

ALGUMAS DEMARCAÇÕES DO DEBATE MARX-BAUER SOBRE “CRÍTICA” E “CRISE”

Amanda Regnel*

Resumo: O objetivo deste artigo é investigar, a partir de uma recuperação prioritariamente histórico-política, o debate Marx-Bauer ao redor da dupla conceitual crítica-crise no período de 1841 a 1844, desde a elaboração de *Die Posaune* (1841) que demarca o projeto de um trabalho conjunto, até a forma mais clara da polêmica entre os autores em *Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?* e *A Sagrada Família* de 1844. Por meio da compreensão do meio intelectual na conjuntura histórico-política prussiana, podemos delinear a modificação da crítica a partir da interrelação e diálogo com este cenário que irá contribuir para acentuar o contraste e até mesmo a bifurcação entre seus pensamentos. Presenciamos o conceito de crítica em Bauer associando-se com a crise enquanto compreensão e derrubada de todo o existente que subjaz no pensamento, em uma recusa consciente do voto à prática, enquanto em Marx a crítica será enunciada como atitude do homem existente e limitado cujo intuito não é somente criticar e sim levar à crise real.

Palavras-chave: Marx. Bauer. Crítica. Crise.

SOME DEMARCATIONS OF THE MARX-BAUER DEBATE ON “CRITIQUE” AND “CRISIS”

Abstract: This article aims to investigate, based on a primarily historical-political recovery, the Marx-Bauer debate around the critical-crisis conceptual duo in the period from 1841 to 1844, from the elaboration of *Die Posaune* (1841) which demarcates the project of a joint work, to the clearest form of the controversy among the authors in *Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?* and *The Holy Family* of 1844. Through the comprehension of the intellectual environment in the Prussian historical-political conjuncture, we can outline the modification of criticism from the interrelationship and dialogue with this scenario that will contribute to accentuate the contrast and even bifurcation between your thoughts. We witness the concept of criticism in Bauer associating himself with the crisis as understanding and overthrow of all that exists that underlies thought, in a conscious refusal of the vote to practice, while in Marx the criticism will be enunciated as an attitude of the existing and limited man whose intention is not only criticize but leading to the real crisis.

Keywords: Marx. Bauer. Criticism. Crisis.

Introdução

Um breve olhar sobre as obras e biografia de Marx já demonstra uma vida marcada por rupturas teóricas com amigos e colegas através de críticas públicas. O caso mais marcante de sua juventude talvez seja com Bruno Bauer. Uma relação que fora tão

* Graduada em Filosofia e Mestranda em Filosofia pela PUCPR. A pesquisa se centra na filosofia de Marx, bem como sua relação com a tradição moderna, em específico Hegel.

influyente para o início de sua breve carreira acadêmica e para o desenvolvimento inicial de seu pensamento, que é rompida através de críticas impetuosas. Diante deste conflito aberto, a imagem teórica que comumente nos é herdada da filosofia de Bauer é a suposta marca “teológica” extrema que a define, cujo motivo pode ser encontrado tanto pela ótica da herança das críticas de Marx quanto pelo número ainda reduzido de estudos sobre o pensamento de Bauer. E, vale acrescentar que, ainda que não seja falso o interesse pelas questões teológicas, uma má interpretação deste aspecto gera a confusão de que o pensamento de Bauer é unilateral neste interesse, que não reivindica uma crítica da política como um pilar importante da alienação. O risco é ignorar não somente a relação fundamental que os aspectos teológico e político possuem neste momento, mas, além disso, a própria investigação de Bauer que lança luz sobre a conexão íntima entre categorias teológicas e categorias políticas (afinidade que posteriormente é desenvolvida por Schmitt). Tendo em conta que o problema fundamental de Marx não subjaz pura e simplesmente em uma ausência de tratamento acerca da política em Bauer, o objetivo central deste trabalho se desloca para a “crítica” em cada um dos autores, que não simplesmente possui centralidade no período de 1841 a 1844, como é o aspecto que Marx irá combater tanto em carta a Feuerbach, de 11 de agosto de 1844, quanto será alvo de sátira como “Crítica crítica” em *A Sagrada Família*.

Quando Marx ironiza o dilema de Bauer frente ao estado de coisas presentes, como “cabra ou carneiro, Crítico crítico ou massa impura, o espírito ou a matéria?”²⁰² o que se assenta é o problema decorrente de uma atitude teórica diante de um cenário determinado. Em linhas gerais, não somente em *A Sagrada Família* emerge o problema com a “crítica” de Bauer, mas é o que marca também a primeira discordância direta com seu pensamento. O que vai demarcar, do lado de Bauer, a discordância com Marx é a atitude teórica deste diante da esfera material e, sobretudo, o papel concedido ao proletariado. Neste sentido, a compreensão do desenvolvimento de seus pensamentos e, com isto, a concepção da crítica, não pode ignorar a situação de crise no cenário histórico-político em que os autores se encontram. Cabe entender que, com a radicalização da Revolução Francesa, as reações em solo alemão desencadearam a divisão em correntes políticas em um momento em que os próprios conceitos teóricos

²⁰² MARX, Karl. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 154.

são utilizados com pretensões práticas de exercer influência no futuro²⁰³. Dito de outro modo, altera-se a relação entre conceito e conceituado em um horizonte cada vez mais voltado a definir um horizonte de expectativa. Com base neste quadro, o desafio aceito pela “esquerda hegeliana”, de um modo geral, é pensar a relação da filosofia com o mundo, cuja prática é considerada através da própria crítica que emerge como conceito central. Nesse sentido, a atitude de Bauer e de Marx diante da emergência da situação de crise, a partir de suas concepções de como a filosofia deve agir diante deste estado e como deve trabalhar para influenciar no presente, demonstrará duas atitudes teóricas incompatíveis: de um lado a recusa da totalidade do estado de coisas existentes, que deve ser superado em busca de uma liberdade total no sentido de eliminação de qualquer coação externa, através de uma crítica teórica que deve se colocar acima dos conflitos do mundo e, de outro, a atenção aos próprios fundamentos e contradições que circunscrevem a realidade social em um horizonte que busca encontrar as possibilidades de levar à crise como solução para as contradições, por meio de uma crítica que não pretende apenas ser teórica mas que é cada vez mais indissociável de sua relação com a prática.

