

TEMPO E REVOLUÇÃO NOS ESCRITOS DO JOVEM MARX

TIME AND REVOLUTION IN YOUNG MARX WRITINGS

MARCUS VINÍCIUS FURTADO DA SILVA OLIVEIRA

Pós-doutorando em História pela UNESP/Franca. É também mestre e doutor em História e Cultura Política pela mesma instituição, além de graduado em História pela UFTM. Professor da ESEBA/UFU.

RESUMO

Embora tenha sido enquadrada em formas dogmáticas e canonizadas, a obra de Marx é sinuosa e apresenta itinerários diversos. Compreender os escritos marxianos significa retornar ao processo histórico no sentido de estabelecer uma leitura filológica que, conforme apontou Antonio Gramsci, é capaz de captar o ritmo de pensamento de autores, como Marx, que não publicaram sistematicamente suas obras. Nesse sentido, tomando como fontes os textos juvenis de Marx, produzidos entre 1843 e 1846, pretendemos apontar como o filósofo alemão elabora uma determinada consciência histórica que eleger a revolução como momento redentor da humanidade. Nessa experiência temporal, o conceito de revolução apresenta uma temporalidade complexa, influenciada por uma sensibilidade romântica, na qual o desejo de ruptura se mistura ao de restauração da humanidade perdida.

Palavras-chave: Marx; Revolução; Tempo.

ABSTRACT

Although framed in dogmatic and canonized forms, Marx's work is sinuous and presents different paths. Comprehending Marx's writings means returning to the historical process in the sense of establish a filological reading which, as pointed by Antonio Gramsci, is capable of capturing the rhythm of thought of authors, as Marx, that never systematically published his works. Therefore, taking the juvenile writings, produced between 1843 and 1846, as sources, we intend to point how the German philosopher elaborates an historical consciousness that elects the revolution as a moment of humanity redemption. In this temporal experience, the revolution concept reveals a complex temporality, influenced by romantic sensibility, in which the desire of rupture blends with the restoration of the lost humanity.

Keywords: Marx; Revolution; Time.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO; 1 O JOVEM MARX: CONSTRUINDO UMA FILOSOFIA DA HISTÓRIA; CONCLUSÃO; REFERÊNCIAS.

INTRODUÇÃO

Antonio Gramsci, nos *Cadernos do Cárcere*, afirmou que para se compreender uma concepção de mundo que não fora exposta sistematicamente por seu autor é preciso um “trabalho filológico minucioso e conduzido com escrúpulos máximos de exatidão, de honestidade científica, de lealdade intelectual, de ausência de qualquer preconceito e apriorismo ou posição preconcebida”. (GRAMSCI, 2014, p. 18) Para Gramsci, partindo desse método filológico, é possível apreender o ritmo de pensamento dos autores, percebendo aquilo que, ao longo de sua trajetória intelectual, se

constituiu como elemento episódico ou orgânico de sua concepção de mundo. Tal método, amplamente utilizado nos estudos gramscianos, foi originalmente formulado para a leitura do pensamento de Marx.

Ao afirmar a não sistematicidade dos escritos marxianos, Gramsci aponta para as mediações, sobretudo produzidas por Engels, na configuração e ordenação da obra de Marx. Nesses termos, retornar ao pensamento do filósofo alemão implica a percepção de seu caráter aberto no tempo, de modo que, embora tenha trabalhado em questões semelhantes, os itinerários intelectuais de Marx são sinuosos e oferecem distintas análises e projetos políticos. Nesse sentido, o presente trabalho pretende investigar os primeiros trabalhos marxianos, redigidos nos anos 1840, com o objetivo de perscrutar o processo de construção de uma primeira consciência histórica (RUSEN, 2010) eivada de traços românticos, calcada em uma concepção de história que elege a revolução como momento responsável por restaurar a condição humana perdida ao longo do tempo.

De acordo com Gareth Stedman Jones (2017), a mitologia erigida em torno de Marx e a codificação de sua obra em torno de uma determinada tradição marxista não foram obra do regime soviético, de modo que esse processo pode ser remontado às últimas décadas do século XIX. Nessa elaboração, a figura de Friedrich Engels é fundamental. Engels, filho de um rico industrial alemão que fizera fortuna na Inglaterra, é um sujeito complexo. Parceiro fiel de Marx ao longo de toda sua trajetória política e intelectual, Engels não se comportava apenas como um executor invisível do brilho intelectual de seu amigo. Por isso, é preciso notar Engels enquanto um sujeito histórico, subtraindo-o da sombra de Marx.

Conforme afirmamos, o pensamento de Marx apresenta algumas mudanças significativas. Seus primeiros trabalhos, produzidos ao longo dos anos 1840, revelam um denso debate filosófico travado com o legado hegeliano no mundo germânico, em meio aos descaminhos da modernidade prussiana. Desse debate surgem outras preocupações centrais ao pensamento marxiano, como a produção de uma crítica da economia política clássica, ou mesmo a compreensão dos fenômenos revolucionários que atravessaram a Europa após 1848. Nesse sentido, nos últimos anos de vida de Marx, e sobretudo após sua morte, Engels se coloca como o herdeiro legítimo do filósofo alemão, sendo responsável pela organização de seus últimos escritos, bem como pela difusão de sua obra.

Em 1878, poucos anos antes do passamento de Marx, Engels empreende uma polêmica com Eugen Dühring. Em meio a esse debate, publicado sob o título de *Anti-Dühring*, Engels (2015)

elabora uma primeira sistematização do pensamento marxista em torno de uma proposta científica, capaz de identificar o marxismo enquanto resultado dialético final do desenvolvimento do pensamento ocidental. Nesse movimento, Engels termina por aproximar o pensamento marxiano das ciências naturais, ampliando o pensamento dialético para além da esfera humana ou social rumo à compreensão da própria natureza. Com isso, o socialismo científico, como denominou Engels, emerge enquanto um corpo científico capaz de abarcar a totalidade do pensamento e contribuir para as transformações das relações dos homens consigo mesmo e com a natureza.

Recuperando alguns depoimentos de intelectuais marxistas do período, Stedman Jones demonstra como as ideias expostas no *Anti-Duhring* foram fundamentais para a formação dos primeiros marxistas do final do século XIX e início do século XX. De certa maneira, a influência dessa obra de Engels conseguira ultrapassar a do *Capital*, publicada alguns anos antes. Para Jones, essa influência se deve ao fato de que as reflexões de Engels se direcionam para a configuração do marxismo enquanto uma concepção de mundo sistematizada e organizada.

Nessa tentativa de deslocar o socialismo da mente brilhante de Marx para transformá-lo em uma concepção de mundo capaz de ser seguida pela classe operária, Engels termina por impingir um *déficit* de historicidade ao materialismo histórico. Isso ocorre em razão de que a ambição científica exposta no *Anti-Duhring* transforma a dialética em uma espécie de lei natural capaz de orientar tanto o mundo natural quanto o mundo dos homens. Deste modo, o socialismo científico aparece como a descoberta dessa lei dialética, restando pouco ou nenhum espaço para a atuação dos homens dentro desse processo. Mesmo a atuação do sujeito histórico se encontra condicionada por esse movimento histórico exterior e irresistível, o que se torna evidente no momento em que Engels afirma a vocação do proletariado para a realização da humanidade. Portanto, as duas grandes descobertas efetuadas por Marx terminam por atuar como uma chave de explicação causal para todos os fenômenos, de modo que a realidade parece dever se encaixar na própria teoria.

Por fim, essa assimilação do marxismo ao cientificismo próprio daquele século traz consigo uma aproximação de Marx da figura de Charles Darwin. Como atesta Jones, quando da morte de Marx, o discurso proferido por Engels estabelece essa aproximação entre ambos os pensadores. Mais adiante, em um prefácio de 1888 à edição inglesa do *Manifesto Comunista*, Engels afirma que as ideias contidas na obra estão destinadas a “pavimentar para a história o mesmo progresso que a teoria de Darwin representou para as ciências naturais.” (ENGELS, 2012, p. 22)

Mesmo em seus últimos anos de vida, seriamente doente e com os nervos desgastados pela escrita do *Capital*, o filósofo alemão pode perceber e se lamentar as apropriações de sua própria obra. Contudo, não se trata de levar adiante a afirmação de Marx no sentido de considerar a existência de um marxismo genuíno contido em seus escritos. Ao contrário, empreenderemos uma discussão no sentido de perceber como Marx, em grande parte em parceria com Engels, construiu seu pensamento juvenil em um diálogo tenso com as condições históricas de seu próprio tempo.

1 O JOVEM MARX: CONSTRUINDO UMA FILOSOFIA DA HISTÓRIA

As discussões empreendidas pelo jovem Marx, elaboradas ao longo dos anos 1840, são profundamente marcadas pelo contexto intelectual e histórico da Prússia. Na primeira metade do século XIX, a região prussiana experimenta uma tensão entre a introdução de uma cultura moderna e a força conservadora da reação, fortalecida sobretudo após o fim do domínio napoleônico na Europa.

