

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Gisele Zanola Carvalho

Os sentidos da inversão: a crítica da ideologia em
A ideologia alemã

Versão corrigida

São Paulo

2024

Gisele Zanola Carvalho

Os sentidos da inversão: a crítica da ideologia em

A ideologia alemã

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa.

Versão corrigida

São Paulo

2024

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Z33s Zanola, Gisele
 Os sentidos da inversão: a crítica da ideologia em
 A ideologia alemã / Gisele Zanola; orientador Luiz
 Sérgio Repa - São Paulo, 2024.
 105 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Filosofia. Área de
concentração: Filosofia.

1. Filosofia. I. Repa, Luiz Sérgio , orient. II.
Título.

**ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA
DISSERTAÇÃO/TESE****Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)**

Nome do (a) aluno (a): Gisele Zanola Carvalho

Data da defesa: 22/02/2024

Nome do Prof. (a) orientador (a): Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 22/04/2024



(Assinatura do (a) orientador (a))

Folha de Aprovação

ZANOLA, Gisele. Os sentidos da inversão: a crítica da ideologia em A ideologia alemã. 2024. 105 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024.

Prof. Dr. Rúrion Soares Melo

Dr. Bruno Klein Serrano

Prof Dr. Rodney Antonio do Nascimento

Agradecimentos

Muito especialmente ao meu orientador, Professor Dr. Luiz Sérgio Repa, pelo rigor e pela paciência com que me orientou durante toda a pesquisa.

Ao Prof. Dr. Rúrion Soares Melo e ao Prof. Dr. Rodnei Nascimento, pelas leituras, correções e indicações. Ao Dr. Bruno Klein Serrano, pela leitura, pelas observações e indicações. Ao Prof. Dr. Andreas Arndt e ao Prof. Dr. Falko Schmieder, que tive a honra de conhecer, pelas conversas em Berlim e pelos textos enviados, que me ajudaram muito. Aos professores e funcionários do Departamento de Filosofia da USP, em especial ao Prof. Dr. Carlos Eduardo de Oliveira, pelas aulas. Ao Prof. Dr. Julio Groppa Aquino, pelas reflexões que me acompanham diariamente.

Ao Prof. Dr. Danilo Chiovatto Serpa, sem o qual eu jamais teria acesso aos textos de Marx na língua original.

Ao Grupo Filosofia e Teoria Crítica: Renata, Fabiana, Felipe, Paulo, Simone, Adriano, Mariana, Lucas (*in memoriam*), Ismael, Vinícius, Karen, Ariane, Gabriel, Jacquelyn e José. Ao Grupo Marx, Ciência e Tecnologia (GMCT): Prof. Dr. Marcos Barbosa de Oliveira, Márcio, Nina e André. Ao Prof. Dr. Pablo Rubén Mariconda, pela acolhida na Associação Filosófica Scientiæ Studia (AFSS).

A Lucas Barcos, que me ajudou com os textos de Riazanov e Adoratskii. A Olavo Antunes de Aguiar Ximenes, pelas indicações bibliográficas.

Aos professores Celso Buchler Teixeira e Juninho, do CEPE.

A Beatris Guarita Dotta e Nicolli Damazio Costa e Souza, pelo trabalho.

Aos queridos amigos André Vilins, Paz Pedreira de Freitas Catapano, Vinícius de Melo Andrade, Tainá Borges e Natalia Rodrigues Gomes, pelo apoio. A Larissa Lotti Oliveira, pela companhia. A Paola Perdigão Moreira Jorge (*in memoriam*), pelas provocações. A Carol Zanola (*in memoriam*).

Aos meus pais, Benedita Aparecida Zanola e Milton Vieira de Carvalho, pela confiança. A Malu Zenner e Paulo da Rosa.

Ao meu companheiro Otto Sanchez-Crespo da Rosa, pela leitura sempre presente, crítica e atenta.

A CAPES (processo nº 88887.625681/2021-00) e a FAPESP (processo nº 2021/06824-1) pelo financiamento desta pesquisa.

“(...) se filosofaram justamente para fugir da ignorância, é claro que buscaram conhecer pelo saber e não em vista de alguma utilidade. Assim testemunham os próprios acontecimentos: por assim dizer, essa sabedoria começou a ser buscada quando já se encontravam satisfeitas todas as necessidades concernentes à facilitação e ao divertimento. É evidente, então, que a buscamos não devido a outra utilidade, mas, tal como dizemos que é livre o homem que é em vista de si mesmo e não é de outro, do mesmo modo dizemos que apenas ela, entre os conhecimentos, é livre, pois apenas ela é em vista de si mesma.”

Aristóteles, *Metafísica*, Livro A, 982b19-28.

RESUMO

ZANOLA, Gisele. Os sentidos da inversão: a crítica da ideologia em *A ideologia alemã*. 2024. 105 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024.

Esta dissertação examina o conceito de ideologia presente nos manuscritos de *A ideologia alemã* a partir da relação entre as representações ideológicas e a realidade das relações produtivas proposta pela crítica da ideologia de Marx e Engels. Nesse exame, passamos em revista a história de edições dos manuscritos de *A ideologia alemã* em vista do predomínio da posição crítico-filológica na discussão mais recente sobre o estabelecimento e o estatuto dos textos de Marx e Engels, segundo a qual os manuscritos não passaram de um “laboratório colaborativo”. Em uma leitura conjunta do capítulo “III. São Max” e dos manuscritos de “I. Feuerbach”, argumentamos em favor da ideia de que a noção de inversão constitui, em ambos os capítulos, o centro da compreensão dos autores do fenômeno ideológico: a ideologia inverte a realidade na medida em que a própria realidade encerra uma inversão, qual seja, a alienação da produção social. Nesse quadro, compreendemos que a filosofia de Stirner é um índice para que Marx e Engels descrevam o atraso alemão e a condição que permite que a filosofia alemã se universalize de forma mais acentuada.

Palavras-chave: crítica da ideologia, inversão, alienação, atraso alemão, *A ideologia alemã*.

ABSTRACT

ZANOLA, Gisele. The meanings of inversion: the critique of ideology in *The German Ideology*. 2024. 105 f. Dissertation (Master of arts) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024.

This dissertation examines the concept of ideology present in the manuscripts of *The German Ideology* based on the relationship between ideological representations and the reality of productive relations proposed by Marx and Engels' critique of ideology. In this examination, we review the history of editions of the manuscripts of *The German Ideology* in view of the predominance of the critical-philological position in the most recent discussion on the establishment and status of Marx and Engels' texts, according to which the manuscripts were nothing more than a “collaborative laboratory”. In a joint reading of chapter “III. Saint. Max” and the manuscripts of “I. Feuerbach”, we argue in favor of the idea that the notion of inversion constitutes, in both chapters, the center of the authors' understanding of the ideological phenomenon: ideology inverts reality to the extent that reality itself contains an inversion, namely the alienation of social production. In this context, we understand that Stirner's philosophy is an index for Marx and Engels to describe German backwardness and the condition that allows German philosophy to become more universal.

Keywords: critique of ideology, inversion, alienation, German backwardness, German ideology.

Lista de abreviaturas

| | |
|-------------------|---|
| IME | Marx-Engels-Institut (Instituto Marx e Engels). |
| IMEL | Marx-Engels-Lenin-Institut (Instituto Marx-Engels-Lênin). |
| IMES | Internationale Marx-Engels-Stiftung (Fundação Internacional Marx-Engels). |
| IMLSU | Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion (Instituto de marxismo-leninismo do Comitê Central do Partido Comunista da União Soviética). |
| IMLSED | Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschland (Instituto de marxismo-leninismo do Comitê Central do Partido Socialista Unificado da Alemanha). |
| IISG | Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis, Amsterdams (Instituto internacional de história social, em Amsterdam); |
| MECW | Marx-Engels-Collected Works (Obras reunidas de Marx e Engels); |
| MEI | Marx-Engels-Institute [de Moscou, 1922] (Instituto Marx e Engels). |
| MEJB | Marx-Engels-Jahrbuch (Anuário Marx e Engels). |
| MEGA ¹ | Marx-Engels-Gesamtausgabe (Obras completas de Marx e Engels, primeira edição histórico-crítica). |
| MEGA ² | Marx-Engels-Gesamtausgabe (Obras completas de Marx e Engels, segunda edição histórico-crítica). |
| MEW | Marx-Engels-Werke (Obras de Marx e Engels). |
| SPD | Sozialdemokratische Partei (Partido Social-democrata). |

Sumário

| | |
|---|-----------|
| Introdução | 12 |
| Capítulo 1 – Da unidade à fragmentação de A ideologia alemã | 14 |
| 1.1 – A construção editorial de A ideologia alemã | 15 |
| 1.2 – As edições críticas dos manuscritos de A ideologia alemã | 25 |
| Capítulo 2 – Inversão real: alienação como fundamento da ideologia | 48 |
| 2.1 – Alienação como inversão real | 52 |
| 2.2 – Divisão do trabalho | 60 |
| 2.3 – Atraso alemão | 71 |
| Capítulo 3 – Inversão ideológica | 78 |
| Conclusão | 95 |
| Referências bibliográficas | 97 |

Introdução

A existência de uma definição de ideologia na crítica marxiana nunca foi consenso entre a literatura marxista e de estudos sobre os escritos de Marx, sobretudo quanto aos manuscritos que conhecemos sob o nome de *A ideologia alemã*. Apesar de comumente relacionada às noções de ilusão, distorção, inversão e falsa consciência, quando não às noções de superestrutura, alienação e fetichismo, próprios da trajetória intelectual de Marx, a ideologia se mostra, a partir da filosofia, “um conceito mal construído, que não tem significação unívoca”, como afirma Étienne Balibar (1995, p. 56); como não tendo sido um conceito satisfatoriamente elaborado por Marx, conforme Jorge Larraín (1983, p. 7); da mesma forma, Joe McCarney menciona que “a tarefa de explicar a visão de Marx sobre a ideologia é aquela que, notoriamente, não recebe atenção sistemática em seus próprios escritos”, (1980, p. 1); Matthias Bohlander também aponta para a dificuldade do conceito em vista de Marx nunca tê-lo desenvolvido de forma teórica e sistemática, mas contraditoriamente e dotado de diferentes camadas (2010, p. 41-2).

Não é possível negar a dificuldade de identificar um conceito de ideologia nos escritos de Marx, mesmo naqueles cuja crítica se ocupa precisamente do pensamento caracterizado como ideológico, como é o caso dos escritos críticos da filosofia alemã pós hegeliana. No entanto, essa dificuldade propriamente conceitual relacionada à falta de sistematicidade de Marx – sem esquecer de Engels – concorre com outras duas dificuldades que, se ignoradas, comprometem ainda mais seu tratamento. *Em primeiro lugar*, os manuscritos que datam entre 1845 e 1846, em que Marx e Engels fazem a crítica da ideologia, não foram finalizados para publicação e a obra que conhecemos como *A ideologia alemã* não chegou a ser editada por seus autores em vida, tendo sido publicada como tal e sob esse título apenas no início dos anos 1930, cerca de 80 anos depois de sua redação. *Em segundo lugar*, o contexto de intenso debate intelectual entre os filósofos herdeiros do pensamento hegeliano, do qual Marx e Engels faziam parte, torna a tarefa de distinguir o tom especialmente polemista que marca suas linhas desde *A sagrada família* e a crítica da ideologia muito complexa. Os manuscritos de *A ideologia alemã* dedicam suas mais de 500 páginas às críticas de Ludwig Feuerbach, de Bruno Bauer, dos socialistas verdadeiros e, principalmente, de Max Stirner, que, sozinha, ocupa mais de 300 páginas, “preenchendo mais páginas do que o próprio livro” criticado, *O Único e sua propriedade* (cf. Stepelevich, 1974, p. 324).

Diante dessas dificuldades apontadas, percorremos, no primeiro capítulo, a história de edições dos manuscritos de *A ideologia alemã*, compreendendo que não é possível acessar os problemas conceituais relacionados à crítica da ideologia ignorando a forma como os textos se encontram hoje e o impacto das interpretações – políticas – erigidas no decorrer do tempo. Pretendemos, portanto, apresentar dois momentos marcantes na história das edições dos manuscritos: o momento em que se instaurou uma interpretação dotada de forte viés político imbricada com uma modificação textual significativa, responsável por tornar os textos de *A ideologia alemã* coesos; e aquele que, opondo-se às edições e às interpretações anteriores, pretende que a fragmentação textual erija uma nova interpretação conceitual. Trata-se de verificar que, apesar dos ganhos editoriais inegáveis da MEGA², a edição crítico-filológica traz uma concepção de que uma interpretação fora do rigor filológico, isto é, fora da cronologia dos textos, pode recair na defesa de um texto coeso que – e parte desse argumento está implícito – serviu de base para o regime soviético. Por esse motivo, ela contraria os princípios de uma edição verdadeiramente crítica, na qual os editores não deveriam fornecer as interpretações sobre o sentido dos textos.

No segundo capítulo, passaremos, em primeiro lugar, à origem da concepção de alienação como inversão da realidade¹ no pensamento marxiano, destacando a permanência dessa concepção para a compreensão da inversão ideológica em *A ideologia alemã* em que pese a mudança da posição de Marx em relação aos textos precedentes quanto à importância da filosofia para a crítica e mudança da realidade; *em segundo lugar*, à noção de que a divisão do trabalho, o fundamento da ideologia, encerra uma inversão na própria realidade, uma alienação em relação à produção social dos indivíduos; *em terceiro lugar*, à dupla realidade que marca a Alemanha do *Vormärz* responsável por originar as representações invertidas da filosofia alemã. No mais, ressaltamos que o influxo da filosofia de Feuerbach no pensamento de Marx sofre uma reviravolta importante a partir da leitura de Marx e Engels de *O Único e sua propriedade*, de Stirner.

A partir da apresentação da inversão real, passaremos, no terceiro capítulo, para a caracterização da ideologia como inversão ideal da realidade. Trata-se, sobretudo de

¹ Sobre o uso do termo “realidade”: Marx e Engels utilizam a expressão alemã “Wirklichkeit” em referência ao que, na tradição hegeliana e marxiana, foi denominado de “realidade efetiva”, ou “efetividade”; por sua vez, a expressão “Realität” também aparece nos manuscritos de *A ideologia alemã*, geralmente em referência exclusivamente à realidade alemã. Em todo caso, traduziremos ambas as expressões por “realidade”, mesmo compreendendo a existência de uma diferença entre elas, uma vez que não vemos essa indistinção como um prejuízo na leitura e interpretação dos textos.

apresentar as formas com que a ideologia ao mesmo tempo expressa a realidade marcada pela divisão do trabalho e pela alienação e inverte o sentido da alienação dos indivíduos ao tomá-la como uma alienação que ocorre sob o jugo da *ideia*. A noção de alienação, cujos traços gerais são desenvolvidos no capítulo sobre Feuerbach ganha uma resposta específica no capítulo sobre Stirner diante a especificidade da filosofia de Stirner: se, em termos gerais, a filosofia, como a política, autonomiza-se da realidade, constituindo um poder estranho para aquele conjunto de indivíduos implicado na produção de ideias, os ideólogos da burguesia, em termos particulares, a filosofia e a política alemãs ganham uma universalidade tal – isto é, consistem em um poder estranho tal – que as fronteiras alemãs não significam um limite às representações, posto que o filósofo realiza um amálgama da “consciência nacional e a práxis de outras nações” (Marx; Engels, 2007a, p. 36; MEGA² I/5, 2017, p. 32).

Capítulo 1 – Da unidade à fragmentação de A ideologia alemã

Neste capítulo, passamos em revista a história de edições dos manuscritos de *A ideologia alemã* em vista do predomínio da posição crítico-filológica na discussão mais recente sobre o estabelecimento e o estatuto dos textos de Marx e Engels, posição segundo a qual *A ideologia alemã* nunca existiu enquanto tal e o que conhecemos sob este nome é fruto de sucessivos processos editoriais de cunho político que buscaram construir um texto coeso que teria como base a chamada “concepção materialista da história”, como foram as edições de Riazanov, de 1926 na língua alemã, e de Adoratskii, de 1932. Contrariamente à noção de unidade textual e sistematicidade teórica, os representantes dessa posição – na esteira do projeto MEGA² – prezam pela organização dos textos na sua integridade possível, mas extraem da sua fragmentação a ideia de que eles não passaram de um “laboratório colaborativo”,² cujo objetivo teria sido apenas o de atingir a *autocompreensão* (*Selbstverständigung*) teórica, argumento retomado do prefácio de 1859 de *Para a crítica da economia política*, escrito por Marx (MEW 13, p. 10).³ Mais do que isso, o estudo das cartas

² A noção de que se trata de um “laboratório colaborativo” é encontrada na obra de Carver e Blank, *Marx and Engels's “German ideology” Manuscripts*, 2014b, p. 1, e abordada por Olavo Ximenes na sua tese de doutorado intitulada “Dois laboratórios de Karl Marx: a ‘Ideologia alemã’ e os Grundrisse”, de 2022.

³ Der Vorsatz ward ausgeführt in der Form einer Kritik der nachhegelschen Philosophie. Das Manuskript, zwei starke Oktavbände, war längst an seinem Verlagsort in Westphalen angelangt, als wir die Nachricht erhielten, daß veränderte Umstände den Druck nicht erlaubten. Wir überließen das Manuskript der nagenden Kritik der Mäuse um so williger, als wir unsern Hauptzweck erreicht hatten – Selbstverständigung. Von den zerstreuten Arbeiten, worin wir damals nach der einen oder andern Seite hin unsre Ansichten dem Publikum vorlegten, erwähne ich nur das von Engels und mir gemeinschaftlich verfaßte „Manifest der Kommunistischen Partei“ und einen von mir veröffentlichten „Discours sur le libre echange“ (MEW 13, p. 10, 1961).

enviadas e recebidas por Marx e Engels no período entre 1845 e 1846, realizado por Galina Golovina e publicado no *Marx-Engels-Jahrbuch* de 1980, embasou a conclusão de que esses textos fragmentários não teriam passado de um resultado fracassado de organização de um periódico que nunca chegou a existir. Podemos encontrar a gênese dessa posição crítica, que retoma o projeto de publicação das obras completas de Marx e Engels de David Riazanov – a MEGA¹ –, na *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* de 1966, organizada por Georgi Bagaturia e Inge Taubert, e sua consolidação no trabalho filológico realizado por Gerald Hubmann, Ulrich Pagel e Christine Weckwerth no volume I/5 da MEGA² publicado em 2017.

Considerando a importância do trabalho editorial crítico, principalmente por trazer à tona os problemas de caráter político envolvidos na edição de um capítulo coeso sobre Feuerbach, a conclusão de que não haveria uma obra enquanto tal chamada *A ideologia alemã*, por sua vez, compromete nossa leitura dos manuscritos, que identifica uma unidade conceitual por meio da crítica da ideologia que não se confunde com a compreensão de que eles foram finalizados para publicação. Embora apenas mediante a análise dos manuscritos sobre Feuerbach e de “III. São Max” seja possível reavaliar a importância dos manuscritos inacabados para a crítica da ideologia, entendemos que seu acesso fica comprometido se atravessado pela concepção editorial de que eles são uma “coleção de fragmentos incoerentes” (Carver; Blank, 2014a, p. 141), ou meras anotações derivadas da crítica dedicada a Max Stirner (Hubmann; Pagel, 2018, p. 336).

1.1 – A construção editorial de *A ideologia alemã*

Os manuscritos que conhecemos como *A ideologia alemã* tiveram uma história atribulada de publicações. Em grande medida, isso se deve ao fato de que a própria redação dos textos, realizada entre março de 1845 e início de 1847 por Marx e Engels, foi marcada por uma série de discontinuidades, atestada pelas numerosas variantes textuais, pelas tentativas de início de capítulo, pelos rascunhos e trechos riscados, pelas inúmeras notas marginais e, sobretudo, pelos artigos críticos que abriam espaço para a elaboração de novas críticas, muitas vezes direcionadas a autores diferentes, como indica a cronologia dos textos presente no volume I/5 da MEGA²: a crítica preliminar a Bruno Bauer dá lugar à longa crítica a Max Stirner, que, por sua vez, leva a novas tentativas de elaboração de uma crítica à filosofia de Feuerbach.

Em vida, Marx e Engels chegaram a publicar partes de sua crítica ao jovem hegeliano Bruno Bauer na revista *Gesellschaftsspiegel*, em janeiro de 1846, artigo que ficou conhecido como “Contra Bruno Bauer” (Gegen Bruno Bauer), embora estivesse sob o nome “A anticrítica de Bruno Bauer à “Sagrada Família” de Marx e Engels, uma resenha” (*Bruno Bauers Antikritik zur „Heiligen Familie” von Marx und Engels, eine Rezension*). O texto de Marx e Engels responde ao artigo de Bauer intitulado “Caracterização de Ludwig Feuerbach” (*Charakteristik Ludwig Feuerbachs*) que foi publicado na revista quadrimestral de Otto Wigand (*Wigands Vierteljahrsschrift*) em 1845. Em seu artigo, Bauer faz algumas considerações acerca das críticas que recebeu de Marx e Engels em *A sagrada família*, publicada em novembro de 1844, o que motivou prontamente a escrita e a publicação de “Contra Bruno Bauer”.⁴ Mais de um ano depois da publicação da crítica a Bauer, em setembro de 1847, Engels publicou uma série de artigos sobre Karl Beck no *Deutsche-Brüsseler-Zeitung*,⁵ entre setembro de 1847 a novembro do mesmo ano, e Marx publicou um artigo sobre Karl Grün, que saiu em dois volumes do jornal *Das Westphälische Dampfboot*, em agosto e setembro do mesmo ano. Se o artigo sobre Bauer abre o caminho para a crítica aos jovens hegelianos Stirner e Feuerbach, aqueles sobre os socialistas verdadeiros comporiam – como compuseram, em certa medida – a extensa crítica ao socialismo verdadeiro, que teria como fundamento a própria literatura filosófica alemã pós hegeliana.⁶

Depois da morte de Marx em março de 1883, Engels, responsável por muitos dos manuscritos de Marx, publica em 1888, no Apêndice de seu livro *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* (*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*), as conhecidas “Teses sobre Feuerbach”, 43 anos depois de Marx tê-las redigido. Essa publicação póstuma de um escrito oriundo do contexto de crítica aos jovens hegelianos não ocorreu, contudo, sem problemas. Por ter sido a primeira vez que as “Teses sobre Feuerbach”, doravante *Teses*, foram publicadas, as modificações que Engels realizou no

⁴ Essa discussão, porém, tem sua origem muito antes, quando Marx publica, nos *Anais Franco-alemães*, em 1844, o artigo “Sobre a questão judaica” (*Zur Judenfrage*), respondendo ao texto *Die Judenfrage*, de Bauer, que fora publicado um ano antes.

⁵ A MEGA² I/5 não considera o artigo sobre Karl Beck como parte dos escritos que compõem *A ideologia alemã*. Trata-se de uma posição editorial que considera parte de *A ideologia alemã* apenas os textos escritos entre novembro de 1845 e agosto de 1846, 10 meses portanto, o que não é o caso do artigo referido.

⁶ Conforme Marx e Engels: “Com a ajuda da ideologia alemã, principalmente das ideologias hegeliana e feuerbachiana, eles [os socialistas verdadeiros] procuram obter clareza sobre as ideias dessa literatura que lhes são totalmente inexplicáveis, em parte devido já ao desconhecimento do mero contexto literário, em parte devido à referida concepção falsa que têm da literatura socialista e comunista. Os sistemas, os críticos e os escritos polêmicos comunistas são abstraídos por eles do movimento real, do qual são pura expressão, e postos numa conexão arbitrária com a filosofia alemã” (Marx; Engels, 2007a, p. 437; MEGA² I/5, p. 516).

escrito original e sua interpretação sobre elas tiveram impacto significativo na recepção e, sobretudo, na interpretação posterior não apenas deste texto, mas do conjunto de textos de *A ideologia alemã*. Em primeiro lugar, “nenhuma das teses foi reproduzida por Engels sem alterações”, sendo sua edição mais significativa aquela empreendida sobre a famosa 11ª tese sobre Feuerbach: foi Engels que acrescentou a conjunção “mas” na frase “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes formas, o que importa é modificá-lo”,⁷ gerando uma oposição entre interpretar e mudar que não é decisiva no texto original (cf. Heinrich, 2004, p. 249).

Em segundo lugar, mais do que editar os textos originais, Engels, na sua Observação preliminar (*Vorbemerkung*), relaciona às Teses uma interpretação que, retomando o argumento de Marx encontrado no Prefácio de *Para a crítica da economia política* segundo o qual os textos inacabados de crítica à filosofia alemã teriam servido somente para a autocompreensão (*Selbstverständigung*) em relação à sua posição e ao acerto de contas com a filosofia pós-hegeliana, opõe o inacabamento da crítica a Feuerbach nos escritos de crítica à filosofia pós hegeliana – que ele, naturalmente, não chama de *A ideologia alemã*, visto não terem reunido esses textos sob esse nome – à concisão das Teses:

Antes de enviar estas linhas para a imprensa, consultei o antigo manuscrito de 1845/46 e voltei a examiná-lo. A seção sobre Feuerbach não está concluída. A parte terminada consiste numa exposição da concepção materialista da história, o que só prova o quão incompleto era o nosso conhecimento da história econômica de então. A crítica da própria doutrina de Feuerbach está ausente nela; para o presente objetivo era, portanto, inútil. Por outro lado, encontrei num velho caderno de Marx as onze teses sobre Feuerbach impressas no apêndice. São notas para elaboração posterior, escritas rapidamente, absolutamente não destinadas a serem impressas, mas inestimáveis como o primeiro documento no qual está depositado o germe genial da nova visão de mundo (Engels, 1888, p. 264).⁸

⁷ No texto original consta: “Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt drauf an, sie zu verändern” (Marx, 1932, p. 7); no texto editado por Engels, temos: “Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt aber darauf an, sie zu *verändern*.” (MEW 3, 1978, p. 535).

⁸ “Ehe ich diese Zeilen in die Presse schicke, habe ich das alte Manuskript von 1845/46 nochmals herausgesucht und angesehen. Der Abschnitt über Feuerbach ist nicht vollendet. Der fertige Teil besteht in einer Darlegung der materialistischen Geschichtsauffassung, die nur beweist, wie unvollständig unsre damaligen Kenntnisse der ökonomischen Geschichte noch waren. Die Kritik der Feuerbachschen Doktrin selbst fehlt darin; für den gegenwärtigen Zweck war es also unbrauchbar. Dagegen habe ich in einem alten Heft von Marx die im Anhang abgedruckten elf Thesen über Feuerbach gefunden. Es sind Notizen für spätere Ausarbeitung, rasch hingeschrieben, absolut nicht für den Druck bestimmt, aber unschätzbar als das erste Dokument, worin der geniale Keim der neuen Weltanschauung niedergelegt ist.”

A oposição entre interpretação do mundo e mudança do mundo ensejada pela edição de Engels tornou possível a afirmação de que as Teses seriam o primeiro documento a conter, ainda que de modo muito pouco desenvolvido, a visão de mundo materialista de Marx – afinal, nas Teses Marx se oporia ao materialismo contemplativo de Feuerbach – alçada à condição de ciência da sociedade e da história.⁹ O amigo de toda vida de Marx inaugura, assim, a história das edições dos manuscritos de *A ideologia alemã* como o primeiro a alterar o conteúdo de um manuscrito de Marx de crítica a Feuerbach e o primeiro a atribuir ao texto editado uma interpretação forte. Nessa “concepção exagerada das Teses”, na expressão de Heinrich (2004, pp. 249-270), encontramos a gênese da transformação da crítica marxiana em visão de mundo, quer dizer, a transformação da crítica do caráter idealista da filosofia feuerbachiana, por assim dizer, em uma ciência, capaz de capturar o movimento real da história, desvelando a exploração dos trabalhadores sob o capitalismo e a superação desse estado de coisas. Com isso, Engels conclui que elas constituiriam “o primeiro documento no qual está depositado o germe genial da nova visão de mundo (*Weltanschauung*)” (Engels, MEW 21, p. 264).

Com a morte de Engels, em 1895, o rumo dos manuscritos desse período ficou ainda mais incerto: uma grande parcela ficou sob responsabilidade de Eduard Bernstein, outra bem menor foi entregue por Bernstein a Franz Mehring, e outra foi ainda alocada nos arquivos do Partido Social-Democrata da Alemanha depois da morte de Laura Lafargue, filha de Marx. Bernstein publicou, pela primeira vez, o capítulo inteiro “IV. Karl Grün” no periódico *Die Neue Zeit*, entre 1899 e 1900, algumas seções do capítulo “III. São Max” (sobre Max Stirner) no seu *Documente des Socialismus*, entre 1903 e 1904, e, só depois de dez anos, em 1913, outra seção de crítica a Stirner no *Arbeiter-Feuilleton* e no *Unterhaltungsblatt des Vorwärts*, chamada “Minha autofruição” (cf. Carver; Blank, 2014a, p. 8-9). Apesar da importância do ressurgimento desses manuscritos, não havia, nas publicações do revisionista, a intenção de apresentar os documentos como partes de uma obra completa; pelo contrário, Bernstein parecia não ter “muita ideia sobre a relação entre a crítica de Marx e Engels a Stirner e as outras partes do que ficou conhecido como *A ideologia alemã*” (Riazanov *apud* Carver; Blank, 2014, p. 9).

⁹ Em seu livro *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, Engels afirma que “Essas duas grandes descobertas – a concepção materialista da história e a revelação do segredo da produção capitalista através da mais-valia – nós devemos-las a Marx. Graças a elas, o materialismo converte-se numa ciência, que só nos resta desenvolver em todos os detalhes e concatenações.” (Engels, 1984, p. 54).

A partir dos anos 1920, as publicações dos manuscritos de *A ideologia alemã* retomam o viés interpretativo principiado por Engels, agora nas vozes de Gustav Mayer, em sua publicação de 1921, de David Riazanov, em 1926, e de Vladimir Adoratskii, em 1932. Todos eles, sem exceção, admitem a incompletude das formulações de Marx e Engels nesses textos, como o próprio Engels havia admitido em 1888, sem que isso represente, no entanto, um limite às suas interpretações dos textos, visto que elas permaneceram identificando neles uma visão de mundo por meio da pertinência de uma noção de história. Apesar disso, apenas Gustav Mayer não modificou significativamente os textos com a finalidade de que eles embasassem sua interpretação: sua publicação consistiu apenas na reunião dos textos de nome “O Concílio de Leipzig” e “II. São Bruno”, textos que recebeu de Mehring, sob o nome “O Concílio de Leipzig”, acompanhados de uma introdução de sua autoria, para a publicação no volume 47 do *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, em 1921.

Na sua introdução, Mayer parece desenvolver dois traços centrais da argumentação de Engels. Primeiramente, ele assume a incompletude dos textos com base no argumento de Marx, no Prefácio de *Para a crítica da economia política*, de que os manuscritos de crítica da ideologia alemã foram fundamentais para a “autocompreensão” em relação aos jovens-hegelianos e que foram, então, na impossibilidade de serem organizados para publicação, abandonados à “crítica roedora dos ratos”:

Sabe-se que essa obra [*A ideologia alemã*] não apareceu no mercado livreiro até hoje e, portanto, deve-se considerar uma boa sorte especial o fato de que a “crítica roedora dos ratos”, que começou no sentido literal, tenha poupado a maior parte do manuscrito. Extrair isso com rigorosa meticulosidade filológica ainda será um empreendimento trabalhoso e demorado, mas necessário e cientificamente recompensador. Mas, no momento, não há perspectiva de que o trabalho seja realizado tão cedo. Quando Friedrich Engels, em sua idade avançada, escreveu sua obra sobre Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã, ele consultou o manuscrito amarelado e observou no prefácio que a seção sobre Feuerbach não havia sido concluída. Esse fato, por si só, indica que uma série de questões técnicas e filológicas preliminares teriam de ser resolvidas antes que uma edição da obra, que *hoje* teria a certeza de uma editora, pudesse ser realizada (Mayer, 1921, p. 775).¹⁰

¹⁰ “Man weiß, daß dieses Werk bis heute im Buchhandel nicht erschienen ist, und man muß es daher als ein besonderes Glück betrachten, daß die »nagende Kritik der Mäuse«, die im buchstäblichen Sinne einsetzte, den größeren Teil des Manuskripts verschont hat. Dieses mit strenger philologischer Akribie herauszugeben, wird noch 'ein mühseliges und zeitraubendes, aber notwendiges und wissenschaftlich lohnendes Unternehmen sein. Doch besteht im Augenblick keine Aussicht, daß die Arbeit so bald in Angriff genommen werden wird. Als Friedrich Engels im Alter sein Werk über Ludwig Feuerbach und den Ausgang der klassischen deutschen Philosophie schrieb, hat er das vergilbte Manuskript zu Rate gezogen, und er stellt im Vorwort fest, daß der Abschnitt über Feuerbach nicht vollendet worden war. Schon dieser Umstand deutet darauf hin, daß eine Reihe technisch-philologischer Vorfragen zu lösen wäre, bevor eine Edition des Werks, das *heute* eines Verlegers gewiß wäre, in Angriff genommen werden könnte.”