Antecedentes do problema: entre a reforma e a revolução

A investigação da relação incipiente de Marx e Bauer entre a filosofia e a prática perspassa a dualidade reforma-revolução. Como Kittsteiner demonstra, a relação entre a Reforma e a revolução se constitui para os hegelianos simultaneamente como marco histórico e teórico²⁰⁴. Trata-se também da posição teórica alemã diante dos grandes movimentos políticos europeus, enquanto espectadores da derrubada do que era considerado inviolável no *ancien régime*. Neste sentido, o que Marx desenvolve na *Introdução* de 1844 enquanto um contraste entre o desenvolvimento francês e alemão, encontra respaldo nesta relação e na história política de ambos os países. Na França, a nobreza deixou de existir juridicamente (não obstante as intempéries), na Alemanha, por sua vez, ela sobreviveu e seus privilégios apenas começaram a ser retirados através das

²⁰³ KOSELLECK, Reinhart. Einleitung. In: BRUNNER, Otto; CONZE, Werner; KOSELLECK, Reinhart. *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1978, p. XVIII.

²⁰⁴ KITTSTEINER, Heinz-Dieter. La Révolution totale. Les jeunes hégéliens entre la critique théologique et la révolution politique et sociale. In: FURET, François; OZOUF, Mona (Ed.). *The French Revolution and the creation of modern political culture: The Transformation of Political Culture, 1789-1848*. vol. 3. Oxford/ New York/ Beijing/ Frankfurt/ São Paulo/ Sydney/ Tokyo/ Toronto: Pergamon Press, 1989, pp. 467-488.

reformas. A dicotomia entre aristocracia e democracia demorou para se assentar, na medida em que havia um engajamento liberal em pensar uma aristocracia útil através de um comprometimento com a sociedade civil. Frente a esse compromisso liberal, as concepções restaurativas e revolucionárias ganham espaço e tornam-se mais fortes apenas após a Revolução de julho de 1830, com maximização na década de quarenta²⁰⁵. Neste horizonte, vemos que quando ao tratar acerca da possibilidade de uma revolução em solo alemão, em um momento em que se lhe defronta a necessidade de uma transformação radical que não meramente alcance a monarquia constitucional, mas que a ultrapasse, Marx retrocede ao evento mais importante na história alemã recente, a Reforma Luterana. Tal como é expresso, trata-se de algo que distingue o caráter específico alemão, enquanto um país atrasado politicamente, defronte o desenvolvimento francês alcançado por meio de revoluções políticas. Temos diante de nós um problema que não é comum apenas a Marx, mas cuja marca está presente na própria relação teórica dos jovens hegelianos com as revoluções de 1789 e de 1830 e que, por sua vez, remonta à indissociabilidade entre a revolução de 1789 e a Reforma no pensamento hegeliano²⁰⁶. Retomemos brevemente Hegel para recuperar esta relação.

Quando Hegel levanta a questão acerca do fundamento que permitiu aos franceses ir além do âmbito teórico para a concretização prática da liberdade (mesmo que formal) através da revolução, enquanto a realização da liberdade permaneceu circunscrita à esfera abstrata da teoria com os alemães, sua justificativa perpassa pela diferenciação produzida pela natureza confessional²⁰⁷. Diante da dualidade do catolicismo entre mundo e espírito, sagrado e profano, o protestantismo permitiria despojar do mundo a sua incapacidade de bem (admitida por aquele pela compreensão de que o bem pertencia apenas ao transcendente) e assentar a consciência de que o temporal pode conter em si o verdadeiro. Isto é, o protestantismo aparece enquanto superação da dualidade ao elevar o aspecto da interioridade e da liberdade e, diante disto, a ausência de uma revolução alemã é vista mais como uma vantagem da Reforma pelo princípio protestante que permite, através da reconciliação com o mundo, o acordo

²⁰⁵ KOSELLECK, Reinhart. *Enleitung*, 1978, p. 38.

²⁰⁶ Acerca da relação dos jovens hegelianos com as revoluções a partir da compreensão da Reforma enquanto sujeito fundamental, Cf. KITTSTEINER, Heinz-Dieter. *La Révolution totale. Les jeunes hégéliens entre la critique théologique et la révolution politique et sociale*, 1989, pp. 467-488. Acerca da relação entre a Revolução e a Reforma em Hegel, Cf. RITTER, Joachim. Hegel and the French Revolution. In: *Essays on the Philosophy of Right*. Massachusetts: The MIT Press, 1982, p. 148

²⁰⁷ HEGEL, Georg. *Filosofia de la historia*. 2. ed. Barcelona: Ediciones Zeus, 1971.

com a realidade moral e jurídica. Com isso, a Reforma pôde aperfeiçoar aspectos a respeito do temporal. Em contraposição, o princípio da divisão católica que dominara na França não contém o objetivo último e absoluto do conceito de liberdade e da razão das leis e, diante disto, os confrontos se acirram e o pensamento e o conceito de direito se efetivam de uma só vez de modo violento porque decorre de uma atitude do povo ao invés de uma medida do Estado. Diante das conturbações provocadas na França pela mudança brusca com resultados frágeis, Hegel vê um problema fundamental na manutenção da mesma consciência. Mais uma vez, a ausência de uma revolução alemã é vista mais como uma vantagem: enquanto as outras nações europeias conquistavam o mundo, os alemães apenas renovaram seu interior. Em poucas palavras, “é um falso princípio que as correntes que pendem o direito e a liberdade possam ser cortadas sem que haja ao mesmo tempo uma libertação de consciência, como também é que pode haver revolução sem reforma”²⁰⁸.

Com isso, Hegel ancora suas esperanças no desenvolvimento progressivo alemão por meio do princípio protestante que permite a reconciliação com a realidade moral e jurídica. Esta visão positiva não é desvencilhada, no entanto, da própria realidade política: o legado de Frederico II é fundamental para o assentamento do princípio protestante, as reformas administrativas de 1807 e a esperança da construção de uma constituição, além do espírito favorável aos intelectuais com o ministro Karl vom Stein zum Altenstein. Mesmo que a assimilação política prussiana com os objetivos da reação tenha tornado, de fato, a esperança de elaboração de uma constituição racionalmente fundada mais frágil, podemos encontrar nos jovens hegelianos algumas similaridades entre a compreensão hegeliana acerca da Reforma, da distinção entre protestantismo e catolicismo e do papel da Alemanha no desenvolvimento europeu moderno. Em Bauer, encontramos a valoração do princípio luterano através da identificação da “liberdade interna com a liberdade da autoconsciência, ausência de hierarquia [existente no catolicismo] com saída ou afastamento de estrato de interesses especializados, divergentes dos do Estado”²⁰⁹. Bauer não se refere ao protestantismo ligado ao culto e à igreja, mas vê em seus princípios a possibilidade de desenvolvimento da liberdade interna e da razão no

²⁰⁸ HEGEL, Georg. *Filosofia de la historia*, 1971, p. 470.

²⁰⁹ ROSEN, Svi. Bruno Bauer and Karl Marx: The influence of Bruno Bauer on Marx's Thought. In: *Studies in Social History*. Amsterdam: International institute of social history, 1977, p. 114.

