

Apontamentos sobre dialética e história em Friedrich Engels

Vitor Bartoletti Sartori*

Resumo:

Neste pequeno texto, pretendemos explicitar aspectos essenciais do posicionamento de Engels acerca da dialética e da história. Para tanto, partimos de suas últimas obras, em que o tema é central na medida em que, ao contrário do que se dá em Marx, o autor tratou destas questões de modo sistemático.

Palavras-chave:

Engels; dialética; história.

Notes on dialectics and history in Friedrich Engels

Abstract:

In this article we intend to explain Engels' view on dialectics and history. For this purpose we consider his last works in which dialectics and history are discussed in a much more systematic way if compared to Marx.

Key words:

Engels; dialectics; history.

* Professor da UFMG. Autor do livro Lukács e a crítica ontológica ao Direito. E-mail: vitorbsartori@ufmg.br.

1

Engels foi certamente o mais próximo colaborador de Marx. E isso – para aqueles que, com auxílio do pensamento marxista, pretendem compreender e criticar efetivamente a sociedade civil-burguesa [*bürgerliche Gesellschaft*] – não é pouco, não é necessário insistir demasiadamente. Assim, vale destacar a questão em um duplo sentido, no que toca à relação entre estes dois autores tão importantes para uma efetiva crítica ao capital: primeiramente, na medida em que foi o autor de *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, aquele que trouxe a público muitas das obras de Marx (os próprios livros II e III de *O capital* foram organizados por Engels!); em um segundo momento, é preciso dizer que um relevo todo especial deve ser dado à temática, na medida em que o “segundo violino” contribuiu bastante em seus diálogos com Marx, presentes em cartas, em livros escritos em conjunto, e também quando o diálogo fraternal sempre foi presente entre ambos os autores socialistas. Ou seja, é preciso destacar que, em verdade, até certo ponto, quando se lê Marx, também está presente a contribuição de Engels; quando se lê Engels, também nos deparamos com a contribuição de seu grande amigo. Para qualquer marxista – mesmo aqueles que procuram se colocar como seguidores do “marxismo ocidental”, não há, pois, nenhuma possibilidade de tratar Engels como um “cachorro morto”. É, porém, extremamente necessário apontar que, diante das similitudes entre o pensamento e a posição [*Standpunkte*] dos autores, existem também diferenças que, em alguns temas decisivos – como a questão da organização e do papel do estado e do direito na supressão [*Aufhebung*] da sociedade civil-burguesa – podem ser decisivas àqueles que tomam como referência um marco “marxista”.

Aqui, tendo em conta o colocado, pretendemos trazer o tratamento engelsiano à dialética e à história, principalmente tendo em conta sua obra posterior à *Comuna de Paris*, evento tratado por Marx em sua magistral *A guerra civil na França*. Este recorte se justifica na medida em que há uma colaboração íntima entre o autor do *Anti-Dühring* e aqueles que se conformariam posteriormente como líderes de destaque (muito embora marcados por posições bastante discutíveis em todos os campos desenvolvidos e abordados por Marx e Engels) posteriormente à Comuna e ao ganho de relevo da posição socialista na Alemanha, Kautsky e Bernstein. Aqui, não poderemos tratar do modo pelo qual Engels foi apropriado – muitas vezes, erroneamente – por estes autores, eles mesmos responsáveis por uma vulgarização do marxismo. Também não poderemos aprofundar um tratamento – necessário – acerca de todas as diferenças entre Marx e Engels; somente abordaremos o tema que pretendemos aqui explicitar na medida em que se trata de uma problemática bastante importante para a teoria marxista como um todo, e principalmente para aqueles preocupados com a fundamentação, por assim dizer, “metodológica”, de uma crítica à sociedade capitalista.

Mostraremos, pois, o modo pelo qual se coloca a contribuição de Engels neste campo, ao mesmo tempo em que, com isso, não deixamos de ter Marx em mente. E, assim, não poderemos deixar de trazer, ao final do texto, a presença de certa tensão presente na obra engelsiana.

2

O autor do *Anti-Dühring* foi explícito no que diz respeito à necessária crítica ao senso comum: “o verdadeiro senso comum, personagem bastante respeitável, dentro de portas fechadas, entre as quatro paredes de uma casa, vive peripécias verdadeiramente maravilhosas, quando se arrisca pelos amplos campos da investigação” (ENGELS, 1990, p. 20). Ou seja, seria preciso um cuidado todo especial ao se tratar de questões complexas, como o estado, o direito, a história – caso não houvesse este cuidado, o raciocínio poderia estar marcado por um apelo “metafísico”, e não “dialético”: cotidianamente, ter-se-ia uma tendência a hipostasiar as relações sociais, dando-lhes uma aparência fantasmagórica e reificada (para que usemos a dicção de *O capital*), de tal forma que se trataria de “um método unilateral, limitado, abstrato” que “perde-se em contradições insolúveis uma vez que, absorvido pelos objetos concretos, não consegue enxergar as suas relações” (ENGELS, 1990, p. 20). As “determinações reflexivas [*Reflexionsbestimmungen*]” da realidade efetiva [*Wirklichkeit*] apareceriam eclipsadas ao senso comum, sendo necessário romper com um pensamento linear e demasiadamente preso a uma concepção rasa acerca da causalidade da realidade social, concepção em que “causa e efeito se revestem da forma de uma antítese rígida” (ENGELS, 1990, p. 20). Assim, Engels atacava dois aspectos gêmeos de uma visão “metafísica”: de um lado, criticava a reificação das relações sociais, marcada, dentre outras coisas, pela perda da dimensão relacional e efetivamente concreta da realidade efetiva; doutro lado, apontava que, em verdade, a relação a ser destacada não é simplesmente antitética ou marcada por antinomias irresolúveis; antes, tem-se a necessidade de superar [*aufheben*] estas antinomias com um pensamento que “reflete sobre sua gênese e sua caducidade” (ENGELS, 1990, p. 20), de modo a compreender-se enquanto algo inseparável de “formas de ser [*Daseinformen*], determinações de existência [*Existenzbestimmungen*]” (MARX, 1993, p. 106) que são constitutivas da efetividade [*Wirklichkeit*] mesma; contrariamente a esta posição,

ter-se-ia “o metafísico”, que “pensa em toda uma série de antíteses desconexas: para ele, há apenas o sim e o não e, quando sai desses moldes, encontra somente uma fonte de transtorno e confusão” (ENGELS, 1990, p. 20).

