

## O galo e a coruja: A propósito de *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (Introdução) (1844)*, de Marx, e de algumas dificuldades originárias do projeto marxiano<sup>1</sup>

Ruy Fausto

rfausto255@gmail.com

Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP, Brasil.

**Resumo:** O presente artigo – que se ocupa de um dos textos que Marx publicou em 1844, nos *Anais Franco-Alemães* – é, em primeiro lugar (mas não só) uma análise de forma, que tem como objeto tanto a ordem de razões como a estrutura do texto de Marx – duas coisas que aqui se distinguem – como também certa contradição interna, que nele se manifesta, entre o projeto e a sua realização. O artigo dos *Anais...* está centrado nos problemas da revolução (da revolução na Alemanha, particularmente) e da filosofia (em particular, no da realização da filosofia, a qual seria ao mesmo tempo a sua “negação”). Esses temas, no centro dos quais está a noção de “crítica”, são, no presente texto, objeto de um desenvolvimento tanto regressivo como progressivo, desenvolvimento que vai ao encontro, respectivamente, do pensamento de Feuerbach, no século XIX (com suas referências ao século XVIII), e dos frankfurtianos, no século XX. O que conduz, finalmente, a um balanço e a uma avaliação tanto do artigo dos *Anais...* como do projeto marxiano em geral, iluminada pela experiência de mais de um século e meio de história.

**Palavras-chave:** crítica, revolução, filosofia, emancipação, prática, teoria, Alemanha, França.

*The rooster and the owl: With regard to Marx's Critique of Hegel's Philosophy of Right (Introduction) (1844) and some difficulties originating from the Marxian project*

**Abstract:** This article deals with one of the texts published by Marx in the Franco-German Annals in 1844. It is primarily, but not solely, an analysis of form which has as object not only the order of reasons and the structure of Marx's text – two distinct things, but also certain internal contradiction, expressed in the text, between the project and its realization. The article published in the Annals focuses on the problems of the revolution (particularly in Germany) and of philosophy (especially on the realization of philosophy, which would also be its “negation”). These themes, which centrally hold the notion of *critique*, are in the present text the object of a development that is both regressively and progressive, one that meets, respectively, the thought of Feuerbach in the 19<sup>th</sup> century (with its references to 18<sup>th</sup> century) and of the Frankfurt School in the 20<sup>th</sup> century. Eventually, this leads us to a balance and an assessment of both the article of the Annals and the Marxian project in general, enlightened by the experience of over a century and a half of history.

**Keywords:** critique, revolution, philosophy, emancipation, practice, theory, Germany, France.



1.

*Para a crítica da Filosofia do Direito de Hegel (Introdução)* (*Zur Kritik des hegelschen Rechtsphilosophie (Einleitung)*) que Marx publicou em Paris, no único número dos *Anais Franco-Alemães (Deutsch-Französische Jahrbücher)*<sup>2</sup> juntamente com *A propósito da questão judaica* – a não confundir com o manuscrito inacabado, conhecido como *Crítica do direito político de Hegel (Kritik des hegelschen Staatsrecht)*, de 1843 –, é um texto brilhante sob mais de um aspecto. Ele tem uma estrutura quase geométrica, que, não só por razões de virtuosismo hermenêutico ou estrutural, vale a pena reconstituir. E nele se pode reconhecer uma ordem de razões bastante rigorosa, a distinguir da “estrutura”. No plano do conteúdo, há muita coisa interessante, principalmente o tema da revolução em país atrasado. E, na medida em que se trata de um texto programático, há problemas importantes a discutir à luz do caminho que Marx irá tomando e afinal tomará, problemas que introduzem impasses e oposições, que exigem qualquer coisa como uma leitura dialético-estrutural. Esta, por sua vez, convida a uma reflexão histórica e crítica.

Como está dito no título, o artigo se apresenta como uma “introdução”. Aliás, logo nas primeiras páginas, há uma referência à “exposição que se segue” (*nachfolgende Ausführung*). Contrariamente ao que se poderia pensar, o que se visa aí não é a própria introdução, mas um texto futuro que ela está apresentando. Texto de que uma primeira versão (ou tentativa, porque em um ano haverá mudança importante) é precisamente a *Kritik des hegelschen Staatsrecht*, de 1843. (MARX, ENGELS, 1964, p. 203 e s.).

2.

Dir-se-ia que o artigo tem dois parâmetros ou dimensões fundamentais, que servem de quadro ao discurso, o tempo e o espaço. Em cada um desses parâmetros, estabelece-se uma dualidade, cortada por um divisor.

No tempo, esse divisor é 1789. Distingue-se o antes de 89, o *ancien régime*, e o pós-89, em que vivemos (MARX, 1971b, p. 57)<sup>3</sup>. Mas para além do presente, se desenha, como veremos, um futuro, que é o da emancipação “humana”, a qual ultrapassa a simples emancipação “política” (*idem*, p. 85).

No espaço, o divisor não poderia ser uma data, mas é... um rio: o Reno. Há um aquém-Reno, a Alemanha, e um além-Reno, a França (*idem*, p. 77). (O terceiro “lugar” seria o território futuro da “emancipação humana”...).

3.

O artigo começa pela “crítica”. Ela é o seu ponto de partida. Trata-se da crítica alemã da religião (Strauss, Feuerbach e outros). A crítica da religião é a “pressuposição de toda crítica” (*idem*, p. 51) e ela conduz à crítica da realidade (efetiva). A crítica da religião é um “desencantamento” (*enttäuschen*) (*idem*, p. 55), e ela se apresenta como uma inversão do movimento da auto-alienação (*Selbstentfremdung*) (*idem*, p. 55). “O homem faz a religião, a religião não faz o homem” (*idem*, p. 51). Mas há certa indefinição sobre a modalidade da perda. O homem quer se apropriar da sua “consciência de si, e do ‘sentimento de si’ (*Selbstgefühl*) que ele mesmo ainda não conquistou ou que já perdeu de novo” (*idem*, p. 51): a alienação é vista ou como negação originária ou como negação de uma situação positiva inicial, a restabelecer (*cf. idem*, p. 101), onde se fala, também com alguma indefinição, “da plena reapropriação” (*Widergewinnung*) do homem). A passagem da crítica da religião à crítica da “realidade” é introduzida primeiro explicitando o significado daquele “homem”, que reencontrou a si mesmo. Como repetirão um ano depois as *Teses sobre Feuerbach* (1845) – mas de 1844 a 1845, há outra ruptura – “o homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade” (*idem*, p. 51). A crítica localiza nesse mundo a causa da inversão: aquela “consciência do mundo de cabeça para baixo” (*verkehrtes*



*Weltbewusstsein*) (idem, p. 53) só pode ter sido produzida por um “mundo de cabeça para baixo” (*verkehrte Welt*) (idem, p. 53) (cf. Hegel). “[A religião] é a realização fantástica da essência humana, porque a essência humana não tem verdadeira realidade” (idem, p. 53). Assim, também o erro *profano* está comprometido (idem, p. 51). Tem-se aqui, na passagem de uma crítica a outra, um grande momento da história da crítica, pensado no contexto da história das idéias na Alemanha. A exigência da crítica da “realidade” é afirmada por duas frases principais. Na primeira, joga-se com os termos “superhomem” (*Übermensch*) e “não-homem” (*Unmensch*) e com as expressões quase sinônimas de “reflexo”, literalmente “contra-aparência” (*Widerschein*), e aparência (*Schein*). “O homem que buscava um superhomem (*Übermensch*) na realidade fantástica do céu e só encontrou o reflexo (*Widerschein*, contra-aparência) de si mesmo, só encontrou o ‘não-homem’ (*Unmenschen*) (idem, p. 51), não estará, mais, inclinado a encontrar apenas a aparência (*Schein*) de si mesmo, [isto é, a encontrar] apenas o não-homem (*Unmensch*), lá onde ele busca e deve buscar a sua verdadeira realidade” (idem, p. 51). A segunda frase é metafórica e imagética: “a crítica não colheu as flores imaginárias da corrente para que o homem carregue a desolada corrente sem fantasia, mas para que ele jogue fora a corrente e colha a flor viva” (idem, p. 53-55). O que está em jogo é a felicidade: “A supressão da religião enquanto felicidade ilusória (*ilusorisches Glück*) do povo é a exigência da sua verdadeira felicidade” (idem, p. 53). (Compare-se com o papel que tem o “gozo” (*Genuss*) nos *Manuscritos de 1844*. Esse último termo é raro na *Crítica...* (ver idem, p. 87)). Descreve-se, assim, a passagem da crítica da religião e da teologia à crítica do direito e da política (idem, p. 55), através da antropologia, que será o fundamento de toda a operação. Essa passagem é “a tarefa (*Aufgabe*) da história”, e da “filosofia, que está a serviço” da história (idem, p. 55). Assume-se essa tarefa, o que significa que “o texto” se põe como intérprete e executante de uma certa história em processo.<sup>4</sup>

#### 4.

Definida a tarefa, logo aparece um obstáculo. E este está ligado à situação nacional do narrador, assim como aos registros mencionados acima, ou antes, às relações, que se estabelecem entre as figuras (momentos ou lugares) que os habitam.

O narrador é um alemão. Ele se situa portanto no aquém-Reno. Fala do lado de cá do Reno. Mas isso constitui um problema. É que a distinção espacial-geográfica entre o aquém-Reno e o além-Reno, corresponde, *na situação inicial* (isto é, tal como ela aparece em primeira análise), à dualidade temporal aquém-89/ além-89. Quem fala da Alemanha, fala na realidade desde o aquém-89. (Como se verá mais adiante, essa periodização define um certo nível de *problemas*<sup>5</sup>). E, sendo assim, como poderá ele se exprimir como moderno-contemporâneo (uma exigência que se assume pela recusa explícita do “*anacronismo*” (idem, p. 57))? Um russo não o poderia a não ser como indivíduo (idem, p. 71), isto é, exprimindo uma universalidade sem qualquer eficácia prática para o seu povo<sup>6</sup>. Nesses termos, há impasse: o lugar do discurso e do narrador, e as relações que se estabelecem entre as figuras, nos diferentes registros, parecem bloquear qualquer possibilidade de realizar a tarefa que a “história” impõe, a de fazer, *sem anacronismo*, a crítica do mundo “de cá (*Jenseits*)” (idem, p. 55).

#### 5.

Se a dificuldade vem do jogo entre os dois primeiros registros, a saída vem da manipulação de um terceiro que até aqui não mencionei. Se o tempo e o espaço são os parâmetros, ou registros fundamentais, há também um registro do *modo de atividade* (ou da *modalidade da intervenção*). Temos aí, de novo, uma dualidade, a da teoria e da prática ou praxis (*Praxis*), sendo a teoria representada pela filosofia<sup>7</sup>. A história



da crítica (que é filosofia) pertence a esse registro. Afirmou-se a impossibilidade da crítica alemã por causa da datação da Alemanha (do atraso alemão). Mas essa datação se refere à prática alemã ou à sua teoria, ou se refere às duas? A resposta de Marx é a de que ela só vale para a prática alemã, mas não para a teoria, isto é, para a filosofia.

A filosofia alemã oferece uma saída. De fato, revela-se que fazendo crítica filosófica, fala-se desde a Alemanha, e entretanto, *já não se está mais no pré-89*. Assim, as relações entre as figuras dos registros se complicam (ou se resolvem). Se *aquém-Reno* corresponde a *aquém* ou *pré-89*, e se teoria (ou filosofia) e praxis, em si mesmas, não definem datas nem lugares, *filosofia do alguém-Reno* modifica as relações, e elimina a equivalência funesta *aquém-Reno = pré-89*. Se *aquém-Reno* equivale a *pré-89*, *filosofia do alguém-Reno* já não permite, ou obriga à equivalência. *Filosofia do alguém-Reno* funciona como um *operador*. *Ele nos conduz à realidade efetiva do além-Reno*. O terceiro registro oferece, assim, uma solução para a aporia em que nos metem as relações entre as figuras que habitam os dois primeiros. “[...] nós alemães, vivemos nossa pós-história em pensamento, na filosofia. Somos contemporâneos filosóficos do presente, sem ser seus contemporâneos históricos [...] Se [...] em lugar de criticar as obras incompletas de nossa história real, criticamos as obras póstumas de nossa história ideal, a filosofia, nossa crítica se encontra[rá] no meio das questões de que o presente diz: *that is the question*” (idem, p. 71). Trata-se, assim, de criticar não a realidade alemã, mas esse “prolongamento ideal da história alemã” que representa a filosofia alemã (id), “esse pensar transbordante (*überschwengliche*) do Estado moderno, cuja realidade efetiva é um ‘além-de’ (*jenseits*), mesmo se esse além-de é além do Reno” (idem, p. 77, grifo nosso). É como se uma certa transcendência (*Überschwenglichkeit*) da especulação se traduzisse na transcendência da outra margem do rio...