Estado. Importa, além disto, a impossibilidade de transformação da igreja em um corpo independente que atue contra o Estado²¹⁰.

As tentativas crescentes da igreja em colocar o Estado contra a ciência, assim como o desenvolvimento teórico progressivo da afinidade entre nobreza, monarquia e igreja²¹¹, provocam, em um primeiro momento, a reação de Bauer em um apelo para o Estado tomar o partido da ciência na medida em que ambos devem prezar o interesse pela razão e pelo pensamento científico. Contudo, a ascensão de Frederico Guilherme IV ao trono provoca o início de uma mudança fundamental, por seu desejo de encabeçar o projeto de formar um Estado-cristão, através da aliança com o novo pietismo e com a reação conservadora, como também de estabelecer um freio às ideias revolucionárias e liberais vindas da França. Com isso, as reformas implementadas por seu pai em um momento de fermento liberal são retiradas, há o aumento da censura (como a exigência de que as publicações em revistas científicas respeitassem os “membros da família real e Deus”²¹²), combate ao jovem hegelianismo e afastamento de seus membros das cátedras universitárias. Desse modo, as esperanças do desenvolvimento prussiano por meio das reformas são liquidadas e firma-se a rejeição de qualquer ponte com a nobreza como um passado corrompido, presente anacrônico ou atrasado²¹³. E, com a falha e traição da missão liberal e protestante prussiana, o único meio para cumprir a demanda de uma constituição burguesa parece ser, como pretendemos demonstrar, não uma mudança paulatina da realidade e sim sua revolução enquanto mudança radical²¹⁴.

É certa a importância da tradição da crítica na Alemanha que, ao invés de ir em uma direção contrária à igreja enquanto sua negação tal como ocorrera na França, encaminha-se em direção ao estudo crítico da bíblia e da teologia, e deve-se reconhecer que Bauer, de fato, ocupa uma posição relevante nestes estudos. Assim, diante da impossibilidade de continuar exercendo sua função universitária, Bauer vê uma atitude injustificada pelo próprio princípio evangélico de liberdade que permite a pesquisa das “Escrituras independentemente de qualquer autoridade externa e de buscar seu

²¹⁰ BAUER, Bruno. *Die evangelische Landeskirche Presussens und die Wissenschaft*. Leipzig: Otto Wigand, 1840, pp. 100-1.

²¹¹ CONZE, Werner. *Kompromisse zwischen Restauration und Revolution*. In: BRUNNER, Otto; CONZE, Werner; KOSELLECK, Reinhart. *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1974, pp. 36-7.

²¹² LÁPINE, Nikolai. *O Jovem Marx*. Lisboa: Editorial Caminho, 1983, p. 61.

²¹³ CONZE, Werner. *Kompromisse zwischen Restauration und Revolution*, 1974, pp. 38-9.

²¹⁴ KITTSTEINER, Heinz-Dieter. *La Révolution totale. Les jeunes hégéliens entre la critique théologique et la révolution politique et sociale*, 1989, p. 481.

verdadeiro significado” e questiona “por que tenho que sofrer pelo que os teólogos protestantes elogiam como um dos maiores benefícios desfrutados em sua igreja?”²¹⁵. Se antes Bauer se dedicava à crítica bíblica e havia uma dimensão relativamente positiva do protestantismo na distinção com o catolicismo, há agora uma guinada radical contra a religião em geral e aquele caráter positivo é dissolvido no problema do cristianismo em geral e no problema do Estado-cristão²¹⁶. Com isso, o problema religioso da violência e da opressão, descoberto já naqueles estudos bíblicos, por consistir na reivindicação religiosa do universal a um grupo muito particular, demonstra a impossibilidade da emancipação enquanto houver o domínio religioso sobre as condições de vida política e civil, como consequência daquela universalidade que pressupõe a não aceitação dos outros. Agora, o grau superior de universalidade do protestantismo significa, antes, uma universalização das suas ilusões, alienações e falta de humanidade. Bauer reivindica, com isso, sua suplantação a um estágio em que a religião seja abolida. Baseado, de fato, na concepção hegeliana de que o momento de negatividade radical, que antecede a transposição a um novo estágio, é o momento mais alienado de todos²¹⁷. Emerge, então, o conflito entre cristianismo em geral (apesar do grau de universalidade mais elevado do protestantismo) e ciência.

Neste horizonte, o primeiro embate entre Marx e Bauer irrompe na discordância quanto ao modo de fazer a crítica dentro da esfera pública da imprensa. O incômodo de Marx, na posição de editor-chefe da *Rheinische Zeitung* (*Gazeta Renana*), um dos grandes órgãos de oposição ao governo e da burguesia emergente que reivindica uma constituição, é quanto aos ataques severos do grupo recém formado *Die Freien* (Os Livres), que tinha Bauer como representante e inspiração, à igreja e à religião. Antes de tudo, é importante ressaltar que a esfera política e religiosa neste período são intimamente relacionadas, tanto pelo próprio esforço político de fundir os dois âmbitos (através do projeto de um Estado-cristão e a reação, sobretudo pietista, de conferir ao rei uma legitimidade divina), quanto pelo atravessamento entre as categorias religiosas e

²¹⁵ BAUER, Bruno. *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*. Zürich/Winterthur: Verlag Verl. des literarischen Comptoirs, 1842, p. 7.

²¹⁶ Sobre o Estado-cristão, Bauer nos oferece uma breve definição “o Estado cristão é agora aquele em que a determinação religiosa, seja como teológica ou como um estatuto eclesiástico, é o momento do governo ou que deve ser levada ao poder” (BAUER, 1968, p. 9).

²¹⁷ Cf. BOER, Roland. *Criticism of Earth: On Marx, Engels and Theology*. In: *Historical Materialism Book Series*, v. 35, Leiden/Boston: Brill, 2012, p. 88.

políticas (que é o que Bauer buscará investigar)²¹⁸. Contudo, enquanto para Bauer a religião se torna objeto principal de sua crítica porque constitui a causa primeira da alienação e dos males do mundo, Marx defende publicamente o direito de a filosofia tratar sobre a religião em artigos periódicos na medida em que esta se converteu em questão política²¹⁹. Trata-se, neste sentido, mais de “criticar a religião na crítica das condições políticas do que criticar a situação política em relação à religião”²²⁰, pela própria ausência de um conteúdo intrínseco à religião que não seja de origem terrena. Em Marx, portanto, a crítica da religião emerge no horizonte da atividade de imprensa como matéria fundamentalmente mundana superando a dicotomia clássica religiosa: a religião não contém outro conteúdo que não seja aquele do mundo. E, além de temer um acirramento maior da censura que culminasse no fechamento do periódico pelas críticas do *Die Freien*, incomoda a Marx a superficialidade com que as questões eram tratadas²²¹. Como nos conta Ruge, em uma posição que coincide com a marxiana, as críticas dirigidas pelo grupo se caracterizavam pela “frivolidade” em “não aceitar a determinação válida como positiva, mas dissolver cada uma delas imediatamente, por causa de sua estreiteza, no riso do sujeito superinteligente”²²². Para Marx, aquelas críticas eram desenvolvidas a partir de “especulações vagas” e demonstravam a ausência de uma visão aprofundada sobre as “realidades concretas” e um “maior conhecimento de causa”.