Tem-se, portanto, uma crítica ao modo pelo qual o cotidiano se conforma, há de se reconhecer. Na medida mesma em que o “método especulativo parece-nos extraordinariamente plausível, porque é o do chamado senso comum” (ENGELS, 1990, p. 20), percebe-se que aquilo que se contrapõe ao senso comum não é a “especulação”, a qual é nada mais que a outra face do conhecimento atado ao imediatismo. Assim, seria preciso questionar de modo decidido o senso comum, bem como o “método especulativo”. E isto, pretendia Engels, seria realizado com o “método” dialético, que teria sido herdado de Hegel, mas que também teria sido superado [*aufgehoben*] por Marx ao se ter em conta as próprias contradições presentes no sistema hegeliano.

Isso se daria na exata medida em que o “método” seria central, opondo-se, em Hegel, ao “sistema” (cf. ENGELS, 1990). O autor da *Fenomenologia do Espírito*, pois, ao mesmo tempo em que trouxe à tona algo já distinto da “metafísica”, não teria deixado de render homenagens a ela, mesmo que tentasse suprassumi-la [*aufgehoben*]¹; ter-se-ia, nas palavras de Marx, uma situação em que, “em sua forma mistificada, a dialética foi a moda alemã porque ela parecia tornar sublime o existente” (MARX, 1988, p. 27), o que se encontra, inclusive, ligado ao modo pelo qual Hegel equacionou reconciliação [*Vörsönung*] e racionalidade do real². Se seguirmos o raciocínio de Engels, portanto, haveria em Hegel a incapacidade de seguir o próprio “método” em que, segundo o autor do *Anti-Dühring*, tal qual ocorreria em Marx, “o movimento é o modo de existência da matéria” (ENGELS, 1990, p. 51). Ou seja, a dialética se oporia a uma visão em que os conceitos “são objetos isolados de investigação, objetos fixos, imóveis, observados um após o outro, cada qual *per se*, como algo determinado e perene” (ENGELS, 1990, p. 20). E, em verdade, o próprio Hegel não teria sido coerente com isto, segundo Engels. Veja-se:

Com efeito, sua filosofia padecia ainda de uma grande contradição interna incurável, pois que, se, por um lado, considerava-a suposto essencial da concepção histórica, segundo a qual a história humana é um processo de desenvolvimento que não pode, por sua própria natureza, encontrar solução intelectual no descobrimento disso que se chamam verdades absolutas, por outro, se nos apresenta precisamente como resumo e compêndio de uma dessas verdades absolutas. Um sistema universal e compacto, definitivamente plasmado, no qual se pretende enquadrar a ciência da natureza e da história, é incompatível com as leis da dialética. (ENGELS, 1990, pp. 22-3)

As “leis da dialética” seriam incompatíveis com o procedimento hegeliano, marcado, ao mesmo tempo, pela ênfase no devir – que advém da dialética entre ser (*Sein*) e nada (*Nichts*) no autor da *Ciência da lógica* –, no movimento, e por uma filosofia sistemática (“um sistema universal e compacto”) que se conforma como “resumo e compêndio” de “verdades absolutas”.

Ou seja, o problema da dialética hegeliana seria duplo: ao mesmo tempo em que teria sido dialética “de menos”, ao buscar uma filosofia sistemática em que a realidade efetiva mesma fosse vista com certo fechamento, teria sido – na esteira de Schelling –, por assim dizer, dialética “demais” ao buscar enquadrar a “ciência da natureza e da história” em um sistema universal sem as mediações necessárias. De um lado, pois, o autor da *Fenomenologia do Espírito* teria sido incoerente com seus próprios pressupostos; ao mesmo tempo, porém, com estes pressupostos mesmos, teria sido levado a uma “aplicação” sistemática e universal da dialética, o que requereria mais cuidados, se seguirmos os apontamentos de Engels (cf. ENGELS, 1979). E, com isso, ao mesmo tempo, criticava-se Hegel e se reconheciam seus méritos, o que, diga-se de passagem, foi feito por Marx também. No entanto, neste ponto, é necessário algum cuidado.

Veja-se, neste momento, como o autor do *Anti-Dühring* se colocou sobre a dialética. Ter-se-iam “as leis fundamentais do pensamento dialético”, o que “não exclui, mas, longe disso, implica que o conhecimento sistemático do mundo exterior em sua totalidade possa progredir gigantescamente de geração em geração” (ENGELS, 1962, p. 60). Neste ponto, Engels parece se opor ao caráter sistemático do pensamento hegeliano com outra forma de “conhecimento sistemático”, por assim dizer, mais “aberto”; é claro, com isto o autor queria dizer que se trata do conhecimento do “mundo exterior em sua totalidade” e, neste sentido – já estando a separação entre sujeito e objeto pressuposta na noção de “mundo exterior”, essencial para qualquer posição materialista –, há um

1 Segundo Salgado, um hegeliano, tem-se uma nova figura da metafísica em Hegel: “resta a possibilidade de uma metafísica da razão para substituir a metafísica do entendimento” (SALGADO, 1996, p. 56).

2 Até certo ponto, seguindo os apontamentos de Engels, aponta Lukács: “esta reconciliação é, por um lado, uma mistificação idealista de contradições irresolúveis; mas, por outro lado, ela expressa ao mesmo tempo o sentido realista de Hegel, sua proximidade da realidade social concreta de sua época, seu profundo conhecimento da vida real da sociedade humana, seus esforços de descobrir as contradições do progresso no seu verdadeiro campo de batalha que está na vida econômica do homem” (LUKÁCS, 1963, p. 413).

distanciamento decisivo frente a Hegel, que tem por essencial o sujeito-objeto idêntico do idealismo especulativo³. No entanto, há de se reconhecer que não deixa de ser incômoda ao conhecedor da obra de Marx – marcada pela imanência da objetividade e da historicidade do ser (cf. SARTORI, 2014) – uma dicção que liga intimamente um “sistema” (distinto daquele de Hegel, evidentemente) a “leis fundamentais do pensamento dialético”.