Nesse ambiente cultural, a influência de Hegel, sobretudo nos meios universitários, é decisiva. Hegel havia falecido em 1831 e seu legado se encontrava em disputa entre a intelectualidade alemã. Ao recuperar o contexto intelectual da época, Emmanuel Renault (2011) demonstra que os embates em torno dos significados do hegelianismo estavam em disputa, de modo que era possível traçar um panorama entre os hegelianos de direita e os de esquerda. O núcleo desse embate ocorria em torno da interpretação acerca da religião e da função do próprio Estado prussiano. Enquanto os hegelianos de direita defendiam a formulação de uma teologia especulativa em torno das verdades do cristianismo, os hegelianos de esquerda procuravam utilizar essa tradição filosófica com vistas à crítica da religião. Marx, frequentando as universidades de Bonn e Berlim, trava contato com essa discussão, fixando importantes interlocuções com os principais intelectuais ligados ao hegelianismo de esquerda. Tais debates são essenciais para a formulação das primeiras obras do jovem Marx, uma vez que é a partir de respostas e polêmicas contra tais autores que, paulatinamente, Marx estabelece sua célebre revisão da filosofia idealista alemã.

Suas primeiras obras, a exemplo de sua tese de doutoramento sobre a filosofia de Demócrito, ainda se encontram vinculadas à tradição idealista. É somente nos primeiros anos da década de 1840 que Marx inicia suas primeiras reflexões em torno de um princípio materialista para

a história. Para tanto, os anos de 1843 e 1844 são decisivos, uma vez que são publicados textos essenciais que anunciam o surgimento de um novo sujeito histórico capaz de realizar a universalidade da história a partir do desvelamento de um princípio materialista de funcionamento do tempo.

Para a questão judaica, escrito em 1843, apresenta uma polêmica com Bruno Bauer em torno da situação dos judeus na Europa e de suas possibilidades de emancipação política. A discussão, de acordo com Marx (2009), caminha para uma reflexão em torno da emancipação humana, capaz de superar os limites estreitos da emancipação política. Nesse sentido, para Marx, o erro de Bauer reside no fato de sua reflexão se limitar a uma crítica do Estado cristão, perdendo de vista uma crítica mais ampla e potente em direção à ideia do Estado enquanto instituição. Ainda, na medida em que limita suas análises à figura de um Estado cristão, a crítica de Bauer não pode ser capaz de atingir um caráter mundano, mantendo-se apenas enquanto uma crítica da religião. Diante disso, para Marx, a história adquire função predominante, uma vez que é responsável pela dessacralização da discussão religiosa, tornando-a profana:

Nós não transformamos as questões mundanas em questões religiosas. Nós transformamos as questões religiosas em questões mundanas. Depois de a história, durante bastante tempo, ter sido resolvida em superstição, nós resolvemos a superstição em história. A questão da *relação da emancipação política com a religião* torna-se para nós a questão da *relação da emancipação política com a emancipação humana*. Nós criticamos as fraquezas religiosas do Estado político criticando o Estado político – abstraindo das fraquezas religiosas – na sua construção *mundana*. Nós humanizamos a contradição do Estado com uma *religião determinada* (porventura, com o judaísmo) na contradição do Estado com elementos *mundanos determinados*, humanizamos a contradição do Estado com a *religião em geral* na contradição do Estado com os seus *pressupostos* em geral. (MARX, 2009, p. 47)

Portanto, é possível perceber a influência do debate religioso em torno dos jovens hegelianos a partir dessa discussão de Marx. Por mais que se contrapusessem à filosofia enquanto uma teologia especulativa, os hegelianos de esquerda focaram sua crítica exclusivamente no elemento religioso, de modo que a crítica não consegue se emancipar da esfera religiosa. Nesse sentido, o esforço de Marx, tendo a história como eixo central, é colocar essa discussão em bases mundanas, de modo que as perspectivas de emancipação não se encontrem restritas a uma religião ou a um Estado determinados. Com isso, esse processo de mundanização significa,

concomitantemente, um processo de humanização da própria história, que valoriza o papel do homem enquanto sujeito histórico. Para Marx, não se trata de compreender os homens a partir da religião, mas de compreender a religião a partir do mundo dos homens. Por fim, esse movimento de historicização e humanização abre espaço para um horizonte de compreensão marcado pela universalidade. Ao trazer a história para a mundaneidade, Marx procura escavar com profundidade o movimento dialético, no intuito de captar os pressupostos gerais das contradições. Em razão disso, uma discussão acerca da emancipação humana deve lidar, necessariamente, com os pressupostos gerais do próprio Estado em sua historicidade.

Essa discussão em torno da universalidade a ser realizada pela emancipação humana se encontra diretamente fundamentada por uma determinada leitura histórica da transição do mundo medieval para o capitalismo. Para Marx, há uma certa organicidade do mundo medieval, organizada pelo feudalismo, capaz de garantir a generalidade dos indivíduos, situados dentro de uma determinada relação política. Todavia, o processo de dissolução do mundo medieval significa a ascensão de um novo tipo de sujeito e, concomitantemente, um novo tipo de relacionamento entre as esferas pública e privada. Nessa nova configuração histórica, o homem assume seus interesses egoístas e privados em detrimento de uma existência genérica e mais humana na esfera do Estado.

Nesse sentido, Marx experimenta a transição do medieval para o capitalismo enquanto uma perda trágica, na qual os interesses egoístas foram liberados e a organicidade e generalidade da comunidade foram dissolvidos em torno dos interesses burgueses. O burguês, nessa leitura, emerge como um tipo social avesso à realização da própria humanidade, uma vez que seus interesses egoísticos impedem a formulação de um homem genérico e, conseqüentemente, qualquer tipo de emancipação humana. Há na apreciação dessa transição histórica um certo tom nostálgico acoplado ao sentimento de perda próprio aos processos de modernização industrial. Deste modo, a realização da emancipação humana, efetuada contra os interesses burgueses, se parece menos com uma revolução e mais com o retorno da universalidade perdida.

Portanto, tendo em vista a função histórica desempenhada pelo burguês, Marx passa a analisar as condicionalidades históricas que fundamentam os direitos do homem e do cidadão desenvolvidos ao longo do processo revolucionário francês no final do século XVIII. Ao observar as constituições e legislações do período, Marx procura demonstrar a contradição existentes entre o *bourgeois* e o *citoyen*. Essa contradição se expressa no sentido de que a abordagem dos direitos do

homem, marcadas pela liberdade, igualdade e segurança, são os direitos de um tipo específico de indivíduo, a saber, o indivíduo burguês. Nesse sentido, dentro do regime burguês dos direitos do homem a liberdade significa apenas a liberdade individual de empreender sem que se tolha a liberdade de outrem, ao passo que a igualdade se restringe apenas à esfera jurídica, também limitada à dimensão individual. A segurança, por sua vez, atua como corolário da liberdade e da igualdade, uma vez que é garantia, a partir da força, da propriedade e dos direitos individuais e egoístas do indivíduo possessivo:

Nenhum dos chamados direitos do homem vai, portanto, além do homem egoísta, além do homem tal como ele é membro da sociedade civil, a saber: um indivíduo remetido a si, ao seu interesse privado e ao seu arbítrio privado, e isolado da comunidade. Neles, muito longe de o homem ser apreendido como ser genérico, é antes a própria vida genérica, a sociedade, que aparecem como um quadro exterior aos indivíduos, como limitação da sua autonomia original. O único vínculo que os mantém juntos é a necessidade da natureza, a precisão e o interesse privado, a conservação da sua propriedade e da sua pessoa egoísta. (MARX, 2009, p. 65-66)

O tema da perda da comunidade e da dissolução dos laços entre os indivíduos é recorrente. O homem, nessa leitura, ao cuidar de seus próprios interesses, aparece alienado de si mesmo, uma vez que é exterior à própria comunidade em que vive. Nesse momento, Marx lida com um dos grandes dilemas da modernidade, a difícil equação entre indivíduo e sociedade, que, nessa leitura, se manifesta também na dualidade entre os pares privado e público, sociedade civil e Estado. Fortemente influenciado por Hegel, Marx pensa que a sociedade civil deve realizar-se no Estado, instituição universal por excelência, capaz de garantir a realização do ser genérico. Contudo, o mundo burguês é a predominância da sociedade civil sobre o Estado, a sobreposição dos interesses privados sobre os interesses públicos.