Este primeiro confronto, não obstante apenas indireto através do apoio de Bauer ao *Die Freien*, já demonstra as bifurcações de suas tendências. Enquanto Bauer, de um lado, mesmo que também trate sobre a política, prioriza a religião enquanto pilar

²¹⁸ A constatação de Marx, expressa em alguns artigos da *Rheinische Zeitung*, é de que “os defensores do Estado mantêm o ponto de vista da Igreja e os defensores desta o ponto de vista do Estado” e de que a oposição à liberdade de imprensa surgia de dentro da igreja (MARX, 1982, p. 676-7). Sobre diferentes concepções acerca do vínculo das categorias teológicas e políticas, Cf. BRECKMAN, Warren. *Marx, the young hegelians, and the origins of radical social theory*. California: Cambridge University Press, 1999; Cf. TOMBA, Massimiliano. Teologia política. In: *Crisi e critica in Bruno Bauer: il principio di esclusione come fondamento del politico*. Napoli: Bibliopolis, 2002, pp. 113-136; Cf. SCATTOLA, Merio. *Teologia Política*. Lisboa: Edições 70, 2009.

²¹⁹ MARX, Karl. *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Economica, 1982, p. 233.

²²⁰ *Ibid.*, p. 688.

²²¹ Marx irá se referir ao tom do grupo recém formado sobretudo em carta enviada a Ruge de 30 de novembro de 1842. Segundo relata, ele mesmo acabava por ter de que “censurar” os artigos enviados por seus membros a *Rheinische Zeitung* pelo tom provocativo e através de uma “crítica teatral”. Neste momento, ele se opõe ao uso indiscriminado da palavra “ateísmo” e de “dogmas socialistas” sem um estudo crítico e detido sobre, o que só aumentava a intensificação da censura. Cf. MARX, Karl. *Escritos de juventud*, 1982, pp. 687-689.

²²² RUGE, Arnold. *Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1886, pp. 290-291.

fundamental da alienação e inimigo a ser combatido; Marx, por sua vez, demonstra um interesse maior em descobrir os fundamentos da realidade concreta e, ao sustentar que o conteúdo religioso não subsiste por si, defende o interesse de combatê-lo através de sua origem mundana. O acirramento da censura e a impossibilidade de ocupar um posto universitário oferecem ocasião para uma radicalização da posição de ambos os teóricos, o que significa, com efeito, uma reorientação com relação à esperança depositada nas reformas e a relação com a revolução. Com isso, em Bauer a expectativa reformista é substituída pela defesa de uma revolução, como demonstra no trecho seguinte:

Mas se as condições “objetivas” são completamente corrompidas e exigem uma mudança na cabeça e nos membros, a revolução ainda é proibida de levantar a cabeça? Se as condições existentes contradizem completamente a Ideia, onde a Ideia pode existir senão na autoconsciência pura que se salvou da corrupção e carrega dentro de si as verdadeiras formas de sua existência como ideais? A autoconsciência como tal não tem o direito de exigir que ela encontre suas próprias disposições nas leis e corpos do existente?²²³

Para Bauer, que nesta passagem introduz o primeiro indício do desenvolvimento da “crítica pura”, trata-se da necessidade de uma mudança total nas condições existentes pois o homem e a liberdade só podem ser entendidos como totalidades. Isto é, mesmo que o homem viva em uma república não poderá ser livre conquanto esteja, acima de tudo, subjugado a uma autoridade espiritual ou religiosa e não tiver, além disso, sua consciência como guia²²⁴. Uma mudança tão radical, no entanto, exige a completude de um processo de mudança da autoconsciência.

Marx, por outro lado, em seu período jornalístico, defronta-se com o problema dos “interesses materiais”²²⁵ que guiavam tanto a lógica do proprietário fundiário como a do Estado que demonstra estar ao seu serviço (por meio dos debates sobre o roubo de lenha e do parcelamento da propriedade fundiária) em um horizonte que evidencia a ausência de neutralidade no debate, isto é, de que por trás da disputa existe o interesse prático de um partido²²⁶ e de que o Estado não segue os princípios da universalidade (e sim do interesse privado). Em sua primeira atitude teórica após o encerramento da *Rheinische Zeitung* devido à censura, uma revisão crítica da filosofia do direito de

²²³ BAUER, Bruno. Bekenntnisse einer schwachen Seele. In: Feldzüge der reinen Kritik: Einleitung von Hans Martin Sass. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1968, pp. 81-2.

²²⁴ ROSEN, Svi. *Bruno Bauer and Karl Marx: The influence of Bruno Bauer on Marx's Thought*, 1977, p. 123.

²²⁵ MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. 2 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p. 46.

²²⁶ Idem., *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 72.

Hegel, Marx também se opôs à categoria hegeliana de “transição gradual”, que levaria de uma forma constitucional à outra totalmente diferente de modo tranquilo e imperceptível, por ser “historicamente falsa”. Defende, ao invés disso, que toda nova constituição exigiu uma “revolução formal” e que, para que uma antiga ordem de coisas não fosse derrubada pela violência, a única possibilidade é que a adequação com o povo fosse colocada como seu princípio²²⁷. Seguindo a defesa de uma revolução alemã, Marx rechaça a possibilidade de uma revolução parcial, isto é, meramente política tal como a francesa. Isto porque esta se baseia na condição *particular* de uma determinada classe em uma libertação que atinge apenas seus iguais. Há dois elementos, no entanto, que tornam uma revolução radical alemã possível: a importância prática da teoria e o proletariado enquanto resultado negativo do mundo industrializado. Quanto ao primeiro, Marx se refere à Reforma protestante que teve uma importância prática como internalização do problema. Em um primeiro momento, na *Introdução* de 1844, trata-se da teoria filosófica que deve buscar se realizar no mundo, mas com o adendo fundamental que marca a radicalidade: sua correspondência aos interesses reais. Contudo, o proletariado que ocupava neste texto o aspecto prático complementar do teórico protagonizado pela filosofia, sofre uma mudança fundamental já nas *Glosas críticas* (1844): o levante dos tecelões da Silésia demonstra a possibilidade simultaneamente teórica e prática do proletariado alemão. Em contraposição à revolução política da burguesia, que é parcial porque muito limitada e circunscrita, o proletariado é descoberto como o resultado dos defeitos das nações modernas e como quem dispõe de uma maior universalidade quanto aos seus interesses (a totalidade da vida humana da qual é excluído). Na medida em que suas demandas são incompatíveis com a natureza do Estado moderno, sua emancipação derruba os pilares que sustentam a estrutura da sociedade civil-burguesa.