Com essa entonação, por vezes, poder-se-ia mesmo cair na tentação de acreditar que se trataria de “aplicar” “corretamente” um “método” para alcançar um modo de apreensão da efetividade que fosse real e efetivamente dialético⁴. Neste sentido, ao contrário do que se dava em Marx (cf. CHASIN, 2009), o “método”, em Engels, poderia dar ensejo, caso não lidasse com cuidado com a efetividade [*Wirklichkeit*], a um aparato epistemológico, e não à busca da real tessitura da realidade efetiva. Assim, não se pode descartar a leitura segundo a qual haveria certo ímpeto, ao mesmo tempo, gnosiológico e logicista no modo de apreensão do real de Friedrich Engels; esta é justamente a tese de um importante teórico como György Lukács (cf. LUKÁCS, 2010), reforçada (talvez, com referência ao texto do próprio Engels citado acima) pelo fato de o principal colaborador de Marx, no final de sua vida, ter buscado desenvolver, possivelmente também sem a mediação adequada, uma “dialética da natureza”, tema que, infelizmente, não poderemos tratar aqui, neste pequeno espaço, e que é bastante polêmico na literatura marxista.

Veja-se: não que a natureza deva ser considerada de modo essencialmente estático – ou que exista uma oposição estanque entre ciências do espírito e ciências da natureza, como parece apontar Löwy (cf. LÖWY, 1994), na esteira de Dilthey. Ocorre, porém, que seu “movimento” não poderia, tal qual por vezes Engels deu a entender (cf. ENGELS, 1979), ser quase “deduzido” das “leis da dialética”. Engels tinha, pois, um modo bastante peculiar de lidar com a dialética, buscando “leis da dialética” (“interpenetrabilidade dos opostos”, “salto qualitativo” e “negação da negação” [cf. ENGELS, 1979]), ao mesmo tempo em que criticava justamente uma forma de pensar marcada pela “solução intelectual no descobrimento” daquilo que “se chamam verdades absolutas” que deem amparo a um “sistema universal e compacto”. Ou seja, por mais que o “espírito” do texto do autor pudesse se opor diametralmente à “solução intelectual” hegeliana, ele confluiu com certo modo de pensar em que o “método”, por vezes, parece ser tomado como dissociado e como dissociável do objeto [*Gegenstand*] e da objetividade [*Gegenständlichkeit*] mesma. Em Marx, não há o ser [*Wesen*] (e a matéria) carente de determinações e marcado – logicamente – pelo devir do movimento, e sim a compreensão das categorias como formas de ser eivadas pela historicidade que rompe com um estar “concentrado em suas condições estáticas” (ENGELS, 1990, p. 20) somente na medida em que trata das complexas mediações entre homem e natureza, e entre os homens mesmos, na medida em que a práxis humana, realizada sob condições legadas pelo passado⁵, é enfocada, não havendo tanto de se destacarem “leis dialéticas”, mas a própria imanência da “atividade humana sensível [*sinnlich menschliche Tätigkeit*]”.

Neste sentido específico, como sugere Lukács já em *História e consciência de classe* (cf. LUKÁCS, 2003) – embora com um prisma distinto em sua crítica a Engels –, talvez possa ser possível dizer que o autor do *Anti-Dübring* deixou de se centrar em aspectos decisivos da práxis na medida mesma em que trouxe à tona “leis da dialética”; de certo modo, aparece eclipsada a posição segundo a qual não se trataria de opor ao idealismo precedente uma posição materialista contemplativa, em “que o objeto [*Gegenstand*], a realidade [*Wirklichkeit*], o sensível [*Sinnlichkeit*] só é apreendido sob a forma do objeto [*objekt*] ou da contemplação [*Anschaung*], mas não como atividade humana sensível [*sinnlich menschliche Tätigkeit*], como prática [*Praxis*]; não subjetivamente” (MARX; ENGELS, 2007, p. 533). Engels, neste sentido, traria consigo uma concepção limitada sobre a dialética.

Ao mesmo tempo em que se aproximou de Hegel, ao criticá-lo com base na oposição em “sistema” e “método”, veio a frisar a autarquia da realidade efetiva, rompendo com a concepção de ciência hegeliana (relacionada ao tratamento sistemático de todo o conhecimento e realidade). Também ao se ter em conta este aspecto há tensões no pensamento do autor do *Anti-Dübring*:

Desde o momento em que cada ciência tem que prestar contas da posição que ocupa no quadro universal das coisas e do conhecimento dessas coisas, já não há margem para uma ciência especialmente consagrada ao estudo das concatenações universais. Da filosofia anterior, com existência própria, só permanece de pé a teoria do pensar e de suas leis: a lógica formal e a dialética. O demais se dissolve na ciência positiva da natureza e da história. (ENGELS, 1962, pp. 60-1)

3 Interessante notar que mesmo alguns marxistas tendem a discordar de Engels no que toca a este caráter fechado do sistema hegeliano (cf. ARANTES, 1982).

4 Marx foi claro ao dizer: “o método materialista se converte em sua antítese quando é utilizado não como um fio condutor na investigação histórica, mas como um modelo acabado a que há que adaptar os fatos históricos” (MARX; ENGELS, 2010, p. 119).