Excurso: Talvez se possa exprimir de outro modo o conjunto desse movimento, e principalmente o seu final. A dualidade espacial, temporal e do modo de atividade, se exprimiriam também pelo par: especulativo/ não especulativo, ou – não literalmente, mesmo se o termo não está ausente – especulação/ razão (idem, p. 55, p. 89). Originariamente, há um lugar e um tempo da especulação (Alemanha, pré-89). E um lugar e um tempo da não especulação ou da razão (França, pós-89). Entretanto, instaura-se um movimento que conduz de um a outro, e vice-versa. O campo da razão tem a sua verdade (ou pode ter a sua verdade) no campo da especulação. Inversamente, a especulação pode (e deve) ser remetida ao campo da razão. Como ficará mais claro em seguida, a possibilidade desse jogo pode ser explicada, se partirmos de um dos extremos, pelo fato de que o campo da razão está afetado pela desrazão (idem, p. 89). É isso o que instaura pelo menos a possibilidade de que ele seja lido no registro da especulação. Os motivos que tornam possível – e necessário – o movimento inverso são mais complexos. De fato, se a especulação aponta para a razão, isto se dá não só porque, sob o envoltório especulativo há um outro *logos*, que é de ordem racional, mas também pelo próprio fato de que existe, na especulação, um envoltório. Esse envoltório, ele mesmo, indica paradoxalmente o caminho da razão, e isto em um duplo sentido: por um lado, na medida em que ele é o índice da necessidade de um movimento transcendente, e, por outro, enquanto ele é “defeito” do discurso especulativo. É como se o caráter “transbordante” (*Überschwengliche*) do discurso especulativo, que coincide com o seu caráter abstrato e “presunçoso” (*Überhebung*) – em Feuerbach, o discurso especulativo é dito “transcendente”<sup>8</sup> – fosse tanto índice da necessidade de que ele se transcenda de fato (geográfica e temporalmente), como também, enquanto “defeito especulativo” do discurso, índice da imperfeição, de algum modo análoga, que afeta o corpo do objeto transcendente, na direção do qual ele se desloca. (O texto fundamental que poderia justificar tal tipo de comentário está na página 77, e ele é completado por um outro, na página 79. Ver *infra*.) – O par especulativo/ não especulativo (ou especulação/ razão) e o problema de seus limites e das suas ultrapassagens [em todos os sentidos] parecem fazer eco aos topos clássicos das *Críticas* kantianas. Nos dois casos, se trata de um regime de verdade que se altera, conforme nos situemos além ou *aquém* de certos limites. Mas a distância entre os dois autores já está no teor mesmo



dos termos da dualidade (em um, razão / entendimento; em outro, especulativo / não especulativo, ou especulação / razão), com todas as diferenças em que, para além dessas denominações, esse duplo quadro implica. Também, no mesmo sentido, no fato de que em Kant o problema é principalmente o da “ilusão”, enquanto, no nosso texto, no que se refere à crítica das representações, trata-se menos de ilusão do que de “abstração” (idem, p. 77, p. 79)<sup>9</sup>. Observemos entretanto que, a rigor, essa crítica da abstração é própria do jovem Marx, e não vale para o Marx posterior. Com a obra de maturidade, a abstração passa a ser objetiva, com o que Marx se reaproxima de Kant: à necessidade da ilusão transcendental vai corresponder então à objetividade da ilusão – objetividade não entendida pelas leituras superficiais – na sociedade capitalista. Finalmente, a diferença está, também, sem dúvida, no significado espacial, temporal, e em linhas gerais, político, que se emprestará ao conjunto desse movimento.

## 6.

Entretanto, essa solução (o caminho pela filosofia) não se impõe sem dificuldade, ela tem de ser mais bem justificada. Mais complexo do que isto: uma parte do texto, ou do que resta dele, a partir desse ponto, torna problemática essa tese. Aqui começa, na realidade, uma espécie de dialética entre, de um lado, a tese do texto que indica um certo tipo de trabalho teórico futuro, e, de outro, aquilo que ele efetivamente faz. Observemos para começar, que, mesmo se sob a forma negativa da crítica, o recurso à filosofia representa, de certo modo, um recuo, em relação ao movimento inicial (a passagem do objeto religião para o objeto “realidade”). Porque, se não voltamos à crítica da religião, retomamos sim um objeto que parece se aparentar mais com ela, do que pertencer ao domínio da realidade efetiva. A aproximação filosofia (especulativa)/ religião é, aliás, uma das teses maiores de Feuerbach, filósofo a cujo pensamento Marx estava então muito ligado. Porém, sem abandonar, em outro momento, pelo menos o paralelo filosofia/ teologia, Marx vai propor e justificar um caminho em que a filosofia (uma filosofia, a alemã), serve de trampolim para introduzir a sociedade, o Estado, e a política em geral. Desde logo, entretanto, ele observa que esse caminho não exclui de forma absoluta o outro, o de atacar a própria realidade alemã (lê-se: “não só”, “junto com”, ver idem, p. 73). Aliás, a filosofia alemã “pertence ela mesma ao mundo alemão” (idem, p. 75). Mas, de qualquer modo, estabelece-se como tese, que o caminho é a crítica da filosofia (de resto, o título do ensaio não diz outra coisa).

Porém, examinando a sequência do texto (idem, p. 55-56) – um desenvolvimento que se ocupa especificamente da Alemanha, vê-se que o que se faz efetivamente, e os resultados a que se chega, não vão exatamente nessa direção. Se no início desse desenvolvimento, há ainda uma referência à *filosofia* alemã, logo se passa à *realidade* alemã. O procedimento seria perfeitamente normal, isto é, perfeitamente adequado à tese, se os resultados fossem negativos, mas não é exatamente o que acontece.

Porém, antes de introduzir esse problema, e tomando alguma liberdade com a ordem de exposição, começo me detendo um pouco mais na própria *tese*, e levantando a questão do *caráter da crítica que essa tese* (a da via pela crítica da filosofia alemã) *anuncia*, sobretudo o da relação intrínseca que essa crítica tem ou poderia ter com a filosofia. Trata-se da crítica da filosofia alemã (genitivo objetivo): a filosofia alemã é o objeto da crítica. Mas se pode dizer, de modo mais geral, que é a *filosofia* ela própria que será criticada, a saber “a filosofia desde então (*seitherige*)” (idem, p. 77), isto é, tal como existiu até aqui. De fato, a filosofia alemã aparece como representante da *seitherige Philosophie* (o texto não diz “a filosofia alemã, tal como existiu até aqui”). Entretanto, e agora muito na linha de Feuerbach, essa crítica antifilosófica será apresentada, ao mesmo tempo, como *filosófica*. A crítica acerta contas com a filosofia, mas é ela mesma filosofia; o crítico aparece no final como filósofo (idem, p. 105). O que se nega é “a *filosofia como filosofia*” (idem, p. 77, grifo nosso). Isto é, criticando, pratica-se a filosofia, *mas não como* (als) *filosofia*...<sup>10</sup>. Aqui já surge um jogo complicado



entre a filosofia e a realidade alemã. Marx recusa dois partidos: o que ele chama de partido prático, o dos que querem recusar a filosofia e fazer diretamente a crítica da realidade alemã. Mas recusa também o partido que parte da filosofia, o que quer simplesmente realizar a filosofia (idem, p. 73-77). Conhece-se a dupla fórmula: é impossível “suprimir a filosofia sem realizá-la (*verwirklichen*)”, é impossível “realizar a filosofia sem suprimi-la”. Que significa exatamente essa dupla fórmula?<sup>11</sup> Em primeiro lugar, deve-se dizer que Marx rejeita duas posições, no interior das quais a crítica, no caso a crítica da filosofia, se tornaria impossível: uma porque simplesmente despreza a filosofia e não se ocupa dela; a outra, porque representa uma atitude propriamente acrítica, a dos que pretendem apenas “realizar” a filosofia. Mas, o argumento em torno dos dois “partidos” é mais complexo (ele *não* se resolve, aliás, como se poderia pensar, simplesmente explicando o que significa a *Aufhebung* hegeliana)<sup>12</sup>. A negação da filosofia remete à sua *crítica*, ou pelo menos passa por ela. Mas a esta se acrescenta a exigência da *realização* da filosofia. Qual a relação entre uma e outra? Na realidade, a realização da filosofia passa pela crítica da filosofia. Todo o problema está em que se distingue, à maneira de Feuerbach, a filosofia “tal como existiu até aqui” (idem, p. 77) e a filosofia como crítica, ou como crítica radical (que é a que visa o “homem” (idem, p. 81) enquanto tal). A filosofia que é preciso realizar é sem dúvida esta última. Só que a realização dela, isto é, da filosofia mas *não* enquanto filosofia (isto é, da filosofia como *não* filosofia), é lida *em continuidade* com a crítica da filosofia (isto é, da filosofia tal como existiu até aqui, da filosofia como filosofia). Porém, assim, indiretamente, estabelece-se uma continuidade com a própria *bisherige* filosofia, (por isso mesmo, as duas são chamadas pelo mesmo nome: “filosofia”). Isto é, o que a *Crítica...* propõe (e começa a operar) é um movimento de crítica da filosofia que se constitui, por esse mesmo movimento, em nova filosofia; esta, por sua vez, exige e prepara a sua própria realização, que é realização *da filosofia*. Se há assim uma temporalidade da crítica, que vai da crítica da religião, à crítica do Estado mas volta ao atalho da crítica da filosofia, há uma temporalidade ou um processo da filosofia, dentro desse atalho, que vai da “filosofia até aqui” à filosofia como crítica da realidade efetiva e desta à sua realização.

Até aqui, sobre crítica e filosofia. Mas, retomemos agora, mais de perto a ordem de exposição – sem, entretanto, segui-la parágrafo por parágrafo – a partir de ponto (idem, p. 55-56) em que se inicia o desenvolvimento visando essencialmente a Alemanha. Começa-se explicando o argumento que fundamenta o privilégio da crítica filosófica *para um alemão*. A crítica da realidade alemã só nos levaria à realidade dos países de além-Reno. “Se nego as perucas empoadas (*gepuderte*) não nego as perucas sem pó” (idem, p. 57). Tal crítica seria, precisamente “um anacronismo” (idem, p. 57). Mas em seguida se passa a um confronto entre a crítica, na realidade, a crítica *alemã*, e a *realidade* alemã, exatamente aquilo cuja possibilidade, ou pelo menos cuja fecundidade, se tinha posto em dúvida. Ora, veremos que esse confronto é examinado e assumido amplamente pelo texto, e que ele não se revela *estéril*, o que, à primeira vista, é um pouco surpreendente. Em primeiro lugar, a crítica alemã dá prova “do seu radicalismo”, “da sua energia prática”, pelo próprio fato de que ela parte da negação (“resoluta e positiva”) da religião<sup>13</sup>. A trajetória da crítica, que se descreve no início do texto, trajetória que já é uma história alemã, e que nos mostra a origem antirreligiosa da crítica. não é um fator prejudicial, pelo menos se a crítica da religião foi “resoluta e positiva”. É, pelo contrário, um elemento favorável à crítica alemã. (Por que? Só pelo caráter “resoluto” e pela sua positividade? Talvez pudéssemos lembrar que a religião não é apenas “ópio do povo”, mas como o texto diz igualmente – o que, em geral se esquece –, é também “teoria desse mundo, compêndio enciclopédico dele, sua lógica em forma popular [...], sua sanção moral...” (idem, p. 53)). A amplitude do objeto da crítica da religião prepara a amplitude da crítica que sucederá a ela). Porém, mais do que isto, a crítica (alemã) aparece em si mesma como “radical” (idem, p. 81) – o termo tem mais de um sentido, e alguma coisa das dificuldades que o texto oferece tem base nessa plurivocidade – o que vem precisamente do *abismo* que existe, entre a crítica alemã e a realidade alemã. A realidade alemã fica “abaixo de toda crítica” (idem, p. 59). Ela, entretanto, é objeto da crítica como “o criminoso que fica abaixo da humanidade é objeto para o carrasco” (idem, p. 59).



É “crítica na refrega (*Handgemenge*)” (idem, p. 63). (“Não é um escalpelo de anatomista mas uma arma” (idem, p. 61). “Sua paixão fundamental é a indignação, seu trabalho essencial a denúncia” (idem, p. 61)). O que lhe importa é “atingir” (*treffen*) (idem, p. 63). E se, na sua violência, como que imita a prática<sup>14</sup>, ela se define como *meio* e não como fim em si mesma (idem, p. 61), pois, finalmente, como se sabe, “a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas” (idem, p. 79). Mas a crítica vai até as portas da prática, e mesmo abre essas portas: ela termina por *tarefas* (*Aufgaben*), cuja solução está na prática (cf. MARX, 1971b, p. 79). (Vimos que no ponto de partida da crítica do real está também uma *tarefa* (*Aufgabe*), que a história estabelece e a filosofia assume. Vamos, assim, de tarefa a tarefa, o que não quer dizer que nesse percurso não haja descontinuidades) (idem, p. 55). Voltemos, um momento, ao “radicalismo”. Que é ser radical, se pergunta (implicitamente) o texto? “Ser radical é pegar a coisa (*die Sache*) pela raiz. Ora, para o homem, a raiz é o próprio homem” (idem, p. 81). Esse radicalismo – já vimos, mas aqui se descreve, mais precisamente, o *conteúdo do resultado* – se funda na própria gênese da crítica alemã: “A crítica da religião termina com a doutrina segundo a qual *o homem é o ser supremo para o homem*, e portanto com o *imperativo categórico* de derrubar *todas as condições* em que o homem é um ser diminuído, submetido, abandonado, desprezado” (idem, p. 81, grifo do autor). Porém, em termos políticos, na prática (mas, a rigor, já antes dela)<sup>15</sup> esse radicalismo filosófico se traduz em revolução, e revolução que visa a “emancipação humana”, e não a emancipação simplesmente “política” (ver idem, p. 67, p. 79, p. 84, p. 91). Mas a tradução, na prática, desse radicalismo do conteúdo é, como se viu, problemática, na Alemanha. Assim, a presença da realidade alemã tem um *duplo efeito*, que é *contraditório*. A realidade alemã convida a uma crítica radical, digamos, no gesto ou no modo, dada a sua própria nulidade, além do impulso que a crítica recebe em razão das suas origens. Mas, ao mesmo tempo, a realidade alemã, impede que, traduzida em política (e já antes de chegar à *prática* política), a crítica possa ser radical no seu conteúdo. Somente se ocupando da filosofia alemã, a crítica alemã poderia ser efetivamente radical, isto é, *visar o homem enquanto tal* (idem, p. 81).