Purificação teórica ou associação com os interesses existentes

O problema de uma “filosofia da ação” é algo que marca os “jovens hegelianos”, colocando-se já com Cieszkowski com a proposta de uma “filosofia da práxis” encarregada de transformar o mundo, e marca também Bauer e Marx de modos diferentes. Em sua tese de doutorado, lidando com o paradigma da relação entre filosofia e mundo, Marx descreve o “partido liberal” (esquerda hegeliana), em

²²⁷ Ibid., p. 81.

contraposição à “direita hegeliana”, como quem porta o ato da crítica na atitude de se dirigir para fora da filosofia, colocando-se contra o mundo que deve ser tornado filosófico. Para Marx, esta tendência possui a capacidade de produzir “progressos reais”, não obstante possua contradições internas enquanto busca uma realização imediata da filosofia quando, na realidade, a relação da filosofia com o mundo produz uma consequência objetiva e subjetiva: “o tornar-se filosófico do mundo é concomitantemente um tornar-se mundano da filosofia”, o defeito que denuncia no mundo é, ao mesmo tempo, uma deficiência sua, e, de outro lado, a consciência particular se transforma na relação dúplice contra o mundo e contra a própria filosofia²²⁸. Bauer, que se encontra no que Marx descreve como “partido liberal”, ainda em 1841 define a filosofia como a crítica das condições vigentes, cujo efeito deve ser produzido do mesmo modo na política, quando essas estão em contradição com a autoconsciência. Enquanto tal instrumento para mudar a realidade, sua posição deve ser a de “oposição prática” e o “princípio teórico deve se tornar práxis e ação”²²⁹. Como vimos, Marx ainda vislumbra nesta atitude, de oposição unilateral ao mundo, uma possibilidade de produzir progressos reais não obstante suas contradições.

Já em março de 1843, Marx demonstra um incômodo com a abordagem do *Die Posaune* (A Trombeta), que consistia em exprimir o caráter revolucionário da filosofia hegeliana através de um tom hiperbólico que demonstrava a confrontação de sua filosofia aos pilares fundamentais prussianos. Nesta ocasião, Marx, que já tinha demonstrado anos antes o desejo de procurar a ideia do real no próprio real, exprime a necessidade de buscar um modo mais livre e aprofundado de expor diante da abordagem baueriana no *Die Posaune*²³⁰. Através de seus artigos na *Rheinische Zeitung*, vemos que o tratamento de Marx decorre através da demonstração da incompatibilidade das essências – para criticar o projeto do Estado prussiano se tornar cristão, ele demonstra, por exemplo, a incompatibilidade entre Estado racional e cristianismo e, do mesmo modo, da essência do cristianismo com a natureza do Estado e da política. Trata-se de “essência” enquanto núcleo constitutivo percebido através do fenômeno e não como

²²⁸ MARX, Karl. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 57.

²²⁹ BAUER, Bruno. *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen*. Leipzig: Otto Wigand, 1841, pp. 82-3.

²³⁰ MARX, Karl. *Karl Marx and Frederick Engels: Collected Works Vol. I: Marx 1835-1843*. Digital production: Electric Book, 2010, p. 385 - na carta em questão, Marx conversa com Ruge sobre o projeto encabeçado com Bauer intitulado como *Trombeta do juízo universal contra Hegel ateu e anti-Cristo*.

uma essência que reside para além deste, em uma esfera transcendente²³¹. O horizonte de transformação da realidade enquanto exposição da irracionalidade por meio daquela incompatibilidade se mostra, no entanto, cada vez mais insuficiente à medida em que Marx se depara com o domínio dos interesses privados. Não basta demonstrar a contradição, mas deve-se encontrar os motivos para esta dissonância fundamental. Com isso, opera-se uma guinada com relação ao papel da filosofia. Não somente a filosofia pertence essencialmente ao seu tempo, tal como já estava convencido na *Rheinische Zeitung*, como ela já teria se mundanizado e entrado no campo de batalha. Neste sentido, sua associação com a crítica da política não se trata de pairar acima do debate e sim de identificar-se com as “lutas reais” em uma tomada de partido - cujo sujeito fundamental, como sabemos, será o proletariado.

Há uma guinada fundamental em direção à associação com a política e isso atinge também o pensamento de Bauer. Enquanto um dos expoentes mais influenciados pelas ideias da Revolução Francesa, defende a realização da liberdade do povo através dos princípios do ateísmo, republicanism e revolução que, como defendia, coincidiam com a dinâmica do desenvolvimento da história. Sua realização, neste sentido, seria um ato de participação racional na construção de uma realidade política nova, suportada pelo conhecimento das leis históricas e pela participação do povo. Contudo, aqueles princípios não receberiam apoio popular na Alemanha do período antes da revolta de 1848. Esta tentativa de aliança da filosofia com o povo é objeto de uma decepção profunda e provoca uma das maiores mudanças que marcam seu pensamento ao decorrer destes anos. Ao recordar deste período como “os erros de 1842”, Bauer, arrependido do rumo que seu pensamento tomara, vê que neste momento se assentou uma confusão do que fazer dali em diante, qual direção seguir. Nisso, apresentaram-se os sistemas franceses que privilegiavam teoricamente as camadas mais baixas do povo e, segundo seu relato, sua própria crítica foi “obrigada” a se associar com os interesses políticos da época tendo que, inclusive, politizar-se e se aliar momentaneamente às “massas”. Demarcando a purificação de sua “crítica” após essa derrapagem política, em seu texto *Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?* (1844), Bauer viu na queda nesta tendência geral uma limitação de sua própria crítica que ainda não havia chegado à ruptura entre a teoria e seu aliado aparente: deveria ter declarado, se assim fosse

²³¹ Cf. TEEPLE, Gary. *Marx's Critique of Politics (1842-1847)*. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 1984, pp. 19-26.

possível, a política e a massa como seus adversários. O que marcará seu desenvolvimento posterior, contudo, é a perseguição de sua “verdadeira tendência” de modo mais puro através da autocrítica e autopurificação.