Essa discussão de Marx é bastante influenciada pelas análises de Jean Jacques Rousseau. A influência rousseuniana, além de aparecer em uma citação do *Contrato Social* na qual o autor descreve a figura do homem sob o regime da propriedade privada, se encontra na centralidade da dimensão social e da necessidade da transformação moral dos sujeitos. Assim, para Marx, trata-se de superar os interesses egoístas do homem no sentido de que os homens possam organizar suas forças sociais com vistas a formulação do ser genérico:

Só quando o homem individual retoma em si o cidadão abstrato e, como homem individual – na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais –, se tornou *ser genérico*; só quando o homem reconheceu e organizou as suas *forces propres* como *forças sociais* e, portanto, não separa mais de si a força social na figura da força *política* – é só então, que está consumada a emancipação humana. (MARX, 2009, p. 71-72)

Como afirma Carlos Nelson Coutinho (2011), o pensamento de Rousseau se coloca entre o diagnóstico de uma sociedade marcada pela presença do individualismo possessivo e a necessidade teleológica da construção de uma vontade geral capaz de organizar a esfera pública, subordinando, assim, os interesses privados à coletividade. Nesses termos, Coutinho procura demonstrar que um dos problemas essenciais, tanto da filosofia de Rousseau quanto a de Marx, diz respeito à formação de um tipo de sujeito capaz de realizar essa vontade geral. Para o intelectual brasileiro, aqui aparece a debilidade do pensamento de Rousseau. Incapaz de pensar para além das questões morais, a aposta do filósofo genebrino é em uma transformação virtuosa dos indivíduos. Marx, por outro lado, como sabemos, elege o proletariado enquanto sujeito universal responsável pela realização da história. Todavia, em *Para a questão judaica*, ainda não há menções explícitas a esse sujeito, de modo que a solução para o horizonte de expectativa marxiano da emancipação humana, ainda que tratado em termos da universalidade do homem, não consegue se distanciar decisivamente da influência de Rousseau e de seu problema moral. Nessa leitura, a expectativa da realização do ser genérico está anunciado, porém o proletariado ainda não irrompeu decisivamente nas preocupações de Marx. Os sujeitos em questão nessa obra são o burguês e o judeu, que em determinados momentos aparecem de modo indistinto. Além de representar um princípio particular de emancipação, a figura do judeu representa, para Marx, o egoísmo, o comércio e o amor pelo dinheiro.

Portanto, observando *Para a questão judaica* podemos notar um Marx que inicia um processo de crítica e revisão do contexto intelectual no qual fora formado. O legado idealista hegeliano ainda é forte, manifestando-se, sobretudo, no horizonte de construção de uma universalidade orgânica a partir da formulação de um ser genérico no interior da sociedade política. Assim, o diagnóstico da dissolução e da perda da comunidade gera uma expectativa de reconquista dessa universalidade perdida no tempo. Nessa realização, a política, ou mesmos os sujeitos históricos, ainda não aparecem com nitidez. A rejeição do judeu em detrimento da proposta de emancipação humana parece anunciar a busca desse sujeito.

Ainda em 1843, Marx (2013) encaminha essa revisão do legado idealista hegeliano por um percurso mais denso e sólido em sua célebre *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Nesse texto, a discussão em torno da realização da universalidade ainda continua como aspecto central, contudo, o problema do sujeito adquire outro dimensionamento, uma vez que o proletariado irrompe na cena enquanto o sujeito que nada tem a perder além de seus próprios grilhões. Nessa análise, Marx inicia suas investigações em torno da relação entre público e privado, sociedade civil e Estado próprias a Hegel, percebendo que a elaboração desse Estado ocorre em uma abstração promovida a partir de uma ideia que compreende o sujeito enquanto predicado dessa mesma Ideia:

Na verdade, Hegel não faz senão dissolver a “constituição política” na abstrata Ideia universal de “organismo”, embora, aparentemente e segundo sua própria opinião, ele tenha desenvolvido o determinado a partir da “Ideia universal”. Ele transformou em um produto, em um predicado da Ideia, o que é o seu sujeito; ele não desenvolve seu pensamento a partir do objeto, mas desenvolve o objeto segundo um pensamento previamente concebido na esfera abstrata da lógica. Não se trata de desenvolver a ideia determinada da constituição política, mas de dar à constituição política uma relação com a Ideia abstrata, de dispô-la como um membro de sua biografia (da Ideia): uma clara mistificação. (MARX, 2013, p. 42)

Há algumas questões comuns entre *Para questão judaica* e a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. A questão da mistificação, evidenciada no texto anterior em relação à religião, é aqui ampliada para a compreensão idealista do mundo. A crítica empreendida por Marx se encaminha no sentido de pensar as formas de conhecimento da realidade em outros termos, invertendo as relações entre sujeito e predicado. Não se trata de negar a Ideia, mas de perceber suas condicionalidades a partir de um sujeito concreto. O procedimento contrário, que parte da Ideia universal para a compreensão do objeto, aparece para Marx como mais uma forma de mistificação da própria realidade. Nesse sentido, as análises de Hegel acerca das relações entre sociedade civil e Estado também são encaradas como mistificações elaboradas anteriormente a partir da Ideia, sem que o sujeito empírico e concreto fosse considerado.

Nessa leitura, o Estado hegeliano aparece como fim último da sociedade civil, espaço por excelência da realização do princípio universal. Todavia, em razão dessas abstrações, Marx aponta que o Estado figura em Hegel como uma dimensão exterior à sociedade civil, controlado por uma camada de funcionários própria que regimenta os interesses universais do próprio Estado. Assim,

como em Rousseau, Marx se encontra preocupado com as mediações possíveis entre o particular e o universal, tendo encontrado em Hegel novamente um princípio de funcionamento do poder político que opera a partir da predominância do Estado sobre a sociedade civil. Contudo, como aponta Coutinho, se em Rousseau o problema do sujeito se resolvia em termos morais ou virtuosos, em Hegel esse sujeito se torna uma casta burocrática portadora do saber universalizante inerente ao próprio Estado.

Portanto, na leitura de Marx, Hegel, preocupado com as possibilidades de mediação entre o particular e o universal, manifestadas na separação entre sociedade civil e Estado, constrói a transição entre essas duas esferas a partir da burocracia do funcionalismo público. Originalmente membro da sociedade civil, o funcionário público, por meio de exames que comprovariam seu saber, pode ascender à condição de membro da sociedade política. Para Marx, essa mediação é problemática, uma vez que o funcionário, ao entrar para o corpo do Estado, não abandona inteiramente seus interesses particulares oriundos da sociedade civil, havendo, pois, uma dualidade de vontades desenvolvida no interior do Estado. Ainda, essa mediação apresenta outras debilidades no que concerne à obtenção da liberdade. Visto que restrito aos seus próprios funcionários, o funcionamento do Estado apresenta uma distância considerável em relação aos interesses universais do povo, de modo que esses interesses terminam sendo monopolizados pela própria burocracia do Estado.

O Estado constitucional é o Estado em que o interesse estatal, enquanto interesse real do povo, existe *apenas* formalmente, e existe como uma *forma determinada* ao lado do Estado *real*; o interesse do Estado readquiriu aqui, *formalmente*, realidade como interesse do povo, mas ele deve, também, ter apenas essa *realidade formal*. Ele se transformou numa *formalidade*, no *haut goût* [requisite] da vida do povo, numa *cerimônia*. O elemento *estamental* é a *mentira sancionada*, *legal*, dos Estados constitucionais: que o Estado é o *interesse do povo* ou o *povo é o interesse do Estado*. (MARX, 2013, p. 89)

Em sua crítica a Hegel, Marx executa aquilo que iniciara em *Para a questão judaica*, isto é, uma análise que se encaminha para pensar as várias mediações do Estado, capaz de atingir seus pressupostos. Desvelando a filosofia hegeliana, Marx percebe um Estado mistificado e metafísico, distante dos reais interesses da população, profundamente influenciado pelos interesses particulares, tanto na esfera burocrática quanto na constituição dos poderes políticos estatais.

Mais adiante, na introdução do texto, escrita posteriormente entre 1843 e o início de 1844, Marx ratifica suas análises, dando-lhes um caráter definitivo em uma linguagem bastante forte e profética, eivada de referências à cultura ocidental. Logo no início, o autor é categórico ao afirmar o obscurecimento da miséria causado pela religião, responsável por criar uma compreensão invertida da realidade. Diante disso, Marx vaticina: “a religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o *ópio* do povo.” (MARX, 2013, p. 151). Nesse contexto, a crítica, calcada essencialmente na história, possui como função o esclarecimento da realidade como resultado exclusivo da ação humana.