Além disso, embora Mayer reconheça a importância de um trabalho ainda a ser feito sobre o estabelecimento desses manuscritos, tendo em vista que eles sofreram com a ação do tempo – hoje se sabe que há muitos textos roídos de fato –, que foram escritos a duas mãos, e que um dos capítulos que comporia a obra não foi finalizado, o capítulo sobre Feuerbach, dificuldades estas importantes para um trabalho filológico, o pano de fundo de sua introdução parece ser o de salientar a relevância da “concepção econômica da história” (*ökonomische Geschichtsauffassung*) elaborada, mas não sistematizada, em *A ideologia alemã* para o momento particular de “crise mundial” dos anos 1920 em que estariam em crise também as concepções de história correntes. Mayer, então, parece fazer um apelo para a publicação do todo de *A ideologia alemã* para que, por meio do acesso às discussões que Marx e Engels tiveram com Bruno Bauer, Max Stirner e, especialmente, com Feuerbach, pudesse se compreender mais adequadamente a relação do desenvolvimento da concepção econômica de história com a crítica da filosofia pós-hegeliana e do socialismo verdadeiro. Segundo Mayer, “(...) embora [os opositores de Marx e Engels] colocassem resolutamente o problema social no centro de suas considerações, permaneciam presos ao mundo das fraseologias filosóficas (*philosophischen Phrasenwelt*) em vez de buscar a solução dele na economia” (Mayer, 1921, p. 775).¹¹

A publicação de Mayer se diferencia, e muito, daquela realizada por Engels, principalmente pelo fato de que ele não editou o conteúdo dos manuscritos como o companheiro de Marx. Embora Mayer publique os trechos que teve acesso através de Bernstein enfatizando a importância de publicar os manuscritos de *A ideologia alemã* na sua totalidade, sua posição sobre o estatuto dos textos permanece ambígua: por um lado, Mayer possui uma preocupação histórica e teórica sobre os rumos de um documento que seria caro à tradição marxista; por outro lado, motivado politicamente, crê que a “concepção econômica da história” é uma fórmula de compreensão ampla da realidade, quase científica, o que se aproxima das discussões da Segunda Internacional.¹²

¹¹ “(...) zwar das soziale Problem mit Entschiedenheit in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen zog, aber statt dessen Lösung in der Oekonomie zu suchen, in der philosophischen Phrasenwelt stecken blieb.”

¹² Nesse ponto, Carver e Blank (2014a, p. 9) argumentam que a história propriamente política das edições dos manuscritos de *A ideologia alemã* teve início com a publicação de Gustav Mayer de “O Concílio de Leipzig”. Isso porque, segundo os autores, sua “concepção econômica da história” pretendia oferecer respaldo textual ao movimento operário dos anos de 1920. A história das publicações realizada pelos autores procura mostrar como as progressivas edições dos textos de *A ideologia alemã* estiveram, a partir dos anos 1920, intimamente relacionadas a momentos históricos que determinaram, em certa medida, essas edições. A diferença entre a história política de Carver e Blank e nossa reconstrução consiste em tomarmos a edição de Engels das

Quanto à edição de Engels das Teses, ela só foi desfeita com a primeira publicação, em 1926, do que David Riazanov chamou de “Primeira parte de *A ideologia alemã*”, resultado do contato que teve com as fotografias feitas pelos pesquisadores soviéticos do Instituto Marx-Engels dos cadernos do próprio Marx que estavam disponíveis no arquivo do SPD a partir de 1923 e aqueles que ainda estavam com Bernstein. No seu editorial, o diretor do Instituto Marx-Engels diz que:

As conhecidas Teses de Marx sobre Feuerbach formam a melhor introdução à primeira parte da “Ideologia alemã”, vinculada a uma crítica de Feuerbach. Como Engels não reproduziu exatamente estas teses e fez algumas alterações nelas, então começo por apresentar o texto destas teses diretamente do original, um caderno de notas de Marx (Riazanov, 1926, p. 217).¹³

Riazanov foi o primeiro a publicar os manuscritos sobre Feuerbach, que ocorreu em 1924 em tradução para o russo e, em 1926, no original alemão, no primeiro volume da *Marx-Engels-Archiv*, que pretendia difundir as “ideias do socialismo científico, em outras palavras, a história do marxismo na teoria e na prática” (Riazanov, 1926b, p. 1), viabilizando as análises críticas dos manuscritos pelos estudiosos antes da publicação do Marx-Engels-Gesamtausgabe, a MEGA¹ (Obras Completas de Marx e Engels). Sua publicação optou pelo nome “Marx e Engels sobre Feuerbach. A primeira parte de ‘A ideologia alemã’”, retomando, assim, o nome primeiramente conferido aos manuscritos por Franz Mehring no texto “Literarischen Nachlass von Marx und Engels”, de 1903.¹⁴ Ainda que Mayer já tivesse se referido aos textos como “Ideologia alemã”, Riazanov é o primeiro a publicá-los com esse nome.

O elemento mais importante a ser ressaltado na publicação de Riazanov é sua unificação das tentativas de Marx e Engels de escrita de um início para o capítulo que seria dedicado a Feuerbach – os Fragmentos 3) e 5. – e a primazia conferida a este capítulo sobre os demais manuscritos a partir da “concepção materialista da história” contida neles. Por isso,

Teses como ponto de partida das demais edições politicamente motivadas, na medida em que altera a redação do texto original com vistas a legitimar a ideia de que ali encontrar-se-ia o nascimento do socialismo científico.

¹³ “Die bekannten Thesen von Marx über Feuerbach bilden die beste Einführung zu dem ersten, an eine Kritik Feuerbachs anknüpfenden, Teil der „Deutschen Ideologie“. Da Engels diese Thesen nicht ganz genau wiedergegeben und einige Änderungen daran vorgenommen hat, so bringe ich eingangs den Text dieser Thesen unmittelbar aus dem Original, einem Notizbuch von Marx.”

¹⁴Conforme Mehring: “O trabalho sobre a ‘Ideologia alemã’ se encontra, até onde está concluído, entre os trabalhos deixados por Marx e Engels. Sua publicação deve ser adiada até a publicação de seus trabalhos completos. O primeiro volume continha um exame crítico das opiniões de Bruno Bauer, Stirner e Feuerbach. A segunda parte da ‘Ideologia alemã’ foi dedicada a diversos profetas do socialismo alemão”. (Mehring *apud* Riazanov, 1926a, p. 206).

Riazanov reivindica para si o pioneirismo pelo que chamou de “descoberta” dos manuscritos e por ter “trazido o todo de ‘A ideologia alemã’ à luz do dia” por meio do capítulo sobre Feuerbach (Riazanov *apud* Carver, Blank, 2014a, p. 15). Como afirma o editor:

Não queremos provar em detalhes o significado do manuscrito que entregamos para impressão. Como Engels já assinalou com toda a razão, *ele não está terminado*, embora sua parte finalizada apresente a primeira exposição da concepção materialista da história. *Mas Engels está enganado quando diz que uma crítica da doutrina de Feuerbach não foi encontrada no manuscrito que ele revisou*. O leitor verá que esta crítica foi feita, mas infelizmente não sem lacunas nem elaborada e levada a uma conclusão completa. Também, infelizmente, algumas páginas do manuscrito foram perdidas. O leitor também verá como Engels era modesto quando diz em 1888, ou seja, 45 anos depois, que o manuscrito mostra como “eram imperfeitos nossos conhecimentos histórico-econômico naquela época” (Riazanov, 1926a, p. 210-211, grifos nossos).¹⁵

É interessante observarmos como Riazanov esteve engajado na publicação das Obras Completas de Marx e Engels, como mostra sua preocupação na introdução à publicação de que os textos de *A ideologia alemã* seja recuperados para que a obra seja publicada mesmo depois de 80 anos de sua redação. O editor consegue até mesmo lastrear, a partir da história das publicações, os manuscritos que tem em mãos, aqueles que já foram publicados e aqueles ainda inéditos, a saber, os próprios manuscritos sobre Feuerbach. O fato é que, pela primeira vez, um editor organiza sistematicamente os manuscritos que compoariam *A ideologia alemã*. Todavia, de modo semelhante às publicações de Engels e de Mayer, Riazanov procura justificar os manuscritos nunca terem sido publicados como um todo, utilizando, para isso, as posições de Marx, no Prefácio de 1859, e de Engels, na Observação preliminar de 1888.

Ao invés de subscrever as posições de Engels sobre o rumo dos manuscritos, pois, para o companheiro de Marx, havia neles uma concepção econômica ainda muito rudimentar e uma crítica a Feuerbach ainda muito incompleta (por isso Engels escreve o *Ludwig*

¹⁵ No original: “Wir wollen nicht ausführlich die Bedeutung der Handschrift nachweisen, die von uns dem Druck übergeben ist. Wie Engels bereits ganz wichtig darauf hinwies, ist sie nicht beendet, obwohl sie in ihrem fertigen Teil die früheste Darlegung der materialistischen Geschichtsauffassung darstellt. Aber Engels irrt sich, wenn er sagt, daß in dem von ihm durchgesehenen Manuskripte eine Kritik der Lehre Feuerbachs sich nicht gefunden habe. Der Leser wird sehen, daß diese Kritik geliefert worden ist, leider aber weder lückenlos noch ausgearbeitet und ganz zu Ende geführt. Auch sind bedauerlicherweise einige Seiten des Manuskripts verloren gegangen. Der Leser wird weiterhin sehen, wie bescheiden Engels war, wenn er im Jahre 1888, d. h. nach 45 Jahren, sagt, das Manuskript zeige, wie ‘unvollkommen unsere damaligen historisch-ökonomischen Kenntnisse waren’”.

Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã), Riazanov contraria Engels argumentando que haveria registros suficientes para afirmar que Marx realizou uma extensa leitura de economistas e historiadores no período que antecede a escrita desses manuscritos,¹⁶ e que a crítica de Feuerbach consistiria na exposição da chamada “concepção materialista da história”, ou “materialismo dialético”. Desse modo, nem mesmo a fragmentação dos textos impede Riazanov de identificar uma visão suficientemente coerente, ainda que não completamente elaborada, em uma obra – concebida como tal – que, segundo o editor, torna “possível determinar com a maior precisão possível o que Marx e Engels deviam a seus predecessores: quem lhes forneceu a maior massa de material para a construção de seu esquema histórico-econômico” (Riazanov, 1926, p. 216).¹⁷

Em 1931, Riazanov é preso sob a acusação de se envolver com os contra-revolucionários, ao ter apoiado vítimas de perseguição política feita por Stálin. Pouco tempo depois, Vladimir Adoratskii assume a direção do Instituto Marx-Engels, modificando os planos sobre a publicação das Obras Completas (MEGA¹), e dentre elas, o volume 5, que compreenderia os textos de *A ideologia alemã*. Agora, a orientação do projeto editorial atenderia à demanda do Partido de produzir volumes das obras de Marx e Engels para ampla circulação (*Massenausgabe*) (Adoratskii in Carver, Blank, 2014a, p. 28-29).

Na primeira publicação completa de *A Ideologia alemã*, no volume MEGA¹ I/5, em 1932, Adoratskii e sua equipe editorial apresentaram um capítulo coeso sobre Feuerbach, com poucas quebras no seu interior. Os editores afirmam abertamente que, para a organização do texto final, buscaram “estabelecer a ligação dialética (*dialektischen Zusammenhang*) entre os grupos individuais de material de acordo com a forma como os autores os apresentavam” (Adoratskii, 1932b, p. 561), utilizando o que teriam sido as diretrizes deixadas pelos próprios autores, seja em cartas, outros manuscritos, em declarações dos autores sobre a composição do texto, em notas marginais (principalmente de Marx), em linhas divisórias entre “blocos coerentes de material”, seja em parágrafos curtos em parênteses (Adoratskii, 1932b, p. 561). Nesse contexto, muitas notas marginais foram utilizadas para intitular as seções dos manuscritos, a exemplo das seções: “Verkehr und Produktivkraft” (Intercâmbio e força produtiva), “Geschichte” (História), “Über die Produktion des Bewußtseins” (Sobre a

¹⁶ Riazanov se refere aos cadernos de anotação e excertos de Marx entre o período 1843 a 1845, o que hoje está disponível na MEGA² IV/2 e MEGA² IV/3.

¹⁷ No original: “(...) wird man mit der größtmöglichen Genauigkeit feststellen können, womit Marx und Engels ihren Vorgängern verpflichtet sind, wer ihnen die größte Masse von Material zum Bau ihres historisch-ökonomischen Schemas lieferte.”

produção da consciência).¹⁸ Como as edições críticas apontarão mais tarde, “não foi dada qualquer informação sobre quantas destas linhas divisórias e parágrafos curtos entre parênteses foram encontradas nos manuscritos de 1845-46 e se forneceriam qualquer ajuda para estabelecer um texto coerente” (Carver, Blank, 2014a, p. 35).

Notamos, ainda, como Adoratskii leva ainda mais adiante a ideia, presente em Engels e retomada por Riazanov, de que *A ideologia alemã* contém uma doutrina da história sob o nome de “concepção materialista da história”, ao considerá-la “em suas principais características já *totalmente desenvolvida* por Marx na época de seu encontro com Engels em Bruxelas na primavera de 1845” (Adoratskii, 1932, p. IX, grifo nosso). Mais do que isso, considera que o capítulo sobre Feuerbach, “infelizmente inacabado e finalmente não elaborado, contém a primeira exposição *sistemática* da sua concepção histórico-filosófica da história econômica do desenvolvimento humano” (Adoratskii, 1932, p. X, grifo nosso). Embora Adoratskii, como Riazanov, compreenda que o primeiro capítulo de *A ideologia alemã* não foi finalizado pelos autores, o editor de 1932 enfatiza a presença de uma concepção materialista da história plenamente elaborada, o que se expressa na sua organização editorial. De nenhuma forma diferente das edições anteriores, Adoratskii menciona o Prefácio de Marx de 1859 e a Observação preliminar de Engels, de 1888, para corroborar com a ideia de que, embora inacabado, o manuscrito sobre Feuerbach “contém a primeira exposição sistemática da sua concepção histórico-filosófica da história do desenvolvimento econômico dos homens. Isto confere ao presente trabalho o seu extraordinário significado” (Adoratskii, 1932, p. IX).¹⁹ Ainda que outras edições tenham sido

¹⁸ Esses títulos podem ser encontrados na edição brasileira de *A ideologia alemã* que tem como base a edição de Adoratskii, traduzida por Marcelo Backes (Marx, 2007b).

¹⁹ Do original: “Das leider unvollendete, endgültig nicht ausgearbeitete Manuskript ‚Feuerbach‘ enthält die erste systematische Darlegung Ihrer historisch-philosophischen Auffassung der ökonomischen Entwicklungsgeschichte der Menschen. Diese verleiht dem vorliegenden Werk seine hervorragende Bedeutung.”

publicadas desde então, como a de Siegfried Landshut em 1932 e em 1953,²⁰ a edição de Adoratskii de *A ideologia alemã*, como pretendiam os editores, foi a que teve mais difusão, tendo sido base da maioria de edições posteriores de grande circulação, como a mais famosa, a alemã-oriental Marx-Engels-Werke (cf. Carver, Blank, 2014a, p. 50).

1.2 – As edições críticas dos manuscritos de A ideologia alemã

A história das edições de *A ideologia alemã* ganha um ponto de inflexão com o surgimento das chamadas edições críticas. Trata-se de edições que, distanciando-se das diretrizes editoriais conhecidas até então no tratamento dos manuscritos de *A ideologia alemã*, procuram apresentar os textos de modo fiel à sua incompletude original, de acordo com as anotações, variantes textuais, notas riscadas e suprimidas e modificações escritas pelos próprios autores. Por isso, tendo passado pelas edições de Engels, Mayer, Riazanov e Adoratskii, faz-se necessário percorrer, agora, as seguintes edições: o capítulo “I. Feuerbach” publicado no *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, em 1966, organizado por Inge Taubert e Georgi Bagaturia; o capítulo “I. Feuerbach” publicado no Volume Teste (*Probekband*) da MEGA², de 1972, também organizado por Taubert; a publicação de rascunhos e manuscritos de “I. Feuerbach” e “II. São Bruno”, na MEJB 2003, de 2004, organizada por Taubert e Hans Pelger; e, por fim, a publicação completa dos manuscritos da *Ideologia alemã* na MEGA² I/5, de 2017 (em ordem lógica) e 2018 (em ordem cronológica), organizada por Gerald Hubmann, Ulrich Pagel e Christine Weckwerth.

²⁰ Não tivemos acesso à edição de Landshut, o que impede a compreensão do modo como os textos foram de fato publicados, se como uma obra completa e coesa de alguma forma, ou se manuscritos fragmentados ao lado de outros manuscritos, como os *Manuscritos econômico-filosóficos*. De acordo com Carver e Blank, a publicação de Landshut, sob o nome *Der historische Materialismus: Die Frühschriften*, em dois volumes, compreende os textos de juventude de Marx até *O manifesto comunista*. Em sua introdução, Landshut, como Jacob Mayer, procuraram aproximar *A ideologia alemã* dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, enfatizando seu caráter filosófico de defesa do humanismo, com o objetivo de criticar a URSS estalinista. Segundo Carver e Blank: “Ao interpretar a obra literária de Marx em toda a sua extensão como tendo sido impulsionada por uma busca puramente intelectual de algum “verdadeiro objetivo” da história, onde o “verdadeiro propósito do ser humano” estava sendo realizado numa sociedade “livre de todos os poderes estranhos”, Landshut e Mayer em 1932 estavam assumindo uma postura anti-soviética. Embora a URSS não tenha sido mencionada pelo nome, não há dúvida de que eles estavam tentando deixar claro que algumas coisas que aconteceram na União Soviética (o único país socialista na época), como a socialização da propriedade privada, a introdução de uma economia planificada e a “ditadura do proletariado” definitivamente não eram o que Marx tinha em mente. Landshut e Mayer (1932, XXXVIII) resumiram suas opiniões políticas sobre como os escritos de Marx, incluindo o que ficou conhecido como *A Ideologia Alemã*, deveria ser lida dizendo: “Tudo o que o comunismo, como expressão, é normalmente associado e o que é entendido por comunismo hoje, o próprio Marx, em antecipação, desaprovou claramente” (Carver; Blank, 2014a, p. 40-41).

Se, nas edições antes dos anos 1950, havia uma forte relação entre modificação textual e visão de mundo, depois da morte de Stalin, as edições passaram a se orientar a partir de critérios filológicos capazes de desfazer as modificações anteriores, a despeito das posições político-ideológicas encontradas nas apresentações dos textos. Quer dizer, ainda que uma visão de mundo em prol do socialismo científico persistisse nas introduções de 1966 e de 1972, organizadas por Inge Taubert, a preocupação com o estabelecimento textual, embora presente na edição de Riazanov, adquire um caráter científico nesse momento na medida em que páginas inéditas são reencontradas e corretamente localizadas e na medida em que a letra de Marx é corretamente decifrada.

Dois fatos históricos ainda determinam o rumo das publicações, que sofre uma nova virada nos anos 1990: os estudos de Galina Golovina, publicados em 1980, e o colapso do socialismo real na Alemanha Oriental (RDA) e na União Soviética. Identificamos, a partir desses acontecimentos, que tal reorientação, expressa nos editoriais, possui consequências para a leitura dos manuscritos de *A ideologia alemã*, posto que a distância almejada em relação às edições “político-ideológicas”, por meio do primado da filologia, tem levado a uma deflação do sentido teórico dos textos.

Em vista disso, procuramos mostrar como se, por um lado, a construção de uma obra *A ideologia alemã*, com capítulos coesos e dotada de uma concepção sistemática, materialista da história, base do socialismo científico, como fora pensada por Engels, congrega modificação textual e interpretação por parte de seus editores; por outro lado, a oposição à sistematicidade textual, pertinente aos estudos de *A ideologia alemã*, têm levado a uma série de interpretações que se opõe a qualquer vislumbre de sistematicidade teórica. A pretensa neutralidade que os editores da MEGA² depois dos anos 1990 reclamam traz dois problemas fundamentais no que diz respeito ao acesso dos textos. Em primeiro lugar, faz crer que a apresentação fragmentária dos manuscritos dá origem a uma só interpretação textual, atando a leitura filosófica de tal forma ao texto fragmentado que impossibilita seu acesso por outros meios. Em segundo lugar, faz crer que quaisquer tentativas de compreensão conceitual dos textos estejam relacionadas a uma leitura politicamente motivada.

* * *

Nos anos 1950, houve uma forte demanda internacional de estudiosos para que se desse início a uma edição histórico-crítica das obras de Marx e Engels, retomando o projeto

de Riazanov. A morte de Stalin em 1953 e a ascensão de Khrushchov ao poder na União Soviética abriram espaço para a realização desse projeto, principalmente mediante o processo de desestalinização liderado pelo novo líder soviético. Em vista da publicação, na União Soviética, da segunda edição das obras escolhidas de Marx e Engels em russo, Ludwig Arnold, diretor da seção Marx-Engels do IMLSED (naquele ano ainda sob o nome Instituto Marx-Engels-Lênin-Stalin), erigiu a discussão sobre a forma de uma possível edição encabeçada pela RDA, se uma edição com base na segunda edição russa, popular, se uma edição científica, semelhante ao projeto da MEGA¹, ou se uma edição científica diferente da MEGA¹ (cf. Dlubek, 1992, p. 44). Contudo, o Comitê Central do PCUS definia desde a decisão sobre quais escritos de Marx e Engels seriam publicados até a decisão sobre como eles seriam editados, sobretudo porque, naquele momento, não havia recursos para tal projeto na RDA, e seria comprometedor, para as relações entre o SED e o PCUS, que houvesse duas edições simultâneas: por esse motivo, o desejo de Arnold de realizar uma edição crítica deu lugar à imposição russa de seguir sua segunda edição. Paralelamente, na URSS, em 1955, a biógrafa de Marx e Engels Yevgenia Stepanova, apoiada pela chefe do setor Marx-Engels dos arquivos do PCUS, O. K. Senekina e pelo diretor do Instituto Marx-Engels-Lênin-Stalin, G. D. Obitschkin, considerou iniciar uma edição histórico-crítica das obras completas de Marx e Engels na União Soviética de modo simultâneo à edição popular vigente, o que deveria ser acompanhado pela Alemanha Oriental.

Em fevereiro de 1956, no XX Congresso do PCUS, no bojo do famoso discurso secreto de Khrushchov em que o secretário-geral critica o terror stalinista, estudiosos fizeram duras críticas à ausência de textos importantes de Lenin e de Marx na publicação de suas obras pelos editores stalinistas. Nesse contexto, de acordo com Dlubek, um professor de filosofia da Humboldt-Universität de Berlim enviou uma carta a Ludwig Arnold em que aponta para a necessidade de uma edição crítica das obras de Marx e Engels, ao que Arnold responde positivamente, afirmando que “já haviam sido tomado passos nessa direção” (Arnold *apud* Dlubek, 1992, p. 46). Assim, a relação entre os institutos alemão-oriental e russo se estreitou em prol de uma tentativa de publicação das obras completas em sua língua original, o que, no entanto, não teve êxito, porque “a direção do PCUS julgou suficiente publicar a segunda edição das obras de Marx e Engels, em andamento desde 1955, por corresponder diretamente às necessidades de seu trabalho de propaganda política” (Marxhausen, 2014, p. 97). O projeto de publicação das obras completas de Marx e Engels foi, assim, adiado para depois da publicação das obras escolhidas, encabeçada pelo PCUS.

A retomada do projeto MEGA ocorre, de fato, entre 1963 e 1964, quando o Comitê Central do SED publica uma resolução em que define, para a edição das obras completas de Marx e Engels, o critério “histórico-crítico”, quer dizer, na edição deveriam ser apresentados “todos os trabalhos legados por Marx e Engels em cada uma de suas etapas de elaboração” (Marxhausen, 2014, p. 98), o que foi consolidado quando o secretário-geral do SED, Walter Ulbricht, consegue, por meio de carta, assentimento de Khrushchov e a cooperação do IMLSU para tal empreendimento (cf. Dlubek, 1992, p. 52). Era a primeira vez que uma edição das obras de Marx e Engels seria orientada por critérios filológicos modernos, tais como aqueles expostos no aparato crítico da publicação das obras de Goethe pela RDA (Marxhausen, 2014, p. 98).

Outro fato importante no início dos anos 1960 que impulsionou a publicação de *A ideologia alemã* sob uma orientação histórico-crítica foi a descoberta que Siegfried Bahne fez de manuscritos inéditos que estavam no International Institute of Social History (IISG), localizado em Amsterdã, nos documentos de Bernstein. Bahne, responsável por realizar o inventário do espólio de Marx-Engels, no início dos anos 1960, encontrou:

(...) três folhas manuscritas postas sob uma designação falsa, uma com a impressão ‘Material impresso para o membro do Reichstag Sr. Bernstein’, e a nota de Bernstein ‘O São Max com lacunas (*Auslassungen*) nos *Documenten des Sozialismus* vol III/IV já impressos’ na capa, podem ser identificados como partes desta importante obra da juventude de Marx e Engels (Bahne, 1962, p. 94).²¹

Essencialmente, havia uma anotação de Marx cujo conteúdo se refere à identidade entre ser e essência pensada por Feuerbach, que deveria, portanto, ser localizada no capítulo “I. Feuerbach”; um rascunho muito semelhante às tentativas de abertura de capítulo, em que Marx critica os jovens hegelianos por sua pretensão de libertação dos indivíduos por meio da libertação em relação às ideias que representam, para eles, a dominação, parte também do capítulo “I. Feuerbach”; e um longo trecho sobre como Max Stirner compreende a Revolução Francesa a partir de questões teóricas, a saber, a partir do problema da representação política, pertencente ao capítulo “III. São Max”.²²

²¹ “(...) drei Manuskriptblätter, die unter einer falschen Bezeichnung in einem mit dem Aufdruck „Drucksachen für das Mitglied des Reichstages Herrn Bernstein” und von Bernstein mit der Notiz „Der Heilige Max mit Auslassungen schon in den Dokumenten des Sozialismus gedruckt Bd III/IV” versehenen Umschlag lagen, als Teile dieses wichtigen Jugendwerkes von Marx und Engels identifiziert werden.”

²² Na edição brasileira da Boitempo Editorial, cuja tradução da primeira parte segue a *Marx-Engels-Jahrbuch 2003*, essas páginas que pertencem ao capítulo “III. São Max” não foram alocadas no interior do texto, visto que

Em 1966, Quatro anos depois da descoberta de Bahne, o capítulo “I. Feuerbach” foi publicado no volume 14, número 10, da revista alemã-oriental *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, por Georgi Bagaturia e Inge Taubert. Diferentemente das edições anteriores, a edição que consideramos ser o ponto de partida das edições críticas dos manuscritos de *A ideologia alemã*, incorporando as descobertas de Bahne, possui o mérito de apontar as imprecisões de Riazanov na publicação do capítulo “I. Feuerbach”, principalmente quanto aos erros de decifração da caligrafia de Marx; de suprimir os subtítulos presentes na edição de *A ideologia alemã* de 1932, de Adoratskii, reproduzidos pelo volume 3 da Marx-Engels-Werke (MEW); de localizar corretamente as páginas redescobertas por Bahne; mas, sobretudo, de identificar que o capítulo “I. Feuerbach” “consiste em cinco partes, escritas em momentos diferentes e em contextos diferentes”,²³ o que colocou em xeque a noção, até então corrente, de que o capítulo “I. Feuerbach”, embora inacabado, era dotado de uma redação mais ou menos *contígua e linear*.

No entanto, a acuidade editorial de Taubert desencontra a sua percepção política sobre os manuscritos, apresentada na sua introdução intitulada “Nova publicação do capítulo I do volume I da *Ideologia Alemã*”, já que o texto, mesmo dotado de algumas fissuras teóricas e temporais, ainda é, para a editora, uma fonte rica para o movimento operário e para o socialismo científico por sua concepção materialista da história. Na esteira das publicações anteriores, de 1926 e de 1932 do capítulo sobre Feuerbach, Taubert afirma que a crítica de Marx e Engels aos jovens hegelianos constituiu a “nova visão de mundo” – do alemão “*neue Weltanschauung*”, expressão derivada de Engels – e que ela seria, assim, “uma condição necessária para a conexão do comunismo científico com o movimento dos trabalhadores”, algo que teria sido reconhecido pelo próprio Marx no Prefácio de 1859 ao assumir a importância de seu rompimento com a filosofia pós hegeliana (Taubert, 1966, p. 1194). Se a posição política de Taubert se assemelha àquelas apresentadas nas edições de 1926 e de 1932, e se, afinal, ela mantém algumas mudanças textuais comprometedoras, como o subtítulo “Oposição entre a visão materialista e idealista”, conferido por Adoratskii, o motivo pelo qual essa edição representa um verdadeiro avanço para uma edição crítica consiste no fato de que não é o texto modificado a base da concepção materialista da história, mas os textos inacabados, fragmentados e escritos de modo não linear. Por Taubert desfazer uma série de

a segunda parte tem como base o volume 3 da edição da MEW, de 1969, reprodução da edição de Adoratski. Na página 197, onde caberia o trecho, consta a nota 188: “Seguem passagens roídas pelos ratos.” (2007, p. 558).

²³ “Das Manuskript des Kapitels I besteht aus fünf Teilen, die zu verschiedener Zeit und in unterschiedlichem Zusammenhang geschrieben wurden” (Taubert, 1966, p. 1198).

modificações que foram empreendidas anteriormente seu interesse por uma organização textual crítica se torna explícito, abrindo caminho, assim, para as edições seguintes, que ocorrem também sob seu comando. Quanto à posição política da editora, poderíamos remetê-la, ainda que não conclusivamente, à necessidade de apresentar o texto de Marx em consonância com as orientações do SED, responsável, por meio do Instituto para o Marxismo-Leninismo, por financiar as pesquisas e publicações das obras de Marx na Alemanha Oriental. De qualquer forma, a orientação política de Taubert parece ficar reduzida à introdução à publicação do texto, posto que a escolha editorial de apresentar a crítica a Feuerbach como um capítulo não se dá sem a consideração de que ele é inacabado e composto por partes individuais redigidas em momentos diferentes.

Taubert, que esteve na vanguarda dos estudos das origens dos manuscritos, também participou – com Johanna Dehnert – da publicação do capítulo “I. Feuerbach” no chamado Volume Teste (*Probekand*)²⁴ do novo projeto de publicação das Obras Completas de Marx e Engels, a MEGA (Marx-Engels-Gesamtausgabe), de 1972, que não chegou a ser comercializado, mas distribuído para poucos grupos especialistas, como fora a publicação de Riazanov do capítulo “I. Feuerbach”, em 1926. A publicação de um Volume teste do capítulo sobre Feuerbach visou, fundamentalmente, o estabelecimento das diretrizes para as novas publicações das obras completas, por se tratar de um texto de difícil manejo. Segundo Carver e Blank, “Os editores da ‘*Probekand*’ quiseram fornecer aos ‘futuros usuários e colaboradores da MEGA’ a chance de ‘impulsionar suas opiniões e sugestões’” (Carver & Blank, 2014a, p. 86).

O volume foi enviado a instituições científicas na União Soviética, na RDA e em outros países europeus, bem como aos EUA e ao Japão, solicitando manifestações de opinião. Os institutos responsáveis pela editoração receberam mais de 120 posicionamentos com numerosas sugestões referentes à disposição dos materiais. A orientação política e ideológica dos aparatos contendo comentários aos textos praticamente não foi abordada, porque “muitos especialistas defendiam posições parecidas, e os demais consideraram impossível influenciá-las” (Dlubek, 1994, p.89). A discussão produziu um efeito favorável ao usuário: foi decidida a encadernação separada do volume que continha os textos e do volume com o aparato crítico (Marxhausen, 2014, p. 99).

²⁴ Não tivemos acesso à *Probekand* de modo a verificar as afirmações dos comentários. Baseamo-nos, assim, nas introduções do *Marx-engels-Jahrbuch 2003* (2004, p. 17*-19*) e da MEGA² I/5 (2017, p. 791-792) e nos comentários de Gerald Hubmann (2012, p. 39-40) e de Carver e Blank (2014a, p. 86).

A novidade da edição dos manuscritos foi a apresentação do desenvolvimento do texto manuscrito: o texto foi apresentado em duas colunas, como o manuscrito original, datando a cronologia de escrita dos sete diferentes fragmentos, sem reuni-los desta vez. Além disso, a identificação de que os textos foram escritos em momentos diferentes mostrou a dificuldade de datar o capítulo sobre Feuerbach, bem como os demais manuscritos de *A ideologia alemã*; a edição observou também a ausência de um título geral para a obra, confrontando, desse modo, a história de publicações precedente (cf. Carver & Blank, 2014a, p. 89). As diretrizes apontadas na *Probeband* e a intenção de que os acadêmicos de vários países pudessem discutir os rumos do projeto de publicação das obras de Marx e Engels evidenciaram o compromisso com uma publicação crítica dos textos.

Em 1980, a história de edições dos manuscritos de *A ideologia alemã* ganha uma nova virada, com a publicação do artigo de Galina Golovina, pesquisadora do IMLSU, sobre as origens dos manuscritos de 1845-46, que leva o nome de “Das Projekt der Vierteljahrsschrift von 1845/46: Zu den ursprünglichen Publikationsplänen der Manuskripte der ‘Deutschen Ideologie’” (“O Projeto do Periódico Trimestral de 1845/46: Sobre os planos originais de publicação dos manuscritos de ‘A Ideologia Alemã’”). Segundo a autora soviética, por meio de análise das cartas de Marx e Engels que datam entre 1845 e 1846, publicadas em 1975 (a MEGA² III/1) e em 1979 (MEGA² III/2), é possível inferir que os autores não tinham a intenção, a princípio, de escrever uma obra unificada em dois volumes de crítica aos jovens hegelianos e aos socialistas verdadeiros. Golovina aponta que Marx gostaria de continuar envolvido com a publicação em periódicos depois de sua colaboração na *Vorwärts* e depois da censura envolvendo a publicação dos *Anais Franco-alemães* com Arnold Ruge. Em seu exílio em Bruxelas, Marx pretendia organizar a publicação de um periódico trimestral com mais de vinte folhas impressas de crítica à filosofia alemã – pois, sendo maior, escaparia da censura vigente na Prússia –, junto a Engels e a Hess, dependendo, para isso, do financiamento de editores alemães, que pareciam ter manifestado interesse para tanto. Marx, então, teria se aprofundado na escrita da crítica aos jovens hegelianos, para publicá-las em vários artigos separados. Na impossibilidade de que o periódico fosse levado adiante pela ausência de financiamento, em virtude de um mal entendido entre Hess e Marx – Meyer e Rempel disseram a Hess que ajudariam na procura de editores para a revista, e não eles próprios financiariam-na, como escreveu a Marx –, Marx e Engels passaram à ideia de organizar um livro composto por dois volumes para publicação, que teria sido abandonado por também não ter obtido financiamento (Golovina, 1980, p. 267).