5 Como disse Marx: “os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos” (MARX, 1997, p. 21).

Engels foi claro acerca daquilo que ficou conhecido como “fim da filosofia clássica alemã” (cf. ENGELS, 1962), concatenado na medida em que a tarefa da filosofia deixaria de remeter a uma postura que não fosse, ela mesma, uma tomada de posição e que remetesse à práxis, sendo a “atividade humana sensível” algo que não aceitaria nem a dicotomia rígida entre razão [*Vernunft*] e sensibilidade nem a dissolução do sensível em uma espécie de “suprassunção [*Aufhebung*]” na razão [*Vernunft*]. Assim, de acordo com a valorização da imanência da realidade efetiva, o autor do *Anti-Dübring* foi coerente ao valorizar a ciência, certamente. Destacou, ainda, a impossibilidade de qualquer forma de hipostasia da universalidade⁶ (como, por vezes, pareceria acontecer na própria *Ciência da lógica* de Hegel e, antes, mesmo em Platão), também com razão. No entanto, talvez tenha havido alguma pressa de Engels ao tratar da filosofia como algo que permanece somente enquanto uma “teoria do pensar e de suas leis”, o que remete a uma concepção com um viés que pode, em algumas circunstâncias, adquirir uma tonalidade gnosiológica marcante em que, justamente, trata-se de “aplicar” um “método” marcado pela valorização de “leis dialéticas” – que não chegaram, no autor, a um “compêndio” de “verdades absolutas”, dado que houve uma clara valorização da apreensão reta da realidade efetiva quando reconheceu justamente, neste aspecto, a importância da “ciência positiva da história”. No entanto, a questão pode se tornar complexa se considerarmos parecer haver certa separação entre “a lógica formal e a dialética”, de um lado, e, doutro, a “ciência positiva da natureza e da história”. Ou seja, parece haver a possibilidade de se pensarem as categorias sem as considerar “formas de ser, determinações de existência”; e, assim, há certa contraposição ao pensamento marxiano neste ponto específico. A “ciência da história” mencionada antes trazia consigo a imanência da dialética, considerada o próprio movimento do real e, agora, a questão parece emergir de modo um tanto quanto distinto, rompendo-se – ao menos no que toca à exposição [*Darstellung*] – a unidade entre “método” e realidade efetiva.

Engels, é claro, não fez simples apologia das ciências parcelares, sendo coerente com a posição que, junto com Marx, defendeu em *A ideologia alemã*. Colocou-as, inclusive, em uma posição a serem criticadas na medida em que destacou somente a “ciência positiva da natureza e da história”. No entanto, não é possível deixar de notar certa oposição entre “leis da dialética”, presentes naquilo que restou da filosofia de outrora, e a apreensão da objetividade histórica mesma, sendo que Marx disse justamente que “o método materialista” se apresenta “como um fio condutor na investigação histórica”, sendo inseparável desta, da apreensão da própria realidade efetiva.

Marx enfatizou em *O capital* que “é, sem dúvida, necessário distinguir o método de exposição [*Darstellungsweise*], formalmente, do método de pesquisa [*Forschungsweise*]” (MARX, 1988, p. 26). Neste sentido, pode-se mesmo entender o apontamento de Engels como um cuidado para não justapor ambos os momentos da apreensão do real. No entanto, é preciso destacar que a exposição de Engels parece dar ensejo a mal-entendidos, sendo sua dicção, ao mesmo tempo, mais acessível àquele não iniciado no pensamento que Marx e o autor criticaram (o “método especulativo”) – ou não preocupado com as temáticas que permearam “a filosofia anterior” –, e mais obscura àquele que procura enxergar o modo pelo qual a concepção desenvolvida pelos autores de *A ideologia alemã* diferenciou-se efetivamente daquela de Hegel. Dito de outro modo, Engels é, ao mesmo tempo, didático ao procurar oferecer um tratamento sistemático à temática da dialética e da história (e, neste ponto, talvez tenha se aproximado em demasia, por vezes, da linguagem do “senso comum”) e “confuso”, pois acabou por dar ensejo à crença segundo a qual seria possível partir de certa dissociabilidade epistêmica entre “leis da dialética”, “método dialético” e realidade efetiva.

Quando dizemos “dar ensejo”, é preciso uma ressalva importante: parece-nos que a intenção de Engels não foi, de modo algum, a de traçar uma “muralha” entre os aspectos mencionados; pelo contrário. Porém, talvez seja possível encontrar neste campo da teoria engelsiana os germes da famigerada distinção – divulgada pela vulgata stalinista – entre “dialética materialista” e “materialismo histórico”, que, verbalmente, procurou superar a oposição entre a posição presente nas ciências parcelares, na qual aquele que pesquisa, muitas vezes, “absorvido pelos objetos concretos, não consegue enxergar as suas relações” (ENGELS, 1990, p. 20) e a “especulação” marcada justamente por certa hipostasia das “leis da dialética”. Ou seja, a crítica engelsiana ao senso comum e ao método especulativo certamente foi poderosa; tão poderosa que chegou ao ponto de poder se opor àqueles que seguiram o próprio autor.

6 Este seria um risco que não se poderia correr: como Marx já destacou desde 1842, na melhor das hipóteses, com isto, haveria uma ameaça de cair nas armadilhas da dialética hegeliana, em que, “como o universal como tal é tornado independente, ele é imediatamente confundido com a existência empírica e, logo a seguir, o finito é tomado de maneira acríica como expressão da Ideia” (MARX, 2005, p. 61).

7 Ali, diziam os autores: “não há história da política, do direito, da ciência etc., da arte, da religião etc.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 77).

Por vezes, portanto, o “modo de exposição” utilizado por Engels não foi dos melhores, de certa maneira, oscilando entre as “leis da dialética” expostas de forma sistemática e a apreensão da realidade efetiva mesma, a ser feita com o norte das “leis da dialética” e levada a cabo como parte da “ciência positiva da história”. É preciso que se perceba, porém, que de modo algum o autor procurou, ontologicamente, distinguir aquilo que – na exposição – separou de forma didática.

A razão mesma, por exemplo, não poderia ser considerada senão em correlação com a efetividade no seguinte sentido:

Os filósofos franceses do século XVIII que abriram o caminho para a revolução, apelavam para a razão como único juiz de tudo quanto existe. Pretendia-se instaurar um estado racional, e tudo que contradissesse a razão eterna deveria ser enterrado sem a menor piedade. (...) na verdade essa razão eterna não era senão a inteligência idealizada do homem de classe média daqueles tempos, do qual haveria de sair, em seguida, o burguês. (ENGELS, 1990, p. 223)

Ao tratar de compreender a história, a razão era vista pelo autor do *Anti-Dühring*, tal qual em Marx, enquanto um processo unitário em que não se pode separar a “totalidade das relações de produção”, “a estrutura econômica da sociedade”, a “superestrutura jurídica e política”, “formas determinadas de consciência”, em suma, todo o “processo de vida intelectual, político e social” (MARX, 2009, p. 47). Para Engels, a noção de razão, pois, era algo inseparável do desenvolvimento contraditório do processo social como um todo, sendo ela efetiva não na medida em que “o racional é real e o real é racional” (HEGEL, 2003, p. XXXVI), mas na medida em que se trata de enxergar a história enquanto algo feito pelo próprio homem em meio a conflitos sociais objetivos e com a intermediação de “formas ideológicas, sob as quais os homens adquirem consciência desses conflitos e os enfrentam [*ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewusst werden und ihn ausfechten*]” (MARX, 2009, p. 46)⁸. A noção de razão, assim, não obstante possa conter em si certos – em alguns usos específicos – desvios gnosiológicos, é essencialmente considerada quando, na mesma medida em que procurou se colocar como uma “razão eterna”, está marcada pela finitude da sociedade civil-burguesa emergente à época. A noção é inseparável de sua base ontológica.