Portanto, a *tarefa da história*, depois de desaparecido o *além da verdade*, é estabelecer a *verdade do alguém*. A *tarefa* imediata da *filosofia*, que está a serviço da história é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação humana, desmascarar a autoalienação nas suas *formas não sagradas*. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a *crítica da religião*, na *crítica do direito*, a *crítica da teologia*, na *crítica da política*. (MARX, 2013, p. 152)

Ao abordar a necessidade de expandir a crítica da religião para a crítica das demais esferas da sociedade, Marx estabelece uma ruptura com os seus interlocutores hegelianos de esquerda. Conforme vimos anteriormente, a crítica de Marx à Bauer se dirigia exatamente ao fato deste não ter sido capaz de expandir sua crítica para além da esfera religiosa. A crítica da religião, ou a crítica do além da verdade, é de fundamental importância, uma vez que é a partir desta que o desvelamento da realidade do mundo material se completa. Não havendo qualquer princípio metafísico ou *a priori* que oriente a construção da realidade, Marx postula um princípio imanente e humanista para a sua concepção de história. Desfeitos os véus que obscurecem o real, a filosofia pode seguir sua função, sempre à serviço dessa história imanente, rumo à demolição de outras formas de autoalienação que restaram após o fim da metafísica e da teologia. Com isso, Marx se coloca para fora dos círculos hegelianos de esquerda, anunciando a necessidade de uma nova linguagem, na qual a ideia de crítica, próxima de uma matiz iluminista, afirma a possibilidade de conhecimento da própria realidade.

Conforme acredita possuir a chave de compreensão da realidade, Marx fixa um diagnóstico da Alemanha de sua época, afirmando seu caráter anacrônico. Nesse momento, o filósofo alemão lança pela primeira vez uma metáfora que será retomada anos mais tarde no *18 Brumário de Luís Bonaparte*, acerca da repetição dos eventos como farsa e como tragédia. A diferença é que, na

Crítica, em vez da farsa e da tragédia, Marx compara o que chama de “moderno *ancien régime*” a uma comédia cujos heróis reais estão mortos. Ainda, faz uma referência a outro mito constantemente utilizado em sua obra, afirmando que os deuses gregos estavam mortalmente feridos na tragédia *Prometeu acorrentado* de Ésquilo, mas tiveram que encenar sua morte novamente de modo cômico nos diálogos de Luciano. Ao se indagar acerca das razões dessa repetição, afirma que isso ocorre para que “a humanidade se separe *alegremente* de seu passado. É esse *alegre* destino histórico que reivindicamos para os poderes políticos na Alemanha.” (MARX, 2013, p. 155)

O recurso à mitologia, bem como referências às grandes obras literárias da cultura ocidental, estão sempre presentes ao longo da obra marxiana. Dentre tais referências, algumas são utilizadas com maior recorrência, como aponta Edmund Wilson (2006). Para o intelectual norte-americano, a figura de Prometeu, eternamente condenado pelos deuses por entregar o conhecimento do fogo aos homens, justapõe-se à imagem demoníaca de Lúcifer. A partir da criação dessa imagem bestial, Wilson consegue demonstrar a intensidade das propostas de Marx, lembrando que a máscara demoníaca é essencial ao movimento romântico. Diante disso, é impossível não recorrer à imagem demoníaca mais célebre dentro da literatura romântica alemã. No Fausto, de Goethe, Mefistófeles, como analisa brilhantemente Marshall Berman (2007), representa tanto o conhecimento absoluto do mundo, como a dissolução radical da realidade anterior. Nesse sentido, o Prometeu demoníaco de Marx anuncia a busca concomitante do conhecimento absoluto do mundo e sua consequente transformação.

Contudo, ainda que notavelmente influenciado por essa sensibilidade romântica, assunto que retornaremos mais adiante, a narrativa de Marx se distancia da tragédia goethiana. Se a dissolução do mundo antigo representa a tragédia do desenvolvimento demonstrada por Berman, a separação entre o novo e o velho é encarada por Marx como um imenso júbilo. A repetição cômica dos eventos históricos traz consigo a alegria da construção de um novo tempo que se anuncia.

Nesse sentido, parece haver uma mudança significativa no horizonte de expectativa marxiano em relação à *Questão judaica*. A leitura histórica de fundo, acerca da dissolução dos laços do mundo antigo, ainda permanece. Todavia, na introdução da *Crítica*, uma próxima dissolução é anunciada. Há uma influência romântica, contudo, sem qualquer traço de nostalgia do passado, de modo que a separação entre dois tempos é anunciada enquanto momento fundamental da crítica

empresada ao sistema hegeliano. Nesses termos, a realização do universal passa a ocorrer exatamente nessa ruptura temporal defendida por Marx. Por conseguinte, os termos temporais dessa nova linguagem em construção concernem à essa expectativa de uma ruptura.

Se a crítica estabeleceu os pressupostos últimos da realidade, resta à Marx encarar o problema do sujeito histórico responsável pela efetivação dessa transformação. Para tanto, é preciso que a teoria se encarne em um determinado povo. Ao abordar o passado revolucionário alemão, marcado pelo advento da *Reforma*, Marx ressalta a centralidade da teoria nos processos de transformação histórica no país, afirmando que “assim como outrora a revolução começou no cérebro de um monge, agora ela começa no cérebro do filósofo.” (MARX, 2013, p. 158). Nessa análise, o filósofo aparece como o primeiro herói dessa transformação. Falta apenas a esse herói racional, o coração de um sujeito que seja capaz de realizar a universalidade. Portanto, o proletariado figura como o complemento necessário à teoria, sendo o sujeito coletivo no qual essa mesma teoria deverá se encarnar:

Onde se encontra, então, a possibilidade *positiva* de emancipação alemã? Eis a nossa resposta: na formação de uma classe com *grilhões radicais*, de uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de uma estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e que não reivindique nenhum *direito particular* porque contra ela não se comente nenhuma *injustiça particular*, mas a *injustiça por excelência*, que já não possa exigir um título *histórico*, mas apenas o título *humano*, que não se encontre numa oposição unilateral às consequências, mas numa oposição abrangente aos pressupostos do sistema político alemão; uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas – uma esfera que é, numa palavra, a *perda total* da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um *reganho total* do homem. Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o proletariado. (MARX, 2013, p. 162)

Nessa passagem, o diálogo com a tradição idealista, tanto de Bauer quanto de Hegel, é evidente. A discussão central dos autores, inclusive a de Marx, ainda gravita em torno da possibilidade de realização de um universal absoluto. Nesse sentido, concordamos com Stedman Jones que não há uma ruptura ou uma simples inversão da tradição idealista na obra marxiana. Há, portanto, um deslocamento fundamental na questão das classes na concretização do movimento histórico. Na análise acerca da questão judaica, o judeu é criticado precisamente pela proposta de

uma emancipação limitada a uma identidade religiosa, ao passo em que a transposição entre sociedade civil e Estado elaborada por Hegel não é capaz de realizar a universalidade em razão dos interesses particulares intrínsecos aos estamentos estatais. Nesse sentido, o proletariado emerge enquanto sujeito universal precisamente porque sua existência na sociedade civil não implica em nenhuma particularidade. Ao contrário, o proletariado representa a perda total da humanidade, uma vez que é classe sujeita à injustiça fundamental. Assim, não tendo nada a perder além de seus próprios grilhões, o proletariado é precisamente aquele que representa a universalidade pura, sendo o responsável pela realização universal da humanidade, isto é, a emancipação humana.

Em 1844, no artigo *A rebelião dos trabalhadores da Silésia*, o autor empreende uma discussão em torno dos significados da revolta, da pauperização dos trabalhadores, bem como anuncia as dimensões da revolução que deverá ser empreendida por essa mesma classe. Novamente, o substrato histórico que fundamenta a expectativa marxiana da revolução é transpassado pela dissolução dos vínculos comunitários e, concomitantemente, pela necessidade de destruição desse novo mundo recém-formado. Isso ocorre em virtude de que os indivíduos se encontram isolados nessa nova realidade, afastados de sua condição humana, compreendida por Marx a partir da formação de um ideal comunitário.