No final dos anos 1980, outro acontecimento, desta vez político, marca o rumo que os manuscritos de *A ideologia alemã* teriam dali em diante: a queda do muro de Berlim e dos regimes comunistas no Leste Europeu. Organiza-se, então, nos anos 1990, uma reorientação do projeto MEGA², que deixa de se vincular aos órgãos partidários soviético e da Alemanha Oriental e passa a ser capitaneado pela recém-fundada Fundação Internacional Marx-Engels (Internationale Marx-Engels-Stiftung, IMES), iniciativa que congrega o International Institute of Social History (IISH/IISG), de Amsterdã – onde se encontravam muitos dos manuscritos de Marx e Engels –, a Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (BBAW), a Karl-Marx-Haus (KMH) da Fundação Friedrich Ebert em Trier, o Arquivo Estatal para a História Social/Política da Rússia (RGA) e o Instituto Independente para o Estudo dos Problemas Sociais e Nacionais (RNI), ambos em Moscou.

A incumbência principal dessa fundação politicamente independente, servindo exclusivamente a fins científicos”, consiste estatutariamente em dar continuidade à MEGA “enquanto edição histórico-crítica completa das publicações, dos manuscritos e da correspondência de Karl Marx e Friedrich Engels” (apud Rojahn, 1994/1, p.5). Os direitos editoriais da MEGA² passaram para essa fundação, à qual outras instituições se associaram no período subsequente (Marxhausen, 2014, p. 101).

A criação da IMES tornou claro o objetivo, norteador desde então, de, retirando da responsabilidade do SED (PDS a partir de 1990) e do PCUS pela publicação das obras completas de Marx e Engels, garantir objetividade e cientificidade a partir de critérios não mais ideológicos e políticos, mas puramente filológicos. Crítico dos desdobramentos mais recentes do projeto MEGA², Marxhausen argumenta que essa posição em prol da cientificidade foi tomada pela fundação em parte para obter financiamento para o projeto, cujo desenho institucional estava comprometido em uma Alemanha unificada pelo histórico de vinculação política com a RDA (2014, p. 101). Esse é precisamente o momento que Gerald Hubmann, editor da MEGA² desde os anos 1990 e diretor do projeto desde 2009, chama de “virada filológica” (2012, p. 33). Dois anos depois, em 1992, houve a conferência, em Aix-en-Provence, em que as novas diretrizes editoriais foram, enfim, discutidas, apoiada por um grupo franco-alemão de estudos para a nova MEGA, a equipe da Karl-Marx-Haus de Trier e a Equipe de Recherche en Civilisation Allemande (ERCA), financiada pelo Ministério de Pesquisa e Tecnologia da França. Tais diretrizes entraram em vigor no ano seguinte, em 1993, e consistiam basicamente no primado da filologia na apresentação dos textos, nas notas

editoriais e no aparato crítico, e no seu redimensionamento, quer dizer, a extensão numérica dos volumes e o tamanho dos comentários. Prezou-se, quanto a este último critério, pelo *princípio da brevidade* (cf. Marxhausen, 2014, p. 105). Uma das últimas ações realizadas para dar cabo ao processo de despolitização da edição das obras completas foi a mudança da Dietz Verlag para a Akademie para a publicação dos textos. Com isso, o jornal alemão *Die Welt* pôde anunciar que “‘finalmente’ Marx se ‘libertava das garras do PCUS/SED/PDS’; ‘graças à mudança para uma editora livre do comunismo, é possível apostar na pura cientificidade’” (Marxhausen, 2014, p. 103; 2006, p. 601). De acordo com Hubmann:

Embora pouco de fato pudesse ser revisto no núcleo filológico da MEGA² depois de 1990, era ainda preciso garantir uma validade consequente para o primado da filologia. A tarefa de despolitização da edição era algo novo, especialmente nos comentários. No lugar das anteriores interpretações e imperativos editoriais politicamente motivados, surge agora o princípio da historicização consequente da obra de Marx. Isso implica uma contextualização intelectual que discuta o pensamento de Marx no nexo do seu tempo e no horizonte de seus problemas e questões. (Hubmann, 2012, p. 43)

Nesse contexto, no outono de 1996, a Karl-Marx-Haus promoveu uma reunião de especialistas em Trier para discutir o tratamento do material que entraria no volume MEGA² I/5, uma das primeiras iniciativas com respeito aos manuscritos de *A ideologia alemã* no quadro entendido como pós-ideológico. Incorporadas as análises de Golovina sobre as cartas de Marx e Engels sobre o período de escrita dos manuscritos de *A ideologia alemã*, em que a autora conclui que os manuscritos de *A ideologia alemã* foram inicialmente pensados para compor uma revista de tiragem trimestral, e, posteriormente pensados como uma obra em dois volumes, questionava-se o conteúdo a ser publicado no volume que conteria os textos tradicionalmente reunidos sobre o nome de *A ideologia alemã*. A discussão, já no campo da pretensa neutralidade científica, deu-se em torno de duas perspectivas editoriais, quais sejam, a linha minimalista e a linha maximalista. A linha minimalista, mais tradicional, defendida por Moon-Gil Chung e Hans Pelger, considera que o volume deveria conter os escritos de Marx e Engels sobre os jovens hegelianos e sobre os socialistas verdadeiros que datam de novembro de 1845 a agosto de 1846 (um período de 10 meses). Já a linha maximalista, representada por Georgi Bagaturia e Wolfgang Eßbach, entende que mesmo “escritos preparatórios”, como as *Teses sobre Feuerbach*, e escritos posteriores sobre os socialistas verdadeiros – o caso do manuscrito sobre os socialistas verdadeiros redigido por Engels em

1847 –, deveriam constar no volume, levando o nome de “Manuscritos sobre a ‘ideologia alemã’”. Assim, o volume pensado segundo a tese maximalista agruparia escritos entre a primavera de 1845 até a primavera de 1847, portanto, 24 meses.²⁵ Além disso, importava ao projeto que nenhuma interpretação política fosse expressa na apresentação editorial, no aparato crítico e na apresentação dos textos, sobretudo no que respeita à publicação de manuscritos considerados tão comprometidos politicamente quanto os de *A ideologia alemã*:

Os rascunhos, anotações e fragmentos em estado bruto, organizados nas edições até hoje pelas hipóteses e interpretações dos editores como sendo o capítulo 1, “Feuerbach”, estão expostos pela primeira vez como textos autônomos e editados tal como deixados pelos autores. Ao contrário, as edições anteriores eram marcadas em geral pela intenção política de demonstrar a formulação sistemática do materialismo histórico em *A ideologia alemã*. (Hubmann, 2012, p. 43)

Essa posição quanto à interpretação editorial dos textos inacabados de *A ideologia alemã* se torna, a partir dos anos 1990, o tom das edições seguintes. É nesse sentido que o trabalho empreendido por Taubert na edições de “I. Feuerbach” de 1966 e de 1972, ainda que prezasse pela apresentação crítica dos textos de Marx e Engels, foi criticado por sua interpretação política;²⁶ afinal, a interpretação a ser adotada, em consonância com a despolitização e com os critérios filológicos, seria a de que os textos não passaram de tentativas fracassadas e abandonadas, seja do escrito de um periódico, seja de uma obra em dois volumes. Há, desse modo, uma separação marcada entre as edições anteriores à queda do muro, entendidas como edições inerentemente políticas, e as edições posteriores, entendidas como dotadas de uma “neutralidade estrita quanto à visão de mundo implícita nos comentários” (Hubmann, 2012, p. 42). A próxima publicação dos escritos sobre *A ideologia alemã*, que ocorre na *Marx-Engels-Jahrbuch 2003*, em 2004, pelos editores Inge Taubert e Hans Pelger, com a participação de Margret Dietzen, Gerald Hubmann e Claudia Reichel, apresenta os manuscritos referentes a “I. Feuerbach” e “II. São Bruno” de *A ideologia alemã* de forma semelhante ao que viria a ser incluído no volume I/5 do projeto MEGA². A edição

²⁵ Por sua vez, o volume MEGA² I/5 publicado em 2017 parece adotar uma posição intermediária, excluindo, por um lado, os escritos anteriores a outubro de 1845, como as Teses sobre Feuerbach, e acrescentando, por outro lado, textos de 1847 sobre os socialistas verdadeiros.

²⁶ Koltan faz críticas à continuidade de Taubert na preparação da MEGA² I/5 por sua filiação anterior à RDA: “Mais uma vez, uma versão final deve aparecer no texto principal e o desenvolvimento do texto deve ser relegado ao aparato crítico. É claro que é uma piada de mau gosto falar de uma versão final, dado o estado dos manuscritos de Feuerbach. Mas como, como a Sra. Taubert enfatiza, as diretrizes editoriais do MEGA² estipulam que o texto principal deve conter uma versão final, ela sem dúvida tem o argumento final em mãos. Contra meio século de burocratização do marxismo, nenhuma erva cresceu” (Koltan, 2002, p. 16).

conta com a apresentação dos 11 manuscritos referentes a esses capítulos de forma separada, apontando para como eles foram reunidos até então em um só capítulo sob o título “*I. Feuerbach. Oposição entre as concepções materialista e idealista*”. Além disso, é a primeira edição que organiza os sete manuscritos sobre Feuerbach em sua ordem cronológica, tal como estabelecida em 1998, no artigo “Konstitution von MEGA² I/5” (Constituição da MEGA² I/5), publicado por Taubert, Pelger, e Grandjonc (1998, p. 49–102) no periódico MEGA-Studien. A esse respeito, dizem Hubmann e Münkler, no Editorial:

É assim evidente que a análise filológica revela fragmentos onde mais uma vez foram sugeridos textos acabados; por outro lado, contudo, dos textos emergem diversas e novas referências ao discurso contemporâneo. Esta descoberta aplica-se não só à “Ideologia Alemã” mas também a “O Capital”. A este respeito, os textos sobre “Ideologia Alemã” aqui publicados têm um significado programático: podem representar uma antecipação do que poderia ser redescoberto sobre Marx após a era ideológica através da desconstrução filológica (MEJB, 2004, p. 3*-4*).²⁷

Enfim, esse trabalho ganha forma acabada com a edição *MEGA² I/5: Deutsche Ideologie: Manuskripte und Drucke* (Ideologia alemã: manuscritos e textos impressos), publicada em 2017 na ordem lógica e em 2018 na ordem cronológica, que reúne os manuscritos de Marx e Engels que datam entre outubro de 1845 a abril/maio de 1847, dentre os quais estão os manuscritos sobre o socialismo verdadeiro e as seções completas de “II. São Bruno”, “III. São Max”, “O Concílio de Leipzig”, “II. São Bruno”, “IV. Karl Grün: o movimento social na França e na Bélgica” e “V. O Dr. Georg Kuhlmann de Holstein”. Novamente, os sete manuscritos sobre Feuerbach entram na publicação inacabados tais como Marx e Engels legaram. Hubmann e Pagel argumentam, nas introduções às duas edições – 2017 e 2018 –, que a composição de um capítulo coeso que reúne os fragmentos referentes a Feuerbach foi resultado de uma escolha editorial do projeto MEGA¹ de 1932, orientada não pela “qualidade histórico-crítica de uma edição completa das obras de Marx e Engels, mas por sua usabilidade no quadro de um marxismo cada vez mais sistematicamente fechado”, qual seja, o stalinismo (Hubmann et. al., in Marx; Engels, 2017, p. 790, trad. nossa). Os editores entendem que a obra se volta essencialmente à crítica dos jovens hegelianos, e, por isso, os autores não teriam como principal objetivo uma “elaboração sistemática de sua

²⁷ “Es zeigt sich mithin, daß die philologische Analyse Fragmentarisches ermittelt, wo einst Fertigeres suggeriert wurde; andererseits aber ergeben sich vielfältige und neue Bezüge der Texte zum zeitgenössischen Diskurs. Dieser Befund gilt im übrigen nicht nur für die „Deutsche Ideologie“, sondern gleichermaßen auch für das „Kapital“. Insofern kommt den hier publizierten Texten zur Deutschen Ideologie“ eine programmatische Bedeutung zu: sie mögen einen Vorgriff darstellen auf das, was nach dem ideologischen Zeitalter durch philologische Dekonstruktion an Marx neu zu entdecken sein könnte.”

própria posição teórica” (Hubmann; Pagel, 2018, p. 336). Dessa forma, sintoma disso seria, para eles, o fato de o maior capítulo do livro, finalizado pelos autores, dedicar-se exclusivamente à crítica do livro de Max Stirner, *O único e sua propriedade*, ao passo que a parte na qual Marx e Engels teriam elaborado uma crítica da ideologia nos seus traços gerais seria proveniente da própria crítica a Stirner e, enfim, não teria alcançado uma fórmula acabada:

Na forma autêntica apresentada aqui, os manuscritos documentam que a gênese dos pensamentos e conceitos centrais de Marx e Engels não deve ser vista tanto como o resultado de uma formação teórica genuína, mas sim como o resultado de debates contemporâneos que, às vezes, eram conduzidos de forma altamente polêmica. O ponto de partida aqui não foi o debate com Feuerbach, mas a crítica de Bauer e Stirner. Particularmente no curso de seu extenso debate com o último, eles conseguiram aprimorar os contornos de sua própria concepção de história, de modo que, posteriormente, primeiro decidiram começar a crítica da filosofia jovem-hegeliana com um relato de sua concepção de história e, mais tarde, decidiram incorporar esse relato na estrutura de uma crítica independente de Feuerbach. (...) Novas formações conceituais significativas, como ideologia e pequena burguesia, ou também esclarecimentos de conceitos como sociedade burguesa, surgiram no contexto da crítica de Stirner, como agora pode ser rastreado em detalhes com base em extensas variantes textuais. (...) O trabalho não foi além da fase de uma compilação do material a ser usado e de alguns começos de um capítulo sobre "I. Feuerbach", de modo que uma crítica completa de Feuerbach está tão pouco presente quanto a formulação de uma filosofia do materialismo histórico que foi mais tarde reivindicada na recepção (e sugerida por compilações de texto). Em vez disso, os manuscritos documentam precisamente o afastamento programático da filosofia em favor da “ciência positiva real” (Hubmann; Pagel; Weckwerth *in* MEGA² I/5, 2017, p. 725-726).²⁸

O trabalho crítico-filológico, apresentado no aparato crítico da edição, mais do que disponibilizar os critérios editoriais utilizados na seleção, organização e exposição dos

²⁸ “In der hier dargebotenen, authentischen Form dokumentieren die Manuskripte, dass die Genese zentraler Gedanken und Begriffe von Marx und Engels weniger als Resultat genuiner Theoriebildung zu sehen ist, sondern im Rahmen zeitgenössischer, mitunter stark polemisch geführter Debatten erfolgte. Den Ausgangspunkt bildete hierbei nicht die Auseinandersetzung mit Feuerbach, sondern die Kritik an Bauer und Stirner. Insbesondere im Zuge ihrer umfangreichen Auseinandersetzung mit Letzterem gelang ihnen eine schärfere Konturierung ihrer eigenen Geschichtsauffassung, so dass sie in der Folge erst den Entschluss fassten, die Kritik der junghegelischen Philosophie mit einer Darstellung ihrer Geschichtsauffassung zu beginnen, und später beschlossen, diese Darstellung in den Rahmen einer eigenständigen Kritik Feuerbachs einzubetten. (...) Bedeutende begriffliche Neubildungen wie Ideologie und Kleinbürger oder auch Präzisierungen von Begriffen wie bürgerliche Gesellschaft sind im Kontext der Stirner-Kritik entstanden, wie sich nunmehr anhand umfangreicher Textvarianten detailliert nachvollziehen lässt. (...) Über die Phase einer Zusammenstellung des zu verwendenden Materials und einige Ansätze zu einem Kapitel „I. Feuerbach“ kam die Arbeit nicht hinaus, so dass eine abgeschlossene Kritik Feuerbachs ebenso wenig vorliegt wie die später in der Rezeption behauptete (und durch Textkompilationen suggerierte) Ausformulierung einer Philosophie des historischen Materialismus. Vielmehr belegen die Manuskripte gerade die programmatische Abkehr von der Philosophie zugunsten der „wirkliche(n) positive(n) Wissenschaft“.”

manuscritos, fornece uma relação entre a cronologia dos textos e a elaboração conceitual que extrapola o sentido de uma edição neutra em termos interpretativos. A gênese conceitual passível de ser lastreada segundo uma tal apresentação, certamente válida para o âmbito crítico-filológico, subordina por completo o quadro conceitual de Marx e Engels aos diferentes momentos de escrita dos textos. Essa relação muito estreita entre cronologia e conceito proposta pelos editores da MEGA² I/5, por isso, interdita a leitura dos manuscritos de *A ideologia alemã* a partir de uma sistematicidade conceitual, mesmo que de difícil compreensão em grande medida. Os editores também mencionam, como o fazem os antigos editores, o Prefácio de Marx de 1859 sobre a “autocompreensão” adquirida por meio da crítica à filosofia alemã e o abandono dos textos, deixados à “crítica roedora dos ratos”, fato que é agora mobilizado para justificar a ideia de que os manuscritos de *A ideologia alemã* não apresentaram consistência teórica nem para o próprio Marx.

Notamos como as discussões que se seguem sobre os manuscritos de *A ideologia alemã*, visando se afastar da política em direção à neutralidade, têm identificado, progressivamente, lacunas teóricas a partir das quais os conceitos – além daqueles mais explicitamente engajados, como a “concepção materialista da história” – são reduzidos à discussão contextual polemista entre Marx e Engels com os jovens hegelianos na tentativa de estabelecer sua posição teórica. Os manuscritos de *A ideologia alemã*, assim, de representantes de uma teoria da história desenvolvida passam a ser representantes de um momento biográfico de disputas intelectuais e de elaborações teóricas sem grande alcance. Uma tal posição, defendida por Hubmann, segundo a qual a fragmentação textual leva a uma fragmentação teórica, pode ser encontrada também em muitos estudiosos contemporâneos, como Terrell Carver, Daniel Blank, o próprio coeditor da MEGA² I/5 Ulrich Pagel, Sarah Johnson e Marcello Musto, ainda que haja, entre eles, algumas poucas divergências.

O trabalho de Carver e Blank, por exemplo, procura trazer, em vista da história das edições de *A ideologia alemã*, uma tradução para a língua inglesa dos manuscritos sobre Feuerbach em contraponto às modificações anteriormente empreendidas sobre eles. Na sua apresentação à tradução, os autores argumentam que o que foi largamente construído como o chamado capítulo “I. Feuerbach” não teria passado de um “‘laboratório’ colaborativo” em que Marx e Engels realizaram várias tentativas de desenvolver ideias úteis de um ponto de vista político, utilizando, para essa finalidade, sua oposição aos jovens hegelianos. Os manuscritos sobre Feuerbach, portanto, “dão-nos uma imagem não de algum ‘corte’ decisivo ou mesmo de

um ‘avanço’ como um momento antes/pós ‘autocompreensão’, mas antes nos mostram algum grau de luta discursiva sobre questões bastante difíceis” (Carver; Blank, 2014b, p. 29).²⁹ A prova documental de que Marx e Engels estariam instrumentalizando a polêmica com os jovens hegelianos mais do que elaborando conceitos promissores seria o fato de que os autores riscaram boa parte de suas anotações sem que tivessem chegado a qualquer formulação teórica final. Na perspectiva dos intérpretes, o que conhecemos como o primeiro capítulo de *A ideologia alemã* “nunca foi escrito, e, portanto, não existe. O que existe na imprensa (desde 1924) é apenas uma coleção de fragmentos incoerentes, escritos em ‘tempos e circunstâncias diferentes’” (id., 2014a, p. 81). Carver e Blank afirmam o seguinte:

Salientamos que a paginação de Marx do chamado manuscrito principal era apenas preliminar e que Marx e Engels nunca pretenderam publicar essa coleção de fragmentos incoerentes. A paginação de Marx não foi baseada em raciocínio lógico sobre o conteúdo, mas foi mais do que provavelmente destinada a ajudar a ele/e a Engels a identificarem páginas individuais e para evitar que ele/e Engels misturassem os vários fragmentos. Partes do conteúdo do chamado manuscrito principal poderiam muito bem ter sido usadas posteriormente para compor um capítulo “I. Feuerbach”, e outras partes desse conteúdo podem simplesmente ter sido jogadas fora. Não sabemos como Marx (e talvez Engels) teria feito uso desses fragmentos incoerentes. No entanto, sabemos exatamente de onde eles foram extraídos, de vários trabalhos em andamento na época, e em que contextos políticos, intelectuais e comerciais eles foram originalmente produzidos. Como mostramos em nossa breve avaliação, já em meados da década de 1960 os estudiosos estavam bem cientes do fato de que as partes mais importantes do chamado capítulo de Feuerbach haviam sido produzidas por Marx e Engels enquanto escreviam suas críticas preliminares de Bauer e Stirner. (Carver; Blank, 2014a, 141)³⁰

Se depois da publicação das páginas recém-descobertas por Siegfried Bahne dos manuscritos, Inge Taubert e Georgi Bagaturia puderam se basear ainda mais na paginação de

²⁹ “Overall, these rough manuscript fragments give us a picture not of some decisive “break” or even “breakthrough” as a before/after moment of “self-clarification” but rather they show us some degree of discursive struggle over quite difficult issues.”

³⁰ “We have pointed out that Marx’s pagination of the so-called main manuscript was only preliminary and that Marx and Engels never intended to publish this collection of incoherent fragments. Marx’s pagination was not based on logical reasoning about content, but was more than likely intended to help him/Engels identify individual pages and to prevent him/Engels from mixing up the various fragments. Parts of the content of the so-called main manuscript could well have been used later for composing a chapter “I. Feuerbach,” and other parts of this content might simply have been thrown away. We do not know how Marx (and maybe Engels) would have made use of these incoherent fragments. However, we do know exactly where they have been extracted from various works-in-progress at the time and in what political, intellectual, and commercial contexts they were originally produced. As we have shown in our short interim assessment, already in the mid-1960s scholars were well aware of the fact that the most important parts of the so-called Feuerbach chapter had been produced by Marx and Engels while they were writing their draft critiques of Bauer and Stirner”.

Marx e Engels para a organização dos textos de “I. Feuerbach”, que veio a ser publicada em 1966, Carver e Blank colocam em xeque esse elemento objetivo até então utilizado para determinar a ordem dos textos. Ao considerarem a paginação uma simples anotação no canto de uma página, talvez para orientação pessoal de Marx e Engels e não para a redação de um capítulo coeso sobre Feuerbach, Carver e Blank podem finalmente afirmar que o capítulo “I. Feuerbach” não existe. Por esse motivo, uma nova edição capaz de apresentar, de fato, a incompletude desses manuscritos *deveria* evidenciar que

Os desenvolvimentos nas diferentes versões dos manuscritos são tão importantes quanto os desenvolvimentos textuais dentro de cada frase e parágrafo dos próprios manuscritos. Portanto, nenhuma “versão de última mão” seria identificada e nenhum “volume temático” seria construído como um “produto final”. (Carver; Blank, 2014a, 144)³¹

A proposta dos pesquisadores, então, seria a de superar até mesmo a identificação de tentativas de início de capítulo, feita pela edição de 1966, estabelecendo a cronologia rígida como ponto de apoio para a apresentação de todos os estágios de escrita e pensamento de Marx e Engels. Apenas desse modo seria possível ressaltar o caráter inacabado dos manuscritos sobre Feuerbach contra a noção de que eles constituem um capítulo. Tarefa esta que, de acordo com Carver e Blank, nenhum dos editores da nova MEGA² havia assumido:

[...] os editores atuais da próxima edição MEGA² de *A ideologia alemã*, Gerald Hubmann, Christine Weckwerth e Ulrich Pagel, descartaram explicitamente qualquer “divisão” dos “capítulos” de Feuerbach e Stirner. Em seu artigo de novembro de 2006 “Die Textgestalt der Deutschen Ideologie in MEGA2 I/ 5: Einleitender Beitrag zum deutsch- japanischen Workshop am 24. November 2006 an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften” (O layout do texto de *A ideologia alemã* em MEGA² I/ 5: contribuição introdutória para o Workshop Germano-Japonês em 24 de novembro de 2006 na Academia de Ciências de Berlim-Brandenburg) eles até se sentiram obrigados a denunciar tal abordagem como levando a “arranjos parcialmente absurdos” do texto (Hubmann, Weckwerth e Pagel, 2006). *Claramente, esses editores nunca pensaram em apresentar os manuscritos de 1845-1846 nos vários estágios de sua produção.* (Carver; Blank, 2014a, p. 142, grifo nosso).

Como veremos mais adiante, essa abordagem estritamente cronológica de apresentação dos textos não só servirá de base para a argumentação da incompletude absoluta

³¹ “Developments in the different versions of the manuscript works are just as important as textual developments within each sentence and paragraph of the manuscripts themselves. Therefore, no “version of last hand” would be identified and no “thematic volume” would be constructed as an “end product””.

dos manuscritos – presente nos editoriais da MEGA² – como também fundamentará a publicação de uma edição cronológica dos manuscritos de *A ideologia alemã*. Além disso, permite que Carver e Blank e os editores e intérpretes dos manuscritos em questão visualizem a precedência e a importância dos textos de crítica a Stirner, comumente deixados pelas edições anteriores em segundo plano. O capítulo sobre Stirner, contudo, não será lido por sua maior integridade textual, como faria crer a argumentação baseada na relação entre incompletude textual e incompletude teórica, mas como um conjunto de textos de motivação polêmica. Em suma, os manuscritos sobre Feuerbach deveriam ser remetidos à sua origem, como subprodutos dos manuscritos sobre Stirner, mas nem mesmo os manuscritos sobre Stirner possuiriam ordenação lógica própria, se não por sua “luta discursiva” com o jovem hegeliano.

Nessa perspectiva, Ulrich Pagel, em sua tese de doutoramento, finalizada em 2015, aborda o lugar dos manuscritos de *A ideologia alemã* no Iluminismo tardio alemão do *Vormärz*, analisando essa produção de Marx e Engels a partir da ordem cronológica de escrita dos fragmentos, na mesma linha do próprio aparato crítico das edições realizadas pela MEGA². A interpretação de Pagel, além de apontar a fragmentação textual da crítica a Feuerbach se comparada ao desenvolvimento da crítica realizada a Max Stirner, centraliza a importância da análise dos conceitos por meio de sua gênese textual. Isso significa compreender a noção de ideologia de Marx e Engels como dotada de elaborações que vão surgindo progressivamente:

A análise filológica dos manuscritos sobre a “Ideologia alemã” mostra que a conceitualização do entendimento específico de Marx e Engels de “ideologia” ocorreu no contexto do confronto com a concepção de dominação discursiva de Stirner. Só no decorrer da crítica do conceito de “hierarquia” de Stirner eles desenvolveram uma concepção da redução materialista da dominação discursiva às relações sócio-econômicas (Pagel, 2020, p. 603).³²

Em primeiro lugar, Pagel aponta para o fato de que foi no contato com a “dominação discursiva” pensada por Max Stirner que os autores elaboraram a “redução materialista da dominação discursiva aos interesses socio-econômicos” (Pagel, 2020, p. 640), quer dizer, por meio do contato com a concepção jovem hegeliana do domínio das ideias teria sido possível

³² “Eine philologische Analyse der Manuskripte zur „Deutschen Ideologie“ zeigt vielmehr, dass die Konzipierung des für Marx und Engels spezifischen Verständnisses von „Ideologie“ im Rahmen der Auseinandersetzung mit Stirners Konzeption diskursiver Herrschaft erfolgte. Erst im Zuge der Kritik von Stirners Konzept „Hierarchie“ entwickelten sie eine Konzeption zur materialistischen Reduktion diskursiver Herrschaft auf sozio-ökonomische Verhältnisse.”

compreender o papel do ideólogo na sociedade, como membro intelectualmente ativo da classe dominante; em segundo lugar, teria havido uma dificuldade, depois de pensada uma teoria mais geral da ideologia, encontrada nos fragmentos sobre Stirner que foram alocados no capítulo sobre Feuerbach (H5b e H5c), de enquadrar a própria filosofia jovem hegeliana, especialmente o pensamento de Stirner, nessa chamada “redução materialista”, o que teria levado Marx e Engels a uma espécie de correção quanto à classe dominante alemã com o acréscimo, ou a “inovação conceitual” – utilizando os termos de Pagel –, da categoria da “pequena-burguesia” (cf. Pagel, 2020, p. 640-1). Assim, a interpretação do coeditor da MEGA² I/5 inverte muito claramente a relação até então assumida entre “materialismo histórico” e “ideologia” e a crítica aos jovens hegelianos: agora, essas noções passam a ser entendidas como resultado de um confronto com Stirner, e não como seu fundamento.

Como o próprio conceito de ideologia teria sofrido modificações, passando de um sentido pejorativo (encontrado no texto contra Bruno Bauer, por exemplo), mais próximo daquele utilizado por Napoleão, para um sentido mais específico, nomeadamente, as representações filosóficas, o conceito de pequeno-burguês também não teria resistido às elaborações posteriores, passando de um sentido pejorativo (denotação para provincianismo) para um sentido específico, como comerciantes e fabricantes “perdedores do desenvolvimento da sociedade feudal para a burguesa” (Pagel, 2020, p. 642). Dessa forma, a categoria de pequeno-burguês para caracterizar o ideólogo alemão “transformou o novo conceito num instrumento argumentativo com o qual Marx e Engels lançaram as bases de um discurso iluminista que daria continuidade ao projeto emancipatório do Iluminismo” (Pagel, 2020, p. 603), posto que identificou o Outro do iluminismo (o ideólogo), levando a cabo na forma da crítica da ideologia o projeto de esclarecimento próprio do século XVIII no século XIX (Pagel, 2020, p. 653).

Contudo, a ênfase na ordem cronológica dos textos *tem como consequência* que aquelas interpretações pautadas por outras edições – ou interpretações que busquem coesão conceitual nesses mais diversos fragmentos – sejam relegadas à condição de dogmáticas, já que ignoradas em favor de uma “nova” leitura, capaz de, a partir dos estudos filológicos, “delinear algumas distorções comuns que são por vezes mais pronunciadas e por vezes menos pronunciadas na literatura” (Pagel, 2020, p. 13). O cientista político procura erigir, nesse sentido, uma discussão acerca dos manuscritos de *A ideologia alemã* que afasta as interpretações consolidadas em cima do conceito de ideologia proveniente de um texto sobre

Feuerbach coeso, excluindo até mesmo aqueles que visualizaram a importância de Stirner para o pensamento de Marx e Engels, de tal forma que seu texto não enfrenta as interpretações tradicionais sobre o assunto, embora chegue a mencionar a existência de algumas delas, como a de McLellan e de Ebbach, sob a premissa de que

mesmo os estudos dos manuscritos sobre a *Ideologia Alemã* que foram explicitamente dedicados ao tema da crítica de Stirner devem ser vistos mais como parte da história da recepção no século XX do que como uma reavaliação histórico-crítica real da gênese da crítica de Marx e Engels a Stirner (Pagel, 2020, p. 21).

Com efeito, na análise pautada pela filologia, a abordagem dos conceitos por eles mesmos perde espaço na abordagem sobre sua gênese textual, sendo o momento em que cada termo aparece o critério para compreender sua operação nos textos.³³

No que diz respeito à posição de Sarah Johnson, a cientista política argumenta que, com a publicação dos manuscritos de *A ideologia alemã* na MEGA² I/5, é possível verificar a importância da elaboração conceitual de Marx e Engels no capítulo “III. São Max” em comparação com os manuscritos sobre Feuerbach. Nessa perspectiva, argumentos que aparecem sumariamente nos manuscritos sobre Feuerbach podem ser remetidos à sua gênese, o capítulo “III. São Max”, por meio da apresentação cronológica dos textos da edição de 2018 da MEGA² I/5, já que “o que ficou conhecido como o extenso rascunho de “I. Feuerbach” não é um manuscrito de tipo algum; mas apenas um amontoado de fragmentos, cuja maior parte eram sobras de suas críticas de Bruno Bauer e Max Stirner” (Johnson, 2018, p. 364). A autora, com isso, defende a necessidade de uma apresentação estritamente cronológica dos textos, o que permitiria verificar que, mesmo na passagem da redação de um texto a outro, não havia, por exemplo, uma teoria da história como pano de fundo, pois, quando Marx e Engels escreveram sobre história em um manuscrito que encontramos como parte daqueles referentes a “I. Feuerbach” “há boas razões para pensar que eles estavam trabalhando em argumentos sobre a propriedade privada e o comunismo que poderiam ser usados para refutar

³³ Não negamos nesta pesquisa a possibilidade de que Marx e Engels tenham desenvolvido e elaborado o conceito de ideologia durante o período de escrita dos manuscritos de *A ideologia alemã*; contudo, não visualizamos, como argumentamos nos capítulos seguintes, diferenças conceituais marcantes entre os capítulos “I. Feuerbach” e “III. São Max” que poriam a crítica da ideologia em diferença ou em contradição consigo mesma, de forma que precisasse ser corrigida. Explicamos: a ideia de Marx e de Engels de que a Alemanha possui um papel peculiar em relação ao desenvolvimento político e econômico de outros países e de que seu desenvolvimento filosófico expressa essa relação, na sua tradução de estruturas avançadas a partir do e para o seu atraso, condiz com a ideia dos autores de que a ideologia em geral se relaciona com o Estado e a economia. Assim, a ideia e o tema do “atraso alemão” pode ser encontrada de forma mais sistemática no pensamento de Marx desde, ao menos, a Carta a Ruge de maio de 1843.