Com isso, Bauer revê sua posição com respeito à Revolução Francesa. Enquanto uma experiência do século XVIII, seu intuito de criar uma nova ordem humana não alcançou sucesso pois compartilha destas limitações, não é capaz de superar as condições de sua própria época. Bauer localiza no problema uma tentativa de “organização das massas”, que servirá posteriormente de crítica para Marx, cujo defeito fundamental é tomá-las assim como são: o resultado da revolução enquanto precipitado que restou da neutralização feudal e produto imediato das guerras revolucionárias. Em contramão à essas tendências, Bauer defende que “um ser espiritual não pode ser levantado a menos que seja alterado, e não pode ser alterado até que tenha resistido ao máximo”, isto é, “o que você quer levantar, você tem que lutar”²³². Em outras palavras, é preciso modificar as próprias massas e não tomá-las tal como estão constituídas.

Como vimos acerca da tendência do *Die Freien*, criticada por Marx e por Ruge, de dissolução de todas as determinações positivas, Bauer engrena em um trabalho incessante que pressupõe a destruição da limitação em tudo, como sintetiza Röttgers “a essência do existente é sua nulidade, a verdadeira realização poderia, portanto, ser apenas sua destruição”²³³. Neste sentido, no interior da luta entre o “novo” e o “velho”, a crítica possui a tarefa de provocar este a lutar contra aquele. Por meio da reformulação dos interesses da sociedade, há uma crise em que o “novo” ocupa um posto de superioridade através da crítica, que o delimita enquanto portador de uma generalidade maior do que o “velho”. Assim, quando este já foi expresso em sua limitação e há a separação dos dois, o “velho” se torna mera reação contra o “novo” e perde seu direito de existência, é condenado à destruição²³⁴. Com isso, ao invés de a “massa” se tornar sujeito de aliança com a teoria baueriana, ocorre o contrário. É objeto de seu estudo e de oposição, “é o oponente natural da teoria que busca elevar-se acima da tradição do

²³² BAUER, Bruno. Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik. In: *Feldzüge der reinen Kritik: Einleitung von Hans Martin Sass*, 1968, p. 212.

²³³ RÖTTGERS, Kurt. Kritik und praxis: zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx. In: *Quellen und Studien zur Philosophie: Herausgegeben von Günther Patzig, Erhard Scheibe, Wolfgang Wieland*. Band 8. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1975, p. 209.

²³⁴ Sobre a relação entre o “velho” e o “novo”, Cf. BAUER, Bruno. Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?, 1968, pp. 200-212. Cf. Idem. Hinrichs politische Vorlesungen, 2. Bd. In: *Feldzüge der reinen Kritik: Einleitung von Hans Martin Sass*, 1968, pp. 196-199.

século passado”²³⁵. Além disso, segundo sua compreensão, todas as grandes ações históricas falharam pelo interesse e entusiasmo da multidão e, desse modo, a necessidade de uma declaração superficial que despertasse o êxtase da massa contribuiu para que a ideia inicial que guiava a ação se perdesse. Nas palavras de Bauer, portanto, “é na massa – e não em outro lugar, como entenderam seus condutores liberais do passado – que deve ser buscado o verdadeiro inimigo do espírito”²³⁶. O proletariado ocupa, neste cenário, um lugar privilegiado da oposição por ser sujeito de um empobrecimento não apenas material, mas também espiritual, logo, trata-se da parcela da massa mais distante do “estágio crítico”.

Aqui já podemos ver surgir um ponto de confronto. Bauer critica veementemente, de fato, a posição do “proletariado” na filosofia de Marx enquanto novo objeto de culto e encarregado de uma missão muito grande, que não corresponderia ao seu próprio interesse (que é circunscrito a si mesmo, assim como outros grupos que não o do “criticismo”). Além disso, para que algum ponto de vista seja popular com as massas, a condição é seu dogmatismo, por serem facilmente digeríveis e, portanto, não críticas. O ponto de vista de Bauer visa preservar também, neste sentido, os interesses do indivíduo particular e suas especificidades, cuja ameaça para ele se colocaria com a posição teórica e política de Marx. Segundo Rosen:

O criticismo de Bauer [...] expõe, em um certo degrau, sua própria fraqueza intelectual: para ele, a inteligência criativa, guiada por seu conhecimento dos problemas complexos do mundo graças a autoconsciência crítica, é a única força moldando a história humana, e ele destacou-o completamente das outras propriedades sociais. Portanto, ele chega a uma confrontação total entre um setor muito estreito de intelectuais e as massas, que estavam distantes da representação de uma perspectiva racional dos assuntos culturais e políticos. Sua posição na questão da autoconsciência é estranha [...] na medida em que essa consciência aparece como um fator separado do homem atual e sua vida social.²³⁷

Como Rosen antecipa, a filosofia baueriana carece da consideração do aspecto da vida social do homem. É precisamente o que Marx denuncia, a “autoconsciência é, para ela, a única qualidade humana”, ao passo que toda a humanidade subjaz como

²³⁵ Idem., *Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?*, 1968, p. 211.

²³⁶ Idem., *Neueste Schriften über die Judenfrage*. In: *Streit der Kritik mit den Modernen Gegensätzen: mit Beiträgen von Bruno Bauer, Edgar Bauer, Ernst Jungnitz, Szeliga und Anderen*. Zweite Ausgabe. Allgemeine Literatur-Zeitung (1843-44), Hefte 1-12, 1847, p. 3.

²³⁷ ROSEN, Svi. *Bruno Bauer and Karl Marx: the influence of Bruno Bauer on Marx's Thought*, 1977, pp. 227-8.

massa inerte que carece de capacidade ativa na história²³⁸. Com isso, diante da acusação baueriana da limitação da Revolução Francesa (de que suas ideias não foram além do estado de coisas existentes), Marx enfatiza que as ideias, de fato, não podem superar um antigo estado do mundo, sempre podem apenas ultrapassar as ideias deste estado. A tarefa de solução das oposições teóricas, como sustenta nos *Manuscritos Econômico-filosóficos* (1844), não é uma tarefa exclusiva do conhecimento. Em outras palavras, o pensamento e a teoria isoladas giram em torno de si mesmos se não incorporam também a prática. Isto é, mesmo a ilusão de um indivíduo isolado e um pensamento separado do mundo não retiram o fato de ambos serem determinados pelas circunstâncias em que se encontram. Pois o homem é um ser natural-histórico, sujeito e objeto de sua própria evolução e transformação, simultaneamente produtor e produto de diversas determinações. E se, por fim, “o homem é formado pelas circunstâncias, será necessário formar as circunstâncias humanamente”²³⁹. Sua possibilidade, neste sentido, reside no proletariado, mas não enquanto uma organização exterior através de um porta-voz filosófico que lhe diga como agir. Ao invés disso, Marx localiza a capacidade das classes mais baixas de “se elevarem espiritualmente” pelas suas próprias condições de vida práticas e, com isso, sua posição depreende da organização mesma da sociedade civil-burguesa que as mantém, necessariamente, enquanto quem concentra todos os seus defeitos e que, portanto, sua libertação pressupõe a supressão de todas as condições de vida desta sociedade. Sua “organização de classes”, neste sentido, em posição contrária a Bauer, não é externa, mas determinada pela própria organização da sociedade civil-burguesa.