Nesse sentido, a reconstrução dessa perspectiva comunitária, para Marx, não é uma obra essencialmente operada a partir da política. Visto que a expectativa se encaminha rumo à radicalidade, a política se mostra incapaz de operar a dissolução completa da sociedade. Diante disso, a revolução é, em última instância, social e não política. Para Marx, “a revolta política abriga, sob sua forma mais colossal, um espírito mesquinho.” (MARX, 2010, p. 50). Esse caráter mesquinho da política se explica em razão de que uma revolução política é somente capaz de derrubar o antigo poder e não de dissolver a antiga sociedade em sua totalidade, função desempenhada pela revolução social:

Contudo, na mesma medida em que uma revolução com alma política é parafrástica ou absurda, uma revolução política com alma social faz sentido. A revolução como tal – a derrubada do poder constituído e a *dissolução* das relações antigas – é um ato político. No entanto, sem revolução o socialismo não poderá se concretizar. Ele necessita desse ato *político*, já que necessita recorrer à *destruição* e à *dissolução*. Porém, quando tem início a sua *atividade organizadora*, quando se manifesta o seu *próprio fim*, quando se manifesta sua *alma*, o socialismo se desfaz do seu invólucro político. (MARX, 2010, p. 51-52)

Tal concepção de revolução é preche de significados. Conforme vimos, seu substrato histórico se fundamenta em uma leitura histórica na qual o homem está em desalinho consigo mesmo, isto é, separado de sua própria condição humana. Nesse sentido, a revolução, operada pelos trabalhadores, aparece como o momento redentor da história, capaz de promover o encontro do homem com o próprio homem, realizando sua condição humana. A revolução, encarnada no proletário, é o evento ruptural responsável por colocar a história nos trilhos, encaminhando-a também para sua própria realização. Para tanto, é preciso que essa transformação seja promovida em sua totalidade. Isso significa que a política, compreendida por Marx em conexão estreita como o poder estatal, é limitada, uma vez que garante somente a dissolução do poder na antiga sociedade. Para que a revolução avance rumo à totalidade é preciso que a própria política seja superada na dimensão social, de modo que as relações sociais, também responsáveis pela formação da política e do poder, possam ser dissolvidas em sua completude.

Para além desses textos, essenciais na definição de preocupações teóricas que se prolongariam durante toda a vida de Marx, o ano de 1844 apresenta outros importantes significados. De acordo com Stedman Jones, é ainda nesse ano que Engels se torna o fiel parceiro de Marx. Para Jones, o encontro entre ambos os autores ocorre em virtude da necessidade de complemento entre suas obras. Enquanto Marx, criado em um ambiente mais intelectualizado, em razão de seu pai e mesmo da figura de seu sogro, Engels, filho de um industrial do setor têxtil, adquire desde cedo aptidões mais práticas relativas ao mundo dos negócios. Essa presença no mundo fabril coloca Engels como um expectador privilegiado dos movimentos da industrialização tanto na Inglaterra quanto na Alemanha. Essa posição rendeu a Engels a possibilidade de uma densa descrição da situação da classe trabalhadora na Inglaterra, produzida também em 1844. As discussões de Engels nessa obra são fundamentais à Marx, uma vez que procuram evidenciar o processo de pauperização experimentado pelos trabalhadores ao longo dos avanços da industrialização na Europa. Ainda, além de fornecer dados importantes em torno da precarização da vida proletária, Engels atenta Marx para a necessidade de um estudo mais aprofundado da dimensão econômica e industrial, sobretudo dos autores ingleses da economia política clássica.

O ataque conjunto à tradição idealista alemã é aprofundado nos conjuntos de textos, escritos entre 1845 e 1846, que futuramente seriam compilados como a célebre *Ideologia Alemã*. Nessa obra, canonizada dentro do marxismo, Marx e Engels (2007) expõem com maior envergadura

e maturidade os princípios de sua concepção materialista da história, bem como ratificam seu distanciamento em relação ao círculo dos jovens hegelianos. Nessa reflexão, a necessidade de distanciamento do contexto hegeliano, bem como do materialismo de Feuerbach, parece adquirir sua primeira sistematização, marcando uma linguagem materialista calcada na urgência revolucionária.

Porém, antes de adentrarmos à essa obra, é preciso pensar um texto escrito por Marx, usualmente acoplado à edição da *Ideologia Alemã*. As *Teses sobre Feuerbach* foram escritas em 1845 e não integram originalmente o manuscrito da obra. Tampouco o título fora atribuído pelo seu autor. Durante décadas, esse texto ficou desconhecido, tendo sua primeira edição somente em 1932, organizada pelo Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscou, dentro da também primeira edição de a *Ideologia Alemã*. Isso demonstra mais uma ação mediadora em relação ao *corpus* marxiano, dessa vez proposta no interior da ditadura soviética, sempre interessada na produção de hagiografias em torno dos pais fundadores do marxismo.

Apesar das intervenções, as *Teses* enumeram alguns pontos fundamentais em torno do distanciamento de Marx em relação ao idealismo alemão e, sobretudo, ao materialismo desenvolvido por Feuerbach. A controvérsia se inicia em torno dos defeitos do materialismo feuerbachiano, no qual “a realidade, a sensualidade – apenas é compreendida sob a forma de *objeto ou da contemplação*; mas não na condição de *atividade humana sensível*, de *práxis*, não subjetivamente.” (MARX, 2007, p. 27). Nesse sentido, Marx pretende aprofundar sua busca pela realidade em suas últimas instâncias a partir de uma discussão acerca das condições de conhecimento dessa mesma realidade através das relações entre sujeito e objeto. Enquanto para Feuerbach, na leitura marxiana, o conhecimento objetivo da realidade aparece como uma contemplação do próprio objeto, para Marx, não há possibilidades de apreensão do real fora da práxis, isto é, de uma atividade humana universalmente capaz deste conhecimento.

Tal atividade humana não poder ser apreendida, como deseja Feuerbach, por um único indivíduo isolado em seu processo de contemplação do real. Ao contrário, para Marx, a realidade é composta por um conjunto de relações sociais, de modo que a apreensão do real deve operar a partir das generalidades e dos coletivos sociais. Em razão disso, afirma que “o ponto de vista do velho materialismo é a sociedade civil, o ponto de vista do novo é a sociedade humana ou a humanidade social.” (MARX, 2007, p. 29). Nesses termos, a crítica do materialismo de Feuerbach se dá em

razão de sua particularidade, visto que ao pensar os indivíduos isolados não é possível perceber nada para além dos seus interesses particulares desenvolvidos no interior da sociedade civil.

Por fim, o critério da prática se impõe em um projeto filosófico que anuncia a própria supressão da filosofia. A famigerada décima primeira tese, que afirma que “os filósofos apenas interpretaram o mundo diferentemente, importa é transformá-lo.” (MARX, 2007, p. 11), demonstra o fim prático da filosofia. Sua função, além de deslindar as últimas instâncias do real, é a prática para a transformação dessa mesma realidade compreendida. Nesses termos, o movimento filosófico de Marx, ao se encaminhar para a concretização da totalidade, parece anunciar seu próprio fim. Na medida em que apreende em si o real e o transforma na prática, há o fim da própria filosofia, ou ao menos o fim de uma totalidade filosófica anunciada até aquele momento.

Assim, as *Teses* demonstram um programa de investigação que é cumprido em conjunto com Engels. Conforme o real é construído em sua historicidade a partir de um conjunto de relações sociais, trata-se de compreender como tais relações ocorrem ao longo do tempo. Para tanto, Marx e Engels partem de um pressuposto historicista, que afirma, em contraposição ao idealismo alemão, que todas as relações sociais são construídas a partir das relações entre os homens e destes com a natureza:

Nós conhecemos uma única ciência, a ciência da história. A história pode ser contemplada de dois lados, dividida na história da natureza e na história dos homens. Os dois lados não podem ser divididos; enquanto existirem homens, a história da natureza e a história dos homens se condicionam mutuamente. A história da natureza, a assim chamada ciência natural, não nos diz respeito aqui; já no que tange à história dos homens, nós teremos de encará-la de perto na presente obra, uma vez que a ideologia inteira se reduz ou a uma compreensão invertida dessa história ou à abstração total dela. A ideologia, ela mesma, é apenas um dos lados dessa história. (MARX; ENGELS, 2007, p. 39)

A ideologia, ou a tradição idealista alemã de Bauer e Feuerbach, são incapazes de conceber a historicidade do real, uma vez que ao aderirem à predominância da ideia, invertem o modo como as relações sociais são construídas dentro da história. Nesse sentido, a ideologia, para Marx e Engels, é lida a partir da metáfora de uma câmera escura que inverte a realidade. Em virtude disso, em vez de descerem do céu à terra, compreendendo a manifestação da ideia na realidade, os autores pretendem subir da terra ao céu demonstrando as condicionalidades materiais da própria ideia. Portanto, na concepção materialista de história de Marx e Engels, há uma anterioridade da ação dos coletivos humanos na produção do real.

O primeiro pressuposto dessa ciência da história é a existência de homens vivos que necessitam produzir as condições materiais de sua própria vida. É precisamente nessa produção da vida material que o homem termina por produzir a si mesmo enquanto ser genérico. Isso ocorre porque o processo produtivo depende da relação do homem com a natureza, de modo que este a transforma a partir de seu trabalho. Conforme o indivíduo isolado é incapaz de trabalhar com vistas a seu pleno sustento, é preciso que este entre em contato com outros homens, dando início às primeiras relações sociais. Nesse sentido, a humanização aparece para Marx e Engels como fruto do trabalho, uma vez que é a partir deste que os homens transformam a natureza e criam seus vínculos sociais.