## 7.

Entretanto, há que reforçar ainda a justificação do caminho pela filosofia. Existe uma justificação pela história alemã. O passado, real ou mítico, da Alemanha já fora evocado; mas se tratava de referências e evocações não revolucionárias ou, mesmo, contrarrevolucionárias. Assim, fez-se, por um lado alusão à Escola do Direito Histórico, de Hugo e Savigny, escola que “legitima a infâmia de hoje pela infâmia de ontem” (idem, p. 57). Isto é, que usa o tempo histórico como justificação da violência (o *cnute* é legítimo porque é *antigo*). Evocou-se, por outro lado, os nacionalistas (“patriotas alemães (*Deutschtümler*) pelo sangue e livre-pensadores (*freisinniger*), pela reflexão” (idem, p. 59), “que buscam a história da liberdade” alemã “nas florestas teutônicas”; mas, então, a história da liberdade alemã não seria diferente da “história da liberdade do javali” (idem, p. 59). – Agora, se trata do tempo próprio à história alemã enquanto história revolucionária. “O passado revolucionário da Alemanha é teórico, é a Reforma” (idem, p. 81). “A revolução começa agora no cérebro do filósofo, como começou então no cérebro do monge” (idem, p. 81). Desenha-se aqui uma história do aquém-Reno, que não é apenas de atraso, é história de revolução, embora revolução que acaba derrotada. O que fez a Reforma? Interiorizou a dominação. Substituiu a “devoção” pela “convicção” (idem, p. 81-83). “Transformou os clérigos em laicos, porque transformou os laicos em clérigos” (idem, p. 83). “Libertou o homem da religiosidade exterior, porque fez da religiosidade o homem interior. Emancipou os corpos das cadeias, porque pôs cadeias no coração” (idem, p. 83). (Poder-se-ia tentar a comparação entre este momento e a revolução “parcial” no além-Reno. Com a Reforma, tem-se também uma revolução incompleta: mas a significação dessa incompletude é diferente). Porém, reconhece-se a importância do trabalho que fez a Reforma: “se não foi a verdadeira solução, foi a verdadeira posição do problema (*Aufgabe*)” (idem, p. 83). Porque a verdadeira posição? Sem dúvida, porque só quando o obstáculo se torna interior é



que a crítica que visa as massas, que quer “ganhá-las” (*ergreifen*, agarrar) (idem, p. 81) – gesto que faz dela “força material” (idem, p. 80-81) – pode ter êxito. Sem aquela interiorização, a crítica não teria eficácia e seria obrigada a seguir outros caminhos.

Na esteira da Reforma, está a guerra camponesa, “a ação mais radical da história alemã” (idem, p. 83). Nesse sentido, a guerra camponesa entra como o análogo da revolução radical de agora, ou como sua predecessora. Ela fracassa (*scheitern*, naufraga) diante da (*an*) teologia” (idem, p. 83). No presente, em lugar da teologia, tem-se a filosofia. E, invertendo a situação, agora é a “realidade menos livre”, o *statu quo* alemão, que vai se quebrar, diante da filosofia.

Entretanto, para além do apelo à história particular da Alemanha, todo o final do artigo trata de operar uma espécie de incorporação global – mesmo se *sui-generis* – da Alemanha à modernidade, o que quebra o jogo de relações entre os dois registros (tempo e espaço) que conduzira à equivalência “aquém Reno = pré 89”. Do ponto de vista lógico, isto implica em investir a negatividade: o lado quase-dialético da argumentação aparece<sup>16</sup>. Esta negatividade está presente no desenvolvimento que vem depois das afirmações famosas de que “a revolução precisa de um elemento passivo, de uma base material” (idem, p. 85) e de que “a teoria não será jamais efetivada num povo, se ela não for a realização da suas *necessidades* (*Bedürfnisse*)” (idem, p. 85, grifo nosso)<sup>17</sup>. Na memória dessa passagem célebre, supõe-se em geral que, a partir daí, se tratará do proletariado. Há, entretanto, antes disto, um movimento longo, cujo tema é a realidade alemã em geral. A referência às necessidades nos situa no interior do quadro dos “modos de intervenção”, mas, ao mesmo tempo, no interior da estrutura temporal (e espacial). Porém, agora, as figuras temporais estarão lá com um perfil diferente: não se trata mais de momentos do tempo, mas antes de *ritmos* do tempo. Estes são: o ritmo do progresso<sup>18</sup>, e o ritmo do atraso, ou antes, da decadência (*Verfall*). Ora, se até aqui a França era o lugar do progresso e a Alemanha o do atraso ou da regressão, isto é, se até aqui os modos do tempo se distribuíam geográfica ou espacialmente, agora o “mundo inteiro” aparece visado por essas duas figuras, progresso e decadência. E principalmente o além-Reno. Este não é mais, simplesmente, o lugar do progresso, mas o do progresso *afetado pela decadência*. De fato, ele não será visto apenas como comportando um regime insuficiente de emancipação. Ou antes, a insuficiência não aparece agora apenas como carência do futuro, mas nela se manifesta, ao mesmo tempo, a *presença de um passado não inteiramente superado*. “[...] o *statu quo* alemão é a forma franca e acabada do antigo regime, e o antigo regime é o defeito oculto do Estado moderno” (idem, p. 65, Marx grifa também “a forma franca etc.”). “A Alemanha [é o] defeito do presente político constituído em um mundo particular [...]” (idem, p. 89, grifo do autor). (“[...] um belo dia a Alemanha se encontrará no nível da decadência (*Verfall*) europeia, sem jamais ter estado no nível da emancipação europeia”. (idem, p. 87). “[...] a Alemanha deve participar cada vez mais senão da razão (*Verstand*) pelo menos da desrazão (*Unverstand*)” das “estruturas do Estado” que “estão além do seu *statu quo*” (idem, p. 89)). Notar a presença dos termos negativos, *Sünde*, “pecado”; *Pfahl*, “espinha”; *Mängel*, “insuficiência”, mas também “defeito”; *Unverstand*, desrazão. Já no início do artigo se podia ler: “Nós participamos das restaurações dos povos modernos, sem participar das suas revoluções” (idem, p. 57)). Essas frases quebram o esquema espaço-temporal, ou antes o complicam essencialmente. A modernidade política está afetada pelo passado, a Alemanha é a expressão dessa “afecção” sob a forma de um “mundo” particular. “Os povos modernos” são “importunados pelas reminiscências” de um certo passado (idem, p. 65). A modernidade é progresso, mas também decadência, e a Alemanha participa da primeira *enquanto é decadência*. “Assim como, no Panthéon romano se encontravam os deuses de todas as nações, do mesmo modo, encontrar-se-á no Santo Império Romano-Germânico os *pecados* de todas as formas de Estado” (idem, p. 89, Marx grifa também “deuses”). Mais do que isto, a Alemanha, país atrasado, como que *colecciona todas as formas políticas* (que são ao mesmo tempo *estéticas*). O atraso – como sabemos hoje, por outras vias e para outros casos – é *eclético*. “Que esse *eclétismo* deva atingir um nível de que até aqui não se suspeitara, dá testemunho a *gulodice*





*estético-política* de um rei alemão [Frederico Guilherme IV, da Prússia], que se propõe representar todos os papéis da monarquia, *tanto feudal como burocrática, tanto absoluta como constitucional, tanto autocrática como democrática*, se não na pessoa do povo, pelo menos na sua própria pessoa, se não para o povo, pelo menos para ele mesmo” (idem, p. 89, o segundo grifo é nosso). Surge aqui como que um *quarto registro*, que é de ordem *estética*. Este registro já estava presente no início, e exibindo também duas figuras, na forma do conhecido *topos* de origem hegeliana, a respeito da repetição da tragédia histórica, que, para Marx, se faz como farsa ou comédia (ver idem, p. 65-67). O importante, naquele passo, é que se insistia em que o mundo *precisa* da repetição como comédia (“Por que esse curso da história? Para que a humanidade se despeça serenamente do seu passado” (idem, p. 67)). O mundo precisa da Alemanha, pelo menos sob a forma da operação do seu desaparecimento. Mas o registro estético voltará, logo mais, à tona, sob a forma de uma outra dualidade, que se acrescenta à primeira.

Assim, os tempos diversos do aquém-Reno e do além-Reno surgem sob uma dupla determinação temporal (a qual está presente tanto no além-Reno, como também, de certo modo, no aquém-Reno), a do progresso e da decadência<sup>19</sup>. Se toda a primeira parte do movimento que se segue à advertência famosa (e à primeira vista enigmática) de que “as revoluções necessitam de um elemento passivo” se ocupa da Alemanha, em contraposição ao que ocorre do outro lado do Reno, tudo se passa como se os dois mundos não só se *completassem*, mas se *interpenstrassem*. Porém, volta a diferenciação. No além-Reno, as classes lutam por obter a universalização, os interesses de uma classe encarnam o interesse de todas. Na Alemanha isso não ocorre. Quando uma classe começa a lutar, uma outra, inferior, já luta, por sua vez, contra ela. Marx opõe aqui essas duas situações mediante categorias *estéticas*. Na revolução simplesmente política (no “ocidente” isto tem certa validade, mesmo para o proletariado) (ver idem, p. 99) cada classe suscita “um momento de entusiasmo nela mesma e na massa, um momento em que ela fraterniza com o conjunto da sociedade e converge com ela, um momento em que ela se confunde com a sociedade [...] e em que ela é sentida como a sua representante geral [...], em que ela é realmente sua *cabeça social* e o seu *coração social*” (idem, p. 91, grifo nosso). (Na Alemanha, “falta [...] a cada camada (*Stand*, estamento) esta amplitude de alma (*Breite der Seele*), que se identifica, ainda que momentaneamente, com a alma popular, essa genialidade que entusiasma a força material com vistas ao poder político, essa ousadia revolucionária [...] (idem, p. 95)). “Eis porque a relação entre as diferentes esferas da sociedade alemã não é *dramática*, mas *épica* (idem, p. 95, grifo nosso). A oposição no registro das noções estéticas, mas que são mais do que estéticas, não distingue o trágico do cômico, como anteriormente, mas o épico do *dramático*. O que significa isto? Que na França há um entrecruzamento de interesses, e um jogo de posições que vai se alterando, enquanto que na Alemanha tem-se *no interior de cada classe ou camada* uma espécie de fechamento substancial, que remete, num plano localizado e limitado, ao substancialismo e ao fechamento do épico. (Na situação canônica do épico, o fechamento é o de um todo, nacional principalmente)<sup>20</sup>. Na realidade, juntando os dois pares de determinações estéticas, temos de um lado uma “*comédia* (ou uma *farsa*) *épica*”, se podemos dizer assim, de outro a sucessão de uma *tragédia* e de um *movimento dramático*. O ponto de chegada, ou o último momento dessas “passagens de bastão” será, na França, a intervenção do proletariado. “O papel de emancipador se transmite assim sucessivamente, num movimento *dramático*, às diversas classes do povo francês, até alcançar finalmente a classe que não realiza mais a liberdade social sob certas pressuposições que se situam fora do homem, embora realizadas pelas condições criadas pela sociedade humana, mas organiza todas as condições da existência humana sob a pressuposição da liberdade social” (idem, p. 99, grifo nosso). No além-Reno, o proletariado é o último emancipador, e nesse sentido o seu comportamento tem um pouco do das outras classes, embora sua realidade seja original já que a pressuposição dele (ou da sua revolução) é a liberdade social, e não uma forma qualquer, limitada, de liberdade social. Na Alemanha, não há essa sucessão de universalizações. O proletariado, que está em formação (*das Proletariat [...] beginnt erst [...] zu werden*), aparece em ruptura com o movimento das classes (ou, dos estamentos (*Stände*)). A outra



diferença é que “na Alemanha o proletariado só começa a se formar pela irrupção [como que “externa”, R.F.] do movimento industrial”. Lá, “não é a pobreza nascida de um crescimento natural, mas a pobreza artificialmente produzida que constitui o proletariado [...]” (idem, p. 101), “ele nasce da decomposição aguda sobretudo da classe média” (idem, p. 101). Isto é, na Alemanha, o processo é de algum modo induzido, e não segue os caminhos históricos que seguiu no países avançados. Mas, abstração feita desses elementos, a descrição que se faz do proletariado não vale apenas para o caso alemão.

8.

Ao proletariado se associam frequentemente, em Marx, certas determinações negativas: ele *não* tem interesses próprios de dominação ou exploração, ele representa a última classe etc. (*não* há outra que o suceda, o que provocava, diga-se de passagem a crítica de alguns: porque a última?). No nosso texto, está presente essa negatividade, mas em forma muito mais forte. Não se trata apenas do fato de que o proletariado não tem interesses de exploração e opressão, ele é em si mesmo negativo. Ele é uma “classe com cadeias radicais, uma classe da sociedade burguesa, que não é uma classe da sociedade burguesa, uma camada (*Stand*), que é a dissolução das velhas camadas [...]” (idem, p. 99). Ele não “pode invocar um título histórico mas humano” (idem, p. 101). O proletariado exige o que ele mesmo é: “se o proletariado reclama a negação da propriedade privada, ele simplesmente eleva a[*o nível de*] princípio aquilo que a sociedade elevou como princípio dele, o que nele, [*e*] sem a sua intervenção, já está incorporado como resultado negativo da sociedade” (idem, p. 103). O que era um princípio sagrado de uma das Declarações dos Direitos do Homem (a propriedade) passou a ser objeto de negação. Mas a negação já existe como negação de fato, na condição do proletariado. Este agirá apenas conforme aquilo que já é<sup>21</sup>. Assim, de uma forma mais geral, o proletariado “anuncia a dissolução da ordem mundial que existiu até aqui” (idem, p. 103), porque ele é, como camada particular, “a dissolução efetiva (*faktische*) dessa ordem mundial” (idem, p. 103; cf. idem, p. 101). Tem-se aqui uma universalização negativa, pela perda (*Verlust*), pelo sofrimento (*Leiden*, paixão<sup>22</sup>) e pela injustiça (*Unrecht*), a qual é uma “injustiça absoluta” (idem, p. 103); esse estamento (*Stand*) tem um “caráter universal, por seus sofrimentos universais” (idem, p. 99) (Antes, se lê que, na Alemanha, em oposição aos países avançados, tem-se um “sofrimento abstrato” (idem, p. 87)). O proletariado não sofre “uma injustiça particular, mas uma injustiça universal” (idem, p. 101). “Perda total do homem”, ele só pode “se reconquistar pela reconquista total do homem” (idem, p. 101). O proletariado “não pode se emancipar sem se emancipar *de* todas as outras esferas da sociedade, e com isto emancipar *todas as outras esferas*” (idem, p. 101, grifo nosso). Para a Alemanha – e embora se afirme que nela o sofrimento é “abstrato”, ou por isso mesmo –, dada a impossibilidade das universalizações parciais, esse é o único caminho possível. Lá, não há “emancipações parciais da Idade Média” (idem, p. 105). De resto, a “fundamentalista Alemanha (*das gründliche Deutschland*)” – observar que, mais acima, é da *história* que se diz que ela é *gründlich* (idem, p. 67) – só sabe revolucionar “a partir do fundamento” (idem, p. 105): “[...] a Alemanha não poderá derrubar as barreiras especificamente alemãs, sem derrubar a barreira universal do presente político” (idem, p. 89-91); “a emancipação do alemão é a emancipação do homem” (idem, p. 105)<sup>23</sup>. Completa-se assim a análise, ou quase. O caminho pela filosofia é legitimado *em tese*, mas ele se revela duvidoso – ou antes, mostra-se que há uma outra possibilidade, recusada a princípio a não ser como complemento – e também incompleto. Faltava introduzir também o elemento passivo: “Assim como a filosofia encontra no proletariado suas armas materiais, o proletariado encontra na filosofia as suas armas espirituais” (idem, p. 103): “a cabeça (*Kopf*) dessa emancipação é a filosofia, o coração é o proletariado” (idem, p. 105). A filosofia torna-se a “cabeça” da revolução, ela dá ao proletariado “suas armas espirituais” (idem, p. 103), mas o pensamento é também “o raio (*Blitz*, relâmpago) que “cai fundo (*gründlich*) nesse solo popular ingênuo” (idem, p. 103). “A revolução começa agora no cérebro (*Hirn*) do filósofo” (idem, p. 81).