Stirner” (Johnson, 2022, p. 164). Além disso, o nome sob o qual conhecemos *A ideologia alemã* deveria ser substituído por “Manuscritos de Bruxelas”, a fim de que não se sugerisse mais a existência de uma obra escrita pelos autores, bem como o nome dos manuscritos de “I. Feuerbach” deveria ser substituído pelos nomes que os editores da MEGA² utilizam para cada um dos manuscritos (por exemplo: “3) [Fragmento]”; “MS pp. 30-35: Extrato de III. São Max: D. A hierarquia”), não os reunindo na forma de capítulo.³⁴

Por fim, Marcello Musto sintetiza em seu artigo que revisita a história de edições dos manuscritos, que “*A ideologia alemã*, considerada até mesmo a exposição exaustiva da concepção materialista de Marx, devolvida à sua originária incompletude, torna impossível qualquer hipótese de sistematização” (Musto, 2008, p. 14, grifo nosso). De acordo com o sociólogo italiano, as novas edições teriam tornado evidente a distância entre *A ideologia alemã*, instrumentalizada editorialmente pelo regime stalinista, e o próprio Marx. Considerado oposto às edições politicamente motivadas e à construção de uma obra chamada de *A ideologia alemã*, o trabalho filológico teria como resultado, assim, lançar luz ao verdadeiro pensamento e obra de Marx (Musto, 2008, p. 14).

Isto posto, Hubmann, Carver, Blank, Pagel, Johnson e Musto questionam, por diferentes vias, a possibilidade de sistematizar conceitual e logicamente os manuscritos de *A ideologia alemã*.³⁵ Além disso, para eles, os manuscritos, principalmente aqueles que foram interpretados como o capítulo “I. Feuerbach”, configurariam mais uma tentativa de compreensão dos autores de sua própria posição em relação ao idealismo alemão e aos jovens

³⁴ A interpretação de Paulo Arantes nos anos 1970 mostra, sem fazer nenhuma referência à ordem de escrita dos textos nem a uma fragmentação conceitual, que é possível chegar à conclusão teórica sobre a centralidade de Stirner para a crítica a Feuerbach. A análise filosófica de Arantes conclui que a crítica dos universais realizada por Stirner abre caminho para a crítica da ideologia de Marx e Engels na medida em que a primeira é também uma crítica da universalidade das ideias da filosofia alemã. Em Marx e Engels não se trata de rejeitar as ideias universais negando seu domínio, mas em compreendê-las como ideológicas, remetendo-as à sua origem – que ela expressa idealmente – de um ponto de vista exterior a elas (cf. Arantes, 1996, p. 369-370).

³⁵ Michael Krätke possui uma posição muito peculiar nesse quadro, visto que o autor não se orienta pela cronologia dos textos. As publicações mais recentes da MEGA² permitem que o autor tenha uma postura em que, mais uma vez, não é possível verificar um desenvolvimento conceitual relevante no pensamento de Marx. Afastando-se da ideia de que existe uma “concepção materialista da história” em Marx, o autor interpreta que a “ciência da história”, a qual Marx se refere “de forma breve e programática (e equivocada) (...) no manuscrito fragmentado da *Ideologia alemã*”, seria a ciência social orientada pelos fatos históricos “observáveis, mensuráveis e comparáveis” (Krätke, 2023, p. 4). Dessa forma, rejeitando a chamada “Nova Leitura de Marx” (Neue-Marx-Lektüre) – provavelmente se referindo a Backhaus, Reichelt e, mais recentemente, Heinrich –, Krätke critica a ideia, que atribui à NML, segundo a qual haveria um Marx “filosoficamente purificado”, para quem as passagens históricas representariam uma perturbação no “belo curso da derivação de conceitos”, em favor da ideia de que a história conjectural seria um guia para a compreensão de Marx do desenvolvimento econômico e político dos mais diversos países (Krätke, 2023, p. 19). Com isso, o autor defende que as noções econômicas e políticas que encontramos em Marx desde 1843 estão intimamente ligadas – para não dizer subjacentes – à história conjectural, jamais entendida como uma filosofia da história ou uma teoria da história.

hegelianos do que a apresentação de um esforço teórico conclusivo. Todos argumentam que o próprio Marx reconhece, posteriormente, no prefácio do livro *Para a crítica da economia política* que o papel dos manuscritos como um todo foi o de “acertar as contas com” a “antiga consciência filosófica” dos autores (Marx, 1978, p. 131). Como pano de fundo, os editores frequentemente associam as primeiras edições – da MEGA¹ – à constituição de uma base teórica para o socialismo real, em especial para o stalinismo. Michael Koltan torna essa associação explícita, argumentando que “Para o stalinismo (...) era intolerável que o manuscrito no qual a ‘visão científica do mundo do proletariado’ foi fundada não formasse uma unidade ideológica coerente” (2002, p. 12), e que “a farsa que se seguiu à tragédia é o trabalho de edição na RDA após Stalin, que continua até os dias atuais” (2002, p. 1). Segue-se disso que, se as edições que estavam ligadas ao stalinismo, e mesmo aquelas empreendidas sob a orientação da IMLSED no pós-guerra, produziram um texto coeso como base do socialismo real, então uma edição que combatesse tais desvios totalitários teria de ser dirigida exclusivamente pela fragmentação teórica e textual.

Entretanto, essas posições quanto ao estatuto dos manuscritos de *A ideologia alemã* não são unânimes entre os editores da MEGA² e alguns intérpretes do pensamento de Marx e Engels. Christine Weckwerth, que não assina o editorial da edição da MEGA² da qual participa com Hubmann e Pagel (Marx; Engels, MEGA² I/5, 2017), escreve, em “Kritik an Feuerbach und Kritik der Feuerbach-Kritiker” (“Crítica a Feuerbach e crítica aos críticos de Feuerbach”), sobre a crítica da ideologia de Marx e Engels e sobre o lugar da crítica direcionada a Feuerbach pelos autores na constituição de sua própria perspectiva, na esteira do movimento encontrado no *Vormärz*. Para a pesquisadora, em *A ideologia alemã*, Marx e Engels “lidam criticamente com a filosofia alemã mais recente (Feuerbach, Bruno Bauer, Stirner, socialismo alemão) e, ao mesmo tempo, desenvolvem determinações categoriais básicas de sua nova teoria social e da história.” (Weckwerth, 2010, p. 134).³⁶ Dessa forma, a editora, longe de reduzir os conceitos às polêmicas contextuais, como faz Pagel, visualiza nos textos um corpo teórico sólido a partir do qual ela erige uma interpretação que os relaciona tanto com a tradição de leitura e interpretação de *A ideologia alemã* – Weckwerth mobiliza na sua argumentação, por exemplo, Terry Eagleton –, quanto com a própria história da

³⁶ No texto original: “In der Deutschen Ideologie setzen sich Marx und sein Mitstreiter Engels kritisch mit der neuesten deutschen Philosophie (Feuerbach, Bruno Bauer, Stirner, deutscher Sozialismus) auseinander und entwickeln im gleichen Zuge kategoriale Grundbestimmungen ihrer neuen Gesellschafts- und Geschichtstheorie.”

filosofia.³⁷

Por sua vez, Thomas Marxhausen, colaborador da MEGA² entre 1972 e 1992, considera um

absurdo afirmar que a exposição de artigos de jornal recém-descobertos, a “ordenação cronológica dos documentos textuais” de *A ideologia alemã* (Marx; Engels; Weydemeyer, 2004) e a publicação de excertos das ciências naturais teriam levado “a um novo conceito de obra” – por “terem sido levadas a cabo por uma edição livre dos dogmas e das visões até então habituais nos legados escritos” (Lange, 2004, p.14) –, até porque investigações, exposições cronológicas, assim como a impressão de excertos, fazem parte da atual edição, assim como fizeram parte da antiga. Uma afirmação apoiada em tais “provas” sinaliza ao público (que já nem se admira mais disso) que, até mesmo na sublime esfera do puro academicismo, a cantilena de sobrevivência “quem não anuncia, morre!”, que retumba em todo supermercado ordinário até provocar náusea, tornou-se a música ambiental do trabalho da MEGA. (Marxhausen, 2014, p. 106)

Uma vez que o artigo de Marxhausen é anterior à publicação dos manuscritos de *A ideologia alemã*, que, na época, estavam previstos para publicação em 2008, a publicação em ordem cronológica que ocorreu em 2018 dos manuscritos confirmou a noção do novo projeto da MEGA² de que seria possível erigir uma “nova obra”, completamente diferente de como havia sido apresentada até então, causando especial polêmica na sua divulgação – comercial, segundo Marxhausen – como um projeto de ruptura com relação às edições passadas. A crítica de Marxhausen à pretensão científica do projeto MEGA² pautada pela orientação cronológica dos textos concentra-se em apontar as principais contradições do projeto MEGA² após 1990: o projeto se apresenta como uma edição neutra ao mesmo tempo em que traz inúmeras sentenças valorativas em suas introduções; procura ser um projeto de publicação completa ao mesmo tempo em que deixa de lado variantes textuais que poderiam fornecer acréscimo de compreensão dos textos; o projeto realiza a apresentação tanto lógica quanto cronológica dos manuscritos de *A ideologia alemã* mas abandona a publicação cronológica dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de Marx, e da *Dialética da natureza*, de Engels.³⁸

³⁷ Distanciamos-nos de Weckwerth apenas na medida em que a autora visualiza, em *A ideologia alemã*, de Marx e Engels, uma crítica imanente da filosofia jovem-hegeliana. Isso porque não consideramos que os autores partem da própria filosofia jovem hegeliana para a crítica, mas de um ponto de partida que combine preceitos da economia política historicizados.

³⁸ Backhaus e Reichelt, que estão na base do texto de Marxhausen, também realizam críticas nesse sentido, embora não se refiram especificamente aos textos de *A ideologia alemã*. Para os autores da Nova Leitura de Marx, as edições da MEGA² dos textos de crítica da economia política da maturidade de Marx (dos *Grundrisse*

A publicação em ordem cronológica se mostrou o ponto mais alto da reivindicação de neutralidade e cientificidade no tratamento dos textos. Contudo, o resultado a que a MEGA² I/5 chega parece indicar o oposto da neutralidade científica reivindicada, já que ela *defende* a impossibilidade de encontrar nos fragmentos qualquer unidade, seja textual, seja conceitual. É curioso que, nas introduções e nos editoriais, desde 2004, na MEJB, e nas duas edições da MEGA² I/5, ao invés de uma apresentação de fato imparcial sobre os textos, encontramos asserções sobre a forma com que os textos não só devem ser apresentados, mas como eles devem ser interpretados. No Editorial da MEJB, encontramos: “a obra de Marx está ganhando novos contornos – basta recordar o carácter enciclopédico da sua abordagem, que é documentado em particular pela publicação dos excertos – e pode ser recebida de novo para além dos imperativos políticos” (Hubmann; Münkler, MEJB, 2004, p. 2*). Na Introdução volume I/5 da MEGA², temos:

Na forma autêntica apresentada aqui, os manuscritos documentam que a gênese dos pensamentos e conceitos centrais de Marx e Engels não deve ser vista tanto como o resultado de uma formação teórica genuína, mas sim como o resultado de debates contemporâneos que, às vezes, eram conduzidos de forma altamente polêmica. O ponto de partida aqui não foi o debate com Feuerbach, mas a crítica de Bauer e Stirner. Particularmente no curso de seu extenso debate com o último, eles conseguiram aprimorar os contornos de sua própria concepção de história, de modo que, posteriormente, primeiro decidiram começar a crítica da filosofia jovem-hegeliana com um relato de sua concepção de história e, mais tarde, decidiram incorporar esse relato na estrutura de uma crítica independente de Feuerbach (Hubmann, Pagel, Weckwerth in MEGA² I/5, 2017, p. 728).

Na Introdução editorial da edição de 2018, lemos o seguinte:

Muito embora esta perspectiva não corresponda à forma pela qual os textos da ‘Ideologia alemã’ teriam sido publicados pelos autores, no que diz respeito à história das ideias, essa perspectiva cronológica tem o atrativo de tornar visível o processo pelo qual Marx e Engels formaram suas posições – esta é a razão pela qual uma apresentação deste tipo foi pedida repetidamente por pesquisadores nos anos recentes (Hubmann, Pagel, 2018b, p. 336).

aos volumes de *O Capital*), ao reunirem escritos de Marx e de Engels, chancelam a ideia de que as posições de Engels que serviram ao Diamat eram posições também encontradas em Marx, o que compromete a alegada neutralidade interpretativa do projeto. Dada a impossibilidade de o IMES separar as obras de Marx e Engels, o que poria fim ao seu trabalho editorial, “seria ainda mais necessário fazer uso extensivo das possibilidades oferecidas pelo aparato de referência (Verweisungsapparat) em um sentido crítico” (Backhaus; Reichelt, 1994, p. 103). Seja no índice de palavras-chave ou nas notas explicativas, dever-se-ia apontar as incompreensões de Engels – por ele mesmo afirmadas – sobre a crítica da economia política de Marx. Assim, uma vez que os editores da MEGA² pretendem omitir toda interpretação na edição dos textos de Marx e Engels, interpretações relevantes para alçar à cientificidade das edições são deixadas de lado.

Sob a justificativa – legítima, certamente – de questionar o uso político de textos editados, os editores da chamada pós “virada filológica” promovem uma oposição indiscriminada a qualquer leitura diferente daquela que não se baseie na noção de que os manuscritos são um laboratório em que Marx e Engels apenas ensaiavam uma crítica polêmica aos jovens-hegelianos. Ao considerar todas as edições de *A ideologia alemã* anteriores à MEJB 2003 e a MEGA² I/5 dogmáticas, subtraindo seus ganhos editoriais, e, principalmente, ao considerar que a abordagem lógico-conceitual dos textos deve se subordinar à cronologia de escrita dos fragmentos, os editores da MEGA² e alguns intérpretes de Marx e Engels implicitamente tomam toda interpretação orientada pela teoria – e, portanto, por uma exposição lógica dos textos – como uma interpretação dogmática influenciada pelas posições ideológico-políticas atribuídas aos manuscritos de *A ideologia alemã*. Nesse sentido, poderíamos instanciar a seguinte observação que Ruy Fausto faz sobre o estatuto da obra de Marx como um todo nos dias atuais:

Eis porque o trabalho do presente deve ser duplo. Separar o comunismo de Marx dos comunismos do século XX; mas ao mesmo tempo mostrar como, apesar da sua grandeza, as fraquezas do primeiro serviram bem aos desígnios do último. Se fizermos somente o último trabalho, corremos o risco de nos desfazer da crítica marxiana do capitalismo, o que não constituiria uma pequena perda. *Mas, se fizermos só o primeiro, como de tempos em tempos quer a moda, correremos o risco de perder de vista o fio que liga as ideologias burocráticas ao marxismo* – e também a algumas outras correntes da tradição socialista –, o que nos tornaria inermes diante dos perigos atuais (Fausto, 2007, p. 49; grifo nosso).

Pelo fato de que a relação entre Marx e Engels e o socialismo real *só* é considerada pela MEGA² a partir da história política de edições dos manuscritos, o objetivo apresentado pela MEGA² de afastar a influência do socialismo real sobre a edição e, portanto, sobre a leitura e a interpretação de Marx, resulta no divórcio completo entre Marx e o socialismo real. Por isso, a forma com que o projeto conduz as edições atuais, estabelecendo a incompletude teórica como consequência necessária da incompletude textual, pode obstruir a reflexão sobre a relação multifacetada entre o legado de Marx e os regimes comunistas, na medida em que a concepção materialista da história, a crítica da ideologia e a crítica do capitalismo, por exemplo, são reduzidos a debates contextuais dos autores dos manuscritos de *A ideologia alemã* com os jovens hegelianos. A “desconstrução filológica” dos textos contra a “era ideológica” das edições passadas, conforme a expressão de Hubmann e Münkler (*in* Marx;

Engels, 2004), acaba por deslocar, enfim, Marx e Engels do quadro político para o âmbito da discussão meramente filológica. Mais do que isso, se os textos de Marx precisam ser observados a partir de uma ótica acadêmica, a MEGA² parece ignorar que essa ótica acadêmica possa ser outra que não a filológica, sem, no entanto, deixar de ser crítica.³⁹

Dito isso, ainda que a dificuldade relacionada à fragmentação textual de *A ideologia alemã* demande a utilização dos textos estabelecidos pela MEGA² I/5, uma vez que o trabalho editorial crítico iniciado na década de 1960 e consolidado em 2017 apresentou avanços significativos em direção à apresentação dos textos na sua incompletude original, nosso esforço, na contramão da interpretação dos editores e intérpretes ligados ao projeto, desata fragmentação textual e fragmentação teórica, ao mostrar, a partir de uma análise lógico-conceitual, que a crítica da ideologia de Marx e Engels à ideologia em geral, bem como à ideologia alemã, traz à vista uma definição coesa de ideologia segundo a qual as representações ideais operam uma inversão da realidade, contudo, não sem que a própria realidade encerre uma inversão em si mesma da qual a ideologia seria proveniente.

Capítulo 2 – Inversão real: alienação como fundamento da ideologia

Tendo percorrido a história que envolve as publicações dos manuscritos de *A ideologia alemã*, pretendemos ter mostrado que a conjunção entre edição e interpretação dos textos foi uma constante, desde aquelas conhecidas como as edições político-ideológicas até aquelas de orientação crítico-filológica. Quanto às edições publicadas depois da “virada filológica”, a oposição radical às edições políticas significou a adoção de posições cada vez mais enfáticas acerca do caráter fragmentado dos textos, momento em que os editores e uma série de comentadores lançam mão de uma nova interpretação que, reduzindo as noções encontradas nos textos a seu momento de escrita, procura estabelecer a ideia de que os manuscritos de *A ideologia alemã*, em especial aqueles sobre Feuerbach, são apenas um “laboratório colaborativo”. Assim, a importância do capítulo “I. Feuerbach” sobre os demais textos de *A ideologia alemã*, uma vez identificada pelos editores mais recentes da MEGA²

³⁹ Essa mesma observação fora feita pelo professor Maurício Vieira Martins em artigo de 2013: “No nosso entendimento, supor que a pesquisa filológica sobre a obra de Marx e Engels forneceria, por si só, a garantia última de uma cientificidade é um procedimento ingênuo, que desconsidera que numa empreitada desta natureza torna-se necessária uma atividade interpretativa de âmbito mais geral. Esta última vai reunir conhecimentos históricos, econômicos, políticos, filosóficos e filológicos para buscar o maior grau possível de aproximação à obra de Marx e Engels, mas sabendo de antemão que uma objetividade plena – principalmente nos comentários sobre tal obra – é meta impossível de ser alcançada” (Martins, 2013, p. 140).

como parte do processo editorial soviético, é logo diminuída sob a alegação de que a crítica a Feuerbach é mais fragmentada e menos extensa do que aquela referida a Max Stirner. Para Hubmann, Carver e Blank, Pagel e Johnson, o capítulo “III. São Max” se torna o centro dos manuscritos de *A ideologia alemã*, ao passo que os manuscritos sobre Feuerbach passam a ser entendidos agora como uma série de fragmentos resultantes das críticas direcionadas a Bauer e Stirner.

Se, por um lado, é por meio da cronologia de escrita dos textos, do levantamento de dados biográficos e das cartas trocadas por Marx e Engels no período entre 1844 e 1845 que a MEGA² argumenta a precedência do capítulo de crítica a Stirner sobre a crítica a Feuerbach, por outro lado, intérpretes como Paulo Arantes ([1976; 1977; 1978] 1996), Andreas Arndt ([1983] 2012) e Étienne Balibar ([1993] 1995) já há muito chegaram a conclusão semelhante partindo de análises propriamente conceituais sobre a crítica da ideologia. Sem deixar de apontar os problemas relativos à incompletude dos manuscritos e seu impacto sobre a leitura, para esses intérpretes o grande volume textual dedicado a Stirner se justifica, não apenas por seu caráter polêmico contra um jovem hegeliano, mas sobretudo em vista da obra de Stirner ter suscitado uma mudança qualitativa na forma com que Marx e Engels conduziam seu pensamento até então. Quando, em *O Único e sua propriedade*, Stirner combate a onipotência das ideias universais sobre os indivíduos, Marx e Engels obtêm acesso a um conteúdo filosófico que, levando ao absurdo a crítica jovem hegeliana ao idealismo e à religião, faz notar que toda discussão precedente compreendeu a dominação sobre os indivíduos como uma dominação relacionada ao poder das ideias. Isso representou, para Marx e Engels, o reconhecimento de um limite da teoria da alienação feuerbachiana – que era pano de fundo de sua crítica da alienação política, de sua crítica da alienação do trabalho e de sua crítica aos jovens-hegelianos anteriormente publicada –, na medida em que ela, mesmo fora de seu quadro conceitual original, a crítica da alienação religiosa, traz como parâmetro a ideia universal da essência genérica (*Gattungswesen*) do Homem.⁴⁰

É nesse sentido que, para Arantes, “é menos na ruptura de Marx com Feuerbach do que no seu confronto com Stirner que melhor se pode surpreender o momento de cristalização de dois estilos antagônicos da crítica das idéias ‘dominantes’”, quais sejam, a crítica das ideias universais de Stirner e a crítica da ideologia de Marx e Engels (Arantes, 1996, p. 369).

⁴⁰ A crítica da alienação política se encontra na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, de Marx; a crítica da alienação do trabalho está presente nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de Marx, e no “Esboço para uma crítica da economia política”, de Engels; ao passo que a crítica aos jovens-hegelianos está em *A sagrada família*, de ambos.

Na mesma perspectiva, Arndt afirma que pelo fato de Stirner completar o movimento jovem hegeliano de recusa à filosofia ainda no campo filosófico, constituindo uma espécie de “despedida absurda da filosofia”, Marx e Engels se veem forçados a eliminar os resquícios filosóficos universalistas de sua posição, quer dizer, eliminar “a abstração do gênero humano como sujeito da história” (Arndt, 2012, p. 50).⁴¹ E, por sua vez, para Balibar: “É certo que Marx e Engels não puderam evitar essa objeção [de Stirner], pois eles pretendiam ser ao mesmo tempo críticos do idealismo, do essencialismo dos filósofos, e dos comunistas” (Balibar, 1995, p. 45). Não obstante a crítica dos universais de Stirner ter apontado para Marx e Engels a insuficiência de partir das próprias ideias universais para avançar na crítica da dominação real sobre os indivíduos, os autores não reivindicam uma particularidade abstrata, como o *Único*, ou um materialismo empirista, contra os universais filosóficos, porque isso significaria corroborar com a crença jovem hegeliana de que são as próprias ideias a fonte da dominação.

A forma que encontram para realizar a crítica dos universais sem, no entanto, levar ainda mais adiante o caráter especulativo da filosofia, é estabelecendo a relação entre as ideias universais e as condições particulares de seu surgimento, no que a apresentação da gênese e do desenvolvimento histórico da divisão do trabalho desempenha papel fundamental. Por meio dessa apresentação se torna possível reconhecer um processo histórico e social que dá origem a uma *inversão* objetiva no interior da produção dos meios de vida segundo a qual os indivíduos, produtores da própria vida, perdem o controle, tanto sobre a sua atividade mesma, quanto sobre a forma como ela é realizada, de modo que “a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho e que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado”, ou seja, uma alienação não mais referente ao ser genérico (*Gattungswesen*) mas uma alienação da própria produção da vida material (Marx; Engels, 2007a, p. 38; MEGA² I/5, 2017, p. 35). Quando a divisão do trabalho se desenvolve ao ponto da divisão entre os trabalhos material e espiritual, aqueles cuja atividade consiste exclusivamente na produção de ideias, os chamados ideólogos, expressam a autonomia do processo produtivo como autonomia das ideias, e uma nova inversão é

⁴¹ “In dem Stirner die radikalsten Konsequenzen aus der Philosophie des Selbstbewußtseins zieht und damit deren Kritik an Hegel auf den Punkt bringt, vollendet er den junghegelianischen innerphilosophischen Diskurs der Verwirklichung der Philosophie in einem absurdistischen Abschied von der Philosophie. Das negative Bild eines philosophischen Auszugs aus der Philosophie ist die theoretische Provokation, die Marx und Engels zu einer Klärung zwingt [...] Damit fällt auch bei Marx und Engels das, was Stirner an spekulativen Halbheiten bei Feuerbach spekulativ auflöst: die Abstraktion der Gattung Mensch als Subjekt der Geschichte”.

produzida, agora no nível da representação, a inversão ideológica. Assim, a chave encontrada por Marx e Engels para identificar o elo entre ideia e realidade é compreendida por nós como uma relação entre duas inversões: a inversão real e a inversão ideológica. Trata-se de uma relação apontada por Jorge Larraín, mas não desenvolvida pelo autor na sua análise sobre a noção de ideologia no marxismo. Segundo ele, “Marx propõe a existência de dois tipos de inversão – a inversão da consciência e a inversão da prática social objetiva. A primeira ele trata como ideologia, a última como alienação” (Larrain, 1983, p. 125).

Em vista dessas considerações prévias, necessárias para elucidar a passagem da discussão filológica para a discussão filosófica acerca do conceito de ideologia implicado na crítica da ideologia dos próximos dois capítulos, este capítulo tem como objetivo apresentar *em primeiro lugar*, a origem da concepção de alienação como inversão da realidade no pensamento marxiano, destacando a permanência dessa concepção para a compreensão da inversão ideológica em *A ideologia alemã* em que pese a mudança da posição de Marx em relação aos textos precedentes quanto à importância da filosofia para a crítica e mudança da realidade; *em segundo lugar*, que, em *A ideologia alemã*, a divisão do trabalho, considerada o fundamento da ideologia, encerra uma inversão na própria realidade, uma alienação, não em relação à essência genérica do homem, como *Manuscritos econômico-filosóficos*, mas à produção social dos indivíduos, uma vez percebida, por meio do contato com a obra de Stirner, a necessidade de um ponto de partida diverso daquele dos universais filosóficos; *em terceiro lugar*, a dupla realidade que marca a Alemanha do *Vormärz*, uma vez que o caráter especialmente fraseológico da ideologia alemã surge justamente no descompasso entre a divisão do trabalho mundialmente desenvolvida e o atraso político e econômico alemão (seu “caráter inteiramente pequeno-burguês”) (Marx; Engels, 2007a, p. 193; MEGA² I/5, 2017, p. 248). A partir disso, torna-se possível argumentar em favor de um nexos lógico entre o capítulo “III. São Max” e os manuscritos sobre Feuerbach de *A ideologia alemã*: se o absurdo da filosofia de Stirner dá acesso à condição ideológica geral segundo a qual as representações ideais invertem a realidade, é apenas na relação entre a divisão do trabalho desenvolvida fora da Alemanha, tratada em “I. Feuerbach”, e o atraso alemão descrito em “III. São Max”, que a inversão ideológica alemã em particular pode ser entendida por completo.

2.1 – Alienação como inversão real

Embora a especificidade da crítica da ideologia de *A ideologia alemã* seja relacionar a inversão ideológica e o que denominamos inversão real, isto é, compreender que as representações invertidas emergem de um processo de alienação da produção da vida material em que o mundo produzido pelos indivíduos em cooperação aparece-lhes como um mundo estranho que exerce poder sobre eles, a inversão real no pensamento de Marx é uma intuição mais antiga, elaborada em termos de alienação política, no caso das cartas de Marx a Ruge publicadas nos Anais Franco-Alemães e na “Crítica da Filosofia do direito de Hegel – Introdução”, e em termos de alienação do trabalho nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Com isso, pretendemos criar subsídios para, na seção seguinte, tornar evidente que a noção de uma inversão real encontrada na crítica da ideologia de *A ideologia alemã* não é uma novidade teórica, tampouco um abandono do conceito de alienação, mas sua reformulação. Na medida em que Marx e Engels, de modo mais perceptível desde as *Teses sobre Feuerbach*, mudam de posição quanto à importância da filosofia para a crítica e mudança da realidade, a alienação deixa de ser compreendida como uma inversão na relação entre sociedade civil e Estado, ou mesmo como uma inversão na relação entre o trabalhador e o trabalho, e passa, então, a ser compreendida como uma inversão em que o poder social resultante da cooperação entre os indivíduos se torna um poder estranho que os submete. Em não se tratando mais de partir de um ponto de vista estritamente filosófico, Marx e Engels respondem à crítica dos universais de Stirner adotando uma historicização tal que ela também não se constitui como um universal.

Após o periódico administrado por Arnold Ruge, os *Anais de Halle* – posteriormente denominados *Anais Alemães para Ciência e Arte* –, ter sido censurado na Prússia e na Saxônia no início de 1843, Marx passa a organizar, com o editor alemão, a fundação de um novo periódico que, reunindo autores alemães e franceses, apresentaria críticas aos governos monárquicos: os *Anais franco-alemães*. Apesar da heterogeneidade das ideias defendidas pelos autores que efetivamente fizeram parte do projeto, “Hess, Bakunin, Ruge, Fröbel, Herwegh, Marx e Engels consideravam a si mesmos discípulos de Feuerbach”, o que significava que “todos eles aceitavam a necessidade de eliminar a alienação para chegar ao humanismo” (McLellan, 1969, p. 34). No que concerne a Marx, em carta a Ruge de maio de 1843, publicada nos *Anais franco-alemães*, a peculiaridade política alemã constitui um

“mundo invertido” em que a sociedade, que está na base do Estado, é negada uma vez que o princípio do Estado monárquico é a desumanização:

O princípio da monarquia por si só é o ser humano desprezado, desprezível, o ser humano desumanizado [...] Onde o princípio monárquico constitui a maioria, os seres humanos são minoria; onde ele não é posto em dúvida, não existe ser humano. Por que um homem como o rei da Prússia, que não tem evidência nenhuma de representar algo problemático, não deveria simplesmente obedecer aos seus humores? [...] Nesse lugar, ele pode ser tão inconstante, tão desmiolado, tão desprezível quanto quiser, mas ainda será suficientemente bom para reger um povo que jamais conheceu outra lei que não fosse a arbitrariedade de seus reis. Não estou dizendo que um sistema desmiolado e a perda da dignidade no interior do Estado e fora dele não têm consequências. Não assumo a responsabilidade pela segurança da nave dos loucos, mas uma coisa eu afirmo: enquanto o mundo invertido (*verkehrte Welt*) for o mundo real, o rei da Prússia será um homem do seu tempo. (Marx; Engels, 2010, p. 67; MEGA² III/1, p. 50)

O pano de fundo das considerações de Marx acerca da “miséria alemã” é uma concepção positiva da relação entre a sociedade e Estado em que o Estado democrático, que se manifestou na Revolução Francesa, é considerado o regime político “que pode transformar a sociedade novamente numa comunidade humana que visa aos seus fins supremos” (Marx; Engels, 2010, p. 65; MEGA² III/1, p. 49). Em oposição, a presença, na Alemanha, do Estado monárquico absolutista indica uma negação da comunidade humana, uma desumanização, portanto: o mundo invertido e a realidade alemã se tornam, para Marx, sinônimos, porque a arbitrariedade das ações do rei da Prússia e a inércia da sociedade prussiana coincidem. Mas essa coincidência se deve, sobretudo, ao fato de que o Estado prussiano se autonomizou da comunidade humana, cujos interesses políticos deveria representar, pela sua existência monárquica. Com efeito, pela primeira vez Marx fala de uma inversão real no sentido de explicar uma alienação, neste caso, a alienação política que fundamenta a Alemanha. Sendo a inércia política um componente importante para Marx na sua compreensão da inversão que marca a realidade prussiana, a crítica filosófica, que significa uma tomada de consciência sobre a alienação, torna-se premente, no que podemos verificar como a filosofia tem papel constitutivo da realidade. Como Marx expõe em carta a Ruge de setembro de 1843:

A reforma da consciência consiste unicamente no fato de deixar o mundo interiorizar sua consciência, despertando-o do sonho sobre si mesmo, explicando-lhe suas próprias ações. Todo o nosso propósito só pode consistir

em colocar as questões religiosas e políticas em sua forma humana autoconsciente, que é o que ocorre também na crítica que Feuerbach faz à religião. (Marx; Engels, 2010, p. 72; MEGA² III/1, p. 56)

A influência de Feuerbach sobre o pensamento fica expressa na visão de Marx desse momento. Na chamada crítica antropológica, Feuerbach compreende que as qualidades de Deus, no caso da religião, e a universalidade, na filosofia especulativa, são, na verdade, as qualidades da essência genérica (*Gattungswesen*) do Homem dele alienadas (Feuerbach, GW 5, 2006, p. 52; Feuerbach, GW 9, 1990, p. 253-254). Tratar-se-ia, então, de, desfazendo a inversão entre sujeito e predicado realizada pela religião e pela filosofia especulativa, tornar o homem consciente de sua própria essência. Verificamos, assim, uma apropriação de Feuerbach por Marx que extrai o núcleo argumentativo da teoria da alienação, tanto no que diz respeito à inversão entre sujeito e predicado quanto no que diz respeito à superação dessa alienação por meio da autoconsciência do homem, para pensar a alienação política, a inversão entre comunidade humana e Estado.⁴²

Já quanto ao texto “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”, escrito entre dezembro de 1843 e janeiro de 1844, e publicado nos *Anais Franco-Alemães* em 1844, Marx utiliza, novamente, a expressão “inversão” para se referir ao Estado e à sociedade,

⁴² Feuerbach não se referia à política em sua crítica da religião. No entanto, há uma discussão na literatura secundária sobre em que medida a crítica da religião realizada pelo filósofo desde *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, de 1830, bem como aquela realizada por Strauß em *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, de 1835, pode ser compreendida como crítica da política, na medida em que havia, na Prússia, uma imbricação entre religião e política. Com o fechamento autoritário da monarquia e o fim do período de reformas na Prússia em 1819, quando da exoneração de Wilhelm von Humboldt, o Estado prussiano fortaleceu seu laço com o protestantismo. A relação do Estado prussiano com a Igreja era tal que a Prússia se considerava um Estado cristão e sua estrutura burocrática participava da organização da Igreja, na medida em que “pastores e professores de teologia eram funcionários públicos – ou seja, pagos diretamente pelo Estado –, sendo controlados por supervisores estatais; em caso de insubordinação, podiam ser demitidos”, além disso, “a influência do governo não se limitava à distribuição e à administração dos cargos, mas intervinha em questões internas das igrejas”, como, por exemplo, na tentativa de unificar as igrejas luterana e reformada (Heinrich, 2018, p. 291). Assim, ainda que a crítica à religião não constitua imediatamente uma crítica ao Estado, a primeira pode levar à realização da segunda, uma vez que Estado e a Igreja estão, na Prússia do Vormärz, confundidos: “Por causa da estreita ligação entre o cristianismo protestante e o Estado prussiano, os debates teológicos do protestantismo tinham relevância política imediata e eram atentamente acompanhados pelo público geral. Nesse sentido, quando os intelectuais críticos se dedicavam a questões teológicas, não se tratava, de modo nenhum, de uma fuga do debate político” (Heinrich, 2018, p. 291). De modo ligeiramente diferente, Cornu observa que: “Como era menos perigoso criticar a Igreja e seus dogmas do que o Estado e suas instituições, os jovens hegelianos, assim como os enciclopedistas franceses do século XVIII, dirigiram seus primeiros ataques contra a religião antes de iniciar a luta no terreno político” (Cornu, 1955, p. 136). Já em Breckman, temos: “Os estudiosos basicamente projetaram as categorias da década de 1840, autoconscientemente politizada, para a década de 1830 e as consideraram ausentes. Desse ponto de vista, os significados do radicalismo hegeliano na década de 1830 são facilmente perdidos ou não são compreendidos em sua totalidade. Acredito que, na década de 1830, os temas religiosos, políticos e sociais constituíam uma unidade, ou uma constelação temática, mesmo que em diferentes momentos uma ou outra questão tenha se sobressaído sobre as demais” (Breckman, 2001, p. 8).

entendendo-a no interior da própria realidade. Se, desde as cartas a Ruge, a concepção de alienação de Marx, apesar da influência de Feuerbach, já não é a mesma daquela encontrada na teoria da religião, haja vista o deslocamento acerca dos temas tratados, em poucos meses Marx parece se afastar um pouco mais do filósofo de Bruckberg. A inversão entre sujeito e objeto de que Feuerbach fala passa a ser entendida por Marx como resultado de uma outra inversão, inscrita na realidade:

Na Alemanha, a crítica da religião está, no essencial, terminada; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica [...] Este é o fundamento da crítica irreligiosa: o homem faz a religião, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente. Mas o homem não é um ser abstrato, acorrido fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido. A religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular, seu point d'honneur espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua base geral de consolação e de justificação. Ela é a realização fantástica da essência humana, porque a essência humana não possui uma realidade verdadeira. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião. (Marx; Engels, 2013, p. 145; MEGA² I/2, 1982, p. 170)

A própria crítica da religião realizada por Feuerbach, para Marx, evidencia que a religião é uma consciência invertida do mundo, porque na representação religiosa, o criador, o homem, aparece como criatura, criado por Deus. Por isso, a crítica da religião possui o mérito de afirmar o homem como fundamento. Perceber que a crítica da alienação religiosa desvenda o mundo espiritual, o mundo das representações invertidas, indica a necessidade de “desmascarar a autoalienação nas suas formas não-sagradas”, quer dizer, passar da crítica da inversão na representação para a crítica da inversão real, na sociedade e no Estado (Marx; Engels, 2013, p. 146; MEGA² I/2, 1982, p. 171). A crítica feuerbachiana não contempla que a persistência das representações religiosas, invertidas, decorre do fato de que o próprio Estado e a própria sociedade compõem um “mundo invertido”, no interior da Alemanha, em vista da monarquia absolutista, e também fora da Alemanha, em vista da miséria do proletariado produzida artificialmente pela indústria. Embora o objetivo da presente seção seja lastrear apenas a alienação entendida por Marx como inversão real, notamos que desde aqui – dezembro de 1843 – há o estabelecimento de uma relação entre inversões, em que uma consciência invertida do mundo somente é produzida na medida em que o mundo do homem (Estado e sociedade) encerra uma inversão para o próprio homem.