Neste sentido, podemos acrescentar aqui a contraposição que nos prepara para o próximo tópico. A filosofia de Bauer recusa o reenvio para a prática por uma impossibilidade de prever uma síntese da história e por seu dever, enquanto “teoria verdadeira”, de permanecer em sua teoricidade na forma de crítica. Não obstante esta recusa, Bauer demonstra a aliança da crítica com a história: “a crítica é a única força que agarra e explica a autoilusão (*Selbsttäuschungen*) dos existentes e nos dá a confiança de que a história se preocupará em encontrar uma solução para a crise”²⁴⁰. Trata-se do caráter da filosofia baueriana, que muitas vezes se aproxima de um tom

²³⁸ MARX, Karl. *Escritos de juventud*, 1982, p. 680-681.

²³⁹ Idem., *A Sagrada Família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*, 2011, p. 150.

²⁴⁰ BAUER, Bruno. *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*, 1842, p. 142.

messiânico e escatológico, segundo o que “não havia dúvida de que a crise que afligia o cristianismo e o estado escravizado por essa religião seria resolvida em favor da crítica, da ciência e da filosofia, de quem era o porta-voz”²⁴¹. Do mesmo modo que Marx denuncia a unilateralidade da crítica teórica de Bauer, é também este messianismo seu alvo: “a verdade é [...] um autômato que se prova a si mesmo. O homem deve apenas segui-la”, isto é, “a História torna-se, assim, uma persona à parte, um simples sujeito metafísico, do qual os indivíduos humanos reais não são mais do que simples suportes”²⁴². Em contramão a estas tendências, que não concebem o homem enquanto sujeito ativo, e que serão objeto de desenvolvimento sobretudo em *A Ideologia Alemã* (1845), Marx buscará pensar a consciência como produto social. Ou seja, que não é pura, mas determinada pelas condições de reprodução da vida, dos modos de produção. Neste sentido, encaminha-se para um rompimento com a distinção entre teoria e prática, pois tanto a primeira, por mais independente que se considere, é reflexo das circunstâncias em que se encontra, quanto a prática não paira abaixo da teoria, mas circunscreve toda a produção material dos homens de suas condições de vida e, com isso, também de seu pensamento.

A crítica e a crise em Marx e Bauer

Pudemos ver, grosso modo, a frequência com que “crítica” aparece nas elaborações teóricas de Marx e de Bauer. De fato, a sua importância é demonstrada, sobretudo, mesmo pelos títulos escolhidos para obras, sobretudo entre o período de 1840 a 1845²⁴³. A sua centralidade em Bauer, contudo, salta aos nossos olhos de tal modo que suas aparições sugerem algum tipo de autonomia da “crítica”, o que suscitará a menção irônica de Marx e de Engels como a “Crítica crítica”. Vimos como as menções da crítica se encontram estritamente interligadas com um contexto de crise que

²⁴¹ ROSEN, Svi. *Bruno Bauer and Karl Marx: the influence of Bruno Bauer on Marx's Thought*, 1977, p. 106.

²⁴² MARX, Karl. *A Sagrada Família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*, 2011, pp. 95-6.

²⁴³ Até 1842 encontramos o padrão do início dos títulos com “Kritik” em Bauer, como *Kritik der Geschichte der Offenbarung* (1838), *Kritik der evangelischen Geschichte des Johanness* (1840) e *Kritik der evangeliscgen Geschichte der Synoptiker* (1841-2). Contudo, este uso é substituído pelo próprio exercício da crítica em sua filosofia, em uma inseparabilidade entre elas. Segundo Sass, “a teoria crítica é irrevogavelmente o fim de toda a teoria e filosofia anteriores” (SASS, 1968, p. 254). Quanto a Marx, nos referimos à *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843), *Glosas Críticas Marginais ao Artigo "O Rei da Prússia e a Reforma Social". De um Prussiano* (1844), os *Manuscritos econômicos-filosóficos* (1844) que possivelmente seriam intitulados como “crítica da política e da economia política”, a *Sagrada Família ou a crítica da Crítica crítica* (1844) e a *Ideologia alemã ou a crítica da mais recente filosofia alemã* (1845).

faz emergir a demanda de renovação filosófica. Trata-se, agora, de entender como o conceito opera enquanto atitude teórica com o presente e no horizonte de mudança do futuro. Nos deparamos, contudo, com a dificuldade fundamental da vastidão de significados que o termo recebe durante a história da filosofia moderna e, além disso, dentro dos próprios “jovens hegelianos”. Diante disso, a perspectiva histórico-conceitual nos permite pensar a existência do conceito a partir de um distanciamento que viabiliza entender seus limites, tempo e consequências enquanto produto do modo de se relacionar de uma época específica com o presente, passado e as suas expectativas de futuro²⁴⁴. Tendo isso em vista, o conceito de “crítica” que marca a vida pública do século XVIII se dissocia da associação *Kritik-Krisis* que remetia sua origem semântica do verbo *κρινω*²⁴⁵. Este, que indicava o ato de “separar, eleger, julgar, decidir, medir, lutar, combater” ou, em outras palavras, a arte de julgar imbuída da consciência de tomada de decisão, torna-se marcado pela dualidade entre esfera política e moral. No cenário do estreitamento (na primeira metade do século) do conceito de política à esfera de afirmação do poder do Estado ao mundo externo e como manutenção de sua ordem interna de dominação²⁴⁶, o conceito de crítica se desenvolve na esfera privada e confronta a política como um adversário totalmente moral. Com isso, a “crítica” é dissociada da consciência de tomada de decisão, da concepção de “crise”. Ao submeter o Estado ao seu juízo e, indiretamente, legitimar a revolução, seu caráter político permanece encoberto, apenas indireto. Em sua compreensão imediata, a política é entendida como empecilho para a realização da autonomia dos indivíduos do foro interno e, com isso, as construções utópicas do futuro tomam o lugar da realidade. Mesmo com o movimento da crítica iluminista da esfera interna da moral para o exterior na crítica da política enquanto porta-voz da opinião pública, que ganha grande importância neste cenário na troca de opiniões que formasse um julgamento de pretensão universal, seu exercício continua sendo moral. A mudança decisiva ocorre apenas com Rousseau, que vislumbra a “crise” ao fazer o prognóstico da revolução. E, ao denunciar o dualismo como ficção, busca pensar uma identidade entre moral e política, sociedade civil e Estado dirigindo a crítica tanto ao Estado quanto à sociedade

²⁴⁴ Cf. JASMIN, Marcelo. Apresentação. In: KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; ed. PUC-Rio, 2006, p. 9.