## 9.

Marx quer fazer do humanismo herdado de Feuerbach, a “cabeça” da revolução radical. Como vimos, trata-se da filosofia mas não da “filosofia como filosofia”. É um pouco a retomada do projeto platônico<sup>24</sup>, o do filósofo-rei (ou antes, o da filosofia – pois Platão pensa ou em um filósofo, ou em vários – assumindo o poder político)<sup>25</sup>. Mas, com duas diferenças importantes. Primeiro, o filósofo não é chefe de Estado, mas revolucionário. Depois, ele encontra um corpo, ou antes, um “coração” que lhe corresponde. Isto é, ele é apenas um, numa dualidade: ganha só o poder “espiritual”, não o material (mesmo se aquele vira “força material”). Porém, se as diferenças são importantes, não é menos verdade que, nos dois casos a filosofia encontra a política, e ela é pelo menos a sua “cabeça” (na realidade, cabeça e “relâmpago” (ou raio, *Blitz*) ...). Porém, em mais um ano (em 1845) a filosofia, mesmo como não-filosofia, será negada, isto é, por-se-á a negação; o canto de despedida para com ela – não para com toda teoria – será a famosa tese X sobre Feuerbach: “os filósofos não fizeram mais do que interpretar o mundo” etc. Mas, no nosso texto, ainda não se chegou até aí, a negação da filosofia está “lá”, porém não foi efetuada. A filosofia é negada mas a negação não está posta.

Mais ou menos cento e vinte anos depois, Adorno evocará esse momento. Mais precisamente o momento 1845, quando a negação é posta (a *Dialética Negativa* está construída sobre o fundo do fracasso do projeto da *Ideologia Alemã*); porém ele evoca também o momento anterior, o nosso precisamente, em que o projeto é “realizar a filosofia”. Dado o fiasco do projeto de realização da filosofia ([...] perdeu-se o momento da sua realização [...] [...] fracassou a transformação do mundo)<sup>26</sup>, volta-se à filosofia, mas – é importante salientar –, a uma filosofia que *não é exatamente filosofia* (retorna-se a uma filosofia que, a meu ver pelo menos, é ao mesmo tempo não-filosofia). De fato, essa ambiguidade – na realidade, uma contradição assumida – representa o ponto de vista essencial da *Dialética Negativa*. Só que essa filosofia como não-filosofia, não pretende mais se por à cabeça do processo, embora saiba que ele existe e, de uma forma ou de outra, o leve em conta, mesmo se fragilizado e danificado. Por outro lado, a filosofia, em Frankfurt, reaparece, precisamente como *crítica*. Como *teoria crítica*. É como se, carregando o seu passado de dois mil anos, a filosofia tivesse mergulhado na prática, mas dado o resultado desse mergulho, ela tivesse sido obrigada a tirar a cabeça da água e a começar tudo de novo... Frankfurt se inscreve nesse projeto num tom que tem algo de melancólico, mas não é, sem mais, pessimista.

## 10.

A dualidade cabeça (ou cérebro) e coração transpõe e cristaliza, respectivamente, as “exigências teóricas” e as “necessidades práticas”. Essa polaridade vem de Feuerbach, que, por sua vez, se inspira na filosofia do século XVIII: “Os instrumentos, os órgãos essenciais da filosofia são a cabeça, fonte da atividade, da liberdade, da infinitude metafísica, do idealismo, e o coração, fonte da afecção, da finitude, da necessidade, do sensualismo – em termos teóricos: o pensamento e a intuição pois o pensamento é a necessidade da cabeça; a intuição, os sentidos são a necessidade do coração”<sup>27</sup>. E essa polaridade já corresponde, em Feuerbach, a uma diversidade nacional: “É pois somente lá onde a existência se une à essência, a intuição ao pensamento, a passividade à atividade, lá onde o princípio antiescolástico e sanguíneo do sensualismo e do materialismo francês se une ao fleugma escolástico da metafísica alemã, é lá somente que há vida e verdade”<sup>28</sup>. E Feuerbach vai acrescentar (vale a longa citação): “A filosofia verdadeira, que é idêntica à vida e ao homem, deve ser de sangue galo-germânico [...] Desde 1716, os *Acta Philosophorum* exprimiram este pensamento: ‘Se compararmos os alemães aos franceses, veremos, nos franceses, mais vivacidade e ingenium, mas mais solidez nos alemães, e se poderia bem dizer que o temperamentum que convém melhor à filosofia



é galo-germanicum ou, ainda, que uma criança que tivesse um pai francês e uma mãe alemã deveria ser dotada (*caeteris paribus*) de um bom ingenium philosophicum”<sup>29</sup>. Feuerbach comenta: “Inteiramente correto; só que temos de fazer da mãe uma francesa, e do pai um alemão”. E ele acrescenta: “A [inspiração do] coração – princípio feminino, sentido do finito, lugar do materialismo – é francesa (*Das Herz [...] ist französisch gesinnt*); a inspiração da cabeça – princípio masculino, lugar do idealismo – é alemão (*Der Kopf [...] deutsch*). O coração revoluciona, a cabeça reforma, a cabeça põe as coisas no lugar, o coração as põe em movimento. Mas só onde se encontra movimento, efervescência, paixão, sangue, sensibilidade, lá somente há também espírito. Só o espírito de um Leibniz<sup>30</sup>, seu princípio sanguíneo, materialista-idealista, foi capaz (*war es*) de arrancar pela primeira vez os alemães do seu pedantismo e escolasticismo filosóficos”<sup>31</sup>. A dualidade antropológica, em Feuerbach, já vem articulada, portanto, com diferenças nacionais. Já vimos como isto reaparece no jovem Marx. Ele é formulado da maneira mais precisa na fórmula: “Os alemães pensaram, na política, o que os outros povos fizeram” (idem, p. 77). Entretanto, a comparação se desloca, porque surgirá um “princípio” prático, que está também presente no aquém-Reno: o proletariado. Assim, a designação nacional dos dois princípios coexiste – mas o equilíbrio é difícil – com a introdução desse elemento internacional que é o proletariado.

Na realidade, o que ocorre? É preciso considerar não só a diversidade nacional e o proletariado, como também um terceiro elemento, que é a história da filosofia. Os dois princípios se distribuem entre nações, mas também remontam a diferentes tradições filosóficas. É diante disso tudo, – e, de algum modo, ameaçando todas essas divisões – que aparece o proletariado.

Em Feuerbach, os dois princípios, que ele herda – a partir de uma certa leitura – do chamado “ecletismo” leibniziano são, *interiores* à filosofia. De fato, se por um lado, cada um deles tem uma expressão nacional, cada um deles encarna, ao mesmo tempo, um membro da dupla herança, interior à filosofia, do empirismo e do racionalismo. O Marx do nosso artigo nos DFJ recolhe essas idéias, e as submete a algumas operações. Digamos, que, para começar, o princípio do imediato (o “coração”) *pula fora da filosofia*. O que significa que à filosofia caberá somente o lado do idealismo. O lado do coração vai para um elemento extra-filosófico: o proletariado. Assim, é como se o proletariado encarnasse a tradição filosófica do “imediato”, e a filosofia ficasse com a mediação, isto é, com o lado idealista e especulativo. (Se quisermos situar o resultado desse movimento dentro do domínio da filosofia, o proletariado não seria aqui “herdeiro da filosofia alemã”, mas antes da filosofia materialista francesa, o que, aliás, é, aproximadamente o que ocorrerá na *Sagrada Família* (1845))<sup>32</sup>. E a questão nacional? A distribuição dos dois princípios entre França e Alemanha (um para cada uma delas), se mantém (a França é o lugar da prática, a Alemanha o da teoria), mesmo se essa distribuição se choca com a introdução do proletariado, que tem uma existência supranacional. Porém, se ele tem existência supranacional, o texto introduz a sua presença *através* da Alemanha. Isto significa que o proletariado *alemão* será privilegiado? Se for assim, vê-se o que aconteceria: o princípio do “coração” mudaria de lugar: passaria da França à Alemanha... Através do proletariado alemão, a Alemanha funcionaria como o lugar onde habita o princípio do “coração”, enquanto “universal concreto”. Mas, como, através da filosofia, é na Alemanha que reside o princípio da “cabeça” (a teoria como universal concreto) – a Alemanha acabaria reunindo cabeça e coração... Mas essas considerações, que, como veremos, não são arbitrárias, ultrapassam, porém, certamente, o que diz o texto. O primado do proletariado alemão (afirmado principalmente pela passagem, já citada, em que se diz que “a emancipação do alemão é a emancipação do homem” (idem, p. 103)), é condicionado, por um outro elemento, que introduzirei logo mais adiante. E se é dito que a filosofia alemã chega ao nível da prática dos povos modernos (é esta a tese), não é perfeitamente seguro que se afirme que ela esteja na frente de todas as teorias que existem no mundo<sup>33</sup>. De qualquer modo, apesar de o “coração” ter sido encarnado pelo proletariado, pode-se afirmar que, os dois princípios (“cabeça” e “coração”), remetem, em termos de gênese, a duas filosofias, ou a duas tradições filosóficas, racionalismo e empirismo (ou, mais



precisamente, “sensualismo”). E que as *Teses sobre Feuerbach* – ponto de chegada desse *topos* teórico cuja origem está em Feuerbach<sup>34</sup> e, aquém dele, no século XVIII alemão – seriam o lugar de encontro de duas linhagens filosóficas. Só que, ponto de encontro ou não, a *Ideologia Alemã*, contemporânea das *Teses*, celebra um pouco rapidamente a morte da filosofia, e, por outro lado, ou por isso mesmo, – como, de resto, as próprias *Teses* – se atira com um pouco de facilidade de mais, nos braços de uma “filosofia da práxis”, com a qual a teoria fica, apesar de tudo, sem autonomia (como a filosofia, sem realidade legítima). Na realidade, as *Teses* põem a negação da filosofia, como segunda negação. Mas essa segunda negação posta é, apesar de tudo, abstrata. Por outro lado, elas pretendem operar e não só no plano teórico como também no plano imediato ou propriamente prático (no destino de Marx e Engels) a “realização” da filosofia. Sobre o primeiro movimento, dir-se-á que ele é falho, porque aí caberia uma *Aufhebung* da filosofia e não uma negação vulgar, que, apesar de tudo, é mais ou menos o que se tem em 1845-46. Quanto à passagem à prática que, em termos de história da filosofia, remete menos às grandes filosofias da Antiguidade, do que à sequência post-aristotélica, de uma de cujas correntes Marx foi admirador, ela tem a sua força, mas só é aceitável, a meu ver, como uma possibilidade – aliás em parte de opção individual – e não como uma espécie de destino da filosofia. Ao efetuar esses dois movimentos (negação e passagem à prática), seria preciso que, com eles, não se decretasse a desaparecimento da filosofia, que ela subsistisse, mesmo se com traços muito modificados. Na base desses descaminhos está uma concepção, apesar de tudo, muito estreitamente determinista da história, e, por outro lado, também a idéia, em última análise, bastante dogmática e equivocada, de que o “ponto final” desse processo seria o comunismo.

## 11.

Voltando ao texto. Se até aqui se jogou com o par supressão da filosofia/ realização da filosofia, agora se trabalha com a dualidade supressão do proletariado e realização da filosofia (sem dúvida, da filosofia mais avançada, a que contém a autonegação, mas a qual representa a filosofia): “A filosofia não pode se efetivar sem a supressão do proletariado, o proletariado não pode se suprimir sem a realização da filosofia” (idem, p. 105). (O proletariado é “a perda total do homem” (idem, p. 101); enquanto ele existir, a filosofia, cujo princípio é o homem (cf. idem, p. 81) não se realizou ou não pode se realizar. Inversamente, a supressão do proletariado que equivale à “reconquista total do homem” (idem, p. 101) é a realização da filosofia, pois esta tem o homem como princípio (cf. idem, p. 81)). A possibilidade e a necessidade da revolução alemã, revolução radical que não liberta apenas o alemão, mas o homem, fica assim legitimada, através desse longo, e tortuoso caminho. A Alemanha executará “um *salto mortale*<sup>35</sup> não só por cima das suas próprias barreiras, mas por cima das barreiras dos povos modernos [...]” (idem, p. 85-87). Entretanto, não se disse ainda a última palavra. De fato, no final, lê-se que “o dia da ressurreição alemã será anunciado *pelo canto do galo gaulês*” (idem, p. 105, grifo nosso). Que quer dizer isto? Provavelmente, que, apesar de tudo, o *signal* para a revolução virá da França. Se todo o desenvolvimento final da *Crítica...* visa mostrar como o aquém-Reno “alcança” o além-Reno (pela filosofia, pelo fato de ser o negativo encarnado da condição de lá, por conter em forma simplificada o elemento “passivo” da libertação radical...), no “canto” final... do texto, o movimento é inverso..., o canto do galo do além-Reno, atravessa o rio, e é escutado do lado de cá...