A inversão real corresponde à alienação política da sociedade civil no Estado monárquico, bem como à alienação econômica do proletariado, na qual a riqueza material da sociedade, por ele produzida, é convertida em miséria para ele. Neste momento, pela primeira vez, Marx compreende o fenômeno da inversão real para além da política, presente também na esfera econômica da produção. Não à toa, trata-se do primeiro texto em que Marx utiliza a categoria de proletariado, evidenciando que a sociedade civil de que o autor fala em suas cartas a Ruge agora assume a forma específica de sociedade dividida em classes. Na Alemanha, a inversão que caracteriza o Estado e a sociedade é vivenciada de modo particular, por meio de um atraso político e econômico quando comparada à França e à Inglaterra. Politicamente, a Alemanha de 1843 se encontra sob o jugo da monarquia absolutista em um momento histórico em que a França já está sob uma monarquia constitucional; economicamente, a Alemanha de 1843 busca estabelecer monopólios e tarifas protecionistas enquanto França e Inglaterra estão abandonando a política dos monopólios em prol do livre mercado e da livre circulação: “Por conseguinte, na Alemanha começa-se, agora, com aquilo que já terminou na França e na Inglaterra” (Marx; Engels, 2013, p. 149; MEGA² I/2, 1982, p. 174).

Em contrapartida, teoricamente, a Alemanha obteve um desenvolvimento profícuo, de tal modo que os alemães são “contemporâneos filosóficos do presente”, sem serem “seus contemporâneos históricos” (Marx; Engels, 2013, p. 150; MEGA² I/2, 1982, p. 175). Quer dizer, a filosofia alemã se desenvolveu de tal modo que sua relação com a história mundial, em virtude do atraso alemão, é *mediada* pela teoria, o que a permite traduzir a realidade histórica mundial em conteúdos formais sem que nenhum alemão a tenha vivido.⁴³ Esse é o caso das *Linhas fundamentais da filosofia do direito* de Hegel, que, ao abstrair a situação política francesa, entende que uma classe que manifesta o interesse universal medeia a relação entre sociedade civil e Estado. No entanto, o atraso alemão se expressa, em Hegel, na noção de que é uma classe do próprio Estado – os membros do governo e funcionários do Estado – a responsável por articular o interesse universal, o que inverte, na visão de Marx, a relação entre Estado e sociedade civil que já estava invertida na própria realidade alemã mediante o

⁴³ Embora Paulo Arantes não se refira diretamente à “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução” em seus artigos sobre a relação entre Marx e a filosofia alemã que compõem o livro *Ressentimento da dialética: Dialética e experiência intelectual em Hegel* (Antigos Estudos sobre o ABC da Miséria Alemã), as cartas a Ruge, escritas anteriormente, são mencionadas como já retratando a necessidade de compreender o “duplo presente” que marca a filosofia alemã não como uma relação desta com a sua realidade próxima, mas com a realidade exterior à Alemanha *mediada*, ou filtrada – para utilizar a expressão do autor – por seu atraso político e econômico. Com isso, Arantes se distancia das interpretações que comumente relacionam o idealismo alemão à “miséria alemã”, e que, por isso, recaem em um “vinco sociologizante comprometedor” (cf. Arantes, 1996, p. 364).

domínio da monarquia absoluta. Nesse aspecto, a crítica de Marx, baseando-se na crítica de Feuerbach a Hegel, visa estabelecer o humanismo por meio de uma “desinversão” da filosofia hegeliana, de modo a chegar propriamente à inversão real. Dessa forma, Marx identifica uma classe da sociedade civil, a saber, o proletariado, como aquela que detém o interesse universal, evidenciando que “a ideia hegeliana de uma ‘classe universal’, despojada de sua hipótese, torna-se [...] um veículo para a explicação histórica” (Avineri, 1966, p. 58).

Em razão de o desenvolvimento histórico da Alemanha ocorrer na forma de um desenvolvimento teórico, e a filosofia conseguir expressar um encontro entre a prática e a teoria, Marx credita, neste momento, à filosofia a possibilidade de identificar a resolução, que deve ocorrer por meios práticos, da alienação: “a teoria também se torna força material quando se apodera das massas. A teoria é capaz de se apoderar das massas tão logo demonstra *ad hominem*, e demonstra *ad hominem* tão logo se torna radical” (Marx; Engels, 2013, p. 149; MEGA² I/2, 1982, p. 174). Ainda que a inversão real deva ser dissolvida pela prática política revolucionária, a crítica teórica exerce um papel constituinte dessa dissolução: “a cabeça dessa emancipação [do homem] é a filosofia, o proletariado é seu coração” (Marx; Engels, 2013, p. 157; MEGA² I/2, 1982, p. 183).

Passando, então, à inversão real nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, escritos entre abril e agosto de 1844, ela pode ser encontrada na crítica que Marx realiza à economia política. De acordo com o autor, o discurso da economia política clássica, nas figuras de Adam Smith, Jean-Baptiste Say, David Ricardo e James Mill, encerra uma contradição ao assumir como princípio que o trabalho é a fonte de toda a riqueza, e, no seu desenvolvimento, observar que o trabalho, dada a distribuição dos rendimentos em salário (trabalho), lucro do capital (capital) e renda da terra (terra), é apenas parcialmente remunerado, e, como consequência disso, que o aumento da riqueza coincide com a pobreza dos trabalhadores. Essa contradição, para Marx, não é explicada pelos economistas; pelo contrário, eles fundamentam a divisão dos rendimentos no interesse por lucro por parte dos capitalistas para justificar o pagamento parcial do trabalho pelo salário. A insuficiência da economia política em explicar sua contradição é, então, resolvida por Marx por meio da noção de trabalho alienado, que descreve um processo de inversão real que continuamente dá origem às contradições na realidade as quais a economia política exprime.⁴⁴

⁴⁴ O texto “Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie”, escrito por Engels e publicado em janeiro de 1844 nos *Anais franco-alemães*, que influenciou significativamente a redação dos *Manuscritos*, não será abordado por nós em vista da ausência, na sua crítica da economia política, do fundamento das contradições que os economistas expressam: a crítica de Engels pretende condenar moralmente a economia política denominando-a

o objeto que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um ser estranho (*fremdes Wesen*), como um poder (*Macht*) independente do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisal (*sachlich*), é a objetivação (*Vergegenständlichung*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado (*Zustand*) político-econômico como desefetivação (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como perda do objeto e servidão ao objeto, a apropriação como estranhamento (*Entfremdung*), como alienação (*Entäusserung*) (Marx; Engels, 2004, p. 80; MEGA² I/2, p. 364).

No interior da atividade do trabalho, especificamente na relação entre o trabalhador e sua produção, ocorre um processo de *inversão* em que a atividade mesma do trabalho aparece, para o trabalhador, não como sua própria atividade, mas sim como atividade para outrem. Isso se dá no meio de uma situação econômica em que o trabalhador, carente de propriedade privada, deve, para manter sua subsistência, involuntariamente, produzir um objeto que será propriedade privada de outrem. Do fato da atividade do trabalho e do objeto do trabalho se constituírem de modo que o processo produtivo é, para o trabalhador, sua negação, implica que o mundo produzido pelo trabalhador surja, para ele, como um mundo estranho dotado de força própria. Com a ideia da inversão real, Marx mostra que a contradição encontrada tanto no discurso da economia política quanto na realidade pode ser explicada.

Consequentemente, na distribuição dos produtos do trabalho, o produto do trabalho se torna propriedade do não trabalhador, o proprietário, para o qual representa fruição, o oposto do sofrimento que representa para o trabalhador. No entanto, a alienação do trabalho também é alienação para o capitalista, o que Marx identifica a partir da história da propriedade privada, já apontada por Engels em sua crítica da economia política. Com a passagem histórica do período de hegemonia da propriedade hereditária feudal, em que as relações eram marcadas pela aparente dominação pessoal exercida pelo proprietário de terras, para o período histórico de hegemonia da propriedade privada móvel, a saber, do capital e da grande indústria, em que as relações são marcadas pela compra e venda incessante da terra, de produtos e do trabalho assalariado, fica evidente que a *dominação impessoal* da propriedade privada – a alienação, ou inversão real – afeta tanto capitalistas quanto trabalhadores:

Finalmente, é necessário que nesta concorrência a propriedade fundiária mostre, sob a figura do capital, a sua dominação tanto sobre a classe trabalhadora, quanto sobre os próprios proprietários, na medida em que as

“ciência do enriquecimento” proveniente da “ambição dos comerciantes” (Engels, 2021; MEGA² I/3, 1985, p. 467-468).

leis do movimento do capital os arruinem ou promovam (Marx, 2004, p. 75 / MEGA² I/2, p. 360).

Quanto aos capitalistas, a alienação do trabalho os afeta na medida em que a concorrência entre os capitalistas determina suas ações; quanto aos trabalhadores, além de serem afetados pela própria atividade do trabalho, a concorrência entre eles pelos postos de trabalho também os determina. Com isso, Marx mostra que a busca por lucro não está fundada na vontade humana do capitalista, como quer a economia política, mas está fundada na coação objetiva que o próprio movimento do trabalho alienado promove. Nesse sentido, a historicização promovida por Marx visa combater a naturalização que a economia política realiza ao justamente não compreender que o fundamento da propriedade privada é o trabalho alienado.

Na base da compreensão de Marx desse fenômeno de alienação do trabalho, ou melhor, de inversão real, está uma concepção da realização histórica do homem como ser genérico (*Gattungswesen*) que, embora influenciada por Feuerbach, difere-se dele: se, para Feuerbach, a história do homem se dá pela sucessão de gerações que particularizam, cada uma, a universalidade do gênero, de sua vontade e saber (cf. Feuerbach, GW 5, p. 267-268), para Marx, a história atual é, ainda, a história do desenvolvimento da propriedade privada, história do homem que ainda não se realizou como tal e que será realizada, enfim, no comunismo, quando da superação da propriedade privada. Esse deslocamento da antropologia feuerbachiana, influenciado pela noção de pré-história do homem de Moses Heß, significa, como observa com razão Ruy Fausto (1987, p. 237), que “os *Manuscritos* representam mais uma antropologia negativa do que uma antropologia positiva — o que já é diferente. O fundamento antropológico nos *Manuscritos* é menos o homem do que o homem alienado”. Assim, se, hoje, por causa da inversão real gerada pelo trabalho alienado, as faculdades da essência genérica do homem, o desenvolvimento histórico dos cinco sentidos, são, na atividade do trabalhador, mero meio para satisfazer as necessidades materiais mais elementares, com a superação da propriedade privada e do trabalho alienado no comunismo, as faculdades humanas serão um fim em si mesmo em uma comunidade humana efetiva.⁴⁵

⁴⁵ Essa interpretação quanto à forma com que Marx se apropria da filosofia feuerbachiana neste momento de seu pensamento não é unânime. Para Louis Althusser e para José Arthur Giannotti, é a própria antropologia *positiva* de Feuerbach a base da crítica da alienação. Conforme Althusser: “O humanismo de Feuerbach permite precisamente pensar essa contradição, ao mostrar na desrazão a alienação da razão, e nessa alienação a história do homem, ou seja, sua realização”, ou ainda, “aqui, a essência do homem funda a história e a política” (2015, p. 187). Ao passo que, para Giannotti: “A categoria constitui, como vemos constantemente, o universal primitivo que fundamenta o processo dialético do jovem Marx” (Giannotti, 2010, p. 115). Distanciamos-nos dessa interpretação na medida em que visualizamos que, para o jovem Marx, a história até aqui ser a história do

Em vista disso, a filosofia assume um lugar peculiar nos *Manuscritos econômico-filosóficos* e, portanto, o teórico assume um lugar peculiar. O pensamento feuerbachiano é considerado uma “crítica *positiva* humanista e naturalista”, responsável por estabelecer “a verdadeira fundamentação” da crítica da economia política (Marx, 2004, p. 20; MEGA² I/2, p. 326). Ao mesmo tempo, o lugar do crítico sofre uma dialetização, segundo a qual a possibilidade de compreender que a inversão real é o fundamento do discurso contraditório da economia política decorre do fato de que, na própria realidade, os efeitos desumanizantes do trabalho alienado se acirram e são já combatidos por meio do movimento operário. Por isso, o teórico não se incumbe da tarefa da realização da história senão do pensamento de que a história mesma se realizará: “Para superar a propriedade privada efetiva é preciso uma ação comunista efetiva. A história produzi-la-á e aquele movimento que nós, em pensamento, já sabemos ser um movimento superando a si próprio, sofrerá na efetividade um processo muito áspero e extenso” (Marx, 2004, p. 114; MEGA² I/2, p. 289).

2.2 – Divisão do trabalho

A partir da noção de que a inversão caracteriza o conceito de alienação nos escritos de juventude de Marx, seja na relação entre sociedade civil e Estado, na qual a essência genérica do homem opera como fundamento da “vontade genérica” (*Gattungswille*) da sociedade civil, seja na relação entre o trabalhador e o trabalho, na qual a essência do gênero humano negada opera como fundamento, identificamos que a importância da filosofia para a mudança da realidade é reduzida na mesma medida em que o pensamento de Feuerbach é reformulado. Essa tendência ganha expressão máxima nas *Teses sobre Feuerbach* e nos manuscritos de *A ideologia alemã*, em que a crítica a Feuerbach coincide com a crítica da filosofia. Por isso, a afirmação de uma continuidade direta da noção de uma inversão real como alienação em *A ideologia alemã* é difícil de ser sustentada. Endossando a ideia, encontrada em intérpretes

trabalho alienado, quer dizer, a história do homem negado, significa que a essência positiva do homem somente será posta no momento em que o trabalho deixará de ser trabalho alienado (no momento em que a inversão real será desfeita): “o comunismo enquanto supressão da propriedade privada é a vindicação da vida humana efetiva enquanto sua propriedade, é o vir-a-ser do humanismo prático; ou o ateísmo é o humanismo mediado consigo pela supressão da religião, o comunismo é o humanismo mediado consigo mediante a superação da propriedade privada. *Somente por meio da superação desta mediação — que é, porém, um pressuposto necessário — vem a ser o humanismo positivo, que positivamente parte de si mesmo.*” (Marx, 2004, p. 132, grifo nosso; MEGA² I/2, p. 413). Nesse sentido, Ruy Fausto afirma que “uma operação como esta põe em cheque — num primeiro momento — a antropologia. Com efeito, se se afirma que a história não é mais do que pré-história do homem, o homem não está lá: perde-se então o direito de falar do homem” (Fausto, 1987, p. 237).

associados ao projeto MEGA² (Pagel, Johnson) e em intérpretes clássicos do pensamento de Marx (Arantes, Arndt e Balibar), de que o livro *O Único e sua propriedade*, de Stirner, é crucial para a mudança da posição de Marx e Engels em relação a Feuerbach, uma vez que apresenta uma dura crítica ao pensamento humanista feuerbachiano, defendemos que a inversão real de *A ideologia alemã* caracteriza-se por uma alienação, não do ser genérico, ou do indivíduo – como faria crer uma influência meramente positiva de Stirner –, mas uma alienação da *produção social*: a apresentação da gênese e do desenvolvimento da divisão do trabalho torna visível como a produção realizada pelos indivíduos em cooperação se autonomiza deles, uma vez fixada sua atividade produtiva, e se volta contra eles como um “poder estranho” (Marx; Engels, 2007a, p. 38; MEGA² I/5, 2017, p. 37).

Ainda que os estudos filológicos mostrem que a redação do capítulo “III. São Max” precede em parte os manuscritos sobre Feuerbach, de um ponto de vista lógico há prioridade da exposição da divisão do trabalho histórico-mundial, na medida em que a realidade, a inversão real, que marca a Alemanha só pode ser entendida por meio de um duplo entre as condições internas da Alemanha e suas condições externas, a realidade histórico-mundial, algo que somente ficará claro a partir a seção seguinte sobre o atraso alemão. Dessa forma, procuramos mostrar que os manuscritos de *A ideologia alemã* não constituem um abandono da problemática da alienação, como pensam, de formas diferentes, Althusser (2015, p. 188; 213) e Giannotti (2010, p. 137), tampouco uma continuidade total em relação aos *Manuscritos econômico-filosóficos*, como pensa Mészáros (2006, p. 200).

Nos manuscritos de *A ideologia alemã* podemos encontrar a apresentação da inversão real que marca as relações sociais produtivas na seguinte passagem dos manuscritos sobre Feuerbach:

O poder (*Macht*) social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos condicionada pela divisão do trabalho, aparece a esses indivíduos, porque a própria cooperação não é voluntária mas natural (*naturwüchsig*), não como seu próprio poder (*Macht*) unificado, mas sim como um poder (*Gewalt*) estranho, situado fora deles, sobre o qual não sabem de onde veio nem para onde vai, um poder, portanto, que não podem mais controlar e que, pelo contrário, percorre agora uma seqüência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir. (Marx; Engels, 2007a, p. 38; MEGA² I/5, 2017, p. 37)⁴⁶

⁴⁶ “Die soziale Macht, d. h. die vervielfachte Produktionskraft, die durch das in der Theilung der Arbeit bedingte Zusammenwirken der verschiedenen Individuen entsteht, erscheint diesen Individuen, weil das Zusammenwirken selbst nicht freiwillig, sondern naturwüchsig ist, nicht als ihre eigene, vereinte Macht, sondern

Em nota, Marx e Engels assumem que esse processo é aquele conhecido sob o nome de alienação (*Entfremdung*), “para usarmos um termo compreensível aos filósofos” (Marx; Engels, 2007a, p. 38). No centro da compreensão da inversão está a noção de que os indivíduos cooperam na produção da sua vida material e que uma tal cooperação constitui um poder social. A essa forma de cooperação Marx e Engels denominam de divisão do trabalho. Com a existência da divisão do trabalho, a produção realizada pelos indivíduos em cooperação passa ter um ritmo próprio de desenvolvimento histórico, na mesma medida em que há um condicionamento recíproco entre o progressivo incremento das necessidades humanas e o progressivo incremento da produção social, de tal forma que o poder oriundo dessa cooperação se autonomiza dos indivíduos e se torna para eles um poder estranho que, invertendo a relação de causa, determina a forma de cooperação entre os indivíduos. Se, em princípio, a categoria da divisão do trabalho parece ser importada da economia política, especificamente de *A riqueza das nações*, de Adam Smith, por outro lado, Marx e Engels pretendem que seu fundamento seja historicizado, ou seja, que a origem da divisão do trabalho seja apresentada para além da mera constatação de se tratar de uma “propensão existente na natureza humana” (Smith, 1996, p. 73).

Na tarefa de historicização da divisão do trabalho se encontra um primeira dificuldade, qual seja, como compreender que a forma com que os indivíduos estabelecem suas relações produtivas é involuntária e, ao mesmo tempo, natural, e, portanto, se a própria divisão do trabalho, a inversão real, é natural. O caráter naturalizado (*naturwüchsig*) da divisão do trabalho, presente no início de seu desenvolvimento, descreve uma característica inerente à organização da vida, isto é, da produção dos meios de subsistência; simultaneamente, a interação entre os homens para a produção de seus meios de subsistência possui um desenvolvimento histórico. Os autores pontuam que o desenvolvimento da divisão do trabalho é justamente o resultado da interação recíproca entre os indivíduos e a natureza, pois, na medida em que a satisfação de algumas das necessidades causam um aumento populacional, outras necessidades imediatamente se originam e a organização da produção tem de conseguir satisfazer essas novas necessidades, o que exige um novo desenvolvimento

als eine fremde, außer ihnen stehende Gewalt, von der sie nicht wissen woher & wohin, die sie also nicht mehr beherrschen können, die im Gegentheil nun eine eigenthümliche vom Wollen & Laufen der Menschen unabhängige, ja dies Wollen & Laufen erst dirigirende Reihenfolge von Phasen & Entwicklungsstufen durchlaufen”

da força produtiva, ou – expressão idêntica – uma ampliação da divisão do trabalho. A organização dos indivíduos e a organização da produção são, mais uma vez, premissas fundamentais do texto. O desenvolvimento da divisão do trabalho acontece justamente no interior da organização dos indivíduos, em uma divisão que começa, segundo os autores, no “ato sexual”, ou seja, “em consequência de disposições” que são consideradas pelos autores como “naturais”, por isso, já a família, para os autores, está no bojo das relações sociais que se instituem de maneira involuntária devido à natureza (cf. Marx; Engels, 2007a, p. 35; *MEGA² I/5*, 2017, p. 31). Marx e Engels, nesse sentido, identificam divisão do trabalho e propriedade privada, a partir da noção da própria economia política clássica: “numa é dito com relação à própria atividade aquilo que, noutra, é dito com relação ao produto da atividade” (cf. Marx; Engels, 2007a, p. 37; *MEGA² I/5*, 2017, p. 32): na forma da divisão do trabalho mais elementar, a família, o homem é proprietário da mulher e de seus filhos.

Essa explicação da origem da divisão do trabalho, suplementada à categoria da economia política, mostra uma tendência natural dos indivíduos à sociabilidade para satisfação das carências físicas. Ainda que essa explicação pareça, em um primeiro momento, guardar semelhanças com identidade “eu e tu” pensada por Feuerbach em *A essência do cristianismo* para descrever a relação do homem com seu gênero (cf. Feuerbach, 1988, p. 10), Marx e Engels buscam se afastar da construção teórica baseada em universais por meio da centralização na relação social mesma. Certamente, devemos considerar o influxo que a crítica de Stirner aos universais teve na redação de *A ideologia alemã*, o que encontra evidência nas cartas de Engels a Marx entre o final de 1844 e início de 1845. Como diz Stirner, na sua crítica a Feuerbach:

Assim, Feuerbach diz-nos que “se virarmos simplesmente do avesso a filosofia especulativa, isto é, se fizermos do predicado sujeito, e desse sujeito objecto e princípio, chegamos à verdade nua, pura, autêntica”. Mas com isso perdemos o ponto de vista estritamente religioso, perdemos o Deus que, deste ponto de vista, é o sujeito; mas, em compensação, obtemos a outra parte do ponto de vista religioso, a moral. Deixamos, por exemplo, de dizer “Deus é o amor”, e dizemos “o amor é divino”. Se colocarmos ainda no lugar do predicado “divino” o seu sinónimo “sagrado”, as coisas voltam exactamente ao ponto de onde partiram. (...) deste modo, com a transformação do predicado em sujeito, a essência do cristianismo – e é o predicado que contém a essência – acaba por fixar-se de forma ainda mais opressiva (Stirner, 2004, p. 45).

Precisamente, a solução que Feuerbach encontrou na sua crítica da religião e da filosofia especulativa, que consistia na inversão entre sujeito e predicado a fim de desmistificar o poder da religião e da filosofia especulativa, não significou, para Stirner, um desvencilhamento da alienação do homem na religião, mas uma interiorização mais profunda dela, agora acentuada por não ser concernente ao sujeito, mas a todos seus predicados. Com isso, Stirner pode argumentar que o humanismo feuerbachiano permanece no campo religioso, no que o autor reivindica o egoísmo, isto é, a superação da alienação de todo “sagrado”, isto é, de toda ideia universal, por meio da instituição de um indivíduo empírico único. Nesse sentido, Engels, em carta a Marx de 19 de novembro de 1844, observa que a crítica de Stirner é “a última coisa que a sociedade atual pode dizer contra nós, a culminação de toda a teoria dentro da estupidez existente. Mas é por isso que a coisa é importante, mais importante do que Hess, por exemplo, a considera. Não devemos deixá-la de lado, mas explorá-la” (Engels, MEGA² III/1, p. 252). No entanto, Marx e Engels não tomam meramente o indivíduo como ponto de partida da sua análise da divisão do trabalho, posto que o absurdo da crítica de Stirner evidencia a necessidade de uma saída da filosofia para realizar uma crítica efetiva da ideologia e da inversão real que dá origem a ela.

O ponto de partida de Marx e Engels se dá, assim, pela centralidade intransponível da categoria de “produção” (*Produktionsweise*) no texto, a saber, na relação estabelecida entre os indivíduos. O excuro de Marx e Engels sobre a interação dos indivíduos entre si e com a natureza institui a primazia da objetividade fruto da interação entre os homens na compreensão da realidade social. Nesse contexto, a inversão da realidade consiste no fato de que a cooperação entre os indivíduos produz um mundo objetivo em que o próprio desenvolvimento produtivo, e não os indivíduos, determina a forma a partir da qual a produção e a vida social se organizam:

Esse fixar-se da atividade social, essa consolidação de nosso próprio produto num poder objetivo situado acima de nós, que foge ao nosso controle, que contraria nossas expectativas e aniquila nossas conjeturas, é um dos principais momentos no desenvolvimento histórico até aqui realizado. (Marx; Engels, 2007a, p. 38; MEGA² I/5, 2017, p. 37).

Com efeito, a determinação de uma atividade produtiva exclusiva para cada indivíduo dá origem ao fenômeno da inversão real, a alienação, em que a divisão do trabalho passa a percorrer estágios históricos próprios de desenvolvimento, isto é, diferentes modos de

produção, autônomos em relação à vontade dos homens. Isso porque a divisão do trabalho distribui as atividades e os produtos do trabalho de forma acidental. Justamente esta dinâmica em que o processo produtivo, alienado da cooperação dos indivíduos, está no centro do desenvolvimento da história, porque está no centro do desenvolvimento da divisão do trabalho, é o que leva os autores a falarem do desenvolvimento dos modos de produção. É importante ressaltar que as duas características principais do modo de produção são a transitoriedade de suas formas e a correspondência que toda a sociedade tem com a maneira com a qual os meios de vida são produzidos. Quanto à definição de “modo de produção” nos manuscritos sobre Feuerbach, Marx e Engels descrevem-na como:

uma soma de forças de produção, uma relação historicamente estabelecida com a natureza e que os indivíduos estabelecem uns com os outros; relação que cada geração recebe da geração passada, uma massa de forças produtivas, capitais e circunstâncias que, embora seja, por um lado, modificada pela nova geração, por outro lado prescreve a esta última suas próprias condições de vida e lhe confere um desenvolvimento determinado, um caráter especial – que, portanto, as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias. Essa soma de forças de produção, capitais e formas sociais de intercâmbio, que cada indivíduo e cada geração encontram como algo dado, é o fundamento real (*realer Grund*) daquilo que os filósofos representam como “substância” e “essência do homem” (Marx; Engels, 2007a, p.43; *MEGA² I/5*, 2017, p. 46-7).

Trata-se de uma fórmula geral que pode ser complementada pelas seguintes definições: um modo de produção compreende uma relação de cooperação que os indivíduos estabelecem entre si no processo de produção de sua vida material (Marx; Engels, 2007a, p. 34; *MEGA² I/5*, 2017, p. 28-29); caracteriza-se também por um intercâmbio da riqueza material produzida, que adquire uma forma determinada das relações sociais a depender do modo como se produz (Marx; Engels, 2007a, p. 36; *MEGA² I/5*, 2017, p. 34). A primeira definição se refere à “força produtiva” (*Produktivkraft*), que é a relação que os indivíduos empreendem conjuntamente para a modificação da natureza, sendo a própria natureza – a partir de seus recursos – uma força produtiva. A segunda definição é denominada por Marx e Engels como “forma de intercâmbio” (*Verkehrsform*). Dessas noções, os autores depreendem que a relação entre a força empregada na modificação do meio e as trocas entre os indivíduos constitui *um* modo de produção, porque a própria produção pressupõe um *determinado* conjunto de forças derivado das relações com outros indivíduos e com a natureza, e, também,

porque a própria circulação do produto social influencia a maneira com a qual indivíduos se organizam para a produção.

A partir de certo momento no curso do desenvolvimento da divisão do trabalho, surge, segundo os autores, a divisão da sociedade em classes e, dentro dela, o surgimento da classe dos ideólogos, algo que resulta do surgimento da divisão entre trabalho material e espiritual: com a divisão do trabalho está dada a possibilidade, e até a realidade, de que as atividades espiritual e material – de que a fruição e o trabalho, a produção e o consumo – caibam a indivíduos diferentes (Marx; Engels, 2007a, p. 36; *MEGA² I/5*, 2017, p. 33). A propriedade privada separa, acidentalmente, os trabalhos, os instrumentos de produção e os produtos do trabalho tão logo a própria divisão do trabalho tenha se desenvolvido e à classe econômica que pertence os instrumentos de produção pertence também, por esse mesmo motivo, o produto do trabalho e o próprio trabalho da classe sem propriedade privada. Dessa forma, a divisão em classes sociais é, também, um processo que se constitui de forma autônoma, independentemente da vontade dos indivíduos, sejam da classe entendida como dominante, aquela que detém a propriedade privada, sejam da classe dominada, aquela que carece de propriedade.

Quanto à compreensão da formação da ideologia, com a divisão entre trabalhos material e espiritual, o processo de autonomização que sucede na produção material se repete no que diz respeito à produção espiritual. No interior da classe dominante, há uma parcela de indivíduos a que fica incumbida a produção de representações. Afirmam Marx e Engels:

A divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão entre trabalho material e (trabalho) espiritual. A partir desse momento, a consciência pode realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real – a partir de então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. “puras”. Mas mesmo que essa teoria, essa teologia, essa filosofia, essa moral etc. entrem em contradição com as relações existentes, isto só pode se dar porque as relações sociais existentes estão em contradição com as forças de produção existentes (Marx; Engels, 2007a, pp. 35-36; *MEGA² I/5*, 2017, p. 31-32).

A divisão entre trabalho material e espiritual – condição para o surgimento da classe dos ideólogos, e, portanto, da ideologia –, encontrada no interior da sociedade civil,

expressa-se em uma divisão entre os membros ativos da classe dominante, e seus membros passivos, sendo que sua atividade e passividade parecem ser medidas segundo o grau de engajamento nas atividades teórica e prática da produção; melhor dizendo, o ideólogo ativo da classe dominante é o responsável pela produção espiritual, ao passo que o ideólogo passivo da classe dominante é assim considerado porque realiza tarefas de ordem prática e material dentro da divisão do trabalho. Identificamos, mesmo aqui, uma constância quanto à noção de inversão segundo a qual a produção oriunda da cooperação entre os indivíduos, diante da divisão do trabalho, torna-se estranha aos próprios produtores. Com a divisão do trabalho entre trabalho material e espiritual, “a consciência pode realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real”, mas tão somente porque a prática produtiva dos ideólogos está invertida, uma vez que eles “fazem da atividade de formação da ilusão [...] o seu meio principal de subsistência” (Marx; Engels, 2007a, p. 48; MEGA² I/5, 2017, p. 61). Em suma, a divisão do trabalho determina a atividade do ideólogo de produzir representações; por sua vez, seu produto, as representações ideológicas, se autonomiza em relação a ele na medida em que se autonomiza da realidade. O que significa dizer que o surgimento da ideologia – que realiza uma inversão da realidade – se deve que a própria realidade marcada pela divisão do trabalho encerre uma inversão, aquela segundo a qual a cooperação entre os indivíduos na produção da vida material se autonomiza deles e se volta contra eles, de tal forma que, para aqueles que não realizam trabalho material, esse poder alienado é representado como poder das ideias.