Em meio à criação desses vínculos se inicia o processo de divisão social do trabalho. Contudo, há um momento histórico no qual essa divisão termina por alienar o homem. Isso ocorre no instante em que a divisão do trabalho dá origem as classes, de modo que a produção, operada socialmente, passa a ser apropriada por uma das classes. Em virtude disso, uma das classes será necessariamente subjugada a outra, uma vez que, não podendo se apropriar do fruto de seu próprio trabalho, precisa submeter-se à classe que se apropria constantemente desse trabalho. Assim, a luta de classes se inicia quando o produto social do trabalho é apropriado de modo privado. Consequentemente, os indivíduos se tornam alienados, uma vez que não se reconhecem e não podem se apropriar da sua própria produção.

A alienação significa o alheamento do homem de si mesmo. Se o trabalho é a dimensão ontológica do ser, o homem que não pode se apropriar ou mesmo desenvolver livremente sua dimensão produtiva, se encontra distante de sua própria humanidade. Deste modo, a discussão em torno da alienação e da perda da humanidade, elaborada por Marx ao longo dos textos anteriores, adquire maior densidade na *Ideologia Alemã*, em razão da centralidade que o trabalho ocupa na construção do ser.

Com isso, a análise histórica produzida por Marx anteriormente se expande. A formação das classes e sua luta são compreendidas para além de um período histórico específico, adquirindo um caráter estrutural e transhistórico. Nessa leitura, o movimento da história é gerado pelo processo de produção material dos homens. A divisão do trabalho dá início ao movimento dialético da história, no qual a criação de uma determinada classe cria para si o seu próprio contrário, de modo

que o movimento dialético, fundado na lógica da unidade dos contrários, se torna o corolário dessa concepção de história ancorada em torno da luta de classes.

Levando adiante essa construção teórica, Marx e Engels empreendem uma análise histórica demonstrando como as contradições de classe surgem no momento da transição da barbárie para a civilização, culminando na história contemporânea e no antagonismo entre proletariado e burguesia. Esse antagonismo é o mais decisivo da história até o momento, uma vez que sua resolução, baseada na vitória da antítese, significa a realização universal da história. A perda da humanidade atravessa toda a história, assumindo proporções gigantescas no proletariado que, como vimos, é a classe sujeita à perda total da humanidade. Nesse sentido, o movimento histórico-dialético designado por Marx e Engels opera a partir da ideia de um tempo transhistórico, marcado diacronicamente por uma contradição que se torna cada vez mais aguda, de modo que seu esgotamento total corresponde precisamente à própria redenção da humanidade, quando os homens poderão viver plenamente a sua humanidade, livres do processo de alienação do trabalho.

Nesses termos, o historicismo anunciado por Marx em seu pressuposto de que haveria somente a ciência da história, esbarra em um constructo teórico baseado em uma dialética que torna movimento do tempo histórico independente da vontade humana. Para Edmund Wilson, essa exterioridade do movimento dialético se deve a uma sobrevivência do pensamento mítico e religioso em Marx e Engels:

É como se as velhas divindades tribais germânicas tivessem sido convertidas ao cristianismo, mantendo sua natureza pagã agressiva, e em seguida a teologia cristã fosse substituída pelo racionalismo francês do século XVIII e elas colocassem a máscara da razão pura. Mas, embora tivessem se tornado menos antropomórficas, continuavam a ser produtos mitopoéticos. Os alemães, que tão pouco realizaram no campo da observação social, que produziram tão poucos grandes romances e peças teatrais enfatizando o lado social, conservaram e desenvolveram em grau extraordinário o gênio mitopoético. O *Ewig-Wibliche* de Goethe, o *kategorische Imperativ* de Kant, o *Weltgeist* de Hegel, com sua *Idee* – tais entidades dominam as mentes dos alemães e obsedam o pensamento europeu como grandes divindades lendárias pairando no ar. Karl Marx, num trecho citado anteriormente, afirma que a *Idee* hegeliana é um “demiurgo”, pois esse demiurgo continuou a caminhar a seu lado mesmo quando ele imaginava já haver se desvencilhado dele. Marx ainda acreditava na tríade de Hegel: *These*, *Antithese* e *Synthese*; e essa tríade não passava da velha trindade da teologia cristã. Que os cristãos haviam tomado emprestado a Platão. (WILSON, 2006, p. 221)

Certamente, a análise de Wilson diminui consideravelmente o vigor da dialética marxiana. Talvez possa haver algum exagero na comparação que remonta ao idealismo platônico. Contudo, a leitura refinada de Wilson demonstra os vínculos da concepção dialética ao seu contexto profundamente alemão, marcando o caráter demiúrgico desse movimento histórico. Ao tentar inverter ou mesmo superar o idealismo alemão, manter a forma de raciocínio dialética de Hegel parece ter implicado em uma ambiguidade em relação à proposta materialista anunciada por Marx e Engels. De certo modo, aquele historicismo absoluto buscado pelos autores, esbarra em dois grandes obstáculos. O primeiro diz respeito ao caráter transhistórico das categorias de análise e o segundo à exterioridade que o movimento dialético assume em determinados momentos.

Por outro caminho, Gareth Stedman Jones também contribui decisivamente para pensar esse momento da obra de Marx e Engels. Contestando a ideia de uma ruptura ou de uma simples inversão do idealismo alemão, Jones procura demonstrar como Marx aplicou diversos elementos dessa tradição filosófica à sua compreensão da história. Deste modo, para Jones, a grande inovação de Marx não reside em sua concepção materialista, mas na centralidade do trabalho:

A inovação de Karl durante o ano de 1844 foi aplicar os insights do idealismo à compreensão do trabalho, recuperar sua ênfase a atividade e na posição do homem como produtor. Mais notável foi a conexão estabelecida nesses escritos entre duas áreas de discurso até então não relacionadas: de um lado, a discussão da questão social e a difícil situação do proletariado, e de outro, o significado transformador do mundo atribuído ao trabalho na *Fenomenologia do espírito*, de Hegel. Ao fazer essa ligação, Karl identificou o socialismo como a autoatividade humana tal como invocada na tradição idealista depois da revolução filosófica realizada por Kant. (JONES, 2017, p. 219)

A dialética, para Marx e Engels, mesmo quando aplicada ao pensamento e as correntes científicas, diz respeito à superação de determinada etapa histórica. Com a criação daquilo que se convencionou nomear por materialismo histórico-dialético, ambos supuseram ter superado definitivamente as tradições precedentes rumo a uma forma nova e superior de pensamento. Contudo, essa suposição esbarra na conservação de diversos elementos do passado na teoria que deveria anunciar a construção do futuro. Por isso, não há uma ruptura total de Marx e Engels em relação ao contexto idealista alemão.

Ainda, é preciso empreender uma discussão em torno dessa ideia de superação no conceito de revolução proposto por Marx e Engels. Para tanto, é preciso pensar os significados que o

conceito de revolução assume dentro do contexto intelectual e político do século XIX. Hannah Arendt (2011) demonstra que o conceito adquire uma significação inteiramente nova com o advento da Revolução Francesa, de modo que abandona seu significado astronômico, relacionado a volta dos astros a um mesmo determinado ponto, para assumir significado histórico e político. Nessa transformação de significados, a revolução, em vez de restauração ou retorno, passa a ser compreendida enquanto um evento ruptural capaz de inaugurar um novo tempo.

O conceito moderno de revolução, indissociavelmente ligado a ideia de que o curso da história de repente se inicia de novo, de que está para se desenrolar uma história totalmente nova, uma história jamais narrada ou conhecida antes, era desconhecido antes das duas grandes revoluções do século XVIII. Antes de se engajar no que depois se demonstrou ser uma revolução, nenhum dos atores tinha o mais leve pressentimento de qual seria o enredo do novo drama. Todavia, depois que as revoluções tinham se posto em marcha, e muito antes que os participantes pudessem saber se aquele empreendimento resultaria em vitória ou derrota, a novidade da história e o significado íntimo de sua trama se fizeram evidentes aos atores e igualmente aos espectadores. (ARENDR, 2011, p. 56)

Além de filiar-se ao contexto da história contemporânea, o moderno conceito de revolução anuncia também uma nova vivência do tempo histórico. Conforme demonstra Koselleck (2006), a modernidade se baseia em uma determinada experiência de tempo, fundada em uma concepção de sujeito histórico cujas ações são capazes de transformar a história. Nessa nova configuração temporal, há uma distância entre experiência e expectativa. Ao se descolarem, a experiência de tempo inerente à modernidade vive a expectativa da anunciação de um futuro com poucas relações com o passado, uma inovação fundamental em relação às noções de tempo cíclicas ou mesmo à experiência de tempo cristã. Nesse sentido, o conceito de revolução propõe a radicalidade dessa experiência de tempo da modernidade, uma vez que traz às últimas consequências esse afastamento entre passado e futuro. Conforme vimos em Marx e Engels, o advento revolucionário marca a inauguração de um tempo sem precedentes na humanidade, marcado pelas possibilidades de realização plena do ser. Pensando nesses termos, a ruptura promovida pela revolução aparece como uma explosão condensada no tempo, responsável por dissolver não apenas um determinado tempo histórico, mas toda a história precedente. Isso ocorre porque a revolução, em virtude do movimento dialético, se contrapõe ao acúmulo histórico do processo de alienação e luta de classes que transpassa praticamente toda a história da humanidade.