Na realidade, falta todavia alguma coisa à *Crítica...* mesmo no interior dos problemas que ela levanta. Em mais um ano, num artigo que marcará a ruptura com Arnold Ruge, Marx não se limitará ao além-Reno, acrescentará um “além-Mancha” (a expressão não está em Marx). E a distinção entre filosofia e política se prolongará no trio filosofia/política/economia. (Na *Crítica...*, há só uma referência, breve, à economia política)<sup>36</sup>. Cada um desses domínios virá ligado a um país: “Deve-se reconhecer que o proletariado alemão é o *teórico* do proletariado europeu, assim como o proletariado inglês é o *economista*, e o proletariado francês, o *político*”<sup>37</sup>. Esse artigo foi escrito sob o eco da revolta dos tecelões silesianos, em junho de 1844.



Essa revolta veio, em primeira instância, reforçar, evidentemente, as teses da *Crítica...* sobre o proletariado alemão<sup>38</sup>, como Marx e Engels, eles mesmos, e também alguns contemporâneos, registraram, mas terá também qualquer coisa a ver com a grande mudança de registro político, e também teórico, que se anuncia. Nesse texto, que retoma a “trinca” da *Triarquia Europeia* de Moses Hess<sup>39</sup>, há duas coisas a notar: por um lado, não se comparam – de forma geral – sociedades de diferentes países, mas os seus respectivos proletariados. Por outro lado, há uma espécie de imanência da teoria ao processo histórico: assim, é o próprio proletariado que aparece como teórico (para o caso alemão, na figura do filósofo artesão Weitling). Qual a significação desse desenvolvimento, e em particular dessa “imanentização da teoria”? Na realidade, ele difere do esquema da separação entre a cabeça e o coração, do artigo das DFJ, na medida, precisamente, em que se reconhece uma teoria “imaneente”, mas seria, a meu ver, uma leitura excessiva supor que o artigo exclui a possibilidade de que, para além dessa imanência, haja, eventualmente, também outros lugares para a teoria.

## 12.

O destino do tema da teoria e da sua relação com a prática, na carreira posterior de Marx e de Engels, isto é, a maneira pela qual os dois pensarão o lugar da teoria e da prática – mas também o lugar que se deve pensar que elas ocupam de fato – é vasto e complicado, e só vou esboçar-lo aqui de maneira parcial e em grandes linhas. Na realidade, entre outras dificuldades, interviriam, nesse contexto, as questões de organização e do papel específico da teoria e dos teóricos no quadro de partidos ou equivalentes. A meu ver, depois do momento em que nos demoramos, teremos duas fases principais, na carreira teórica de Marx: uma, a da chamada transição (1845-1846) em que alguns querem ver a grande síntese<sup>40</sup>, mas que, para mim, antes conduz o pensamento de Marx a uma perspectiva que é afinal reducionista, e próxima do historicismo. E a fase posterior, a da maturidade, em que, sob uma forma ou outra, a autonomia da teoria reaparece, e onde se tem a perspectiva que parece ser a mais sólida, no que concerne à questão prática/ teoria, no interior do corpus marxiano. Seria importante salientar que, ao falar de “teoria”, visa-se – eu viso –, no fundo, duas coisas: a teoria crítica “pesada” (no caso de Marx e de Engels, representada principalmente pelo grande projeto da crítica da economia política). E a teoria política, onde se situam as idéias sobre os objetivos imediatos e mediatos da luta, os seus meios principais e as formas de organização. A questão é, evidentemente, a do lugar da própria teoria (nas duas acepções) de Marx e de Engels e a das relações que ela poderia ter – tanto para eles como de fato – com o movimento operário e o proletariado.

Na fase de maturidade, parece haver uma percepção mais clara da autonomia da grande teoria, o que se revela numa passagem da segunda edição de *O Capital*, passagem que, entretanto, à primeira vista, poderia sugerir uma vinculação estreita entre a crítica da economia política e o proletariado. Mas é preciso atentar para o tom problemático e prudente, com que se estabelece essa conexão: “O desenvolvimento histórico próprio da sociedade alemã excluía, pois, todo progresso original da Economia “burguesa”, mas não a sua – crítica. *E, na medida em que, em geral, essa crítica representa uma classe (soweit solche Kritik überhaupt eine Klasse vertritt)*, ela só pode representar a classe, cuja vocação histórica é a derrubada (*Umwälzung*) do modo de produção capitalista e a abolição final das classes – o proletariado”<sup>41</sup>. Embora o texto reconheça uma conexão possível entre a teoria e o proletariado, essa conexão é, a meu ver, introduzida de um modo prudente, senão problemático. Mas se, diferentemente, considerarmos a teoria política, a relação é outra, supõe-se um laço muito mais estreito. Marx e Engels lutam a vida inteira pela hegemonia da sua teoria, o que pressupõe a ideia de que havia uma ligação estreita, e uma adequação, entre ela e os interesses mais profundos e universais do proletariado. Os dois fundadores se consideravam, sem dúvida, “representantes teóricos da classe”<sup>42</sup> e, mais do que isso, representantes teóricos dos interesses universais da classe<sup>43</sup>. Por outro lado, pelo menos em certos textos, vai reaparecer o tema da diversidade nacional. Não à maneira do nosso texto, como diversidade fundada na relação que cada povo mantém com a teoria e a prática, e no



estilo de cada história política nacional, mas, um pouco ao modo do *Anti-Ruge* (ver acima, nota 37), isto é, na forma de uma comparação entre as lutas dos vários *proletariados* nacionais, mas agora comportando uma *avaliação* dessas lutas. As lutas nacionalmente diversas do proletariado se equivalem todas, ou as há (no contexto dessa diversidade) mais ou menos importantes? A esse respeito, pode-se dizer o seguinte: em alguns textos, afirma-se uma espécie de equilíbrio de valor entre as lutas dos diferentes proletariados nacionais. (Ver por exemplo, a Carta de Engels a Kautsky de 7 de fevereiro de 1882)<sup>44</sup>. Mas, em outros, não é bem assim. Nestes últimos, Marx e Engels se aproximam daquela leitura livre e excessiva do artigo dos DFJ, que propus como exploração teórica, leitura que acabava dando um lugar central à Alemanha tanto no plano teórico como no plano prático. De fato, nesses últimos textos, Marx e Engels não só pressupõem, como sempre, a superioridade da sua teoria em face das outras teorias (do proudhonismo, por exemplo), mas estabelecem uma correspondência entre este primado e uma hipotética superioridade do proletariado alemão. Assim, se a diversidade nacional aparecia, no artigo dos DFJ, tanto na singularidade da relação de cada nação com a prática e a teoria, como nas diferenças objetivas no estilo geral das lutas e da política, tal como elas se manifestavam, no interior do espaço nacional de dois grande países da Europa, agora ela surge na forma da variedade dos perfis que oferecem, nas suas lutas, as diferentes classes operárias “nacionais”. Ora, essa pluralidade de perfis nacionais da “classe” é objeto de um julgamento. E esse julgamento premia o proletariado alemão...<sup>45</sup>. Tudo isso é particularmente visível por ocasião da guerra de 1870, quando Marx se dispõe a apoiar, inicialmente, o lado alemão, em razão, entre outros motivos, das supostas qualidades da classe operária alemã, e também com vistas a garantir o primado da sua teoria (o que viria junto): “Se os prussianos ganharem, a centralização do *state power* favorecerá a centralização da classe operária alemã. A supremacia alemã deslocaria, por outro lado, o centro de gravidade do movimento operário oeste-europeu transferindo-o da França à Alemanha, e basta comparar o movimento nos dois países, de 1866 até hoje para constatar que a classe operária alemã é superior à francesa tanto no plano da teoria como no da organização. A supremacia que ela tem, na cena mundial, sobre a classe operária francesa seria ao mesmo tempo a supremacia da *nossa* teoria sobre a de Proudhon etc.”<sup>46</sup>. Engels utilizará argumentos que vão na mesma direção nos anos 1890, quando, supondo uma provável segunda guerra franco-prussiana, defende, por antecipação, o lado alemão<sup>47</sup>. Assim, pelo menos nesse momento e nesse texto (vimos que há outros mais equilibrados) estabelece-se uma hierarquia de valor em proveito da classe operária alemã, em correspondência (suposta de fato e de direito) com o primado da teoria marxiana-engelsiana. Seria um eco, *mutatis mutandis* – e, antes, reforçado –, do papel que se atribuía ao proletariado alemão no texto de 1844, e também, apesar das diferenças, do lugar que tinha então o filósofo crítico, transfigurado agora em teórico revolucionário alemão?

### 13.

Mas – voltando ainda uma vez ao texto para terminar esse longo desenvolvimento –, se na *Crítica...*, o jogo das diferenças nacionais tem como desfecho a internacionalização do problema, pela presença *negativa* do passado no presente<sup>48</sup> e pelo recurso à figura do proletariado, é preciso explorar um pouco mais esse movimento, principalmente o seu lado lógico, o qual tem um interesse, diria, não simplesmente “estrutural”, mas “dialético-estrutural”. O artigo dos DFJ que examinamos propõe o caminho da crítica da *filosofia* alemã como maneira de elevar a crítica alemã até o momento presente. Entretanto, como vimos, o próprio texto da *Crítica...* se ocupa bem mais da realidade efetiva alemã do que da sua filosofia. Isto não seria surpreendente, já disse, se se tratasse de mostrar o impasse dessa via. Ora, não é isto o que ocorre. O artigo não só envereda pela realidade efetiva da Alemanha, mas vai tirando conclusões positivas quanto à possibilidade de uma crítica dessa realidade<sup>49</sup>. E vai, ele próprio, efetuando essa crítica. O texto faz, assim, algo diferente daquilo que dissera que era preciso fazer. Nesse sentido, poder-se-ia afirmar que há



aí uma espécie de contradição interna, que poderia ser comparada com a que afeta um texto posterior, a chamada *Introdução de 1857*. Como tentei mostrar em outro lugar<sup>50</sup>, a contradição contida no escrito de 1857 reside no fato de que a sua tese é aproximadamente, e na melhor tradição dialética, a de que é impossível uma introdução geral à economia política. A economia política, como qualquer outro grande tema teórico, se expõe e se critica *na apresentação (Darstellung) dela* e não antes ou fora dessa apresentação. Ora, se é assim, a *Introdução de 57* é antes uma anti-introdução (o que não implica, diga-se desde logo, que ela deixe de ser, com isso, uma introdução: ela o é ao mesmo tempo e paradoxalmente). Mas por isso mesmo, ela como que *se devora a si própria*, e é esta a razão pela qual Marx a abandona. Tal é a dialética interna desse texto, dialética que os comentadores foram incapazes de descobrir. Ora, na *Crítica...*, temos uma contradição genericamente do mesmo tipo, mas ela é, aproximadamente, *inversa*. Também aqui, *o texto faz*, até certo ponto, *o contrário do que diz ou do que havia dito* que se deveria fazer. *Mas a verdade final estará, agora, no fazer* (no desenvolvimento) *e não no dizer* (na tese, ou no projeto). É o fazer do texto que vai se impor (criticar a realidade alemã) em detrimento do projeto ou tese inicial (recusa da crítica da realidade objetiva alemã e exigência de seguir o caminho da crítica da filosofia)<sup>51</sup>. Assim, o que se tem no nosso caso é antes uma liquidação do que se afirmou *como projeto*, do que uma negação [autonegação] do seu desenvolvimento, como é o caso na *Introdução de 1857*. Ao contrário do que ocorre com a *Introdução de 57*, no artigo dos DFJ, quem ganha é o desenvolvimento. Não se tem uma vitória do *meinen* (visar) sobre o *setzen* (por), mas, pelo contrário, uma vitória do *setzen* (por) sobre o *meinen* (visar). Contraprova dessa vitória: Marx não fará uma crítica da filosofia de Hegel (ele *começa a fazê-la* nos *Manuscritos de 44*, mas a abandona, e se ele se ocupará sim de Bauer “e consortes”, ele o fará de um modo inteiramente diferente, e por razões opostas). Entretanto, se Marx não tematizará mais a grande filosofia alemã, aquela que estaria à altura do presente, ele vai *investi-la*, e da maneira mais rigorosa, na sua crítica do real (do mundo capitalista avançado, mas também do mundo alemão). Assim, o *projeto* é negado mas não inteiramente liquidado. Neste caso, a figura da *Aufhebung* dá bem ideia do que ocorre. A filosofia alemã será *negada* (porque ele não tratará mais de filosofia ou de crítica filosófica), mas será ao mesmo tempo *afirmada*, por que as estruturas lógicas investidas-descobertas na crítica da economia política, serão – mutatis mutandis, mas, *logicamente*, com bastante continuidade – as da lógica de Hegel, e, em geral da *dialética*<sup>52</sup>. Enfim, se o galo gaulês cantará em 1848, e voltará a cantar em outras datas – infelizmente, em 48 com em outras ocasiões, os poderes dominantes acabarão frequentemente esganando o galo –, a coruja irá, por sua vez, (não, cantar, mas) levantar voo. Uma coruja que não é a coruja genérica da filosofia, mas aquela coruja difícil, meio notívaga, meio diurna – porque o hegelianismo não é propriamente uma filosofia “noturna” – que é a da dialética hegeliana. E, precisamente, ela não “canta”. Isto é, em Marx, não “se a escuta”, enquanto tal. Mas ela está lá (este “lá” exprime a negação), investida nos meandros da crítica da economia política, o majestoso ponto de chegada teórico dessa história que é imediatamente a de um pensador e revolucionário (ou de dois), mas cuja significação é mais vasta do que a de uma simples trajetória individual<sup>53</sup>.