Com a divisão entre as classes sociais, a alienação política, isto é, a oposição entre sociedade civil e Estado reaparece em *A ideologia alemã* em um quadro conceitual diverso dos textos anteriores. Como resultado da divisão do trabalho, os interesses dos indivíduos das diferentes classes sociais são contraditórios entre si. Conforme os autores, “é precisamente dessa contradição do interesse particular com o interesse coletivo que o interesse coletivo assume, como Estado, uma forma autônoma” (Marx; Engels, 2007a, p. 37; MEGA² I/5, 2017, p. 34). A existência de uma comunidade forçada pela divisão do trabalho erige, assim, uma comunidade ilusória. A própria existência de uma comunidade que não nasce de maneira voluntária, nem sequer para a classe dominante, faz com que surja sobre ela uma comunidade autônoma (como as ideias) cristalizada na instituição do Estado. Quanto à relação que essa comunidade ilusória (Estado) mantém com a classe dominante, Marx e Engels observam que: “Realmente, toda nova classe que toma o lugar de outra que dominava anteriormente é obrigada, para atingir seus fins, a apresentar seu interesse como o interesse comum de todos

os membros da sociedade.” (Marx; Engels, 2007a, pp. 48-9; MEJB, 2004, p. 42). Sendo parte integrante do Estado, a classe dominante se faz classe universal, de modo que se uma nova classe quiser ocupá-lo, ela tem de se fazer mais universal que a classe dominante anterior. Para isso, ela dá forma universal ao seu interesse, pretendendo representar, nele, o interesse de todas as classes e de todos os indivíduos. O que ocorre, no entanto, é que, pela natureza da própria constituição do Estado, de estar em contradição com a realidade contraditória, há momentos nos quais ele se universaliza de tal forma que os interesses de alguns membros da própria classe dominante são vetados. O Estado, assim, em certas condições, universaliza-se e se autonomiza inclusive em relação aos membros da classe dominante.

A divisão do trabalho realiza-se plenamente no modo de organização da produção caracterizado pela grande indústria e pelo mercado mundial (cf. Marx; Engels, 2007a, pp. 40, 51; *MEGA² I/5*, 2017, pp. 42, 70). A diferença desse momento produtivo em relação aos anteriores seria a de que nele a divisão do trabalho foi mundializada, o que significou a universalização da propriedade privada, a separação entre cidade e campo, ou seja, separação entre capital e propriedade fundiária.

Dada a exposição da divisão do trabalho e sua centralidade na explicação da inversão real, devemos compreender o que há de característico no quadro teórico dos manuscritos de *A ideologia alemã*. Pelo fato de que Marx e Engels se recusam a falar do homem, remetido ao pensamento ideológico de Feuerbach, e do indivíduo, remetido ao pensamento ideológico de Stirner, os elementos constitutivos do processo de alienação, o sujeito e o objeto, são, respectivamente, os indivíduos em cooperação e sua produção social. A partir disso é possível visualizar que a ruptura de Marx com Feuerbach nas *Teses sobre Feuerbach* ocorria em termos semelhantes. A sexta tese afirma que a essência de que Feuerbach fala consiste em uma essência abstrata do mundo, no sentido de ser abstrata das relações sociais. Por isso, Segundo Marx “a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais” (Marx; Engels, 2007a, p. 534; *MEGA² IV/3*, 1998, p. 21). Entretanto, como poderíamos defender a persistência da noção de alienação como inversão real entre os indivíduos e sua produção nos manuscritos de *A ideologia alemã* se Marx e Engels pretendem erigir uma “ciência” que seja oposta à filosofia? A própria apresentação do desenvolvimento da divisão do trabalho tem como finalidade que a história se constitua o ponto a partir do qual uma ciência possa ser empreendida:

Conhecemos uma única ciência, a ciência da história. A história pode ser examinada de dois lados, dividida em história da natureza e história dos homens. Os dois lados não podem, no entanto, ser separados; enquanto existirem homens, história da natureza e história dos homens se condicionarão reciprocamente. A história da natureza, a assim chamada ciência natural, não nos diz respeito aqui; mas, quanto à história dos homens, será preciso examiná-la, pois quase toda a ideologia se reduz ou a uma concepção distorcida dessa história ou a uma abstração total dela. A ideologia, ela mesma, é apenas um dos lados dessa história. (Marx; Engels, 2007a, p. 86-87; MEGA² I/5, p. 824)

Para Althusser, a autopercepção de Marx e Engels sobre si mesmos está correta: *A ideologia alemã* está no centro de um rompimento radical com o humanismo de Feuerbach e de seu pensamento filosófico anterior, tomado como ideológico, por meio do estabelecimento de uma série de novos conceitos, dentre os quais se destacam “relações sociais”, “formação social”, “forças produtivas” e “ideologia” (Althusser, 2015, p. 188). Por esse motivo, para o autor argelino, Marx, a partir das Teses sobre Feuerbach, realiza “uma descoberta científica sem precedente na história, por sua natureza e seus efeitos (...) Marx fundou uma nova ciência: a ciência da história das ‘formações sociais’” (Althusser, 2015, p. 213). Com esses conceitos, que centralizam a economia na explicação da história, Marx conseguiria superar os limites para a compreensão da realidade existentes na história da filosofia e mesmo na economia política, na medida em que, tanto a primeira quanto esta última tomam um elemento (o indivíduo ou a ideia) de modo abstrato, conferindo a ele características imutáveis. A essa ruptura que empreende uma saída da filosofia e um ingresso no campo científico o autor chama de “corte epistemológico”, expressão que toma de empréstimo de Bachelard. O discurso científico que caracteriza, para Althusser, o pensamento de Marx e sua crítica ao capitalismo entendido como um discurso “sem sujeito” (Althusser, 1980, p. 98), embora conceba a saída da filosofia empreendida por Marx, ignora que essa saída possa ser justamente filosófica.

Marx e Engels não realizam, para nós, uma saída completa da filosofia na “ciência da história”. Isso por duas razões, a primeira consiste em que a noção de história elaborada pelos autores pensa, por meio da noção de superação (*Aufhebung*) da alienação, uma espécie de teleologia histórica em direção à superação da divisão do trabalho e da propriedade privada pela sociedade comunista. Ainda que abandone o ser genérico, de tal forma que o único conteúdo postulado da sociedade revolucionada é o desafixar da atividade social dos

indivíduos por meio da regulação social da produção, uma noção de história de inspiração fortemente hegeliana permanece. Como percebe Ruy Fausto, em *A ideologia alemã*, a categoria de “divisão do trabalho” é a generalidade que dita a história, e então suas diferentes configurações, os modos de produção, particularizam-na. Para o autor, as expressões em alemão indicam que, enquanto “a maneira” (*Art*), que qualificaria a divisão do trabalho, é uma expressão mais geral; “modo” (*Weise*), de modo de produção, é uma expressão que tende a especificar, particularizar. Nesse mesmo sentido, argumenta Arndt: “o programa a ser resumido sob o título ‘dialética’ continua a ser estabelecido: compreender a respectiva realidade como mutável por meio de suas contradições internas e conduzi-la à dissolução” (Arndt, 2012, p. 53).

Para Étienne Balibar, o corte de Marx em relação ao humanismo dos textos de juventude se dá por meio da centralidade da noção simbólica de “práxis revolucionária” presente nas *Teses* e a centralidade do conceito de produção social em *A ideologia alemã* (Balibar, 1995, p. 46).⁴⁷ Contudo, essa passagem não implica, como poderia parecer, para o autor, uma ruptura radical com a filosofia. Para Balibar, Marx constitui uma anti-filosofia, mas uma anti-filosofia que erige uma ontologia da produção:

ela substitui a discussão sobre as relações do indivíduo e do gênero por um programa de pesquisa sobre essa multiplicidade de relações, que são transições, transferências ou passagens nas quais se faz e se desfaz a ligação dos indivíduos com a comunidade e que os constitui a eles próprios. De fato, o que é mais impressionante em uma tal perspectiva é justamente que ela instaura uma completa reciprocidade entre esses dois pólos, que não podem existir um sem o outro e são apenas, cada um por sua conta, abstrações, mas que são ambos necessários ao pensamento da relação ou da ligação. (Balibar, 1995, p. 43)

Em sentido semelhante, Andreas Arndt argumenta em favor da ideia de que a “ciência da história” de *A ideologia alemã* é uma mediação entre a filosofia e a ciência empírica:

⁴⁷ Centramos a noção de produção no pensamento de Marx desde as *Teses* embora reconheçamos a pertinência da categoria de “modo de produção” tanto nos manuscritos de *A ideologia alemã* quanto nos *Grundrisse*. Isso se dá em virtude da nossa ênfase na forma com que Marx e Engels realizam a crítica da ideologia: por meio da categoria de produção podemos identificar, em primeiro lugar, que a saída dos autores da filosofia pós hegeliana fundamenta o fenômeno da alienação da produção social, em que os indivíduos, tomados em conjunto e não de modo universalista ou particular, perdem o controle sobre a organização do trabalho e do produto do trabalho; em segundo lugar, procuramos ressaltar o caráter contínuo da produção, questionando a existência de uma caracterização da sucessão dos modos de produção em *A ideologia alemã*, posto que a expressão nos textos designa o desenvolvimento da própria produção, ora mais desenvolvido, ora menos, a depender da forma da propriedade em cada momento.

A virada da filosofia para a ciência empírica, que Marx completou em 1845, não é nem um êxodo da filosofia (mas sim um êxodo da filosofia tradicional), nem este empirismo é cego: consiste em desenvolver questões empíricas para as quais ainda não foram encontradas respostas. Isto requer a realização destes espaços vazios, que foram preenchidos com teoremas especulativo-filosóficos. Esta tomada de consciência deve-se não só a novas descobertas empíricas, mas também a um exame renovado da filosofia, que toma a forma de um acerto de contas na “Ideologia Alemã”. O abandono da filosofia e a orientação para os problemas empíricos ocorrem mais uma vez no interior da própria filosofia. (Arndt, 2012, p. 47-48)

No que diz respeito à segunda razão, ela consiste na mediação entre o universal e o particular pensada por Marx e Engels na relação, em primeiro lugar, entre ideia (inversão ideológica, ou ideologia) e realidade efetiva (inversão real, alienação), e, em segundo lugar, entre dentro e fora da Alemanha. A compreensão do atraso alemão (ou “miséria alemã”, termo que os autores utilizam) como mediação no interior da realidade, entre a inversão real experimentada no interior da Alemanha e a inversão real na realidade histórica fora da Alemanha sustenta fundamentalmente a ideia de que “a ciência da história” de *A ideologia alemã* retém pontos importantes da filosofia, como a própria noção de alienação e a própria noção de história (tomada de empréstimo da noção teleológica de história hegeliana).

2.3 – Atraso alemão

O atraso político e econômico alemão em face dos desenvolvimentos político e econômico francês e inglês, isto é, em face das revoluções burguesas e da consolidação do mercado mundial (com a indústria e o comércio) é central para compreender o estatuto da crítica da ideologia alemã realizada por Marx e Engels. Isso porque o passo crítico fundamental de Marx e Engels na remissão das representações ideológicas à sua origem aponta para a forma com que a filosofia alemã herdeira do pensamento de Hegel toma suas representações filosóficas – que aparecem como a própria realidade: segundo os autores, “Dado que para esses jovens-hegelianos as representações, os pensamentos, os conceitos [...] são considerados os autênticos grilhões dos homens [...] então é evidente que os jovens-hegelianos têm de lutar apenas contra essas ilusões da consciência” (Marx; Engels,

2007a, p. 84; MEGA² I/5, 2017, p. 7).

Diferentemente das interpretações correntes sobre os manuscritos de *A ideologia alemã* segundo as quais a crítica da ideologia compreende a filosofia alemã – especialmente a jovem hegeliana – como mero *reflexo* da ausência de desenvolvimento prático na Alemanha, Paulo Arantes, o intérprete que embasa nossa leitura, interpreta que a crítica de Marx e Engels identifica o caráter universal da filosofia alemã como resultado da *relação* entre a estrutura econômica e política alemã e a estrutura econômica e política inglesa e francesa. Nesse sentido, se, por um lado, as ideias ganham uma “vida superlativa” na Alemanha, como veremos no capítulo seguinte, por outro lado, sua universalidade dá a possibilidade de que ela seja contraposta à realidade dupla – mediada – que a sustenta.

A interpretação corrente de que a ideologia, para Marx e Engels, consiste em um reflexo da realidade atrasada alemã apresenta, de modo geral, a crítica dos autores como dotada de um “vinco sociológico comprometedor”. Em primeiro lugar, quando a crítica de Marx e Engels identifica que “a situação da Alemanha no final do século passado se reflete plenamente na Crítica da razão prática, de Kant”, a relação entre a filosofia alemã e a miséria alemã é comumente interpretada como sendo imediata. Em segundo lugar, essa interpretação só pode ser sustentada a partir da noção de que a divisão do trabalho entre trabalhos material e espiritual de que falam os autores consiste numa divisão internacional do trabalho em que o trabalho material é realizado pela Inglaterra, ao passo que o trabalho espiritual, isto é, a produção filosófica alemã, é realizada plenamente na Alemanha.

Na Inglaterra, já no século XVII, o desenvolvimento da manufatura levou à consolidação de um mercado consumidor mundial, que, por sua vez, aumentando cada vez mais a demanda, impeliu o desenvolvimento da grande indústria. Marx e Engels apontam três características da grande indústria, fundamental para seu argumento de comparação com a Alemanha: a aplicação da mecânica teórica emergente na invenção de maquinaria, a livre concorrência e a divisão do trabalho desenvolvida. Tal é o quadro em que a Inglaterra desponta como vanguarda do desenvolvimento das forças produtivas, do qual participam também países como a França, os Estados Unidos e a Holanda (cf. Marx; Engels, 2007a, p. 59-60; MEGA² I/5, 2017, p. 86-87).

Quanto à Alemanha, seu comércio continuava a ser muito limitado, uma vez que as relações de propriedade eram ainda muito marcadas pelos resquícios do feudalismo, isto é,

pela pequena propriedade rural empobrecida, pela localidade e pela fragmentação em “pequenos principados e cidades-reinos” (Marx; Engels, 2007a, p. 194; MEGA² I/5, 2017, p. 249). Essa situação era ainda mais agravada com o fato de que a Holanda, com sua intensa participação no comércio, dominava os portos da Alemanha, cortando “o acesso da Alemanha ao comércio mundial” (Marx; Engels, 2007a, p. 193; MEGA² I/5, 2017, p. 249). Além disso, a manufatura de linho alemã ganhava importância no momento em que a indústria têxtil já estava sendo mecanizada na Inglaterra, demonstrando, assim, seu atraso produtivo e a recepção da divisão do trabalho e do mercado mundial de fora para dentro de seus limites.

Com efeito, a forma com que a Alemanha recebe teoricamente o desenvolvimento produtivo internacional e, portanto, essa alienação do trabalho que pressupõe tal desenvolvimento, depende, sobretudo, da alienação do trabalho que ocorre no seu interior. A divisão do trabalho, que distribui desigualmente os bens de consumo como as atividades produtivas, quando se torna divisão do trabalho entre trabalhos material e espiritual, produz uma classe de ideólogos responsáveis exclusivamente pela produção de ideias. Da mesma forma como a força produtiva oriunda da cooperação dos indivíduos se torna para eles uma força estranha, os produtos ideológicos que os filósofos distribuem como se estivessem em uma “feira livre” assumem uma força tamanha que eles próprios pensam lidar com uma força real:

Na história que se deu até aqui é sem dúvida um fato empírico que os indivíduos singulares, com a expansão da atividade numa atividade histórico-mundial, tornaram-se cada vez mais submetidos a um poder que lhes é estranho (cujas opressão eles também representavam como um ardil do assim chamado espírito universal etc.), um poder que se torna cada vez maior e que se revela, em última instância, como mercado mundial. (Marx; Engels, 2007a, p. 40; MEGA² I/5, 2017, p. 41-42)⁹

Sobre o segundo ponto: politicamente, a burguesia inglesa, vinculada à manufatura, organizou-se enquanto classe e disputou o poder político a partir da deposição do rei Carlos I (1640), conquistando-o, de fato, na Revolução Gloriosa (1688), em um pacto com a aristocracia na ocupação do Estado. Quando a burguesia francesa derrubou por completo a dominação da aristocracia a partir de 1789, sua emancipação política também foi resultado de sua organização – já enquanto classe econômica – política. Marx e Engels ressaltam que a organização política para a tomada de poder, tanto pela burguesia inglesa quanto pela burguesia francesa, dependia majoritariamente da apresentação de seus interesses particulares como interesses de toda a sociedade, isto é, interesses gerais.

Em contrapartida, segundo Marx e Engels, a burguesia alemã não havia até então alçado à condição de classe política organizada, capaz de universalizar seus interesses políticos particulares, porque sua condição econômica possuía um *caráter* essencialmente pequeno-burguês, resultado das guerras camponesas do século XVI, que destruíram a unidade política em torno da velha nobreza e que fizeram persistir várias características das relações de propriedade feudais. Com isso, a fragmentação política e econômica significou uma barreira ao surgimento da burguesia na Alemanha.

De maneira geral, conforme Marx e Engels, a apresentação do interesse particular de uma classe como interesse do todo da sociedade é característica do processo de tomada e manutenção do poder político, já que, inevitavelmente, o interesse do todo da sociedade e o interesse particular de uma classe são contraditórios (Marx; Engels, 2007a, p. 37; MEGA² I/5, 2017, p. 33-37). Se, no caso do Estado moderno inglês e francês, a universalidade do interesse de uma classe tornava-se mera ilusão tão logo o exercício do poder político pudesse contradizê-la; na Alemanha, o Estado moderno é, ao mesmo tempo, imposto a partir de fora – principalmente pela pressão da monarquia francesa a partir de 1830 – e recepcionado, interiormente, com a ausência de classes que organizem seus interesses, porque há apenas “estamentos passados e classes ainda não nascidas” (Marx; Engels, 2007a, p. 194; MEGA² I/5, 2017, p. 249). Assim, o Estado alemão, diferentemente do francês e do inglês, constitui-se como uma entidade autônoma, independente de qualquer interesse de classe. Novamente, a Alemanha “traduz” o Estado moderno, ou seja, o liberalismo político, para os seus termos: para Marx e Engels, a luta que Stirner empreende contra o domínio dos universais reconhece a autonomia do Estado alemão (na luta contra a dominação da ideia do Estado) e a ojeriza pequeno-burguesa ao livre-comércio (na luta contra a dominação da ideia de liberdade) e à organização política (contra a ideia de igualdade).

Essa posição está fundada em certa interpretação da seguinte passagem de Marx e Engels:

Enquanto a burguesia francesa se alçava ao poder mediante a revolução mais colossal que a história conheceu e conquistava o continente europeu, enquanto a burguesia inglesa, já politicamente emancipada, revolucionava a indústria e subjugava politicamente a Índia e comercialmente o resto do mundo, os impotentes burgueses alemães só conseguiam ter “boa vontade”. Kant se contentou com a simples “boa vontade”, mesmo que ela não desse qualquer resultado, e situou a realização dessa boa vontade, a harmonia entre ela e as necessidades e os impulsos dos indivíduos, no além. Essa boa vontade de Kant corresponde totalmente à impotência, ao abatimento e à miséria dos burgueses alemães, cujos interesses mesquinhos nunca foram

capazes de evoluir para interesses nacionais e coletivos de uma classe, e que, por isso mesmo, foram continuamente explorados pelos burgueses de todas as outras nações (Marx; Engels, 2007a, p. 193, MEGA² I/5, 2017, p. 248).

O ponto central é que a interpretação que atribui a produção filosófica *diretamente* ao seu contexto imediato ignora que o formalismo kantiano não se relaciona apenas com a realidade próxima alemã, mas à relação entre o interior da Alemanha e seu exterior que a filosofia expressa na mesma medida em que, recepcionando as ideias liberais da Revolução francesa, dá a elas um fundamento ideal. Em outras palavras, a falta de organização política da burguesia alemã no século XVIII, contraposta à organização política da burguesia francesa revolucionária, é expressa pela filosofia de Kant de modo que o liberalismo político é convertido na universalidade da moral. Ao mesmo tempo que a universalidade da moral esconde a realidade política francesa, porque abstrai o contexto político de busca pela universalização dos interesses da burguesia, possibilita Kant de realizar a crítica da realidade política francesa, do Terror revolucionário, já que ele não atende a Liberdade que primeiramente reivindicava. Desse modo, a própria abstração conceitual tipicamente filosófica kantiana, resultado do descompasso real, dá a possibilidade de acessar esse mesmo descompasso em forma de crítica. Conforme Paulo Arantes:

É verdade que um presente inóspito é propício ao florescimento dos sucedâneos, sobretudo se confrontado com uma norma “ideal”. Com efeito, um não vai sem o outro, pois, quando o desenvolvimento das ideias substitui um desenvolvimento histórico ausente, este já foi pensado nos termos daquele, cujas determinações, em contrapartida, não são assim tão puras a ponto de perder a referência aos conflitos reais de uma história que se desenrola noutro lugar. A “idealização” que define o classicismo alemão especifica-se neste confronto metódico. Noutras palavras, o descompasso da “miséria alemã” condena igualmente o pensamento, nisto fiel ao duplo presente que a caracteriza, à Dialética, ou seja à árdua tarefa de acertar o passo com as coisas e as idéias que o cercam aquém e além fronteira. (Arantes, 1996, p. 364)

Como o conceito se descola da realidade imediata da qual provém, as exigências do próprio conceito – puro, universal – podem ser contrapostas à realidade. Apenas tomadas como tais as ideias podem ser contrapostas àquilo que pretendem exprimir da realidade.

Percebe-se como Kant é o primeiro a tentar acertar o passo entre as coisas e as ideias ao postular que a realidade deve atender à exigência do conceito: quando o desenvolvimento das ideias é tomado como desenvolvimento histórico real e, portanto, substitui esse desenvolvimento histórico, esse mesmo desenvolvimento já foi elaborado pela filosofia. Esse acerto de contas que a realidade política francesa tem de ter com a universalidade moral é um primeiro passo daquilo que Paulo Arantes chama de “dialética”, desenvolvida por Hegel e completada pela crítica de Stirner e de Marx e Engels às ideias universais, como veremos. Para reforçar essa ideia, cito novamente Paulo Arantes:

O divórcio entre a filosofia alemã e a sua circunstância próxima, que ela excede embora a reproduza, é assim responsável por alguns efeitos notáveis cuja trama está na origem da percepção do fenômeno ideológico. A começar pelo da forma. O presente político e social de que se ocupa a teoria alemã, não sendo também o seu, impõe-lhe, visado assim à distância, a formalização de conteúdos de experiência cuja urgência histórica não pode partilhar. A deformação que lhes imprime a forma filosófica pode, no entanto, redundar em conhecimento, quando menos tomando inviável o dogmatismo das representações aderentes à prática imediata dos diversos agentes sociais. Mas é só assim, fora de contexto, que se suspende este dogmatismo espontâneo, a bem dizer suspenso no vazio por falta de suporte adequado; por seu turno, as representações que integram o ideário pós-revolucionário só podem ser acolhidas isoladas dos interesses reais que a seu modo tratam de dar conta, isto é sob a forma de determinações conceituais puras — que passam a demandar agora uma fundamentação própria, sem dúvida desmesurada por força daquela separação. Multiplica-se deste modo o efeito ideológico das idéias; mas esta amplificação envolve também um efeito antagônico, pois as idéias, examinadas agora como tais, ou seja confrontadas com o momento de verdade que pretendem exprimir, põem a descoberto os primeiros materiais da crítica. (Arantes, 1996, p. 364-365)

Após a identidade pensada por Hegel entre ser e consciência, isto é, entre a realidade e o conceito, uma nova forma de recepção do ideário político-econômico francês surge em consequência de uma nova forma da relação entre o interior e o exterior da Alemanha, agora não mais em relação à Revolução francesa, mas em relação à Revolução de Julho de 1830. Com ela, a burguesia francesa consolida a expressão do seu interesse na criação do circuito dos intelectuais políticos, dos juristas e dos filósofos franceses, responsáveis, agora, pela produção do ideário político francês liberal. O contato dos filósofos e políticos alemães com o

liberalismo francês entra em choque, mais uma vez, com a ausência de uma classe política formada que o corresponda (na Alemanha, há apenas o pequeno burguês), o que gera, assim, um cenário em que a universalização inicial das ideias se transforma em ideologia, em uma universalização cada vez mais acentuada. A ideia pura da filosofia alemã que era contraposta em Kant à realidade francesa é contraposta agora na filosofia dos jovens hegelianos à própria realidade alemã (havia uma série de discussões em torno da promessa de uma Constituição prussiana nos anos 1830 e 1840 que, contudo, incidiram sobre a religião). Esse novo acerto de contas da ideia com a realidade resulta, assim, na concepção de que as ideias dominam a realidade, desembocando numa discussão fraseológica.

Em Stirner, a dominação por meio das ideias passa a ser combatida em seu livro *O Único e sua propriedade*, publicado em 1844. Dedicado à luta contra a hierarquia, ou seja, à luta contra a independência da ideia em relação aos indivíduos, Stirner pretende apropriar-se, tornar sua propriedade, tudo o que lhe for alienado. As causas da liberdade, do “Homem”, de Deus, da verdade, da justiça (que considera como sagrados, ideias fixas, obsessões, fantasmas), e a propriedade burguesa que, em última análise, é para ele propriedade do Estado, devem ser incorporadas a fim de que sejam dissolvidas enquanto poder estranho ao próprio Eu, isto é, para que o Eu deixe de ser alienado. A crítica das ideias universais de Stirner, para Paulo Arantes, reconhece o exagero da universalidade das ideias na Alemanha ao se opor a elas (assim como a crítica da ideologia de Marx). No entanto, a oposição de Stirner recai em uma espécie de negação indeterminada, já que opõe, ao domínio das ideias, uma nova ideia, o Eu:

Direito, Razão, Liberdade etc. são apenas palavras, cujo poder, segundo Stirner, sucede ao das coisas, assim como este outro, desmesurado, o de uma convicção, na verdade é o de uma palavra; e criticá-las é demonstrar-lhes a nulidade, dissolvendo-as no nada em que se resolve o consumo generalizado. (Arantes, 1996, p. 369)

Por outro lado, a crítica dos universais realizada por Stirner abre caminho para a crítica da ideologia de Marx e Engels na medida em que se trata também de uma crítica da universalidade das ideias da filosofia alemã. Agora não se trata de rejeitar as ideias universais negando seu domínio, mas em compreendê-las como ideológicas, remetendo-as à sua origem – que ela expressa idealmente – de um ponto de vista exterior a elas. Assim, a universalidade ideológica das ideias na Alemanha permite a crítica da realidade em um sentido inverso

daquele pensado por Kant: não se busca um acerto de contas da realidade em relação à ideia, mas da ideia em relação à realidade dentro de um quadro econômico histórico-mundial, isto é, um quadro em que a mediação entre interior e exterior da Alemanha se mostra central. Longe de o assim chamado materialismo histórico se constituir como uma saída definitiva da filosofia, esse acertar as contas dialético entre as ideias e as coisas parece parte constituinte da crítica da ideologia. O atraso alemão não é reduzido à miséria alemã que dá origem à profundidade ideológica, mas se mostra, como condição da crítica da ideologia, mediação entre o interior da Alemanha e seu exterior.

Capítulo 3 – Inversão ideológica

Para a compreensão da crítica da ideologia, a seguinte passagem de “III. São Max” de *A ideologia alemã* aparece como intransponível, posto que estabelece a relação entre ideologia e realidade, entre inversão ideal e inversão real:

mostramos que a autonomização dos pensamentos e das ideias é uma consequência da autonomização das condições e relações pessoais dos indivíduos. Mostramos que a ocupação sistemática exclusiva com esses pensamentos por parte dos ideólogos e filósofos e, desse modo, a sistematização desses pensamentos é uma consequência da divisão do trabalho e que, principalmente, a filosofia alemã é uma consequência das condições pequeno-burguesas alemãs. Os filósofos teriam somente de dissolver sua linguagem na linguagem comum, da qual ela foi abstraída, para reconhecer que ela é a linguagem deturpada do mundo real e dar-se conta de que nem os pensamentos nem a linguagem constituem um reino próprio; que

eles são apenas manifestações da vida real” (Marx; Engels, 2007a, p. 429; MEGA² I/5, 2017, p. 504).⁴⁸

Constatamos, por meio dessa passagem, um paralelo entre autonomização das ideias e autonomização das relações sociais dos indivíduos. Isso abre duas interpretações: em primeiro lugar, que a filosofia derive, tenha a sua origem, a partir dessa autonomização das relações sociais e tem a noção de que Marx e Engels concebem as ideias no curso de como eles concebem a prática produtiva, isto é, as ideias como os produtos se autonomizam em relação a seus produtores. Trata-se, portanto, de verificar, em primeiro lugar, a pertinência da alienação real e a forma com que essa alienação se constitui no âmbito da divisão do trabalho. Em segundo lugar, trata-se de compreender como a ideologia representa essa alienação sendo que sua autonomização em relação seus produtores também configura uma alienação, especialmente se considerarmos o solo propício alemão para que essa autonomização ocorra: a ideologia alemã gira em falso quando seu conteúdo não encontra correspondência imediata na Alemanha. Por isso, por exemplo, quando ela se refere ao Estado, uma entidade autônoma por si só, ela tem desse Estado uma ideia ainda mais absurda.

Diante disso, apontamos a pertinência da metáfora da câmara escura, já que ela instrui mais precisamente a relação entre inversões, uma vez que “Marx estava bastante consciente de que as distorções teóricas que criticava – as quais ele posteriormente denomina ideologia – não eram meras ilusões, no sentido de erros puramente lógicos ou cognitivos, mas tinham uma base na própria realidade” (Larrain, 1983, p. 12, trad. nossa). Mais do que isso, “A ideologia esconde a alienação, constitui um reflexo invertido de uma realidade invertida que resulta na negação desta última inversão”. (Larrain, 1983, p. 125):

Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. A consciência (Bewusstsein) não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente (bewusste Sein), e o ser dos homens é o seu processo de vida real.

⁴⁸ “Wir haben gezeigt daß die Verselbstständigung der Gedanken & Ideen eine Folge der Verselbstständigung der persönlichen Verhältnisse & Beziehungen der Individuen ist. Wir haben gezeigt daß die ausschließliche systematische Beschäftigung mit diesen Gedanken von Seiten der Ideologen & Philosophen & damit die Systematisierung dieser Gedanken eine Folge der Theilung der Arbeit ist, & namentlich die deutsche Philosophie eine Folge der deutschen kleinbürgerlichen Verhältnisse. Die Philosophen hätten ihre Sprache nur in die gewöhnliche Sprache, aus der sie abstrahirt ist, aufzulösen, um sie als die verdrehte Sprache der wirklichen Welt zu erkennen & einzusehen, daß weder die Gedanken noch die Sprache für sich ein eignes Reich bilden; daß sie nur Äusserungen des wirklichen Lebens sind.”

Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico (Marx; Engels, 2007a, p. 94; MEGA² I/5, 2017, p. 135).

Marx e Engels, na passagem supracitada, indicam que a inversão da realidade – das relações produtivas – apenas poderia ocorrer na ideologia na medida em que a própria realidade já estaria invertida, como sabemos, pela divisão do trabalho. A relação entre inversões reside em que a captura da imagem real na câmara “implica a existência de um ‘dato’ (datum) que se apresenta sempre já invertido” (Kofman, 1975, pp. 19-20). A explicação de Sarah Kofman para o fato de os autores terem utilizado um instrumento óptico na descrição de um fenômeno social é a de que, de acordo com a óptica geométrica, a imagem projetada no interior da câmara é invertida na medida em que a propagação dos raios de luz ocorre naturalmente de forma retilínea; assim, uma vez que a luz atinge um objeto fora da câmara e projeta-se para seu interior através de seu orifício, tem-se necessariamente a imagem com polos invertidos. Dessa maneira, a imagem invertida que aparece na câmara resulta necessariamente da própria estrutura física da realidade que a óptica geométrica descreve. O mesmo aconteceria no fenômeno ideológico, uma vez que a ideologia, as ideias, a filosofia, a jurisprudência, a política, expressam necessariamente, no seu interior, uma imagem invertida – a ideia como a própria realidade – da inversão que é inerente à realidade material marcada pela divisão do trabalho.⁴⁹

⁴⁹ Certa linha interpretativa visualiza, na metáfora, alguns problemas para a compreensão do fenômeno ideológico, dentre os quais se destacaria o materialismo mecanicista. Raymond Williams, por exemplo, argumenta que a utilização da metáfora por Marx no contexto da crítica da ideologia supõe a possibilidade de um “conhecimento positivo direto”, isto é, um ponto de vista imune à ideologia; isso porque a inversão na câmara escura é capaz de ser corrigida pela adição de outra lente, como a inversão da imagem na retina é corrigida pelo cérebro. Deste modo, constituir-se-ia, a partir da câmara, um “dualismo ingênuo do materialismo mecânico”, em que a separação entre ideias e realidade material, oriunda do idealismo, é mantida (cf. Williams, 1977, p. 59, trad. nossa). Terry Eagleton compartilha dessa posição, principalmente quanto ao fato de que a câmara escura faz com que os autores recaiam em um “ingênuo empirismo sensível” sendo que para o autor inglês a “metáfora sugere, então, que o idealismo é um tipo de empirismo invertido” (Eagleton, 1991, p. 76 trad. nossa). Outro exemplo de crítica à metáfora é a de William J. T. Mitchell, para quem a análise da metáfora deve ocorrer considerando dois elementos fundamentais, a sua utilização precedente por Locke e o estatuto da câmara escura a partir de 1840 com o surgimento do daguerreótipo (processo que permitia o registro fotográfico das imagens projetadas no interior da câmara). Com Locke, a câmara escura funciona como um modelo que explica a aquisição de conhecimento por meio da realidade sensível. Com a invenção do daguerreótipo, “a câmara escura é pensada para produzir imagens altamente realistas, réplicas exatas do mundo visível. Ela é construída de acordo com uma compreensão científica da óptica” (cf. Mitchell, 1986, p. 169). A partir disso, a câmara utilizada como metáfora para a ideologia parece sugerir um sentido totalmente oposto às concepções correntes até então sobre a câmara: em Marx, ela significa distorção, ilusão, o que o autor estadunidense entende capaz de minar a crítica da ideologia que Marx pretendia fazer à filosofia alemã.