Contudo, a experiência do tempo histórico que condiciona a visão de mundo de Marx e Engels é ainda mais complexa. Tanto Koselleck quanto Arendt, ainda que por percursos teóricos extremamente distintos, admitem resquícios de significados passados no moderno conceito de revolução. Para Koselleck, pensando sempre transhistoricamente, trata-se dos sedimentos de passado que se acumulam nos conceitos em sua enunciação no tempo presente. Em Arendt, menos preocupada com as grandes linhas diacrônicas, se trata de demonstrar que a ideia de restauração, presente no conceito astronômico de revolução, não fora completamente apagada de sua versão moderna. Diante disso, é preciso estabelecer uma investigação acerca da possibilidade de existência desses resquícios no pensamento marxiano.

Para tanto, um olhar atento à sensibilidade romântica pode nos fornecer um percurso analítico interessante. Podemos fazê-lo a partir das análises de Michael Lowy e Robert Sayre (2015) acerca do romantismo. Para os autores, há uma incompreensão em torno desse movimento artístico e intelectual, que o vincula necessariamente à tradição conservadora. Rejeitando essa vinculação estreita, Lowy e Sayre ampliam o romantismo enquanto objeto histórico, compreendendo-o como uma determinada visão de mundo essencialmente relacionada à modernidade e ao mundo burguês. Segundo os autores, o romantismo representa uma crítica da modernidade em “nome de valores e ideias do passado (pré-capitalista, pré-moderno). Pode-se dizer que desde a sua origem o romantismo é iluminado pela dupla luz da estrela da revolta e do ‘sol negro da melancolia’.” (LOWY, SAYRE, 2015, p. 37-38)

Nesse sentido, o romantismo possui vínculos políticos indissolúveis, marcados por uma ampla rejeição do capitalismo. Todavia, essa visão não é unívoca, manifestando-se de diversas formas e em diversos espectros políticos, tanto à esquerda quanto à direita. Apesar dessa ampla polissemia romântica, os autores são capazes de captar um fio condutor dessa visão de mundo, calcada em uma experiência de perda e no mal-estar com os valores do mundo moderno. Artistas e intelectuais, habituados a um trabalho plenamente controlado, avesso ao espírito do cálculo e ao pragmatismo, são dragados para dentro uma realidade na qual os antigos valores foram completamente dissolvidos em torno da quantificação própria ao mundo capitalista.

Essa experiência de perda é a base da revolta e da melancolia própria à visão de mundo romântica. A relação entre perda e melancolia fora estabelecida por Sigmund Freud (2011) no belíssimo *Luto e Melancolia*. Em suas análises, Freud rompe com uma compreensão histórica da

melancolia, fundada desde os tempos antigos, que associava o indivíduo melancólico à genialidade. Ensimesmado e afetado pelos males da bile negra, significado etimológico da palavra melancolia, o indivíduo era capaz de produzir obras grandiosas, quase que tomado por uma maldição demoníaca que cobra os custos da genialidade. Freud, distanciando-se dessa visão, relaciona a melancolia ao sentimento de luto. O enlutado entra nesse processo em razão do desaparecimento de seu objeto de investimento. Todavia, o indivíduo em processo de luto é consciente daquilo que perdeu e, cedo ou tarde, redireciona os afetos investidos no objeto perdido. O melancólico, ao contrário, experimenta uma perda inconsciente. Não sabendo o que perdeu, o melancólico não é capaz de redirecionar seus afetos para qualquer outro objeto. Por isso, esse afeto volta-se contra o próprio indivíduo, de modo que, em uma imagem impactante, Freud afirma que para o melancólico “a sombra do objeto caiu sobre o ego.” (FREUD, 2011: 61)

A discussão freudiana está essencialmente preocupada com os indivíduos. Deste modo, nossa percepção em torno da melancolia se afasta da dimensão individual, ampliando-a para se tornar uma categoria para a compreensão histórica da sensibilidade intelectual de um dado período histórico. Para tanto, as reflexões de Marshall Berman são fundamentais. Berman, a partir de diversos exemplos da literatura, afirma a existência de traumatismos na experiência da modernidade, vivenciada pelos seus contemporâneos a partir de uma mistura de tragédia e heroísmo e de uma sobreposição entre medo e euforia. O personagem arquetípico daquilo de Berman nomeia por tragédia do desenvolvimento é o Fausto de Goethe. Em nome da busca absoluta do conhecimento, Fausto, movido pela força irresistível de Mefistófeles, empreende a dissolução completa do mundo pré-capitalista. Essa dissolução trágica impulsiona os indivíduos para um turbilhão de novidades que não estão habituados. A realidade está absolutamente transformada, mas os afetos nutridos pela realidade perdida, por vezes jamais vivenciada, permanecem ainda viva.

Esse desamparo próprio da modernidade compõe a visão de mundo de grandes obras produzidas entre os séculos XVIII e XIX. Em certa medida, a reação à essa experiência de tempo moderno, é responsável por definir o espectro político da realidade europeia, sobretudo após a revolução francesa, de modo que a melancolia é comum tanto à direita conservadora quanto à esquerda revolucionária.

CONCLUSÃO

Até a *Ideologia Alemã*, o termo revolução permanente ainda não havia aparecido nas reflexões de Marx e Engels. Embora tenha se tornado reconhecido dentro das reflexões de Leon Trotsky, tal conceito, de acordo com Michael Lowy (2010), formulado originalmente por Proudhon, aparece em textos de Marx somente a partir de 1850. Contudo, é possível observar, ainda nos anos 1840, o esboço daquilo que posteriormente se tornaria o conceito de revolução permanente.

Diante disso, a proposta de uma revolução permanente parece romper com a nostalgia romântica e a experiência de perda anunciados na *Questão judaica* e na *Crítica*. Insatisfeito com a interrupção da transformação histórica, Marx e seu parceiro Engels parecem propor uma fuga para a frente, empurrando o movimento histórico em direção à revolução deflagrada pela classe operária em oposição aos interesses particulares e a alienação do trabalho próprias ao mundo burguês. Todavia, uma análise nos escombros desse pensamento pode produzir uma visão diferente acerca da revolução marxiana enquanto superação do romantismo, ou mesmo dos resquícios da ideia de restauração.

Dentro da tradição – ou ao menos próximos – há autores fundamentais que captaram essa outra experiência de temporalidade que coabita o conceito de revolução. Walter Benjamin (2012) abre percursos fecundos para encarar tal problemática em razão de sua leitura peculiar acerca do marxismo. Se Wilson apontou a presença de uma dimensão religiosa na dialética, negada veemente por Marx, Benjamin, por sua vez, assume que a teologia judaica e a sensibilidade romântica podem fortalecer o potencial heurístico do marxismo. Como nenhum outro intelectual marxista, Benjamin experimentou o tempo de forma melancólica. Não fortuitamente, Leandro Konder (1999), afirmou que o filósofo alemão praticava um “marxismo da melancolia.”

As teses sobre o conceito de história expõem com tons trágicos e até escatológicos a concepção de tempo e história de Benjamin. Como judeu, Benjamin expõe o lamento melancólico daquele que perdeu seu espaço no mundo e aguarda a vinda do redentor, o Messias que derrotará o Anticristo. Todavia, é precisamente nos escombros dessas lamentações que Benjamin encara a possibilidade da redenção da humanidade. Nesses escombros se encontram as memórias daqueles que não se renderam às classes dominantes, mas foram derrotados em suas tentativas. O historiador é aquele capaz de captar esses lampejos, de formular uma nova imagem do passado, na qual na memória esses mortos podem se levantar novamente e lutar. Nesse sentido, o passado, em Benjamin, é, concomitantemente, o acúmulo das ruínas e das derrotas e o brilho fugidio que permite

uma rememoração capaz de destruir a narrativa homogênea e linear produzida pelas classes dominantes.

Há também uma densa leitura histórica da modernidade que fundamenta essa percepção. A nona tese traz consigo a imagem do quadro *Angelus Novus* de Paul Klee. O anjo figurado na pintura, encarado como o anjo da história, voa constantemente para frente. Olha para trás, mas é impelido irresistivelmente a continuar voando para frente. Nesse olhar, o anjo enxerga apenas ruínas que se acumulam e percebe que a tempestade que o impele para a frente chama-se progresso. Essa imagem do anjo da história demonstra com clareza a tragédia do desenvolvimento, que no século XX assume proporções inomináveis. Nesses termos, a modernidade, para Benjamin, representa um progresso que produz ruínas. É preciso, portanto, que dessas ruínas se produza um momento de redenção.