#### 14. DESENVOLVIMENTO FINAL.

Que vale esta “fábula” da história futura da Alemanha e da Europa, que contém dentro dela uma teoria da revolução? Composta em uma semântica de caráter filosófico, em mais um ano ela dará lugar, em Marx, a um outro discurso, em que as significações serão essencialmente crítico-sociais e crítico-econômicas. Porém, passando ao conteúdo, em que medida o quadro do futuro alemão e europeu que o artigo traça se revelou objetivo? E o que resta da sua teoria da revolução?

O texto supõe, digamos, pelo menos a probabilidade de uma revolução alemã radical. Sem dúvida – deixando de lado a revolta dos tecelões silesianos, a que já me referi – poucos anos depois da publicação daquele único número dos DFJ, iria estourar uma grande revolução europeia, que envolveria, entre outros





países, a França e a Alemanha. Mas a reação – na qual o Tzar não teve o papel menor – seria vitoriosa. Depois disto, e após muitas peripécias e processos no plano europeu e nacional (incluindo um grande desenvolvimento do capitalismo alemão) surgiria, na Alemanha, senão um poder revolucionário, em todo caso, um grande partido de esquerda, mesmo o maior e o mais influente desses partidos. Porém esse partido será ferido mais ou menos mortalmente com a primeira guerra mundial, não subestimando como fator dessa debacle, a atitude que a direção do partido teve para com aquela guerra. Menos de quinze anos depois do final do conflito, ter-se-á o fenômeno central da história do século XX, fenômeno que está absolutamente ausente das elocubrações premonitórias de Marx, incluindo as da *Crítica...* – houve, no século XIX, quem tivesse antecipado nesta direção –: o totalitarismo. Em forma mais universal, o que na realidade Marx poderia ter pensado mas não pensou, foi o quadro “transcendental” do totalitarismo, a possibilidade de uma *regressão* histórica como fenômeno *dominante*. Assim, o “futuro” alemão (dos séculos XIX e XX) será permeado pelo “socialismo” no plano dos partidos, mas habitado de fato por um grande desenvolvimento capitalista (e capitalista burocrático, conforme a originalidade do caminho alemão), até que a Alemanha mergulhasse no mais terrível dos governos totalitários. O que compõe um quadro bem diferente daquele que é traçado pelo artigo que comentamos. A posteridade positiva do texto, a médio prazo pelo menos, está, em geral, principalmente no fato de que ele teoriza o problema da revolução em país atrasado (é lá que começa o tema famoso da “revolução permanente”)<sup>54</sup> Na *Crítica...* encontra-se, em um registro mais negativo, a expressão “combinar”, que reaparecerá no famoso “desenvolvimento desigual e combinado”: “[...] os governos alemães [...] são levados [...] a *combinar* (*kombinieren*) os defeitos civilizados do mundo político moderno, cujas vantagens não gozamos, com os defeitos bárbaros do antigo regime” (idem, p. 87, grifo nosso). É a situação do que ele chama, em oxímoro, de “antigo regime moderno” (idem, p. 65). Durante o século XX, a começar pela sua primeira metade, mas continuando na segunda, tratou-se muito desse problema, nos meios de esquerda (o do “desenvolvimento no atraso” ou do “desenvolvimento combinado”). O tema é importante na medida em que ele introduz uma visão não *aufklärer*, quasi-dialética, em todo caso “negativa”, da história. Apesar do que poderia sugerir uma passagem famosa da primeira edição de *O Capital*, os países atrasados não seguem, sem mais, o caminho dos países avançados. E as suas dificuldades, ou “defeitos”, não são apenas, nem propriamente, da ordem do “arcaico”. A imagem é expressiva e vale, certamente, para além da Alemanha de 1844: “Pode-se comparar [a Alemanha] a um adorador de fetiches que morre das doenças do cristianismo” (idem, p. 87). Há outras passagens e expressões que vão no mesmo sentido: por exemplo, a referência às ilusões constitucionais alemãs que vêm ligadas à ausência de Estado constitucional, ou a referência à censura de tipo arcaico que vem junto com leis opressivas que supõem, entretanto, a liberdade de imprensa etc. etc. (ver idem, p. 89). Mas enquanto teoria da revolução, que resta hoje dessa discussão? Não muito. *Enquanto tal*, ela não ultrapassa os grupúsculos de esquerda. Claro que fica, sim, o problema de articular as exigências das Declarações dos Direitos do Homem (muito pouco respeitados hoje, por esse mundo afora, é o mínimo que se pode dizer), com um programa de resistência ao rolo compressor do capital. Entretanto, mais do que a questão da revolução nos países atrasados, é a questão da *revolução ela mesma*, sua possibilidade, desejabilidade e caráter, que entrou (problematicamente) na ordem do dia. Sob esse aspecto, é de se observar que, se a *Crítica...* fala tanto em “emancipação” como em “revolução” – os dois conceitos estão também no velho Marx – com a crise da ideia de revolução, pelo menos da sua ideia clássica, foi o conceito de “emancipação” o que se impôs. Os dois conceitos, (revolução e emancipação) têm compreensões distintas e podem coexistir. Mas só o primeiro deles, *na sua acepção clássica*, sugere violência, e só o segundo – a emancipação – remete ao processo global envolvendo não só os meios (eventualmente), mas também, e sobretudo, os fins. “Emancipação”, mas não “revolução”, é um termo importante do léxico dos frankfurtianos. Do mesmo modo, a noção de “crítica”, já vimos, teria um grande destino. Como “emancipação”, ela também conservou o seu lugar em Marx. Mais do que isto, ela estará presente no título ou no subtítulo de duas das obras mais importantes da maturidade. Mas a noção de “crítica” tem uma relação apenas mediata com a ideia de “revolução” e, por isso mesmo, num certo momento



da carreira intelectual e política de Marx – o que se inicia imediatamente depois do texto que examinamos – ela se tornou problemática<sup>55</sup>. – Enfim, é como se, nos dias de hoje, os termos menos radicais, ou, pelo menos, os de caráter não “radical-prático” (“crítica”, “emancipação”...), tivessem ganho um peso considerável. Dizer que isto mostra o quanto o processo histórico não é “linear” é usar de uma expressão um pouco pobre para designar essa historicidade complexa, cheia de “dobras”, e de reviravoltas, que encontramos aqui, no microcosmo da história de um artigo brilhante e fantasioso, mas que, de fato, remete à que vivemos em grande, do século XIX até os nossos dias. E se o nosso ponto de partida foi a passagem da crítica da religião à crítica da sociedade, do Estado, do direito, e da política, poderíamos voltar a perguntar qual foi o destino da crítica no após Marx, e qual é, hoje, a nossa situação, em relação a ela. Muito rapidamente. A crítica da sociedade e do Estado, se prolongou em crítica do indivíduo (penso principalmente em Frankfurt). Crítica esta já praticada, mas de outro modo, pelo jovem Marx, principalmente nos *Manuscritos de 1844*, e mais ou menos esmagada depois, sob o peso dos escritos científicos da maturidade. Temos assim a sequência: crítica da religião, crítica da sociedade e do Estado, crítica do indivíduo. Porém, é preciso complicar esse esquema. O quadro trágico, que nos oferece a história, nesta segunda década do século XXI, nos leva a perguntar se a crítica da religião (a de Feuerbach, inclusive) não voltou à ordem do dia. De um modo ou de outro, parece que sim. Então – retomando as figuras que encontramos nos parágrafos iniciais da *Crítica...*, – partindo do “não-homem” concebido na imanência, como ponto de articulação entre a crítica da religião e a crítica do “mundo”, deveríamos, sem abandonar a crítica do mundo, subir de novo a serra, isto é, encarar criticamente, ainda uma vez, o “superhomem” da transcendência; ou – retomando a metáfora que vem logo depois – partindo das correntes terrestres, proceder de novo a um despojamento crítico das “flores” que as enfeitavam...

O destino da crítica, de Marx aos nossos dias, de algum modo veio ligado à atitude que ela teve para com duas figuras básicas do ensaio que comentamos, presentes ao longo de todo esse texto: a revolução e a teoria, incluindo a filosofia. A esse propósito, pensando em quais poderão ser daqui por diante os caminhos da crítica, pergunto, para concluir: como nos relacionamos, no presente mais imediato, com essas duas figuras, o que remete, sem dúvida, a uma pergunta prévia (que é urgente principalmente para a primeira), como devemos concebê-las? Ou, voltando à linguagem da metáfora, embora só uma destas imagens se encontre no texto da *Crítica...*: a quantas andamos, hoje, (para) com o galo e a coruja?

## NOTAS

1. Este texto foi escrito entre 24/10 a 3/12 de 2015, com agradecimento à colega Tessa Lacerda, sem responsabilidade.
2. Abrevio por DFJ. Arnold Ruge e Marx, os dois diretores da revista, assim como seus amigos, não obtiveram a colaboração de um único francês! O problema principal, mas não o único, parece ter sido o ateísmo dos alemães. Ver a história extraordinária da publicação desse número único de revista (de cujo original há um exemplar, acessível aos leitores, na Biblioteca Nacional da França, em Paris), no livro clássico de Auguste Cornu (1958, p. 229 et seq.), *Karl Marx et Friedrich Engels, leur vie et leur oeuvre*.
3. A paginação indicada é da edição bilingue (MARX, 1971b). Modifiquei, em alguns pontos, a tradução. Cf. Marx (1982, p. 382 et seq.). O original está em Marx e Engels (1964, p. 378 et seq.). Abreviei o título do artigo em *Crítica...*
4. Mas de que natureza seria essa história? Ela não é, ou pelo menos não é apenas, de ordem prática, na medida em que a referência, imediata pelo menos, é a história da crítica. Diríamos que, aqui, a “história” é um objeto não especificado, o “passado” da Alemanha.



5. Ver idem, p. 67, 69 e 71. O termo que Marx emprega em tais contextos é *Problem*, e não *Aufgabe* (“tarefa”, mas também “problema”) que é encontrado em outras passagens (ver *supra e infra*). Exemplo do uso de *Problem*: “De que forma esse problema (*Problem*) [o da relação entre indústria e política RF] começa a ocupar os alemães?” (idem, p. 69). A noção de “problema” tem um lugar importante no conjunto dos textos do jovem Marx.

6. Marx observa que, se houve um filósofo grego que era cita – Anacharsis, parece, um dos sete sábios –, nem por isso os citas alcançaram qualquer tipo de libertação ou de progresso (idem, p. 71).

7. Para a “filosofia” (primeira menção) ver idem, p. 55. Para a “prática” (*id*, como substantivo) idem, p. 79.

8. “A essência da teologia é a essência do homem, *transcendente*, posta fora do homem; a essência da lógica de Hegel e o pensamento *transcendente*, o pensamento posto do homem, posto *fora do homem*” (FEUERBACH, 1966, p. 126-127; 1960, p. 143, grifo do autor). Tanto a edição Aubier (p. 77) como a versão de Maximilien Rubel, na *Pléiade*, traduzem “*überschwengliche*” por “*transcendent*”.

9. O tema da ilusão (*Schein*) (idem, p. 51) está presente, mas ele se refere mais precisamente ao problema da religião, que é ultrapassado desde o início. Há também, é verdade, a ilusão do Estado, para o qual se utiliza antes a noção de “imaginário” (*imaginär*) (idem, p. 76) (também empregado para a religião (idem, p. 53)). Mas, por um lado deve-se observar, que, mesmo se imaginário, o Estado entra do lado da realidade (*Wirklichkeit*, a rigor “realidade efetiva”), contra a qual luta a nova crítica.

10. Cf. FEUERBACH, 1966, 1960.

11. Discute-se quem visaria Marx com essa dupla referência. Para F. Mehring, citado pelo editor dos *Anais Franco-Alemães*, Joachim Höppner, nas notas à edição de bolso dos *Deutsch-Französische Jahrbücher* (reedição: Leipzig, Reclam, 1973), o partido prático designaria de algum modo “a burguesia liberal”, principalmente os industriais do algodão e das estradas de ferro... Höppner se pergunta se não incluiria, também, pelo menos, “democratas burgueses que queriam ultrapassar a *Filosofia do Direito* de Hegel”. Apoiando sua hipótese, ele observa que, na correspondência múltipla publicada nesse único número dos *Anais Franco-Alemães*, Marx se refere ao “grande partido” dos democratas (ver MARX; RUGE, 1844, p. 404-405, n. 288.). Maximilien Rubel (in MARX, 1982, p. 1581-1582, n. 389) pensa antes na “filosofia da ação”, que se desenvolve na esteira de Cieskowski. Mas, contra Rubel, poder-se-ia observar que se trata aí de *filosofia* da ação. Hal Draper (1977, p. 139), supõe que o “partido prático” remete aos “operários comunistas alemães”, “cujo teórico mais proeminente é Weitling”. Quanto ao partido teórico, Mehring, Höffner e Rubel concordam em que visaria sem dúvida Bruno Bauer, mas os três levantam a hipótese de que, a referência poderia ser mais ampla (incluindo talvez, os “Berliner Freien” [Mehring]); o conjunto do jovem-hegelianismo [Höppner]; ou, de forma não muito convincente, “a filosofia enquanto tal” [Rubel]).

12. Os termos de Marx são “*aufheben*” e “*Negation*” (MARX, 1971b, p. 75, p. 73).

13. O texto diz “A prova evidente do radicalismo da teoria alemã, e assim da sua energia crítica, está em que ela parte da negação resoluta e positiva (*entschiedene positive Aufhebung*) da religião” (idem, p. 81). O “positivo” remete ao fato de que se sairia da especulação, o que, logicamente, significaria, no contexto do pensamento do Marx de 1844, que se escaparia da “negação da negação” hegeliana. Começar-se-ia pondo (*setzen*) e não negando. (Sobre o modo pela qual Marx encara, nesse momento a “negação da negação”, ver os *Manuscritos de 1844* (MARX; ENGELS, 1968, p. 570; 1969, p. 127)).