Se Engels disse que os filósofos franceses tiveram papel essencial ao preparar o terreno para a Revolução Francesa, é óbvio: não considerou a história algo “feito” por filósofos, mas, ao mesmo tempo, não pôde deixar de ressaltar que a influência das “formas ideológicas” não poderia, de modo algum, ser deixada de lado ao tratar da “consciência” acerca dos conflitos sociais, consciência que, em meio a condições materiais determinadas, poderia ser decisiva.

A consciência ou inconsciência acerca do modo como se conforma real e efetivamente a realidade efetiva, assim, não é uma “questão escolástica”; ao mesmo tempo, porém, não é este o critério para que se trate das “formas ideológicas”, até mesmo porque, muitas vezes, como apontou Marx, os homens operam por meio de determinações de existência das quais não têm plena consciência – “não o sabem, mas o fazem [*Sie wissen das nicht, aber sie tun es*]” (MARX, 1996, p. 200). Assim, no caso trazido à tona por Engels, mesmo que os filósofos franceses tivessem utilizado um conceito de razão que estaria, em meio ao processo social de desenvolvimento da sociedade capitalista, inelutavelmente reconciliado com as vicissitudes da sociedade civil-burguesa emergente, não se trataria, por parte destes filósofos, de uma simples má-fé, de mero engodo. Antes, ocorreu a prevalência das determinações objetivas que fizeram que a “razão eterna”, em verdade, operasse em meio à irracionalidade da efetividade capitalista. Tendo em mente isto, *post festum*, foi possível a Engels dizer que a “razão eterna não era senão a inteligência idealizada do homem de classe média daqueles tempos, do qual haveria de sair, em seguida, o burguês”.

Na medida mesma em que a razão se colocava enquanto intemporal e eterna, portanto, a temporalidade e a finitude deixavam suas marcas indelévels, não havendo, assim, uma divisão estanque entre a imanência das determinações objetivas do real e um método concebido, até certo ponto, gnosiologicamente no tratamento do autor de *Anti-Dühring*. Para ele, o “Estado Racional” não foi, pois, algo simplesmente equivocado gnosiologicamente (na medida em que não seria passível de se tornar uma efetividade); a realidade efetiva mesma que adveio do processo que culminou na Revolução Francesa carregava consigo o papel que este ideal – esta “forma ideológica” – teve na tomada de consciência dos homens acerca de seu tempo, de tal modo que, não obstante esta consciência possa ter sido “equivocada” com base no critério gnosiológico, sua função foi cumprida. Ou seja, aqui também há certa tensão no texto engelsiano.

8 Para um tratamento cuidadoso da questão da ideologia, cf. Vaisman (2010).

Assim, neste momento, percebe-se que, por vezes, o modo de exposição de Engels parece ir contra aquilo mesmo que o autor quer dizer. Isso se dá, porém, na medida em que a relação do modo de exposição com o modo de pesquisa precisa ganhar grande relevo; enfocaremos tal aspecto na parte seguinte deste texto, em que a questão da história aparece com especial relevo.

4

Pelo que dissemos, pois, nem sempre a exposição de Engels foi favorável à melhor compreensão de sua obra e daquela do autor de *O capital*. Isto se deu porque, no autor do *Anti-Dühring*, até certo ponto, trata-se de uma concepção de dialética desenvolvida de modo sistemático, em oposição ao procedimento de Marx, em que a abordagem imanente é mais destacada. Evidentemente, há colocações de caráter geral na obra marxiana, mas elas sempre estão relacionadas – na exposição mesma – à análise cuidadosa da realidade efetiva, tendo-se sempre as categorias como “formas de ser, determinações de existência”. Em Engels a questão é mais nuançada.

Talvez o problema fique expresso de modo mais penetrante quando se leva em conta a relação entre uma concepção que falava de “leis da dialética” e, ao mesmo tempo, apontava de modo categórico que, “de acordo com a concepção materialista, o fator decisivo na história é, em última instância, a produção e a reprodução da vida imediata” (ENGELS, 2002, p. 10). Por vezes, justamente ao tratar da história, o autor de *Anti-Dühring* trouxe generalizações que foram interpretadas de modo mais equivocado pela vulgata autointitulada marxista (leia-se, pelo stalinismo). A menção à “última instância” – colocada ao lado de “leis da dialética” – fez uma longa e famigerada carreira, levando aos mais diversos recursos escolásticos e economicistas mesmo em alguns autores que foram tidos em alta conta, como Bukharin, criticado tanto por Lukács (cf. LUKÁCS, 2003) como por Gramsci (GRAMSCI, 2002). Veja-se: não que a passagem engelsiana seja, em absoluto, incompatível com a concepção marxiana: não o é. No entanto, há uma diferença considerável entre a ênfase na “base real” (cf. MARX; ENGELS, 2007; MARX, 2009) e falar de um “fator decisivo na história”. A passagem do autor do *Anti-Dühring*, por vezes, fez parecer que as “formas ideológicas, sob as quais os homens adquirem consciência” não passam, “em última instância”, de epifenômenos.

Pelo que se disse acima, mesmo em Engels, isso não é verdadeiro. Se “os filósofos franceses do século XVIII” “abriram o caminho para a revolução”, isto se deu, inclusive, na medida em que “o fator decisivo” adveio da própria atividade humana, uma atividade mediada por relações de produção, pela “superestrutura jurídica e política” e pela ideologia, certamente. Esta atividade é “atividade humana sensível”, “prática [*Praxis*]”, o que implica um papel importantíssimo da consciência. É certo que “não é a consciência [*Bewusstsein*] que determina a vida [*Leben*], mas a vida que determina a consciência [*Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein*]” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94), no entanto, é igualmente verdadeiro que é por meio da ideologia que, muitas vezes, os homens adquirem consciência acerca dos conflitos sociais e buscam atuar frente a eles. Para que sejamos sintéticos: na exposição de Engels o modo como as distintas esferas do ser social se conformam enquanto determinações reflexivas, por vezes, foi obscurecido, dando a impressão de se tratar de um processo social que tinha uma espécie de motor oculto a exercer uma determinação unilateral. Isto, por sua vez, ocorria ao passo que a “última instância” é uma imagem muito menos precisa que aquela utilizada por Marx, a do “momento preponderante [*übergreifendes Moment*]”, colocado na produção social, que é “o ponto de partida efetivo, (...) o ato em que todo o processo transcorre novamente” (MARX, 2011, p. 49). Assim, mais uma vez, a exposição atrapalha a compreensão do texto engelsiano.