Essa perspectiva da rememoração do passado não faz com que Benjamin encare o presente enquanto um momento sem possibilidades de redenção. Ao contrário, todas as gerações são capazes de explodir a continuidade da história. Nesse sentido, a vinda do Messias não é um instante definido na história, mas construído pela própria ação humana. Assim, é preciso preencher esse tempo vazio por um tempo saturado de agoras, produzindo um “salto sob o céu aberto da história, é o salto dialético da Revolução, como concebeu Marx.” (BENJAMIN, 2012: 249) Assim, a classe operária, esse sujeito escravizado por excelência, à semelhança do próprio judeu, é o responsável pela redenção em nome de todos aqueles que foram previamente derrotados.

Portanto, em Benjamin, a experiência de tempo que sustenta a revolução é uma experiência de tempo na qual passado e futuro se condensam em um determinado instante revolucionário operado no presente. A rememoração do passado, dos lamentos e das derrotas, serve como combustível para o *kairós* da classe operária, que anuncia a construção de um futuro redimido da humanidade. Nesse sentido, o salto sob o céu aberto da dialética marxiana, para Benjamin, se nutre de elementos próprios ao passado, de sua própria rememoração.

Tais discussões nos levam a alguns questionamentos em relação à obra de Marx. Pensando as reflexões acerca do romantismo, é possível notar uma sensibilidade romântica bastante acentuada no pensamento de Marx. Desde a *Questão judaica*, a dissolução dos vínculos comunitários do mundo pré-moderno é encarada enquanto uma experiência de perda. Há uma certa melancolia e um lamento em relação ao fim desse mundo que acompanha o pensamento marxiano. Conforme vimos,

esse lamento se torna cada vez menos nostálgico na medida em que o pensamento de Marx amadurece. A visão de um salto para o futuro, organizada por uma ruptura total com o passado humano, parece, à primeira vista, anunciar uma rejeição completa do passado em detrimento desse novo futuro que se anuncia por meio da revolução.

Contudo, os traços românticos em Marx não se restringem ao sentimento de perda próprio da modernidade. Estão também presentes em sua análise acerca do mundo burguês. Se na *Crítica e na Ideologia Alemã*, uma certa nostalgia do passado desaparece, o mal-estar com o mundo burguês ainda é bastante evidente. A perda ainda se encontra relacionada à própria perda da humanidade, oriunda de um doloroso processo de alienação, radicalizado no mundo burguês, no qual os homens não podem se realizar enquanto sujeitos de fato. O proletariado, nessa leitura, representa precisamente esse sentimento de perda inerente ao romantismo.

A revolução, por sua vez, é o momento ruptural capaz de resgatar essa perda que transpassa a própria história. É aquilo que permite a concretização da humanidade latente do homem, garantindo a possibilidade de uma existência livre e emancipada, na qual trabalho intelectual e manual não se encontram separados. A divisão do trabalho é um dos momentos fundacionais da sociedade, uma espécie de pecado original encontrado por Marx nas origens da civilização. Na apropriação particular do trabalho, os interesses egoístas de classe, expulsam o homem de seu paraíso edênico, onde o trabalho é desfrutado socialmente por todos os homens. Nesse sentido, a afirmação de Jones acerca da centralidade do trabalho em Marx é bastante acertada. O horizonte de expectativa romântico, da realização da humanidade, que é também, em boa medida, a perspectiva a ser atingida dentro do idealismo alemão, se encontra no pensamento marxiano relacionada ao trabalho, de modo que não poderá haver emancipação humana sem que o trabalho, dimensão ontológica do ser, também seja emancipado. Assim, a distância de Marx do idealismo ocorre no sentido dessa emancipação produzida dentro das condições materiais disponíveis no mundo contemporâneo.

Por fim, resta pensarmos as experiências de tempo contidas nesse conceito de revolução, analisando a relação entre passado e futuro. Tomamos as análises de Benjamin porque cremos que desenvolveram uma leitura particular de determinados elementos que se encontram recônditos no pensamento marxiano e que foram pouco percebidos dentro da tradição marxista. Nesse sentido, acreditamos que o filósofo percebeu que há um momento no passado anterior à queda, no qual a

divisão do trabalho ainda não havia se colocado na humanidade. Haveria, portanto, um instante anterior à criação estrutural das categorias que permitem a inteligibilidade da história por Marx, um instante edênico na história. Na *Ideologia Alemã* Marx e Engels não afirmam a divisão do trabalho como algo inerente ao mundo dos homens. Afirmam como um momento fundacional capaz de erigir aquilo que compreendemos enquanto civilização. Impossível não nos lembrarmos do Freud (2013) de *Totem e Tabu*, demonstrando as castrações que fundamentam nossa civilização, gerando nosso mal-estar constante no mundo. Freud não escolheu o caminho da revolução, mas uma tentativa de conciliação com essa realidade inexorável. Marx e Engels, por sua vez, optam pelo caminho da revolução, contrapondo-se à esse momento fundacional da civilização. Pretendem demolir os totens e profanar os tabus erigidos pela civilização para obscurecer a própria realidade.

Nesse sentido, o conceito de revolução proposto por Marx e Engels guarda em si alguns resquícios de uma proposta de restauração. Contudo, não se trata de uma restauração de uma época anterior dissolvida pelo advento do capitalismo. Ao contrário, trata-se também de uma restituição radical. Nessa leitura, restituir radicalmente o homem significa trazê-lo de volta à sua infância, ao instante anterior à própria fundação da civilização, no qual ainda não havia indícios da divisão do trabalho. Nesse instante, praticamente perdido na história, parece não haver ainda a particularidade do homem, de modo que, ainda não cindida, sua existência ainda permanece genérica e universal. Contudo, é preciso afirmar, essa perspectiva é, para usar os termos benjaminianos, um brilho fugidio dentro da obra de Marx e Engels. Diferentemente de Benjamin, os parceiros alemães jamais desenvolveram essa teoria. Talvez, no fim da vida de ambos, a influência dos primeiros estudos de antropologia os levou a uma análise mais detida nesses primeiros estágios da humanidade, sobretudo Engels quando se debruçara sobre a origem da propriedade privada.

Portanto, pensar as experiências de tempo histórico que condicionam o pensamento marxiano é um exercício bastante complexo. A influência romântica e idealista cria uma consciência histórica calcada na expectativa da realização universal da humanidade, encarada por Marx a partir da revolução encarnada no proletariado. Essa revolução emerge enquanto momento redentor da humanidade, operando uma separação drástica entre passado e futuro, sendo o passado representado pelo homem separado de si mesmo e o futuro o momento em que o homem pode encontrar-se consigo mesmo. Todavia, em um lapso recôndito, é possível adensar essa relação entre passado e futuro presente na consciência histórica marxiana, percebendo que a revolução não

significa apenas um grande salto para um futuro pleno da humanidade, mas também pode significar a restituição de um instante praticamente perdido na história, anterior à própria fundação civilizacional. Assim, radicalmente, futuro e passado parecem se condensar densamente no ponto onde a revolução explode dando origem a um novo mundo.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. **Sobre a revolução**. São Paulo: Cia das Letras, 2011.
- BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas volume 1: Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 8 ed., 2012.
- BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: A aventura da modernidade**. São Paulo: Cia de bolso, 2007.
- COUTINHO, Carlos Nelson. **De Rousseau a Gramsci: ensaios sobre filosofia política**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- ENGELS, Friedrich. **Anti-Duhring**. São Paulo: Boitempo, 2015.
- FREUD, Sigmund. **Luto e melancolia**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**. São Paulo: Cia das letras, 2013.
- GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere, vol. 4**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 4 ed., 2014.
- JONES, Gareth Stedman. **Karl Marx: Grandeza e ilusão**. São Paulo: Cia das letras, 2017.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC/Rio, 2006.
- LOWY, Michael; SAYRE, Robert. **Revolta e melancolia: O romantismo na contramão da modernidade**. São Paulo: Boitempo, 2015.
- MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl. **Para a questão judaica**. São Paulo: Expressão popular, 2009.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2007.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Lutas de classes na Alemanha**. São Paulo: Boitempo, 2010.



RENAULT, Emmanuel. Crítica da religião, da política e da filosofia (Anais Franco-Alemães). In: RENAULT, Emmanuel; DUMÉNIL, Gérard; LOWY, Michael. **Ler Marx**. São Paulo: UNESP, 2011.

RUSEN. Jorn. **Razão Histórica**. Brasília: UNB, 2010.

WILSON, Edmund. **Rumo à estação Finlândia**: escritores e atores da história. São Paulo: Cia de bolso, 2006.

Recebido em: 05/03/2020 / Aprovado em: 06/06/2020