14. Isto já é sugerido pelo emprego do conceito de “luta” (*Kampf*) (idem, p. 53), utilizado a propósito da crítica. Mais adiante, encontra-se até o de “guerra” (*Krieg*) (idem, p. 59). Depois (idem, p. 80-81), ler-se-á que a crítica se torna “força material”. Porém, isso tudo *não* transforma a crítica em prática.

15. A crítica radical se transfigura, na prática, em revolução radical (ver sobretudo, idem, p. 79, em que se pode acompanhar o movimento conceitual que vai de “crítica” a “prática”, e de “prática” a “revolução”). Mas o problema já



se coloca desde o momento, anterior à prática, em que se começa a traduzir os conceitos filosóficos (antropológicos) em conceitos políticos.

16. Sobre os aspectos mais propriamente lógicos do texto, e também do conjunto da obra de juventude de Marx, permito-me indicar a quarta parte (capítulo 5), “Sobre o jovem Marx” do meu livro *Sentido da Dialética: Marx: lógica e política* (FAUSTO, 2015a).

17. “Necessidades”, ou carências (*Bedürfnisse*) se opõem a “exigências do pensamento” (*Forderungen des Gedankes*) (idem, p. 85). Mas se encontra também “necessidades teóricas”, para designar as exigências do pensamento, e então se opõem dois tipos de necessidades. As necessidades (ou carências) práticas parecem tanto mais importantes na Alemanha, porque lá, onde “a vida prática é sem espírito” e a “vida espiritual sem prática”, a “capacidade de emancipação geral” depende sempre da “situação imediata”, “da necessidade material”, das “próprias cadeias” (idem, p. 99).

18. A noção de progresso, estou convencido, é um dos “transcendentais” do texto. E entretanto, ela está quase ausente (exceção, marginal, idem, p. 96). Sou levado a pensar que uma noção pode ser essencial a um texto sem que ela esteja posta, expressamente, nele.

19. Essa duplicidade já tinha sido indicada quando o texto descreveu a filosofia alemã como abstrata e presunçosa (*Abstraktion, Überhebung*) (idem, p. 79). A filosofia moderna alemã representa o mundo moderno mas já incluindo nela mesma as “espinhas” arcaicas – na forma da abstração e da “presunção” – que existem na carne daquele mundo. E já vimos, acima (cf. o Excurso), como esses dois elementos – desrazão na razão de além-Reno, e abstração da filosofia alemã – se articulam: “É somente na Alemanha que a filosofia especulativa do direito era possível, essa maneira abstrata, transbordante (*überschwengliche*) de pensar o Estado moderno, cuja realidade efetiva permanece sendo um ‘além de’ (*jenseits*), mesmo se esse ‘além de’ é apenas um além do Reno; assim como, ao inverso, igualmente, a imagem intelectual (*Gedankenbild*) alemã do Estado moderno, que faz abstração (*abstrahierende*) do homem real só era possível, porque e na medida em que o próprio Estado moderno faz abstração do homem real ou só satisfaz o homem total (*der ganze Mensch*) de um modo imaginário” (idem, p. 77).

20. Cf. o *Curso de Estética*, de Hegel (1964, p. 331-332; 1997, p. 309). A propósito do “épico”, Hegel fala em “poesia universal e substancial” e em “mundo ao mesmo tempo total e concentrado em si mesmo individualmente”. Sobre o drama: “O agir do drama não se limita à simples execução sem perturbação de um objetivo determinado qualquer; ele repousa pelo contrário sobre a colisão de circunstâncias, de paixões, de caracteres, e conduz em consequência a ações e reações que por sua vez, tornam então necessária uma resolução da luta e da divisão” (HEGEL, 1964, p. 480; 1997, p. 450).

21. Nesse passo, aparece um jogo pré-dialético bem mais feuerbachiano do que hegeliano, uma inversão, no estilo de Feuerbach. Assim, a posição do proletário seria análoga à do rei: quando este diz que o povo é sua propriedade privada, ele declara na realidade que “o proprietário é rei”. De forma análoga: quando o proletário afirma que o seu mundo, a sua esfera, é a não-propriedade, ele anuncia que a não-propriedade é o mundo, ou, mais precisamente, é “o mundo em devir” (entenda-se: o mundo, em devir, da verdadeira emancipação).

22. A *Leiden* é paixão como sofrimento mas é também “apaixonamento”, ardor. Nos *Manuscritos de 1844*, encontra-se o termo “*Leidenschaft*”, que introduz sem ambiguidade esse sentido “ativo”. No nosso texto, esse último termo ocorre (idem, p. 59), mas é raro. Entretanto, a conotação também ativa do *Leiden*, fica visível, por todo o contexto, por exemplo, no fato de que a paixão se resolve em exigências (*Anspruch*) (idem, p. 59). Michael Löwy (2002, p. 104-105), em *A Teoria da Revolução no jovem Marx*, livro importante ao qual voltarei, supõe que, em Feuerbach, esse sentido “ativo” não existia, só o lado da prática “egoísta”, e que, portanto, seria Marx o seu introdutor. Isso não é verdade, como ficará claro já pelos textos de Feuerbach, que citarei mais adiante.

23. Vê-se que há uma espécie de afinidade entre o proletariado e a Alemanha. Se podemos dizer assim, para os dois, a emancipação parcial é impossível. Mas a partir de um sofrimento que é universal para o proletariado, e abstrato para a Alemanha...



24. “Se não ocorrer [...] ou que os filósofos se tornem reis nos Estados, ou que aqueles aos quais se dá hoje o nome de reis e de príncipes se tornem filósofos, autenticamente e como deve ser; e que este conjunto, *poder político e filosofia*, se encontre sob a mesma cabeça; se não ocorrer por outro lado, que àqueles que caminhando, nos nossos dias, na direção de um desses objetivos com exclusão do outro (e é grande o número das pessoas que são assim feitas) não se barrar o caminho .... então, meu caro Glauco, não cessarão os males de que sofrem os Estados, e menos ainda, eu penso, os males do gênero humano” (PLATON, 1950, V, 473, c, d, p. 1052, grifo do autor). Bertrand Russell (1920, p. 30; 1997, p. 394) compara, de uma perspectiva crítica, o Estado bolchevista do início dos anos 1920 com a *República* de Platão, o que significaria fazer dos líderes bolchevistas – para o melhor como para o pior – uma espécie de reis filósofos.

25. “[...] o dia em que os filósofos que o são verdadeiramente, tendo (um só ou vários deles) se tornado senhores do poder de Estado [...]” (PLATON, 1950, VII, 541, d, p. 1138). “[...] que haja vários chefes, que haja um só, é improvável que, depois de ter recebido a educação e a instrução que expusemos, eles mexam nas leis do Estado que têm importância” (PLATON, 1950, IV, 449, d, e, p. 1017). “Mas, desta vez [no caso do diálogo *O Político*, RF] trata-se de definir o papel do Filósofo, que, em lugar de ter de governar, *com outros filósofos*, um Estado que eles teriam modelado, como [ocorre] na *República*, será o conselheiro do príncipe” (ROBIN, 1997, p. 211, grifo do autor).

26. “A filosofia que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque se perdeu o momento da sua realização. O juízo sumário de que ela apenas interpretou o mundo, de que ela é ao mesmo tempo deformada em si pela resignação diante do mundo, veio a ser derrotismo da razão, depois que fracassou a transformação do mundo. Este não oferece nenhum lugar, de onde a teoria enquanto tal poderia ser acusada de anacronismo, coisa da qual, agora como antes, ela é suspeita. Talvez não tenha sido suficiente a interpretação que prometia a passagem à prática. O instante a que esteve ligada a crítica da teoria não se deixa prolongar teoricamente. A prática, adiada por tempo indeterminado, não é mais a instância de apelação contra a especulação auto-satisfeita, mas, em geral, o pretexto, para asfixiar, sob o executivo, o pensamento crítico, que careceria da sua prática transformadora” (ADORNO, 1967, p. 14; 1978, p. 11; 2009, p. 11, tradução adaptada).

27. FEUERBACH, 1966, p. 135; 1960, p. 156.

28. FEUERBACH, 1966, p. 135; 1960, p. 156.

29. FEUERBACH, 1966, p. 135, p. 136; 1960, p. 156. A passagem citada está na *Einleitung zur Historia Philosophica*, capítulo seis, *Ingenio Philosophico (Naturae und Ingenio)*, onde se encontra uma discussão sobre o talento filosófico, que culmina com uma comparação, desse ponto de vista, entre as qualidades de diferentes povos da Europa. Ver Heumann (1716, p. 638, 639).

30. O autor da passagem citada não é, entretanto, Leibniz, e sim Christoph August Heumann, um erudito contemporâneo, (salvo algum melhor juízo da mais recente erudição leibniziana).

31. FEUERBACH, 1966, p. 136; FEUERBACH, 1960, p. 157.

32. Cf. Michael Löwy (2002, p. 154 et seq.), *A Teoria da Revolução no jovem Marx*.

33. Entretanto, se lê: “A Alemanha era a sua [dos povos] consciência teórica” (idem, p. 79)

34. “Somente lá onde a existência se une à essência, a intuição ao pensamento, a passividade à atividade, lá onde o *princípio antiescolástico e sanguíneo do sensualismo e do materialismo francês se une à flegma escolástica da metafísica alemã*, lá somente, há *vida e verdade*” (FEUERBACH, 1966, p. 135; 1960, p. 156, grifo do autor). Por isso mesmo, o “sensualismo” de Feuerbach, é na realidade tanto um sensualismo como o seu contrário. No dizer dele mesmo, é antes um “antropoteísmo” (cf. FEUERBACH, 1966, p. 137; 1960, p. 159).

35. Cf. na *Questão Judaica*, a referência à “revolução permanente”. Ver infra.



36. A referência, parcialmente já citada, concerne à diferença de *problemas* entre, de um lado, a França e a Inglaterra, (aqui, portanto, o “além-Mancha” emerge, excepcionalmente, mas em conexão com a França) e a Alemanha de outro: “Enquanto o problema na França e na Inglaterra se enuncia assim: economia política (*Politische Ökonomie*) ou domínio da sociedade sobre a riqueza, ele se enuncia na Alemanha [do seguinte modo]: economia nacional (*National-Ökonomie*) ou domínio da propriedade privada sobre a nacionalidade” (idem, p. 69). Observar a distinção que se opera entre a *Politische Ökonomie* e a *National-Ökonomie*, e que separa o tempo moderno da problemática “ocidental”, do tempo arcaico da problemática alemã (nesta última, domina a “*listige Theorie*”, a “teoria astuciosa” do protecionista Friedrich List...). No esboço de crítica da economia política, que Engels publica no mesmo número da DFJ, essa diferença terminológica não existe. “Economia” lá se diz, de forma geral, *National-Ökonomie*, ou simplesmente *Ökonomie*. Dado o encaminhamento que Marx dá à *Crítica...*, poder-se-ia dizer que, se ele tivesse desenvolvido a distinção entre as duas problemáticas econômicas, o resultado seria o de mostrar a imbricação entre elas, ou pelo menos a presença de questões “arcaicas” no seio da modernidade econômica. Tema que não será estranho à futura crítica da economia política.

37. MARX, 1982b, p. 413, “Gloses critiques en marge de l’article ‘Le roi de Prusse et la réforme sociale, par un prussien’ (Vorwärts !), n. 60, agosto de 1844), in MARX, 1982b, p. 398 e s., “Kritische Randglosse zur dem Artikel ‘Der König von Preussen und die Sozialreform. Von einem Preussen’ (“Vorwärts !! Nr. 60) in MARX, 1964, p. 392 e s. Esse artigo é conhecido também como “Anti-Ruge”.

38. Ver, também a esse propósito, o livro de Michael Löwy (2002), acima indicado.

39. Moses Hess (1961, p. 163) propõe uma aliança entre as três nações: “Três grandes nações se mantêm unidas no campo da nova história [...]”. “A triarquia Alemanha, França e Inglaterra merece [...] antes o nome de um triarquia] *européia* [...]” (HESS, 1961, p. 150, grifo do autor).

40. É o caso de Michael Löwy (2002), no livro a que me referi. De certo modo, há sim uma síntese no momento 1845/1846. Mas, como indiquei, o problema é que o resultado é teoricamente pobre. Se, por um lado, pode-se dizer que a “praxis” unifica teoria e prática, por outro, fica evidente que, com ela, somos remetidos a uma espécie de imanentismo redutor (nesse sentido, o Anti-Ruge de 44, talvez anuncie esse passo). A acrescentar, como também já observei, que ali se encontra uma ofensiva um pouco simplista contra a filosofia. Não se trata de negar a necessidade de um acerto de contas com a “crítica crítica” e com outras tendências ou autores, mas a operação se fez de forma relativamente grosseira (não só se liquida a filosofia, mas assegura-se mal a autonomia da teoria). Aliás, no plano lógico, ela está em contradição com o que fará o Marx posterior (ver a esse respeito o meu “Sobre o jovem Marx” (FAUSTO, 2015a). Insisto aí na reabilitação das abstrações objetivas e, com ela, do hegelianismo, pelo velho Marx; mas na presente discussão o problema não é exatamente este, e sim o da “teoria da teoria” e de sua relação com a prática). Diga-se de passagem, Adorno nunca considerou satisfatório esse acerto de contas com o neohegelianismo. Ver, a proposito, os comentários de Rolf Tiedemann em *Vorlesung über Negative Dialektik (Fragmente zur Vorlesung 1965/66)* de Theodor Adorno (2007, p. 289-290, nota 96).