Ocorre, porém, que, muitas vezes, as concatenações objetivas da história são efetivamente vistas de modo um tanto quanto automático em Engels: ao tratar do primeiro Bonaparte e da situação histórica na França, por exemplo, o autor – diante da necessidade histórica e das “leis da dialética” – tendeu a eclipsar o papel consciência, e mesmo das diferenças individuais, dizendo que, se não fosse Napoleão, outro teria tomado seu lugar. Em um século, como o XIX, fortemente influenciado pelo espectro do pequeno caporal, a colocação do autor do *Anti-Dühring* merece críticas, não há dúvidas. Primeiramente: Engels tratou da sombra de Napoleão, um fenômeno que, certamente, tinha raízes sociais profundas e não podia ser dissociado destas, mas que, é claro, dependia também da personalidade do imperador. Em meio às “leis da dialética”, vê-se a falência do projeto republicano da Revolução Francesa (cf. MUSSETI, 2015), bem como o modo contraditório pelo qual a última se realizou n’O 18 Brumário como “necessário”, de tal modo que parece haver certa necessidade lógica regendo a história no modo pelo qual Engels a concebeu⁹.

9 Apontou Engels: “foi uma casualidade que *Napoleão Bonaparte*, precisamente um corso, tornou-se o *Ditador Militar* de que carecia a *República Francesa*, esgotada por sua própria guerra. Demonstra-se que, na falta de um *Napoleão*, um outro teria cumprido a sua função, pelo fato de que sempre se encontrou a pessoa em questão, tão logo se tornou necessário. Eis aí os casos de *César*, *Augusto*, *Cromwell* etc.” (ENGELS, 1968, p. 206).

Ou seja, mesmo criticando Hegel de modo decidido, neste ponto, a influência hegeliana é sensível em Engels. Se Marx já havia apontado, sobre a filosofia, que o “momento filosófico não é a lógica da coisa [*Sache*], mas a coisa da lógica [*Nicht die Logik der Sache, sondern die Sache der Logik ist das philosophische Moment*]” (MARX, 2005, p. 39), o principal colaborador de Marx, por vezes, parece ir de encontro ao autor de *O capital* em alguns pontos específicos.

Chega-se a um ponto importante a ser considerado: o modo de pesquisa. Engels fez um apontamento bastante correto sobre o desenvolvimento da sociedade civil-burguesa ao dizer que, “ao transformar as coisas em mercadorias, a produção capitalista destruiu todas as antigas relações tradicionais e substituiu os costumes herdados e os direitos históricos pela compra e venda, pelo ‘livre’ contrato” (ENGELS, 2002, p. 93). O trecho pode ser referendado com inúmeras passagens de Marx, inclusive. No entanto, há de se perceber que, quando se trata de compreender as distintas maneiras pelas quais se “destroem as relações tradicionais”, há alguns pontos a destacar.

O primeiro deles diz respeito ao fato de “relações tradicionais” ainda existirem em diversos países na época em que Engels escreveu a frase acima – o autor, é claro, estava consciente disto. O segundo ponto está relacionado à especificidade do modo pelo qual o processo mencionado pôde se dar em distintas condições sociais e históricas. Tendo esta questão em mente, disse o autor do *Anti-Dühring* sobre a comuna russa e a possibilidade do desenvolvimento social do socialismo na Rússia:

Da Índia até a Rússia, a forma de sociedade em que esse isolamento predominou sempre o produziu, sempre encontrou nele seu complemento. Não só o estado russo, em termos gerais, mas até mesmo a sua forma específica, o despotismo czarista, em vez de pairar no ar, é produto necessário e lógico das condições sociais russas. (MARX; ENGELS, 2013, p. 51)

A primeira questão que se destaca é a consideração da Rússia e da Índia em conjunto. Ao tratar da particularidade do desenvolvimento capitalista, Engels não deixou de considerar o modo concreto pelo qual a sociedade civil-burguesa se desenvolveu sob distintas condições e contradições históricas. Ao tratar da peculiaridade dos países, pois, o autor acreditava poder colocar Índia e Rússia no mesmo campo. Deste modo, assim como na Índia o complemento da comuna rural (com seu relativo isolamento) foi o “despotismo oriental”, o mesmo se daria na situação russa. Tal ocorreria, inclusive, na medida em que haveria certa confluência entre o “despotismo oriental” e o “despotismo czarista”. Ou seja, parece haver uma análise sólida da imanência da realidade efetiva por trás do posicionamento de Engels, o qual enfocou que, assim, ter-se-ia um “produto necessário e lógico das condições sociais russas”. E aí começam os problemas, novamente.

Certa tonalidade teleológica e logicizante de cunho hegeliano parece estar presente no posicionamento de Engels, que via o processo russo com um rumo “necessário e lógico”, ou seja, com um modo de conformação objetiva que não traria quaisquer outras possibilidades senão o desenvolvimento da moderna sociedade capitalista: posteriormente, diria o autor: “do jeito que estavam as coisas não havia alternativa” (MARX; ENGELS, 2013, p. 139). Ou seja, diante das “leis da dialética”, talvez Engels possa ter deixado de lado um aprofundamento necessário no que diz respeito à pesquisa, sendo bom dizer que, diante dos questionamentos de militantes russos sobre a possibilidade de, com base na comuna russa, chegar-se ao socialismo, Marx se pôs a estudá-la de modo doentio. É bom mesmo que se perceba como isto se dá.