A questão que surge da correspondência entre processo real e sua expressão ideal é em que medida a expressão ideal corresponderia àquilo que expressa se ela tem como operação a negação do seu fundamento, da sua origem. Assim, deparamo-nos com o problema de como a ideologia pode permanecer expressando a realidade se seu princípio é ocultá-la, *invertê-la*. Mesmo se aceitamos preliminarmente que essa questão possa ser resolvida apenas identificando inversão real e inversão ideal, o fato de a inversão ideal suprimir a inversão real na sua expressão impõe um limite a essa correspondência. Ruy Fausto procura explicar essa relação entre ideologia e realidade como uma “sobre-significação” daquela em relação a esta. Para o autor, há “na ideologia uma espécie de ‘deslizamento’ da significação, que é ao mesmo tempo um excesso de significação. Ela só nos dá acesso ao real se sobre ela se proceder a uma operação de desidealização e desuniversalização (Fausto, 2002, p. 99). Em outras palavras, porque a ideologia não expressa a inversão real como sua causa, ela tende a ser uma expressão da realidade que extrapola a própria realidade, de modo que as ideias são tomadas como universais, como eternas – sem determinações históricas –, e, portanto, como autônomas. O índice que atesta a existência de alguma correspondência entre a ideologia e a realidade seria a possibilidade de realização da crítica da ideologia que remete as ideias universais à realidade das quais elas provêm.⁵⁰ Nesse seguimento, Bohlender argumenta:

A ‘crítica ideológica’ que Marx e Engels afirmaram aqui é muito mais sobre atacar e destruir a ‘pureza’ dessas formas de conhecimento; mas isso só pode ter sucesso se mostrarmos sua origem como produtos de uma divisão social específica do trabalho e uma forma social correspondente de produção e intercâmbio. Nada está ‘errado’ com a ‘filosofia alemã’, nem com seus conceitos, ideias e concepções; tudo nela corresponde às condições sociais sob as quais é continuamente produzida e reproduzida (Bohlender, 2010, pp. 50-51).

Para considerar essa questão, será preciso ainda analisar como a ideologia se autonomizaria cada vez mais em relação à realidade, fenômeno ligado à sua universalização. Isso implica uma incursão na análise que os autores realizam do momento mais desenvolvido da divisão do trabalho, com o mercado mundial, e a atuação do Estado.

Étienne Balibar diz:

⁵⁰ Na esteira da compreensão da ideologia como uma espécie de deslizamento de significado em relação à realidade, o autor inglês Terry Eagleton caracteriza a ideologia como um “movimento de inversão e deslocação” (*dislocation*), no qual “as ideias ganham prioridade na vida social, ao mesmo tempo que são desligadas dela. Pode-se perceber facilmente a lógica dessa operação dual: fazer das ideias a fonte da história é negar seus determinantes sociais e, assim, dissociá-las da história” (Eagleton, 1991 p. 78, trad. nossa).

Marx pensou que a atividade subjetiva de que fala o idealismo é no fundo o vestígio, a negação (o reconhecimento e o desconhecimento ao mesmo tempo) de uma atividade mais real, mais “efetiva”, por assim dizer: uma atividade que seria simultaneamente constituição do mundo exterior e formação (Bildung) ou transformação de si. (...) Em suma, não é difícil ler nos aforismos de Marx a hipótese seguinte: assim como o materialismo tradicional esconde, na realidade, um fundamento idealista (a representação, a contemplação), assim também o idealismo moderno esconde, na realidade, uma orientação materialista na função que ele atribui ao sujeito agente, se pelo menos se deseja admitir que há um conflito latente entre a ideia de representação (interpretação, contemplação) e a de atividade (trabalho, prática, transformação, mudança) (Balibar, 1995, p. 36).

As teses sobre Feuerbach caminham no mesmo sentido dos fragmentos referentes a “I. Feuerbach”. Tanto nelas – chamadas por Balibar de “aforismos” – quanto nos textos analisados no decorrer desta dissertação, Marx e Engels realizam duas oposições, a oposição ao idealismo e a oposição ao materialismo de Feuerbach. O idealismo alemão, do qual os jovens hegelianos são fruto (Marx e Engels, inclusive), apresenta a vantagem de ter assimilado mundo exterior e mundo interior, identificando a formação da consciência com a formação do mundo, algo muito similar ao que vimos nos textos de Marx até aqui. No entanto, o problema, segundo Marx e Engels, é que os filósofos “não fizeram a ‘libertação’ do ‘homem’ avançar um único passo ao terem reduzido a filosofia, a teologia, a substância e todo esse lixo à ‘autoconsciência’” (Marx; Engels, 2007a, p. 29; *MEGA*² I/5, 2017, p. 16), grifo nosso). De acordo com essa crítica, a identidade entre consciência e produção material se reduz, para os filósofos, à própria consciência, ao passo que Marx e Engels parecem fazer essa redução para o lado aparentemente oposto, para a produção material social. Em outras palavras, para o idealismo alemão a identidade entre consciência e prática material é polarizada pela consciência enquanto para Marx e Engels essa identidade é polarizada pela prática material. Por isso, segundo Balibar, Marx entende que o idealismo alemão reconhece e desconhece ao mesmo tempo a prática, já que concebe a relação formadora entre prática e a consciência e também dá à consciência uma prevalência que chega a negar a prática. Na ideologia, o mercado mundial adquire uma forma ideal: a universalização do poder estranho aos indivíduos é expressa filosoficamente “como um ardil do chamado espírito universal (Weltgeist)” (cf. Marx; Engels, 2007a, p. 40; *MEGA*² I/5, 2017, p. 70). Em que pese o fato de o “ardil” do “espírito universal” da filosofia da história de Hegel ocultar as relações produtivas que formam o mercado mundial, sua inversão corresponde à universalização

dessas mesmas relações. A sobre-significação ideológica consiste no fato de que o espírito universal não é o próprio mercado mundial, ainda que o expresse.

Quanto ao materialismo feuerbachiano, seu aspecto contemplativo é próprio do idealismo alemão: Feuerbach olha para o mundo sensível enquanto um dado a ser contemplado, não concebe, pois, a atividade prática que dá origem ao estado de coisas desse mundo sensível. Podemos reunir os teóricos em três grupos quanto à discussão sobre a crítica da ideologia e o materialismo a ela subjacente: primeiro, o grupo que interpreta que em *A ideologia alemã* não há uma teoria sistemática da história (Blank, Carver; Hubmann e Pagel); segundo, o grupo cuja concepção é a de que há uma teoria da história que é materialista mecanicista, ou positivista (Fausto e Althusser); terceiro, o grupo que visualiza um materialismo dialético não-mecanicista (Avineri e Giannotti, com ressalvas). Terrell Carver e Daniel Blank e também de Gerald Hubmann e Ulrich Pagel acreditam que relegar à Ideologia alemã uma concepção da história é um ato editorial político, não teórico: se Marx e Engels não trabalharam nem tentaram publicar esses manuscritos após 1846, essa seria uma evidência forte de que esses manuscritos “foram deixados de lado”, pois o objetivo de Marx e Engels com os manuscritos seria somente combater o discurso ideológico que eles identificavam como idealista. (cf. Carver, 2014b, p.1; Carver & Blank, 2014a, pp.165-173; Hubmann & Pagel, 2019, pp. 5-6).

A princípio poderia parecer que essa leitura é semelhante com a que a Ruy Fausto faz do texto, contudo, Ruy Fausto percebe que essa recusa de Marx e Engels da filosofia, e, portanto, de qualquer teorização, implica em uma teorização pressuposta: A ausência de um verdadeiro discurso pressuposto tem paradoxalmente como consequência a introdução de uma espécie de contínuo e, até certo ponto, mesmo de um finalismo na história, embora a recusa em totalizar venha de um impulso explicitamente anti-finalista. (Fausto, 2002, p. 108, grifo do autor).

Ruy Fausto, em seu comentário ao modo de apresentação da história de *A Ideologia alemã*, atenta para pontos importantes pouco explorados por nós até então sobre o estatuto da atividade dos indivíduos e, portanto, sua organização. O autor analisa a obra a partir de uma linguagem e um pano de fundo dialéticos, a saber, com o uso dos conceitos de “posição” e “pressuposição”. Na medida em que possamos tratar desses conceitos dialéticos de maneira cristalina, por “pressuposição” entenderemos um “campo de intenções” que visam conferir sentido à realidade; por “posição”, o campo de significações dado pela objetividade. Em

outras palavras, a pressuposição denomina o vetor de ação do sujeito, enquanto a posição denomina o vetor de ação do objeto. (Fausto, 1987, pp. 149-160) Nesse sentido, Ruy Fausto constata que *A ideologia alemã* apresenta somente “um imperialismo do discurso posto”, ou seja, um discurso sem sujeito (Cf. Fausto, 2002, p. 92). A consequência filosófica imediata desse dado é a negação da filosofia, ou melhor, a negação de qualquer pressuposto. Seja qual for, um juízo que pretenda ser universal e separado do movimento histórico é tomado como ideológico, inválido. Assim, aponta Ruy Fausto, a teoria da história presente em *A ideologia alemã* introduz sub-repticiamente um finalismo para a história – o comunismo – que parece anular a atuação dos indivíduos em seu processo produtivo: “A pura dispersão é continuísmo” (Fausto, 2002, p.108). Antes, os indivíduos são arremessados para o curso da história pelo movimento objetivo do modo de produção.

Nesse sentido, a intenção de interpretar o capítulo “III. São Max” é motivada pela compreensão da relação entre inversão ideológica e inversão real que a crítica da ideologia imporia também nesse capítulo, tendo em vista que parte do pressuposto de que a filosofia do jovem hegeliano seria produto do duplo presente alemão. O projeto de *O Único e sua propriedade*, de Max Stirner – pseudônimo de Johann Kaspar Schmidt –, publicado em 1844, divide-se em duas grandes partes, a saber, uma dedicada à história humana e a outra dedicada à luta contra a hierarquia que perpassa a história humana, o que leva à apropriação do mundo por parte do Egoísta.⁵¹

Segundo Marx e Engels, a compreensão de Stirner da história é substituída por uma história da filosofia, cujas fases são análogas às fases da vida humana: a infância, a adolescência e a vida adulta, que corresponderiam, respectivamente, ao realismo, ao idealismo e ao que Stirner denomina “unidade negativa de ambos”. A criança, aquela que se preocupa com aquilo que está por detrás das coisas, é identificada por Stirner à antiguidade; por sua vez, o adolescente, que rejeita o mundo material em favor das ideias, do espírito, é identificado aos modernos; quanto ao adulto, que se afirma como possuidor das ideias e das coisas, ele diz respeito à formação da história do Egoísta (*Egoist*), do Eu (*Ich*), ou do Único (*Einzig*) (cf. Marx; Engels, 2007a, p. 134-137; *MEGA*² I/5, 2017, p. 179-185). De acordo

⁵¹ O nome do capítulo sobre Stirner, “São Max”, deve seu nome à identificação realizada por Marx e Engels do jovem hegeliano com figuras religiosas. Isso é atestado pelo fato de chamarem-no de “Padre da Igreja”, de “Santo”, e seu livro de “O Livro”, em referência à Bíblia, cujas partes I e II corresponderiam ao Antigo testamento e Novo Testamento, respectivamente. Assim, no tom irônico encontrado no modo como Marx e Engels se referem a Stirner, notamos como os autores reiteradamente caracterizam-no como um ideólogo, precisamente na forma sacerdotal (cf. Marx; Engels, 2007a, p. 124; *MEGA*² I/5, 2017, p. 169). Sobre isso, ver também Pagel (2020, pp. 502-503).

com a crítica dos autores, a concepção stirneriana da história leva “mais longe do que qualquer um de seus predecessores a crença no conteúdo especulativo da história elaborado pelos filósofos alemães” (Marx; Engels, p. 134; *MEGA² I/5*, 2017, p. 179). Isso porque Stirner adota as expressões filosóficas de cada período histórico como a própria realidade do período, o que por si só já consistiria em uma inversão da realidade; no entanto, o que torna essa inversão ainda mais grave é Stirner considerar, por vezes, não a representação filosófica do próprio período, mas a representação filosófica posterior ao período que se pretende expressar. Dessa forma, “a história da filosofia antiga ocupa o lugar da história antiga e, ainda assim, da história antiga tal como São Max a imagina, baseando-se em Hegel e Feuerbach” (Marx; Engels, 2007a, p. 141; *MEGA² I/5*, 2017, p. 189). No caso da caracterização da antiguidade, Stirner assume como verdadeira a representação moderna segundo a qual os antigos dissolvem seu mundo rumo à realização do cristianismo, ou do idealismo. Para que esse esquema seja cumprido na lógica de Stirner, apontam Marx e Engels, tanto a realidade quanto a própria história da filosofia são invertidas. Com efeito, os antigos aparecem como opondo-se ao seu próprio tempo ao invés de criadores dele.⁵²

Se o mundo dos antigos era compreendido pela história da filosofia tal como concebida por Stirner, o mundo moderno existirá a partir da história da religião e da filosofia tal como concebida pelo jovem hegeliano (cf. Marx; Engels, 2007a, p. 148; *MEGA² I/5*, 2017, p. 195). Com o surgimento do mundo cristão, haveria a entrada na adolescência, uma vez que, para Stirner, o domínio religioso denotaria o domínio das ideias sobre os indivíduos. Entretanto, para Marx e Engels, o domínio da igreja não abrangia, de fato, a maior parte das relações empíricas, como as relações entre os camponeses, suseranos, vassalos e senhores feudais e mestres e aprendizes nas corporações de ofício. Desse modo, Stirner inverte a realidade na medida em que adota a ilusão corrente sobre o domínio da igreja, e, portando, das ideias, no período feudal, colocando-a como causa de um domínio material, real. A dominação real tem sua expressão invertida na concepção de uma dominação ideal.⁵³

⁵² Um exemplo dessa inversão no que se refere à história da filosofia é o de que Sócrates é transformado em um dos predecessores do cristianismo. Conforme o próprio Stirner, para Sócrates “tudo o que é do mundo será vergonhoso, a ponto de até a família, a comunidade, a pátria, etc., serem rejeitadas pela causa do coração, ou seja, da bem-aventurança, da bem-aventurança do coração (...) Esta guerra é declarada por Sócrates, e a paz só se fará no dia em que morre o mundo antigo” (Stirner, 2004, p. 23). Outro exemplo é o fato de Stirner ignorar a filosofia aristotélica no quadro da antiguidade como realismo a fim de evitar noções idealistas – noção de intelecto em si para si, razão que pensa a si mesma e intelecto que pensa a si mesmo – que comprometeriam esse quadro.

⁵³ Conforme Marx e Engels, Stirner “revela, aqui, sua imensa credulidade, ao levar mais longe do que qualquer um de seus predecessores a crença no conteúdo especulativo da história elaborado pelos filósofos alemães” (Marx; Engels, 2007a, p. 134; *MEGA²*, 2017, p. 179).

A dominação por meio das ideias passa, então, a ser combatida pelo filósofo. Dedicado à luta contra a hierarquia, ou seja, à luta contra a independência da ideia em relação aos indivíduos, Stirner pretende apropriar-se, tornar sua propriedade, tudo o que lhe for alheio. As causas da liberdade, do “Homem”, de Deus, da verdade, da justiça (que considera como sagrados, ideias fixas, obsessões, fantasmas), e a propriedade burguesa que, em última análise, é para ele propriedade do Estado, serão incorporadas a fim de que sejam dissolvidas enquanto poder estranho ao próprio Eu.⁵⁴ Nesse contexto, Marx e Engels estabelecem uma analogia do procedimento filosófico de Stirner com as lutas travadas pelos personagens Dom Quixote e Sancho Pança contra diferentes inimigos imaginários:

Depois de ter construído, para a sua própria cabeça e dentro do mundo moderno, um “mundo próprio, um céu”, a saber, um mundo de pelejas e cavaleiros andantes, depois de ter concomitantemente documentado a diferença entre si como criminoso cavalheiresco e os criminosos comuns, São Sancho empreende uma cruzada renovada contra os “dragões e arbustos, demônios do campo”, “fantasmas, assombrações e ideias fixas” (Marx; Engels, 2007a, pp. 332-333; *MEGA² I/5*, 2017, p. 398).⁵⁵

Uma vez validada a concepção de que a ideia é a fonte da dominação sobre os indivíduos, toda a investida de Stirner se volta para o desvencilhamento em relação às ideias, e não em relação à dominação material. Por isso, a analogia sugere que a luta travada por Stirner não passa de uma luta imaginária, cujos desdobramentos não podem ser senão imaginários. Ao postular que as ideias são a realidade, o ideólogo Stirner, como bem aponta o procedimento da câmara escura, vira “tudo de cabeça para baixo” (cf. Marx; Engels, 2007a, p. 232; *MEGA² I/5*, 2017, p. 292). Em que medida essa inversão ideal, que confere à ideia o poder de dominação real, expressa idealmente a inversão real somente pode ser compreendida em face das condições produtivas sob as quais Stirner elabora sua filosofia.

⁵⁴ Conforme Balibar (1995, p. 46): “Stirner não admite nenhuma crença, nenhuma ideia, nenhum ‘grande relato’: nem de Deus nem do Homem, nem da Igreja nem do Estado, e nem mesmo da Revolução. E efetivamente, não há diferença lógica entre a cristandade, a humanidade, o povo, a sociedade, a nação ou o proletariado, assim como entre os direitos humanos e o comunismo: todas essas noções universais são efetivamente abstrações, o que significa, do ponto de vista de Stirner, ficções”.

⁵⁵ Marx e Engels ora se referem a Stirner como Dom Quixote, ora como Sancho Pança, da mesma forma que ora se referem a Szeliga – oficial prussiano, jovem-hegeliano – como Dom Quixote, ora como Sancho Pança. A relação entre Stirner e Szeliga é tematizada pelos autores como se houvesse um intenso diálogo entre eles no texto de Stirner. Segundo Pagel, além da intenção de ridicularizar Stirner, “a decisão de incluir elementos do romance de Cervantes também foi tomada por razões de conteúdo. Assim, o motivo do ‘Cavaleiro da Triste Figura’, que em quase inúmeras variações falha devido à discrepância entre o que é percebido e a realidade, é excelentemente adequado para ilustrar a convicção de Marx (e posteriormente de Engels) de que as tentativas anteriores dos iluministas filosóficos do período anterior à desilusão de 1842-43 estavam equivocados sobre os fatores de desenvolvimento histórico que eram realmente eficazes” (Pagel, 2020, p. 521-522).

Podemos encontrar a noção do ideólogo como aquele que expressa idealmente as condições de vida material na sinonímia levada a cabo por Stirner entre *peculiaridade* (*Eigenheit*) e *propriedade* (*Eigenthum*). Nela, tornar tudo propriedade do Eu é tornar tudo o próprio Eu, sua qualidade própria (*Eigenthümlichkeit*). A crítica de Marx e Engels aponta para como essa identidade é uma expressão ideal que o ideólogo berlinense confere à relação da burguesia com as suas condições de vida materiais: “a identidade das relações mercantis e individuais ou também das relações puramente humanas (...) é um produto da burguesia, razão pela qual as relações de regateio foram, na linguagem assim como na realidade, transformada em fundamento de todas as demais” (cf. Marx; Engels, 2007a, p. 226; *MEGA*² I/5, 2017, p. 286).

Mais que uma expressão da burguesia, a filosofia de Stirner é uma expressão da *pequena-burguesia* alemã,⁵⁶ visto a própria burguesia alemã possuir um caráter pequeno-burguês. Esse caráter provém da falta de desenvolvimento produtivo na Alemanha: diferentemente da França, da Holanda ou da Inglaterra, o país não passou nem por um desenvolvimento da agricultura, nem do comércio, nem da grande indústria. Economicamente, a formação pequeno-burguesa da classe burguesa redundou na impossibilidade de sua organização política de maneira independente: tal fragmentação política – inclusive geográfica, em “pequenos principados” e “cidades-reinos” – implicou, portanto, que os interesses dessa classe fossem interesses “mesquinhos”, ou, se pudermos relacionar com Stirner, interesses egoístas (Marx; Engels, 2007a, p. 194; *MEGA*² I/5, 2017, p. 249). Em vista disso, da impotência da classe de dominar exclusivamente, o Estado prussiano mantém a aparência de independência, ou seja, de universalização em relação aos indivíduos (tal qual a expressão ideológica das relações de produção). Embora Stirner critique as causas universais de Deus, de liberdade, de verdade, de justiça, e de tudo o que considera sagrado, sua crítica pressupõe que a dominação delas sobre a realidade seja verdadeira. Essa crença no domínio das ideias, que seria compartilhada entre os pequeno-burgueses, expressa sua falta de participação prática no mercado mundial. Sua participação, pelo contrário, foi reduzida a uma participação meramente ideal, de intensa produção filosófica, atestada desde a filosofia de Kant (cf. Marx; Engels, 2007a, pp. 192-3; *MEGA*² I/5, 2017, p. 248). Em suma, Stirner só pode atribuir à realidade uma causa meramente ideal em razão da inversão real alemã.

⁵⁶ Marx e Engels descrevem a pequena-burguesia, neste capítulo, como composta por contadores assalariados, professores, funcionários do Estado e registradores (Marx; Engels, 2007a, p. 356; *MEGA*² I/5, 2017, p. 427).

A biografia da vida humana, assimilada à história: A criança é um “metafísico”, já que está, por um lado, enredada numa relação de inimizade com o mundo, por outro lado, ela tenta alcançar o mistério por trás das coisas. O ponto em que se torna adolescente é sua conquista desse mundo misterioso. Já quando adolescente, sua batalha é contra a razão – sua primeira autodescoberta (Marx; Engels, 2007a, p. 125; MEGA² I/5, 2017, p. 170). Assim, o adolescente rejeita tudo em favor da ideia: tudo o que não for ideia (“espiritual”) é entendido como *exterioridade*, e mesmo quando o adolescente entra em contato com a exterioridade isso se dá para que ele alcance mais verdadeiramente seu espírito. O adolescente, então, rejeita a autoridade familiar, exterior, e se reconcilia com sua família espiritual, cuja autoridade é “racional”. O adolescente, então torna-se homem: descobre sua corporeidade e os demais corpos. Isso significa, segundo a interpretação de Marx e Engels, corporificar os pensamentos a ponto de transformá-los em fantasmas: o fantasmas de deus, do imperador, do papa, etc. O Único (*eu*), o homem que superou a alienação e, portanto, o domínio que a exterioridade exercia sobre ele, destrói a corporeidade desses pensamentos e os reintegra ao seu (*meu*) corpo: “E então tomo o mundo como aquilo que ele é para Mim, como *o meu* mundo, a minha propriedade: relaciono tudo a Mim” (Stirner, 2004, p. 19; 2016, p. 24).⁵⁷ Uma vez constatado que o mundo subsiste fora do homem e independentemente dele, ele se apropria do mundo: o mundo se torna sua propriedade. De acordo com os autores, “ele toma o mundo como sua representação do mundo e, de acordo com a sua representação, o mundo é a sua propriedade representada” (Marx; Engels, 2007a, p. 131; MEGA² I/5, 2017, p. 176). Marx e Engels dão atenção a como Stirner tende a representar sua posição como aquela mais universal: o mundo é para ele sua representação do mundo, porque somente assim seria possível que ele fosse sua propriedade.

Stirner adota um procedimento muito próximo da filosofia da história de Hegel (na terceira parte da Enciclopédia (Filosofia do Espírito), § 396), em que cada personagem – criança, adolescente e homem – esconde uma posição lógica:

aqui é posto em evidência que “a criança” era apenas um disfarce do “realismo”, “o adolescente” um disfarce do “idealismo” e “o homem” uma tentativa de solução dessa contradição filosófica. Essa solução, essa “negatividade absoluta”, dá-se apenas – como se percebe desde já – com a condição de que o homem confie cegamente nas ilusões tanto da criança quanto do adolescente, acreditando, com isso, ter dominado o mundo das

⁵⁷ “Und nun nehme Ich die Welt als das, was sie Mir ist, als die Meinige, als Mein Eigentum: Ich beziehe alles auf Mich.”

coisas e o mundo do espírito (Marx; Engels, 2007a, p. 132; *MEGA² I/5*, 2017, p. 177-178).⁵⁸

Essa seria, segundo Marx e Engels, um exemplo da “concepção filosófica alemã da história” da qual Stirner não é apenas herdeiro, mas um continuador que produz consequências distorcidas (as fases se sucedem sem a necessidade de desenvolvimento lógico progressivo, como o faz Hegel):

A ideia especulativa, a representação abstrata, é feita a força motriz da história e, desse modo, a história é transformada em mera história da filosofia. Mas mesmo esta última não é de forma alguma concebida tal como realmente acontece de acordo com as fontes existentes, e muito menos tal como se desenvolveu a partir da influência das relações históricas reais (realen), mas sim como foi concebida e descrita pelos novos filósofos alemães, Hegel e Feuerbach em particular (Marx; Engels, 2007a, p. 134; *MEGA² I/5*, 2017, p. 179).⁵⁹

A história segundo a concepção de Stirner, composta pelas fases da vida humana, seria, de acordo com a crítica, um grande exemplo da representação abstrata do homem, uma vez que ele é retirado de suas determinantes materiais (seu solo, sua classe, sua nação), e sua representação, então, é tomada como a força que move a história. É nesse sentido que a história real é substituída pela história da filosofia: a história da filosofia tal como foi pensada pelos filósofos não consiste em uma história da filosofia que considera a influência da história real. Dessa forma, a história ideal é considerada a história real, a história ideal oculta as relações que constituem-na, as condições que possibilitaram seu surgimento, ainda que a história ideal não deixe de se referir à história real, especialmente quando necessita “dar corpo” à história.

Stirner confunde o domínio da ideia especulativa com o domínio dos filósofos (os “cultos”). Ao invés de haver o domínio da ideia há, para Stirner, o domínio do filósofo que

⁵⁸ “Hier ist das Geheimniß „eines Menschenlebens“ enthüllt, hier tritt es hervor, daß „das Kind“ nur eine Verkleidung des „Realismus“, „der Jüngling“ des „Idealismus“, „der Mann“ der versuchten Lösung dieses philosophischen Gegensatzes war. Diese Lösung, diese „absolute Negativität“, kommt, wie sich schon jetzt ergibt, nur dadurch zu Stande, daß der Mann die Illusionen sowohl des Kindes wie des Jünglings auf Treu und Glauben acceptirt und damit glaubt, die Welt der Dinge und die Welt des Geistes überwunden zu haben.”

⁵⁹ “Die spekulative Idee, die abstrakte Vorstellung wird zur treibenden Kraft der Geschichte und dadurch die Geschichte zur bloßen Geschichte der Philosophie gemacht. Aber auch diese wird nicht einmal so aufgefaßt, wie sie – nach den existirenden Quellen sich zugetragen, geschweige wie sie sich durch die Einwirkung der realen geschichtlichen Verhältnisse entwickelt hat, sondern wie sie von den neueren deutschen Philosophen, speziell Hegel u. Feuerbach aufgefaßt und dargestellt worden ist.”

produz a ideia: “Na hierarquia, a visão da história que ele sustentou até aqui – o domínio da ideia – converte-se numa relação real atualmente existente, o domínio mundial dos ideólogos. Isso mostra o quão profundamente Stirner mergulhou na especulação” (Marx; Engels, 2007a, p. 136; MEGA² I/5, 2017, p. 184).

Se o mundo dos antigos era compreendido pela história da filosofia tal como concebida por Stirner, o mundo moderno existirá a partir da história da religião e da filosofia tal como concebida por Stirner “para ele, a história da Idade Média e dos tempos modernos continua a existir, por sua vez, apenas como história da religião e da filosofia; ele acredita piamente em todas as ilusões dessas épocas e nas ilusões filosóficas sobre tais ilusões.” (Marx; Engels, 2007a, p. 148; MEGA² I/5, 2017, p. 195). Os antigos, ao introduzirem a inverdade no seu mundo tinham a intenção de virarem modernos. O anterior, para Stirner, é resultado do posterior, ou seja, o sentido da história antiga é dado pelos modernos. Trata-se de uma concepção finalista de Stirner: os eventos históricos só realizam aquilo estava pressuposto a eles (cf. Marx; Engels, 2007a, p. 149; MEGA² I/5, 2017, p. 196-197).

Os fantasmas, assombrações que são conceitos universais, aparecem primeiro objetivamente, como o homem, o ser supremo, a essência, os seres bons e os seres maus, a vaidade do mundo, o espírito do povo, dentre outros. Uma vez que essas representações deixam de se remeter à corporeidade fantasmagórica (elas já não remetiam à realidade de qualquer forma), elas são ainda mais abstraídas da realidade, elas deixam de fazer parte da objetividade para Stirner e passam a fazer parte exclusivamente do sujeito. O sujeito incorpora a objetividade (o momento de incorporação da objetividade é a entrada na fase da adolescência, a entrada no mundo das ideias fixas, das obsessões): “A história de fantasmas de Sancho, portanto, assenta sobre a tradicional crença em fantasmas encontrada nos filósofos especulativos”, porque, por exemplo, para Stirner, é a ideia fixa responsável por submeter o adolescente, aprisioná-lo (Marx; Engels, 2007a, p. 162; MEGA² I/5, 2017, p. 213).

Ao analisar a seção “Liberalismo político” de *O Único e sua propriedade*, Marx e Engels estabelecem a correspondência entre a filosofia de Stirner e a história da burguesia alemã. A situação política e econômica alemã faz com que se compreenda a ideologia produzida pelos filósofos alemães. A *Crítica da razão prática* de Kant seria um retrato da situação da burguesia alemã do final do século XVIII, na qual a falta de desenvolvimento prático – econômico e político – alemão faz com que a representação da Revolução Francesa, dos ideais liberais, se expresse em uma filosofia moral. Isso expressa uma importação dos

ideais liberais sem sua base, isto é, o comércio e a indústria desenvolvidos: a realização histórica aparece como uma questão moral, de “boa vontade”. Isso porque a burguesia alemã não conseguiu se organizar como classe: não conseguiu, em outras palavras, universalizar seus interesses próprios, o que corresponde ao solo provinciano alemão, diferentemente da França, onde houve uma revolução política burguesa em 1789 a Revolução francesa; e da Inglaterra, onde houve uma revolução econômica burguesa, a 1ª Revolução Industrial, além da emancipação política da burguesia na Revolução Gloriosa, de 1688.

Marx e Engels retratam o caráter pequeno burguês da burguesia alemã desde a reforma protestante, que, pouco desenvolvida no comércio e na indústria, carrega o resquício da velha nobreza feudal, isto é, príncipes de Estados imperiais pequenos; dos proprietários de pequenas terras que, enfim, foram exercer cargos públicos; dos *Junkers* do interior, fruto de uma aristocracia rural empobrecida. Esse contexto explica, em primeiro lugar, a consciência burocrática alemã, em segundo lugar, as ilusões sobre o Estado que percorrem a Alemanha, e, por fim, a “aparente independência” dos teóricos em relação aos burgueses.

Da mesma forma que Kant não percebia a base real das ideias liberais (e portanto o caráter de comunidade ilusória dos ideais burgueses, irrealizáveis), Stirner identifica o burguês com o pequeno-burguês, recaindo na ilusão de que o sujeito político é a base do sujeito econômico, não percebendo que o liberalismo é a expressão ideal dos interesses reais burgueses. Isso leva o filósofo a identificar o burguês com o Estado, e encontrar ali uma relação sagrada (Marx; Engels, 2007a, p. 197, MEGA² I/5, 2017, p. 252). Assim, segundo Marx e Engels, para Stirner o liberalismo político significa o culto aos direitos do cidadão, invertendo a relação real: o interesse aparente do burguês (realização da cidadania plena de todos) é considerado o interesse real dele, ocultando que o interesse que efetiva na prática é a realização do interesse próprio do burguês por meio da realização econômica.