Voltando ao livro de Löwy. Retomando as considerações que fiz por ocasião da primeira edição em português desse livro (LÖWY, 2002) – ver o meu artigo “A teoria da revolução do jovem Marx” (FAUSTO, 2007) – diria que, para além de algumas divergências de ordem histórica, que já assinalai, me distancio bastante do autor no plano teórico e, em parte também, no plano político (teoria e política, são em alguma medida separáveis da pesquisa histórica, mas frequentemente “vêm junto” com ela). Não me satisfaz o universo categorial de que Löwy se serve para pensar o corpus marxiano e a sua herança. Por exemplo o privilégio concedido às noções de “concepção do mundo” ou de “consciência adjudicada”, além de outros motivos teóricos, vários deles herdados do pensamento de L. Goldmann. Quanto às suas posições propriamente políticas – que emergem principalmente nos prefácios – se acho positiva sua insistência na necessidade de uma abertura da tradição marxista para toda uma série de figuras políticas, e de autores nem todos de esquerda, não posso deixar de frisar que me incomoda a sua atitude, a meu ver insuficientemente crítica, em relação aos neoleninismos do nosso tempo. Já que, para além desse livro, Löwy invoca frequentemente Rosa Luxemburgo, precisaria que, se a atitude de Luxemburgo em relação ao leninismo já era, a meu ver, insuficiente – embora



compreensível – em 1918, hoje, a cem anos de distância, uma atitude análoga parece propriamente insustentável. Isso posto, dadas as suas qualidades, o livro de Löwy – principalmente quando ele é lido como um trabalho de pesquisa histórica – representa, seguramente, um verdadeiro clássico da literatura “marxológica”.

41. MARX, 1968, p. 22; 1983, p. 13, grifo nosso.

42. “Se, assim, os *representantes teóricos do proletariado* querem alcançar alguma coisa mediante a sua atividade literária, eles devem sobretudo esforçar-se no sentido de eliminar todas as frases que enfraquecem a consciência da agudeza dessa oposição [entre os verdadeiros proprietários privados e os proletários comunistas sem propriedade], todas as frases que escondem essa oposição e oferecem bem aos burgueses, graças à sua sentimentalidade filantrópica e com vista à sua segurança, a oportunidade de se aproximar dos comunistas” (*Werke*, v. 3, 1969, *op. cit.*, *Deutsche Ideologie*, p. 457. apud LÖWY, 2002, p. 182, grifo do autor e nosso).

43. Se quisermos fazer uma avaliação – pós-marxista – das intervenções de Marx e Engels, no plano político, desde 1845-1846, creio que o ponto mais criticável não está no fato de eles terem se arvorado em participantes-dirigentes de organizações que, em parte, pelo menos, reuniam operários. Provavelmente, o mais problemático está mesmo no conteúdo e nos fundamentos das suas propostas, os quais tiveram efeitos sobre a forma da intervenção. Há dois dogmas nas intervenções dos dois amigos: a bandeira do comunismo – da comunidade de bens – como fim, e o apelo à violência enquanto meio (mais tarde, eles admitiriam exceções). Como já indiquei, por trás disto, estava a idéia de um determinismo histórico apesar de tudo, bastante estrito. Esse fundamento, que os levava a supor um pouco rapidamente que “nadavam a favor da corrente” – o tema é de Benjamin, utilizado contra o reformismo, mas como mostrei em outro lugar pode valer, para além de Benjamin, também contra o leninismo e, acrescento, também contra o marxismo – juntamente com aquelas exigências no plano dos meios e dos fins, teve como consequência um estilo de intervenção marcado por um certo dogmatismo, e nem sempre orientado para o melhor que a situação poderia oferecer. Comunismo, violência e certo fetichismo em torno do determinismo histórico prejudicaram, desde cedo, o trabalho teórico-prático dos dois, embora essa apreciação, provavelmente, diga apenas uma parte do que significou a contribuição deles.

44. “[...] uma ação internacional comum só é possível entre *iguais*, e um *primus inter pares* só é possível no máximo para uma ação imediata” (Carta de Engels a Kautsky, de 7 de fevereiro de 1882, in Marx-Engels, *Werke*, *op. cit.*, v. 35, p. 270, grifado por Engels); carta citada em Friedrich Engels e Karl Marx (1973, p. 14)). O ponto de partida dessa passagem, é a crítica do “chauvinismo francês” de certos blanquistas em torno da “missão de libertação universal da França” (ENGELS; MARX, 1973, p. 14).

45. No *Anti-Ruge*, tem-se uma comparação entre os proletariados nacionais, mas sem que se meça o valor de suas qualidades respectivas.

46. Carta de Marx a Engels, de 20 de julho de 1870 in *Werke*, v. 33, *op. cit.* 1984, p. 5, grifo de Marx, citado por Jacques Texier (1998, p. 372). Que alguns meses mais tarde, Marx deixe de defender a Alemanha não apaga o que ele disse sobre a classe operária alemã, nem o interesse dele pela hegemonia da sua teoria. Mostra, entretanto, que não atribui às suas razões uma validade absoluta.

47. “Em nome da função de vanguarda da social-democracia, Engels autorizava o seu partido em 1891 a defender até o fim a existência nacional da Alemanha [isto significava tomar partido pela Alemanha, numa guerra eventual, RF] que era também a do socialismo marxista” (TEXIER, 1998, p. 219). Mas, se é verdade que Engels privilegia o proletariado alemão, não encontrei uma referência direta ao interesse em garantir o primado da teoria marxista, embora ele comece sua análise do socialismo alemão referindo-se ao “movimento teórico”, que “desde a origem [foi] dominado pelo nome de Marx” (TEXIER, 1998, p. 375). Ver, a respeito Texier (1998, p. 217-219, p. 369 et seq.), onde se pode ler, em extenso, o artigo de Engels “O socialismo na Alemanha” (1891).

48. O que supõe uma visão não *aufklärer* do processo histórico.



49. Os fundamentos dessa possibilidade – repito – são dados por mais de um argumento, principalmente pelos dois seguintes: a realidade Alemã está presente também no interior da realidade de além-Reno como o lado negativo dela; as condições alemãs dão radicalidade à crítica, a qual só pode “guerrear” contra aquele objeto “nulo”.

50. Ver Fausto (2015b, p. 118-119, n. 144).

51. Observar-se-á que, na *Introdução de 57*, a tese está dada no corpo mesmo do desenvolvimento. Quando a *Introdução* é bem lida, percebe-se que a sua tese é a de que *não* se pode apresentar uma ciência antes de *apresenta-la* (*darstellen*), ou de que as apresentações, em sentido não técnico, são estéreis senão impossíveis. Já no artigo dos DJF que comentamos, a tese – também negativa e que pode ser enunciada assim: não se deve, sob pena de esterilidade ou de anacronismo, criticar a realidade efetiva alemã – vem enunciada *antes* que comece o desenvolvimento. Porém, a despeito dessa diferença e da inversão de “sinais” que acabo de indicar, o paralelo entre os dois casos se justifica.

52. Simplifiquei um pouco esse movimento. Na realidade, o objeto da “negação” (*Aufhebung*) é não só a *filosofia* alemã, mas já o próprio ato da *crítica* da filosofia alemã. As duas coisas estão “presentes” (isto é, presentes-ausentes) no investimento da dialética hegeliana na crítica da economia política.

53. A consideração deste grande momento, que foi o da passagem ao projeto de uma crítica da economia política, não elimina as críticas que fiz, anteriormente, ao anti-filosofismo um pouco sumário e outras insuficiências do pensamento marxiano. Sem dúvida, ao investir a dialética na crítica da economia política, Marx mostrou (não tanto no que disse, como no que fez teoricamente) o quanto passou a levar a sério a filosofia. Entretanto, para além desse investimento, ficou um claro-escuro no que toca ao destino dela. E ficaram também muitos outros problemas, já mencionados (determinismo, fins da política, meios da política etc). Sem querer prolongar demais essa discussão, diria que, se em parte, o “velho” Marx superou as dificuldades do seu ponto de vista de 1845/1846, restaram muitas outras, as quais se refletiram, sem dúvida, no lado mais negativo da sua posteridade.

54. A expressão está no outro artigo da DFJ, “A propósito da questão judaica” (ver a edição bilingue, tradução de Marianna Simon, prefácio de François Châtelet (MARX, 1971a, p. 81)).

55. “Não é a crítica, mas a revolução que é a força motriz da história [...]” (MARX, ENGELS, 1990, p. 38, *Deutsche Ideologie*). Porém, na primeira Tese sobre Feuerbach (contemporânea da *Ideologia Alemã*) pode-se ler: “Por isso, ele [o materialismo ‘até aqui’] não compreende a significação da atividade ‘revolucionária’, prático-crítica” (*praktische-kritische*) (MARX, ENGELS, 1990, p. 5, *Thesen über Feuerbach*, grifo nosso). Essa segunda passagem define o lugar da “crítica” e, até certo ponto, os limites dentro dos quais Marx a situa, nessa fase da história do seu pensamento. Ver, a esse respeito, ainda uma vez, o livro de M. Löwy (2002, *passim*).

## REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T. 1967. *Negative Dialektik*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp.

\_\_\_\_\_. 1978. *Dialectique négative*. Paris: Payot.

\_\_\_\_\_. 2007. *Vorlesung über Negative Dialektik (Fragmente zur Vorlesung 1965/66)*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

\_\_\_\_\_. 2009. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar.

CORNU, A. 1958. *Karl Marx et Friedrich Engels: leur vie et leur oeuvre*. Tome 2: Du libéralisme démocratique au communisme, la “Gazette Rhénane”, les “Annales Franco-Allemandes”: 1842-1844. Paris: PUF.





DRAPER, H. 1977. *Karl Marx's theory of revolution I: State and Bureaucracy*. New York: Monthly Review Press.

ENGELS, F.; MARX, K. 1973. *Le parti de classe*. Tome 4: Activités de classe du parti (1843-1850). Introduction et notes de Roger Dangeville. Paris: Maspero.

FAUSTO, R. 2007. A teoria da revolução do jovem Marx. In: \_\_\_\_\_. *A esquerda difícil: em torno do paradigma e do destino das revoluções do século XX e alguns outros temas*. São Paulo: Perspectiva.

\_\_\_\_\_. 2015a. Sobre o jovem Marx. In: FAUSTO, R. *Sentido da dialética: Marx - lógica e política*. Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_. 2015b. *Sentido da dialética: Marx - lógica e política*. Petrópolis: Vozes.

FEUERBACH, L. 1960. Thèses Provisoire pour la réforme de la Philosophie. In: \_\_\_\_\_. *Manifestes philosophiques: textes choisis (1839-1845)*. Traduction Louis Althusser. Paris: PUF.

\_\_\_\_\_. 1966. Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie. In: \_\_\_\_\_. *Kleine Schriften*. Nachwort von Karl Löwith. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp.

HEGEL, G. W. F. 1964. Vorlesungen über die Aesthetik III. In: \_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke*. Glockner: Stuttgart-Bad Gannstatt. v. 14.

\_\_\_\_\_. 1997. *Cours d'esthétique III*. Traduction de Jean-Pierre Lefebvre e Veronika von Schenck. Paris: Aubier.

HESS, M. 1961. Die Europäische Triarchie (1841). In: CORNU, A.; MÖNKE, W. *Philosophische und Sozialistische Schriften (1837-1850)*. Berlim: Akademie-Verlag-Berlin.

HEUMANN, C. A. 1716. Von dem Ingenio Philosophico. *Acta Philosophorum*, Halle im Magdeburgischen, cota R 9006 da Bibliothèque Nationale de France.

LÖWY, M. 2002. *A teoria da revolução no jovem Marx*. São Paulo: Vozes. Original de 1970.

MARX, K. 1968. *Das Kapital*. Band 1: Kritik der politischen Ökonomie. In: \_\_\_\_\_. *Werke*. Band 23. Berlim: Dietz.

\_\_\_\_\_. 1971a. À propos de la question juive = Zur Judenfrage. Avec une introduction de François Châtelet et traduction de Marianna Simon. Édition bilingue. Paris: Aubier-Montaigne.

\_\_\_\_\_. 1971b. *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel (Introduction)* [Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie]. Édition bilingue traduite par M. Simon et préfacée par François Châtelet. Paris: Aubier-Montaigne.

\_\_\_\_\_. 1982a. Pour une Critique de la Philosophie du Droit de Hegel. In: \_\_\_\_\_. *Oeuvres*. Tome 3: Philosophie. Édition établie, présentée et annotée par Maximilien Rubel. Paris: Gallimard. (Bibliothèque de la Pléiade).



\_\_\_\_\_. 1982b. *Oeuvres*. Tome 3: Philosophie. Édition établie, présentée et annotée par Maximilien Rubel. Paris: Gallimard. (Bibliothèque de la Pléiade).

\_\_\_\_\_. 1983. *Le Capital*. Traduction de J.-P. Lefebvre. Paris: Messidor/Éditions Sociales

MARX, K.; ENGELS, F. 1964. *Marx-Engels Werke*. Band 1. Berlin: Dietz.

\_\_\_\_\_. 1968. Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: \_\_\_\_\_. *Werke*. Ergänzungsband 1. Berlin: Dietz.

\_\_\_\_\_. 1969. *Manuscrits de 1844*. Traduction de E. Bottigelli. Paris: Éditions Sociales.

\_\_\_\_\_. 1990. *Marx-Engels Werke*. Band 3. Berlin: Dietz.

MARX, K.; RUGE, A. (Ed.). 1844. *Deutsch-Französische Jahrbücher [Anais Franco-Alemães]*. Paris: Im Bureau der Jahrbücher. v. 1-2.

PLATON. 1950. La République. In: \_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Traduction et notes Léon Robin. Paris: Galimard. v. 1. (Bibliothèque de la Pléiade).

ROBIN, L. 1997. *Platon*. Paris: PUF. (Quadrige).

RUSSELL, B. 1920. *The Practice and Theory of Bolshevism*. Londres: George Allen & Unwin.

\_\_\_\_\_. 1997. Philosophy and Politics [1947]. In: \_\_\_\_\_. *Last Philosophical Testament: 1943-68*. Edited by John G. Slater with the assistance of Peter Kollner. London: Routledge, 1997. (The Collected Papers of Bertrand Russell, v. 11).

TEXIER, J. 1998. *Démocratie et révolution chez Marx et Engels*. Paris: PUF.