Para que sejamos justos com Engels, é necessário mesmo que se diga que também Marx falou de algo similar às “leis da dialética” – o autor de *O capital* mencionou, talvez em um dos seus textos mais problemáticos, sobre a situação da Índia diante da colonização britânica, uma “lei imutável da história”. Ou seja, não se pode culpar o autor de *Anti-Dühring* isoladamente por certo “deslize” na exposição. Ao tratar da Índia, país que tinha sido invadido diversas vezes por diversos povos, apontou Marx que, “de acordo com a lei imutável da história, os conquistadores bárbaros são conquistados pela civilização superior dos povos subjugados por eles” (MARX; ENGELS, 2009, p. 48). A situação indiana, até a invasão inglesa, não teria mudado substancialmente porque a civilização indiana seria superior àquela daqueles que a invadiram anteriormente. A dominação britânica, assim, não obstante ser atroz, traria consigo um progresso, ao possibilitar a ruptura com uma forma de dominação calcada justamente naquilo que Engels chamou de combinação de isolamento e despotismo, propiciando-se precisamente, no desenvolvimento posterior, as bases para que o próprio domínio britânico – e capitalista – fosse rompido, ao final, em território indiano. Marx, assim, parece não “aplicar” simplesmente “leis da dialética”; mesmo que sua dicção seja problemática, nota-se que a imanência aparece já na medida em que não se separaram “história” e “dialética”, tendo-se em tela a especificidade do caso indiano diante do avanço da forma típica de capitalismo, desenvolvida justamente na Inglaterra. Ou seja, o desenvolvimento histórico é desigual, devendo-se ter em conta, sempre, na maior medida possível, a objetividade e historicidade do próprio ser social, sendo a práxis mesma o critério para auferi-las.

Tanto é assim que Marx destacou de modo claro, sobre a acumulação primitiva (que estaria, de modo distinto, mediante o colonialismo, em curso na Índia, e que aparecia como possibilidade na Rússia diante das tendências desagregadoras que procuravam se impor à comuna russa):

O capítulo sobre a acumulação primitiva visa exclusivamente a traçar a rota pela qual, na Europa ocidental, a ordem econômica capitalista saiu das entranhas da ordem econômica feudal. Portanto, ele acompanha o movimento que divorciou o produtor de seus meios de produção, transformando o primeiro em assalariado (proletário, no sentido moderno da palavra) e os últimos em capital. (MARX; ENGELS, 2013, p. 66)¹⁰

Ao mesmo tempo em que Marx mencionava uma “lei imutável da história”, salientava que o modo pelo qual a sociedade civil-burguesa se colocava em *O capital* tinha em conta somente a Europa Ocidental e, portanto, não a Índia ou a Rússia, por exemplo. Neste sentido, para se tratar destes dois países, seria necessária uma pesquisa cuidadosa, antes de traçar um julgamento sobre a peculiaridade do desenvolvimento histórico de cada um¹¹. Assim, há uma relação íntima entre aquilo que se coloca em um grau de generalidade bastante grande, como ocorre na obra magna de Marx, e os casos particulares; no entanto, nunca se poderia simplesmente desconsiderar qualquer destes aspectos. Segundo o autor alemão, por vezes, em alguns casos, ter-se-iam:

Acontecimentos de uma analogia que salta aos olhos, mas que se passam em ambientes históricos diferentes, levando a resultados totalmente díspares. Quando se estuda cada uma dessas evoluções à parte, comparando-as em seguida, pode-se chegar facilmente à chave deste fenômeno. Contudo, jamais se chegará a isso tendo como chave-mestra uma teoria histórico-filosófica geral, cuja virtude suprema consiste em ser supra-histórica. (MARX, ENGELS, 2013, p. 69)

Ter-se-iam, por vezes, “ambientes históricos diferentes, levando a resultados totalmente díspares” e, no caso, é preciso que se diga, Marx discordava de Engels neste ponto sobre a Rússia: se o último tomava a Índia e a Rússia em conjunto, não é isso que ocorreu com o autor de *O capital*, que foi enfático sobre a possibilidade de um desenvolvimento distinto da Rússia, havendo mesmo a possibilidade de uma passagem direta ao socialismo nesta sociedade a partir da comuna rural¹².

A situação russa seria distinta na medida em que lá o próprio campesinato não estaria marcado pela propriedade privada dos meios de produção. Na Inglaterra, “em última análise, ocorre a transformação de uma forma de propriedade privada em outra forma de propriedade privada. A terra nas mãos dos camponeses russos jamais foi a sua propriedade privada” (MARX; ENGELS, 2013, p. 89). Ter-se-ia também a permanência da comuna rural em meio ao próprio desenvolvimento capitalista que já seria indissociável da Rússia, de modo que, também por outras razões que não podemos levantar aqui, Marx dizia que “ela pode, portanto, tornar-se o ponto de partida direto do sistema econômico para o qual tende a sociedade moderna e trocar de pele sem ter que cometer suicídio” (MARX; ENGELS, 2013, p. 100). Ou seja, diante do desenvolvimento desigual da história da sociedade capitalista, não só não seria impossível uma homogeneização das soluções para as vicissitudes da sociedade civil-burguesa: tratar-se-ia de apreender a real e efetiva tessitura e particularidade de cada formação social, sendo, pois, necessário todo um cuidado na pesquisa, que implicaria, no limite, a impossibilidade de predições ou concatenações narrativas que não tivessem sólido suporte na historicidade e na objetividade do ser social. Com isso, Marx, novamente, até certo ponto, distinguia-se de Engels ao trazer maior cuidado com estas questões: diante do desenvolvimento desigual, tratou justamente de traçar de modo rigoroso e bastante cauteloso a diferença entre a Índia e a Rússia. Primeiro, destacou a “contemporaneidade da produção capitalista: é justamente graças à contemporaneidade da produção capitalista que ela pode se apropriar de todas as conquistas positivas e isto sem passar por suas vicissitudes desagradáveis”. Posteriormente, enfatizou justamente como isto tinha implicações, ao destacar que “a Rússia não vive isolada do mundo moderno, tampouco foi vítima de algum conquistador estrangeiro, como foram as Índias Orientais” (MARX; ENGELS, 2013, p. 90). Neste sentido, percebe-se um cuidado todo especial com a pesquisa, algo que, é claro, Engels sempre teve em mente, mas que nem sempre pôde pôr em prática com o afincamento necessário (talvez seja possível apontar algumas generalizações um pouco apressadas, inclusive, no clássico *Origem da família, da propriedade privada e do estado*).