Por sua vez, o comunismo, ou o liberalismo social, seria ainda a forma incompleta de libertação do homem. Marx e Engels enfatizam que, → na crítica que Stirner realiza do comunismo, o jovem hegeliano se apoia nas representações que fazem dele, como aquela do Fourier, para quem é preciso apenas abolir a propriedade privada. Quando a propriedade se torna propriedade da comunidade, isto é, quando a comunidade se torna proprietária, ela se volta contra o indivíduo. Para Stirner, o comunismo destrói a individualidade porque destrói a propriedade. Sobre a preocupação com o trabalho na sociedade comunista: Stirner projeta a

preocupação do pequeno burguês alemão para toda a sociedade comunista. Stirner segue o caminho de de Tracy na identificação entre propriedade privada e personalidade:

Quando o burguês de mentalidade estreita diz para os comunistas: ao suprimirdes a propriedade, isto é, minha existência como capitalista, como proprietário de terras, como fabricante, e a vossa existência como trabalhadores, suprimis a minha e a vossa individualidade; ao tornardes impossível que eu explore a vós, trabalhadores, e embolse meus lucros, juros ou rendimentos, tornais impossível que eu exista como indivíduo. – Portanto, quando o burguês explica aos comunistas: ao suprimirdes a minha existência como burguês, suprimis a minha existência como indivíduo – quando, dessa maneira, ele, na qualidade de burguês, identifica-se consigo mesmo como indivíduo –, então se pode, ao menos, mostrar reconhecimento pela franqueza e pelo descaramento. Para o burguês, este é realmente o caso: ele só acredita ser indivíduo na medida em que é burguês (Marx; Engels, 2007a, p. 224; MEGA² I/5, 2017, p. 284).⁶⁰

Em outras palavras, Stirner reproduz a representação que o burguês tem de si mesmo, ao identificar a propriedade e o próprio, que é tornado uma verdade eterna. Com isso, Stirner mais uma vez inverte a realidade, na qual a propriedade privada só existe enquanto tal na medida em que pode ser trocada, isto é, na medida que não é própria; a propriedade privada aliena a individualidade do homem como as coisas:

Isto: propriedade privada real é exatamente a coisa mais universal, que não tem absolutamente nada a ver com a individualidade e que inclusive a derruba. Na mesma proporção em que sou considerado como proprietário privado, deixo de ser considerado como indivíduo – uma frase que os casamentos por dinheiro diariamente comprovam. (Marx; Engels, 2007a, p. 225; MEGA² I/5, 2017, p. 1148).⁶¹

⁶⁰ “Wenn der bornirte Bourgeois zu den Kommunisten sagt: Indem Ihr das Eigenthum, d. h. meine Existenz als Kapitalist, als Grundbesitzer, als Fabrikant, & Eure Existenz als Arbeiter aufhebt, hebt Ihr meine & Eure Individualität auf; indem Ihr es mir unmöglich macht, Euch Arbeiter zu exploitiren, meine Profite, Zinsen, oder Renten einzustreichen, macht Ihr es mir unmöglich, als Individuum zu existiren. – Wenn also der Bourgeois den Kommunisten erklärt: Indem Ihr meine Existenz als Bourgeois aufhebt, hebt Ihr meine Existenz als Individuum auf, wenn er so sich als Bourgeois mit sich als Individuum identifizirt, so ist daran wenigstens die Offenherzigkeit & Unverschämtheit anzuerkennen. Für den Bourgeois ist dies wirklich der Fall; er glaubt nur insofern Individuum zu sein, als er Bourgeois ist.”

⁶¹ “Das wirkliche Privateigenthum ist gerade das Allerallgemeinste, was mit der Individualität gar nichts zu thun hat, ja was sie geradezu umstößt. Soweit ich als Privateigenthümer gelte, soweit gelte ich nicht als Individuum – ein Satz, den die Geldheirathen täglich beweisen.”

A identidade entre próprio e propriedade é algo que o ideólogo berlinense expressa da pequena-burguesia, uma vez que a própria pequena-burguesia realiza essa identidade entre o próprio (si mesma) e sua propriedade:

Para o burguês é tanto mais fácil demonstrar, a partir de sua linguagem, a identidade das relações mercantis e individuais ou também das relações puramente humanas, quanto mais essa própria linguagem é um produto da burguesia, razão pela qual as relações de regateio foram, na linguagem assim como na realidade, transformada em fundamento de todas as demais. Por exemplo: propriété, propriedade e qualidade própria; property, propriedade e característica própria, isto é, o “próprio” no sentido mercantilista e no sentido individual; valeur, value, valor; commerce, comércio; échange, exchange, troca etc., que podem ser empregados tanto para relações comerciais quanto para qualidades e relações de indivíduos como tais. Nas demais línguas modernas acontece exatamente a mesma coisa. Se São Max tiver a séria intenção de explorar essa ambiguidade, ele poderá fazer uma série brilhante de novas descobertas econômicas, sem conhecer sequer uma só palavra de economia; pois também seus novos fatos econômicos, que serão posteriormente registrados, mantêm-se inteiramente dentro desse círculo da sinonímia (Marx; Engels, 2007a, p. 226; MEGA² I/5, 2017, p. 286).⁶²

Stirner reproduz a ideologia burguesa, a linguagem burguesa, a expressão burguesa da sua própria relação com o processo produtivo. Para o burguês, a sua relação produtiva é a identidade entre sua identidade (eu, peculiaridade [*Eigenheit*]) e sua propriedade (*Eigenthum*). Para Stirner, a superação da propriedade alienada do homem se daria por meio da apropriação da propriedade pelo Eu. Notamos, aqui, a forma como Stirner representa a alienação real.

Por fim, o liberalismo humano consiste na filosofia alemã mais recente, o que Stirner nomeia de unidade negativa dos anteriores (do liberalismo político e do liberalismo social). Se, no liberalismo político, o homem era sujeito jurídico, e no liberalismo social, o homem – enquanto comunidade – era proprietário, para o liberalismo humano o homem é sagrado. Trata-se, então, de uma crítica a Feuerbach, afinal, a essência humana, alienada ou não, ainda

⁶² “Der Bourgeois hat es um so leichter, aus seiner Sprache die Identität merkantilischer & individueller, oder auch allgemein menschlicher Beziehungen zu beweisen, als diese Sprache selbst ein Produkt der Bourgeoisie ist & daher wie in der Wirklichkeit, so in der Sprache, die Verhältnisse des Schachers zur Grundlage aller andern gemacht worden sind. Z. B. propriété Eigenthum & Eigenschaft, property Eigenthum & Eigenthümlichkeit, „eigen“ im merkantilischen Sinn & im individuellen Sinn, valeur, value Werth – commerce, Verkehr – échange, exchange, Austausch usw. die sowohl für kommerzielle Verhältnisse wie für Eigenschaften & Beziehungen von Individuen als solchen gebraucht werden. In den übrigen modernen Sprachen ist dies ganz ebenso der Fall. Wenn Sankt Max sich ernstlich darauf legt, diese Zweideutigkeit zu exploitiren, so kann er es leicht dahin bringen eine glänzende Reihe neuer ökonomischer Entdeckungen zu machen, ohne ein Wort von der Oekonomie zu wissen; wie dann auch seine später zu registrirenden neuen ökonomischen Fakta sich ganz innerhalb dieses Kreises der Synonymik halten.”

não sou “Eu próprio”, o Único, o Egoísta. Contudo, Stirner, ainda que critique a essência feuerbachiana, ele a toma como pressuposta: a essência feuerbachiana é a “suprema essência”, o problema é que ela não é Eu. A crítica de Stirner a Feuerbach consistiria, assim, que Feuerbach daria ênfase no predicado e não no sujeito, fazendo com que os predicados de Deus permaneçam divinos ainda que o sujeito deus não subsista. A luta que Stirner pretende travar contra alienação do Eu é a luta contra os predicados (em sentido feuerbachiano):

(...) tal tentativa (de explorar a crítica da religião) consistiu em combater as relações materiais, não na sua forma real, nem mesmo na forma da ilusão profana daqueles que, na prática, se encontram presos no mundo atual, mas no estrato celestial de sua forma profana como predicados, como emanções de Deus, como anjos. Desse modo, o reino dos céus foi novamente povoado e uma nova massa de material foi produzida para o velho jeito de explorar esse reino celestial. Assim, a luta contra a ilusão religiosa, contra Deus, foi novamente imputada à luta real. São Bruno, cujo ganha-pão é a teologia, faz em suas “árduas lutas de vida ou morte” contra a substância a mesma tentativa *pro aris et focis* de, como teólogo, sair da teologia. A sua “substância” nada mais é do que os predicados de Deus condensados num único nome; com exceção da personalidade, que ele reserva para si – os predicados de Deus, que não são mais do que nomes divinizados de representações que os homens têm de suas relações empíricas bem determinadas, representações que eles, mais tarde, hipocritamente conservam por razões práticas. É claro que o comportamento empírico, material desses homens naturalmente nem pode mais ser entendido com o equipamento teórico herdado de Hegel. No momento em que Feuerbach expôs o mundo religioso como a ilusão do mundo terreno, o qual nele mesmo ainda aparece apenas como fraseologia, resultou evidente, até mesmo para a teoria alemã, a pergunta que ele não respondeu: como é que os homens “botam na cabeça” essas ilusões? Tal pergunta abriu, até para os teóricos alemães, o caminho para uma visão materialista do mundo, não isenta de pressupostos, mas empiricamente atenta aos reais pressupostos materiais como tais e que, por isso, é a primeira visão de mundo realmente crítica (Marx; Engels, 2007a, p. 230-231; MEGA² I/5, 2017, p. 290-291).⁶³

⁶³ Der letzte Versuch, die nun bis zur Ermüdung durchgepeitschte Kritik der Religion als einer eignen Sphäre weiter auszubeuten, innerhalb der Voraussetzungen der deutschen Theorie stehen zu bleiben & doch sich den Schein zu geben als trete [m]an heraus, aus diesem bis zur letz[ten] Faser abgenagten Knochen noch [eine Ru]mfordsche breite Bettelsuppe [für „das] Buch“ zu kochen, bestand darin, [41a] die materiellen Verhältnisse nicht in ihrer wirklichen Gestalt, nicht einmal in der profanen Illusion der in der heutigen Welt praktisch Befangenen, sondern in dem himmlischen Extrakt ihrer profanen Gestalt als Prädikate, als Emanationen Gottes, als Engel zu bekämpfen. So war nun das Himmelreich wieder bevölkert & der alten Manier der Exploitation dieses Himmelreichs wieder neues Material in Masse geschaffen. So war der Kampf mit der religiösen Illusion, mit Gott, wieder dem wirklichen Kampf untergeschoben. Sankt Bruno, dessen Broterwerb die Theologie ist, macht in seinen „sauren Lebenskämpfen“ gegen die Substanz denselben Versuch *pro aris et focis*, als Theologe aus der Theologie hervorzutreten. Seine „Substanz“ ist Nichts als die in Einen Namen zusammengefaßten Prädikate Gottes, mit Ausschluß der Persönlichkeit die er sich vorbehält – der Prädikate Gottes, die wieder nichts sind als die verhimmelten Namen von Vorstellungen der Menschen von ihren bestimmten empirischen Verhältnissen, Vorstellungen, die sie später aus praktischen Gründen heuchlerisch festhalten. Das empirische,

Feuerbach, com sua crítica à religião, dá a impressão de superar o divino, o sagrado: parece combater as relações materiais, mas não as combate na sua forma real, nem como se elas fossem meras ilusões profanas; combate-as em sua forma celestial (forma teórica da filosofia alemã) como ideias, predicados, argumentam Marx e Engels. A luta contra as ideias é considerada por Stirner, como para Bruno Bauer e para Feuerbach, a luta real, e precisamente nisso reside a inversão ideológica realizada por Stirner e pelos outros jovens-hegelianos. Para Marx e Engels, Stirner realizaria a mesma inversão que Feuerbach, ao tornar aquilo contra o que tem de lutar como “O sagrado”, como sujeito. Em síntese, afirmam Marx e Engels, Stirner “realmente acredita no domínio das ideias abstratas da ideologia no mundo de hoje; ele acredita que, na sua luta contra os ‘predicados’, contra os conceitos, está a atacar não mais uma ilusão, mas os verdadeiros poderes dominantes do mundo” (Marx; Engels, 2007a, p. 232; MEGA² I/5, 2017, p. 292).

Conclusão

Tendo em vista todos os aspectos da noção de ideologia implicada na crítica da ideologia dos manuscritos de *A ideologia alemã*, pretendemos ter evidenciado, em primeiro lugar, que as interpretações oriundas das edições críticas dos manuscritos apresentam problemas no que diz respeito a uma análise partindo de uma perspectiva filosófica. Sendo o próprio objeto da pesquisa os textos organizados pela MEGA², consideramos que o rigor filológico é fundamental para que qualquer leitor tenha em mãos o estado a que Marx e Engels legaram seus pensamentos na redação conturbada nos manuscritos de *A ideologia alemã*; por outro lado, sua interpretação, presente nos editoriais, bem como em entrevistas e conferências dos envolvidos nas edições mais recentes, pretende que o leitor de *A ideologia alemã* não verifique nenhuma interpretação conceitual sistemática, sob o risco de que uma tal

materielle Verhalten dieser Menschen kann natürlich mit dem von Hegel ererbten theoretischen Rüstzeug auch nicht einmal verstanden werden. Indem Feuerbach die religiöse Welt als die Illusion der bei ihm selbst nur noch als Phrase vorkommenden irdischen Welt aufzeigte, ergab sich von selbst auch für die deutsche Theorie die, von ihm nicht beantwortete Frage: Wie kam es, daß die Menschen sich diese Illusionen „in den Kopf setzten“? Diese Frage bahnte selbst für die deutschen Theoretiker den Weg zur materialistischen, nicht voraussetzungslosen, sondern die wirklichen materiellen Voraussetzungen als solche empirisch beobachtenden & darum erst wirklich kritischen Anschauung der Welt.

interpretação, longe de uma cronologia estreita e precisa, associe-se a interpretações mais ortodoxas, como aquelas que, de fato, construíram um texto coeso.

No que diz respeito ao conceito de ideologia presente na crítica da ideologia de Marx e Engels, pretendemos ter mostrado que a base do fenômeno ideológico é a divisão do trabalho, compreendida como constituinte de um processo de inversão real, isto é, de alienação, não em relação à essência genérica do homem, como *Manuscritos econômico-filosóficos*, mas à produção social dos indivíduos, no que o influxo do pensamento de Stirner se mostra essencial para a reavaliação da noção de alienação de Feuerbach, haja vista o absurdo de sua crítica dos universais apontar para a necessidade de uma saída dos universais filosóficos, o que se expressa, portanto, na adoção dos indivíduos em conjunto como sujeito alienado do processo produtivo; além disso, pretendemos ter evidenciado que a dupla realidade que marca a Alemanha opera como um filtro por onde a prática econômica e política de países desenvolvidos passa sem que o Estado moderno e a burguesia industrial existam no seu interior, dando origem à ideologia. A partir disso, argumentamos em favor de um nexos lógico entre o capítulo “III. São Max” e os manuscritos sobre Feuerbach de *A ideologia alemã*: se o absurdo da filosofia de Stirner dá acesso à condição ideológica geral segundo a qual as representações ideais invertem a realidade, é apenas na relação entre a divisão do trabalho desenvolvida fora da Alemanha, tratada em “I. Feuerbach”, e o atraso alemão descrito em “III. São Max”, que a inversão ideológica alemã em particular pode ser entendida por completo.

Em vista disso, enfim, a “autocompreensão” e o “acerto de contas com a antiga consciência filosófica” de que Marx fala no Prefácio de *Para a crítica da economia política*, argumento utilizado por todos os intérpretes de *A ideologia alemã* para incitar alguma interpretação sobre os textos, seja sua coesão, seja sua fragmentação, seja sua relevância para os textos posteriores, seja seu abandono à “crítica roedora dos ratos”, parecem adquirir um sentido para nós em que a crítica da filosofia, e a consequente saída dela, empreendida por Marx e Engels visa, sobretudo, estabelecer um *outro* ponto de partida para a “crítica do existente”, segundo expressão de Balibar, que não parta dos universais, mas que, opondo-se a eles, não recaia em um empirismo absoluto e abstrato, como encontrado em Stirner. Assim, Marx e Engels se afastam do idealismo, do materialismo contemplativo de Feuerbach, do empirismo de Stirner, procurando descrever um processo histórico marcado por uma inversão real em que a produção social dos indivíduos tomados em conjunto se aliena em relação a

eles. Nesse sentido, podemos dizer que Marx e Engels fazem uma crítica dos universais, tal como a crítica pretendida por Stirner aos universais filosóficos; contudo, os autores não podem sair da filosofia negando os universais sem maiores problemas, no que a gênese das ideias possui papel fundamental.

Referências bibliográficas

ADORATSKII, Vladimir. “Einleitung zum fünften Bande der ersten Abteilung.” In: *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, 1. Abteilung, vol. 5, ed. Vladimir Adoratskii. Berlin: Marx-Engels-Verlag, 1932a, pp. IX–XIX.

_____. (ed.) *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, 1. Abteilung, vol. 5. Berlin: Marx-Engels-Verlag, 1932b.

ALTHUSSER, Louis. *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado*. Trad. José de Moura Ramos. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1980.

_____. *Sobre a reprodução*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Por Marx*. Trad. Maria Leonor F. R. Loureiro. Campinas: Editora Unicamp, 2015.

ARANTES, Paulo E. *Ressentimento da dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel: antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

ARISTÓTELES. “Metafísica Livros I, II e III”. Trad. Lucas Angioni. in: *Clássicos da filosofia: cadernos de tradução*. Campinas: Unicamp/IFCH, 2008.

ARNDT, Andreas. *Karl Marx: Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie*. Berlin: Akademie Verlag, 2012.

_____. “Unmittelbarkeit. Zur Karriere eines Begriffs in Feuerbachs und Marx’ Bruch mit der Spekulation”. In: BRAUN, H. J (ed., et. al.). *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*. Berlin: Akademie, 1990, p. 503–527.

_____. *Dialektik und Reflexion: Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1994.

AVINERI, Shlomo. *The social and political thought of Karl Marx*. Londres: Cambridge University Press, 1968.

_____. *Karl Marx: Philosophy and Revolution*. New Haven: Yale University Press, 2019.

BAHNE, Siegfried. “‘Die Deutsche Ideologie’ von Marx und Engels: Einige Textergänzungen.” In: *International Review of Social History*, vol. VII. Amsterdam: Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis, 1962, pp. 93–104.

BALIBAR, Étienne. *A filosofia de Marx*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1995.

_____. “Sobre os conceitos fundamentais do materialismo histórico”. In: ALTHUSSER, Louis (et al.). *Ler O Capital, vol 2*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1982.

BACKHAUS, H.-G.; REICHEL, H. “Der politisch-ideologische Grundcharakter der Marx-Engels-Gesamtausgabe: eine Kritik der Editionsrichtlinien der IMES”. *MEGA-Studien*, 1994/2, p.101-118.

BOHLENDER, Matthias. "Die Herrschaft der Gedanken: über Funktionsweise, Effekt und die Produktionsbedingungen von Ideologie". In.: BLUHM, Harald. (org.) *Karl Marx / Friedrich Engels: Die Deutsche Ideologie*. Berlin: Akademie Verlag, 2010.

BLUHM, Harald. (org.) *Karl Marx / Friedrich Engels: Die Deutsche Ideologie*. Berlin: Akademie Verlag, 2010.

BLUMENFELD, Jacob. *All things are nothing to me: The unique philosophy of Max Stirner*. Winchester: Zero Books, 2018.

BRECKMAN, Warren. *Marx, the young Hegelians, and the origins of radical social theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

CARVER, Terrell; BLANK, Daniel. *A political history of the editions of Marx and Engels's “German ideology manuscripts”*. New York: Palgrave MacMillan, 2014a.

_____; _____. *Marx and Engels's “German ideology” manuscripts: Presentation and analysis of the “Feuerbach chapter”*. New York: Palgrave MacMillan, 2014b.

CHUNG, Moon-Gil. 1998. “Einige Probleme der Textedition der Deutschen Ideologie, ins besondere in Hinsicht auf die Wiedergabe des Kapitels ‘I. Feuerbach.’” In: *Marx und Engels: Konvergenzen—Divergenzen, Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, Neue Folge, 1997*, eds. Carl-Erich Vollgraf, Richard Sperl, and Rolf Hecker. Berlin, Hamburgo: Argument. pp. 31–60.

CORNU, Auguste. *Karl Marx et Friedrich Engels. Tome I*. Paris: PUF, 1955.

DREWSKI, D. „Die Don Quijoterien der Deutschen Ideologie“. In: *Marx-Engels-Jahrbuch 2017/18*. Amsterdam: Internationalen Marx-Engels-Stiftung; Berlin: Walter de Gruyter, 2018, p. 167-180.

DOTTI, J. “A crítica ao universal (das Allgemeine) hegeliano em Marx e Stirner”. In: ROSENFELD, D. (ed.) *Estado e Política: a filosofia política de Hegel*. (Revista filosofia política. Serie III). nº 5. Jorge Zahar editor, 2003.

DLUBEK, R. Frühe Initiativen zur Vorbereitung einer neuen MEGA (1955-1958). Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge, Sonderband 2, Hamburgo, 1992, p.43-52.

EAGLETON, Terry. *Ideology, an introduction*. Londres: Verso, 1991.

ELBE, Ingo. “Marxismus-Mystizismus - oder: Die Verwandlung der Marxschen Theorie in deutsche Ideologie”. In: *Wissenschaftliche Mitteilungen des Berliner Vereins zur Förderung der MEGA-Edition*, Heft 6: Gesellschaftliche Praxis und ihre wissenschaftliche Darstellung. Beiträge zur 'Kapital'-Diskussion. Berlim, 2008, p. 187-209.

ENGELS, Friedrich. *Marx-Engels-Werke, Band 39: Briefe Januar 1893 – Juli 1895*. Berlim: Dietz Verlag, 1968.

_____. Friedrich Engels: Werke, Artikel, Entwürfe bis August 1844. Berlim: Dietz Verlag, 1985. (MEGA² I/3)

_____. Do socialismo utópico ao socialismo científico. Trad. Roberto Goldkorn. São Paulo: Global editora, 1984.

_____. *Esboço para uma crítica da economia política e outros textos de juventude*. Trad. Nélio Schneider, Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2021.

FAUSTO, Ruy. *Marx: lógica e política – Tomo I – investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. São Paulo: Brasiliense, 1987. (2ª ed.)

_____. *Marx: lógica e política – Tomo II – investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *Marx: lógica e política – Tomo III – investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. São Paulo: Editora 34, 2002.

_____. *A esquerda difícil: em torno do paradigma e do destino das revoluções do século XX e alguns outros temas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Trad. José da Silva Brandão. Campinas: Papyrus, 1988.

_____. *Gesammelte Werke 9: Kleinere Schriften II (1839-1846)*. Berlim: Akademie Verlag, 1990.

_____. *Gesammelte Werke 5: Das Wesen des Christentums*. Berlim: Akademie Verlag, 2006.

GIANNOTTI, José Arthur. *Origens da dialética do trabalho*. São Paulo: Difusão europeia do livro, 1966.

_____. *Marx além do marxismo*. Porto Alegre: L&PM, 2009.

_____. *Origens da dialética do trabalho: estudo sobre a lógica do jovem Marx* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein, 2010.

GOLOWINA, Galina. “Das Projekt der Vierteljahrsschrift von 1845/1846. Zu den ursprünglichen Publikationsplanen der Manuskripte der ‘Deutschen Ideologie’”. *Marx-Engels-Jahrbuch* 3, p. 260- 274, 1980.

HEINRICH, Michael. “Praxis und Fetischismus. Eine Anmerkung zu den Marxschen Thesen über Feuerbach und ihrer Verwendung”. In: Kirchhoff, C.; Meyer, L.; Pahl, H. et al. *Gesellschaft als Verkehrung. Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre*. Festschrift für Helmut Reichelt. Freiburg: ça ira Verlag, 2004, pp. 249-270.

_____. *Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna: biografia e desenvolvimento de sua obra, volume I: 1818-1841*. Trad. Claudio Cardinali. São Paulo: Boitempo, 2018.

HINDRICHS, Gunnar. “Arbeitsteilung und Subjektivität”. In.: BLUHM, Harald. (org.) *Karl Marx / Friedrich Engels: Die Deutsche Ideologie*. Berlim: Akademie Verlag, 2010.

HOOKE, Sidney. *From Hegel to Marx*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1962

HUBMANN, Gerald. “Da política à filologia: a Marx-Engels Gesamtausgabe”. Trad. Jorge Grespan. In: *Crítica Marxista*, volume 34, 2012.

_____; PAGEL, Ulrich. (ed.) *Marx-Engels-Jahrbuch 2017/18*. Berlim: Walter De Gruyter, 2018.

_____; _____. “Introdução (editorial) da Ideologia Alemã – Para a crítica da filosofia”. Trad. Olavo Ximenes. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v.2 n.2, 2º semestre de 2018b, pp. 334-360.

HUNDT, M. „Zur Geschichte der zweiten Mega“ In: VOLLGRAF, C. et al (org). *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 2000*. Marx-Engels-Edition und biographische Forschung. Hamburg: Argument, 2000. pp. 5-12.

JOHNSON, Sarah. “Os primórdios de ‘modo de produção’ de Karl Marx”. Tradução de Olavo Antunes de Aguiar Ximenes. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 2 n. 2, 2º semestre de 2018, p. 361-434.

_____. “Farewell to The German Ideology”. In: *Journal of the History of Ideas*, Volume 83, Number 1, jan. 2022. University of Pennsylvania Press, 2022.

JONES, Gareth Stedman. *Karl Marx: Greatness and Illusion*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2016.

KRÄTKE, Michael R. “Marx e a história mundial”. In: *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, Volume 4, Número 65, jan. 2023 – abr. 2023. – Niterói: Sociedade Brasileira de Economia Política, 2023.

KOFMAN, Sarah. *Camara oscura de la ideologia*. Madri: Taller de Ediciones Josefina Betancor, 1975.

KOLTAN, Michael. “Zur Entstehungsgeschichte der Marxschen Feuerbach-Manuskripte”. In: *Geschichte nach Auschwitz*. Münster: Unrast-Verlag, 2002.

KONDER, Leandro. *A questão da ideologia*. São Paulo: Companhia das letras, 2002.

LARRAIN, Jorge. *Marxism and Ideology*. Londres: The MacMillan Press, 1983

_____. *El concepto de ideologia*. Santiago: LOM Ediciones, 2007.

LEOPOLD, David. “Marxism and Ideology: from Marx to Althusser”. In FREEDEN, Michael et. al (eds.), *The Oxford Handbook of Political Ideologies*. Oxford University Press, 2013.

_____. Introduction in: Max Stirner *The Ego and Its Own*. Cambridge university press, 1995.

LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX*. Trad. Flammarion Caldeira Ramos e Luiz Fernando Barrére Martin. Editora Unesp, 2014.

MARTINS, Mauricio Vieira. “Sobre a nova edição da obra de Marx e Engels: só a filologia salva?”. In: *Marx e o marxismo - Revista do NIEP-Marx*. Vol. 1, n.1. Rio de Janeiro: UFF, jul/dez 2013.

MARX, Karl. “Erklärung vom 3. April 1847”. In.: TAUBERT, Inge; PELGER, Hans; GRANDJONC, Jacques (eds.). *MEGA-Studien*, 1997/2. Internationale Marx-Engels Stiftung: Amsterdam, 1998.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich; WEYDEMAYER, Joseph. *Die deutsche Ideologie: Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftenfragmente und Notizen zu I. Feuerbach und II. Sankt Bruno*. TAUBERT, Inge et. al. (eds.). Marx-Engels-Jahrbuch 2003. Berlin, Akademie Verlag, 2004.

_____; _____. “I. Feuerbach: Gegensatz von materialistischer und idealistischer Anschauung.” In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 14, nº 10. Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1966, pp. 1199-1251.

_____; _____. *Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke*. Ed. U. Pagel, G. Hubmann, C. Weckwerth. Berlim/Boston: Walter de Gruyter, 2017 (MEGA² I/5).

_____; _____. *Deutsche Ideologie. Zur Kritik der Philosophie. Manuskripte inchronologischer Anordnung*. Ed. G. Hubmann, U. Pagel. Berlim/Boston: Walter de Gruyter, 2018.

_____; _____. *A ideologia alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007a.

_____; _____. *A ideologia alemã: Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Tradução de Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007b.

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

_____; _____. *Marx-Engels-Werke Band 21: Mai 1883 - Dezember 1889*. Berlim: Dietz Verlag, 1962.

_____; _____. *Marx-Engels-Gesamtausgabe I/5*. Ed. V. Adoratskii. Berlim: *Marx-Engels-Verlag*, 1932.

MARX, Karl. “Para a crítica da economia política”. In: *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. Trad. José Carlos Bruni et. al. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Karl Marx: Werke, Artikel, Entwürfe. März 1843 bis August 1844*. Berlim: Dietz Verlag, 1982 (MEGA² I/2).

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. “Cartas dos Anais franco-alemães (de Marx a Ruge)”. In: *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”. In: *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

_____. *Karl Marx, Friedrich Engels. Briefwechsel bis April 1846*. Berlim: Dietz Verlag, 1975 (MEGA² III/1).

_____. *Karl Marx, Friedrich Engels. Briefwechsel bis April 1846*. Berlim: Dietz Verlag, 1975 (MEGA² III/1).

_____. *Karl Marx. Ökonomische Manuskripte und Schriften 1858-1861*. Berlim: Dietz Verlag, 1980 (MEGA² II/2).

MARXHAUSEN, Thomas. “História crítica das Obras completas de Marx e Engels (MEGA)”. Trad. Nélío Schneider e Jorge Grespan. In: *Crítica Marxista*, Campinas, n.39, p.95-124, 2014.

MAYER, Gustav. “Das Leipziger Konzil, von Friedrich Engels und Karl Marx. Mit Einführung von Gustav Mayer.” In: JAFFÉ, Edgar (ed.) *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 47. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1921, pp. 773-808.

MCLELLAN, David. *The young hegelians and Karl Marx*. Londres: MacMillan Press Ltd, 1969.

MÉSZÁROS, I. A teoria da alienação em Marx. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006.

_____. *Karl Marx: a biography*. Londres: MacMillan Press Ltd, 1995.

MITCHELL, W. J. Thomas. *Iconology: image, text, ideology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

MOGGACH, Douglas. *The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

MUSTO, Marcello. “Vicissitudes e novos estudos de *A ideologia alemã*”. Trad. David Maciel. Goiânia: *Antítese, marxismo e cultura socialista*, n° 5, 2008, pp. 8-14.

OTÊNIO, Erinson. Subjetividade e dominação: a crítica de Max Stirner à alienação como elemento constitutivo da subjetividade moderna. 2008. Dissertação de Mestrado – Universidade de São Paulo, 2008.

_____. Max Stirner como crítico da modernidade: entre dialética do esclarecimento e crítica radical da razão. 2013. Tese de Doutorado – Universidade de São Paulo, 2013.

PAGEL, Ulrich. *Der Einzige und der deutsche Ideologie: Transformationen des aufklärerischen Diskurses im Vormärz*. Band 1. Berlim: De Gruyter, 2020.

PAREKH, Bhikhu. *Marx's Theory of Ideology*. Baltimore: Johns Hopkins University, 1982.

REHMANN, Jan. *Theories of ideology: The powers of alienation and subjection*. Leiden: Editora Brill, 2013.

REITZ, Tilman. “Marx als Anti-Philosoph”. In: JAEGGI, Rahel; LOICK, Daniel (orgs.). *Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik*. Berlim: Akademie Verlag, 2013.

RENAULT, Emanuel. *Marx et l'idée de critique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

RIAZANOV, David. “Marx und Engels über Feuerbach: Der erste Teil der ‘Deutschen Ideologie’: Einführung des Herausgebers.” In *Marx-Engels-Archiv: Zeitschrift des*

Marx-Engels-Institutes in Moskau, vol. 1, ed. David Riazanov. Frankfurt am Main: Marx-Engels-Archiv Verlagsgesellschaft. pp. 205–21, 1926a.

_____. “Geleitwort des Herausgebers.” In *Marx-Engels-Archiv: Zeitschrift des Marx-Engels-Institutes in Moskau*, vol. 1, ed. David Riazanov. Frankfurt am Main: Marx-Engels-Archiv Verlagsgesellschaft, 1926b. pp.1-3.

ROSEN, Zwi. *Bruno Bauer and Karl Marx: the influence of Bruno Bauer on Marx's thought*. Haia: Martinus Nijhoff, 1977.

SCHMIEDER, Falko. *Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie. Zum Verhältnis von anthropologischem und Historischem Materialismus*. Berlin: PHILO-Verlag Berlin, 2004.

_____. “Feuerbach-Marx revisited. Zur Neukonzeption eines revolutionären Bruchs im Denken des 19. Jahrhunderts”, in: ZUNKE, Christine (ed.), *Oldenburger Jahrbuch für Philosophie 2010*. Oldenburg: 2011, p. 181-202.

SELIGER, Martin. *The marxist conception of ideology, a critical essay*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

SMITH, Adam. *Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*. Coleção Os Economistas. Trad. João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

STEPELEVICH, Lawrence, *The Young Hegelians: An Anthology*. New York: Humanity Books, 1999.

STIRNER, Max. *O único e sua propriedade*. Trad. João Barrento. Lisboa: Antígona, 2004.

_____. *Der Einzige und sein Eigentum: Ausführlich kommentierte Studienausgabe*. Munique: Karl Alber Verlag, 2016.

TAUBERT, Inge. “Neuveröffentlichung des Kapitels I des I. Bandes der „Deutschen Ideologie“ von Karl Marx und Friedrich Engels”. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 14, n° 10. Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1966, pp. 1192- 1198.

TAUBERT, Inge; PELGER, Hans; GRANDJONC, Jacques. “Die Konstitution von MEGA 2 I/5 ‘Karl Marx, Friedrich Engels, Moses Heß: Die deutsche Ideologie: Manuskripte und Drucke (November 1845 bis Juni 1846).’” In *MEGA-Studien*, n° 1997/2, ed. Internationale Marx-Engels-Stiftung. Amsterdã: IMES, 1998. pp. 49–102.

TERRA, Ricardo. *A política tensa: ideia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Editora Iluminuras, 1995.

WECKWERTH, Christine. “Kritik and Feuerbach ind Kritik der Feuerbach-Kritiker”. In.: BLUHM, Harald. (org.) *Karl Marx / Friedrich Engels: Die Deutsche Ideologie*. Berlin: Akademie Verlag, 2010.

WILLIAMS, Raymond. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

XIMENES, Olavo Antunes de Aguiar. Dois laboratórios de Karl Marx : a "Ideologia alemã" e os Grundrisse. Tese (Doutorado) – Unicamp: Campinas: [s.n.], 2022.