10 Em *O capital* já dizia Marx: “a base de toda essa evolução é a expropriação dos agricultores. Ela só se realizou de modo radical na Inglaterra. Mas todos os outros países europeus percorrem o mesmo processo” (MARX, 2013, p. 787).

11 Neste ponto, o uso das aspas nos parece essencial na fala de Marx: “restringi expressamente a ‘fatalidade histórica’ desse movimento aos países da Europa ocidental” (MARX; ENGELS, 2013, p. 89).

12 Após muito estudo, Marx apontou que “o resultado a que cheguei foi este: se a Rússia prosseguir no rumo tomado depois de 1861, ela perderá a melhor chance que a história já ofereceu a um povo, para, em vez disso, suportar todas as vicissitudes fatais do regime capitalista” (MARX; ENGELS, 2013, p. 66).

Neste pequeno texto fizemos alguns apontamentos sobre a teorização de Engels acerca de aspectos, por assim dizer, “metodológicos”. Estes aspectos, aparentemente irrelevantes ao se tratar de análises de conjuntura ou de posicionamentos políticos, mostraram-se decisivos ao final. Mesmo quando se trata de uma das maiores confluências da história do pensamento social (aquela entre Marx e Engels), a questão se apresentou de modo gritante. Justamente na medida em que os autores compartilharam posições substantivas, foi possível ver como que uma concepção acerca da dialética e da história que se distingue sensivelmente em alguns pontos pôde trazer à tona posicionamentos efetivamente diferentes sobre posições concretas. Tendo em conta estas posições, vê-se que, em Marx, a pesquisa era essencial e a exposição era realizada a duras penas, buscando expressar do melhor modo possível aquilo auferido com um modo de pesquisa cuidadoso. Em Engels, evidentemente, nunca houve qualquer negligência deliberada quanto à pesquisa ou à busca das concatenações objetivas presentes na própria realidade efetiva; no entanto, com recurso a certo tom, por vezes, logicizante, e apoiado em “leis da dialética”, o autor alemão talvez tenha tropeçado em alguns momentos. Isso se deu tanto no que diz respeito ao modo de exposição, que tende a ser demasiadamente sistemático em alguns pontos essenciais (e isto pode ter dado ensejo a nada menos do que um século de vulgata “marxista”), quanto no que se refere ao modo de pesquisa que, justamente diante de certo tratamento sistemático prévio, pode ter sido, em alguma medida, negligenciado em alguns momentos. Tal tensão, pelo que vimos, é a expressão concreta de certo tratamento engelsiano que traz consigo uma relação conflituosa entre uma exposição que, em certos momentos, beira a compreensão gnosiológica acerca do método e uma posição concreta que procura com afinco tratar da real tessitura da realidade efetiva. Assim, se Engels apontou em Hegel uma “contradição entre sistema e método”, talvez se possam apontar certas “contradições” no próprio autor do *Anti-Dübring*. Isto não diminui em nada seus méritos: somente traz à tona um alerta necessário a todos aqueles que procuram nos textos de Marx e Engels um auxílio para a crítica decidida da sociedade capitalista. Se mesmo o autor do *Anti-Dübring* foi apressado em alguns momentos, para nós, a autocrítica é, e sempre será, imprescindível.

Referências bibliográficas

- ARANTES, Paulo. *Hegel e a ordem do tempo*. São Paulo: Hucitec, 1982.
- CHASIN, José. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- ENGELS, Friedrich. *Do socialismo utópico ao socialismo científico & Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. Trad. José Severo de C. Pereira. São Paulo: Fulgor, 1962.
- _____. *Brief an Walther Borgius in Breslau* (Heinz Starkenburg) (Carta a W. Borgius em Bratislava – Heinz Starkenburg de 25 de Janeiro de 1894). In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Werke* Band 39. Berlim: Dietz Verlag, 1968.
- _____. *Dialética da natureza*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- _____. *Anti-Dübring*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- _____. *Origem da família, da propriedade privada e do estado*. Trad. Ruth M. Klaus. São Paulo: Centauro, 2002.
- _____; KAUTSKY, Karl. *O socialismo jurídico*. Trad. Márcio Naves e Livia Cotrim. São Paulo: Boitempo, 2012.
- GRAMSCI, Antonio. *Maquiavel: notas sobre o estado e a política*. Cadernos do cárcere v. III. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- HEGEL, Georg. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vittorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LÖWY, Michel. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*. São Paulo: Cortez, 1994.
- LUKÁCS, György. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Trad. Manuel Sacristán. México: Grijalbo, 1963.
- _____. *História e consciência de classe*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. Trad. Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, K. *Grundrisse der Kritik der politischen ökonomie*. Berlim: Dietz Verlag, 1953.

- _____. “Kritik des Goethaer Programms”. In: *Marx/Engels Werke* Band 19. Berlin: Dietz Verlag, 1962.
- _____. *O capital* I. 1 v. I. Trad. Régis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- _____. *Grundrisse*. Trad. Martin Nicolaus. Londres: Penguin Books, 1993.
- _____. *O capital* I. 1 v. II. Trad. Régis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- _____. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. Trad. Leandro Konder e Renato Guimarães. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- _____. “Introdução”. In: *Crítica à filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo, Boitempo, 2005.
- _____. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- _____. *Grundrisse*. Trad. por Mário Duayer. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *O capital*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. “Die deutsche Ideologie”. In: *Marx/Engels Werke* Band 3. Berlin: Dietz Verlag, 1968.
- _____. *A ideologia alemã*. Trad. Luís Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *A ideologia alemã*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *Acerca del colonialismo*. Buenos Aires: Editorial Utopia Libertaria, 2009.
- _____. *Cultura, arte e literatura: textos escolhidos*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- _____. *Lutas de classes na Rússia*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.
- MUSSETI, Felipe Ramos. Marx e a constituição da república francesa de 1848. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*. Belo Horizonte, n. 19, 2015.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Petrópolis: Loyola, 1996.
- SARTORI, Vitor Bartoletti. De Hegel a Marx: da inflexão ontológica à antítese direta. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 130, 2014.
- VAISMAN, Ester. A ideologia e sua determinação ontológica. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*. Belo Horizonte, n. 12, 2010.