²⁴⁵ KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 1999, p. 202.

²⁴⁶ Cf. BRUNNER, Otto; CONZE, Werner; KOSELLECK, Reinhart. *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 1978, pp. 789-875.

que o criticava. Isto é, ultrapassa a esfera da crítica unilateral e, ao questionar a dualidade, também retira o invólucro apolítico e pacífico que envolvia a concepção da derrubada dos Estados no sentido de que, contrária à concepção que pensava na conservação de um domínio extra-estatal que permaneceria intocado, a crise política envolve o Estado em sua totalidade, como ruptura de toda a ordem²⁴⁷.

Tendo em vista esse quadro, podemos observar que a crítica de Bauer e de Marx se articula dialogando com esta dualidade. De um lado vemos a posição de Marx, que percebe um problema na concepção burguesa de indivíduo e busca pensar sua realização enquanto sujeito político e social; enquanto Bauer, por sua vez, vê no Estado uma coerção e limitação externa à liberdade dos indivíduos na medida em que ele, assim como a política e a religião, age baseado no princípio de exclusividade. Ilustrativo desta dissonância é o trecho em que Bauer responde às críticas aos seus trabalhos sobre a “questão judaica”, “se [...] eu tivesse querido ou podido transcender para além da crítica eu não teria de falar do Estado, mas da sociedade, que não exclui ninguém, mas da qual se excluem apenas aqueles que não querem tomar parte em seu desenvolvimento”, ao que Marx prontamente responde que “a sociedade procede de maneira tão exclusiva quanto o Estado, apenas o faz de maneira mais cortês”²⁴⁸. Diante da percepção da atomização dos indivíduos, Bauer busca pensá-lo até as últimas consequências para evitar cair na tentação de antecipar um dever-ser: o caráter novo da sua crítica se baseia na concepção de sua incapacidade de oferecer uma solução para a crise, assim como na impossibilidade de antecipar o novo através do discurso, pela própria exigência inescapável de empregar categorias existentes que, assim, só reproduzem o antigo disfarçado de novo²⁴⁹. A resolução, como vimos, só pode ser confiada à própria história.

Podemos, agora, nos questionar: qual é o papel da crítica em Bauer afinal? Segundo a resposta dada por alguns intérpretes, seu trabalho poderia ser definido como a “eutanásia do existente” em sua limitação²⁵⁰. Sua participação na história se dá, por

²⁴⁷ KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*, 1999, pp. 138-9.

²⁴⁸ Cf. BAUER, Bruno. *Neueste Schriften über die Judenfrage*, 1847, p. 15; Cf. MARX, Karl. *A Sagrada Família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*, 2011, p. 114.

²⁴⁹ TOMBA, Massimiliano. Exclusiveness and Political Universalism in Bruno Bauer. In: MOGGACH, Douglas (ed.). *The New Hegelians: Politics and Philosophy in the Hegelian School*. New York: Cambridge University Press, 2006, pp. 105; 95-6. Cf. BAUER, Bruno. *Hinrichs politische Vorlesungen*, 2. Bd, 1968, p. 196.

²⁵⁰ RÖTTGERS, Kurt. *Kritik und praxis: zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, 1975, p. 209.

sua vez, com a dissolução das categorias que sustentam o existente no pensamento. É, ao mesmo tempo, a radicalização dos conflitos da história e sua compreensão²⁵¹. O que não significa, de modo algum, ater-se a um partido existente enquanto base de uma razão realizada, mas a teoria deve se colocar contra toda a perspectiva e contra a própria realidade em sua totalidade²⁵². O progresso assume o sentido, neste caso, de desmascarar o velho na exposição de seu aspecto obsoleto. Não há nele qualquer caráter positivo e a saída, portanto, não pode ser a reforma e sim apenas a “derrubada”²⁵³.

Pode-se imaginar, neste sentido, a contrariedade de sua filosofia com qualquer forma de associação estratégica com as interpretações políticas vigentes (liberais ou socialistas). A radicalidade de sua postura entende que uma forma de governo baseada nas estruturas atuais tão somente substitui uma injustiça por outra. Ao invés de uma associação, Bauer busca arrastar o maior número de oponentes para a batalha pública a fim de demonstrar suas limitações²⁵⁴. Se a política tem por excelência o fundamento da exclusão do outro, seu projeto se lança como uma tentativa de pensar uma liberdade total – que, neste horizonte, seria um “estado livre” e uma “sociedade crítica”. Trata-se, portanto, de tentar pensar a liberdade para além de seu conceito moderno (de “forçar as pessoas a serem livres”) pela própria defesa da liberdade do não livre continuar não o sendo²⁵⁵. A liberdade não é algo que possa ser concedido por outrem, sua conquista implica, ao invés disso, uma luta da autoconsciência em vias de sua autoemancipação. O papel da crítica diante dos conflitos da história é, portanto, de situar-se acima do embate demonstrando sua generalidade superior - o que exige uma atenção menor aos fatos específicos e um desenvolvimento mais teórico e geral, para evitar se envolver em algum partido e manter sua pureza²⁵⁶.

A crítica em Bauer, como vimos, não possui o poder de oferecer uma solução para a crise. Esta fórmula, contudo, não oferece uma resposta à questão de qual é sua relação com a crise. Vejamos, Bauer escreve “a crítica é a crise [*Die Kritik ist die Krisis*]”²⁵⁷. Tomba, por sua vez, nos oferece uma interpretação do lugar que o conceito

²⁵¹ TOMBA, Massimiliano. Op. cit., pp. 96-97.

²⁵² ROSEN, Zvi. *Bruno Bauer and Karl Marx: the influence of Bruno Bauer on Marx's Thought*, 1975, p. 233.

²⁵³ SASS, Hans-Martin. Nachwort. In: BAUER, Bruno. *Feldzüge der reine Kritik*, 1968, p. 257.

²⁵⁴ É o que Bauer expressa em carta a Ruge de 27 de outubro de 1842, Cf. Ibid., p. 255.

²⁵⁵ TOMBA, Massimiliano. Op. cit., p. 111.

²⁵⁶ RÖTTGERS, Kurt. *Kritik und praxis: zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, 1975, p. 202.

²⁵⁷ BAUER, Bruno. *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*. Zürich, 1842, p. 204

ocupa em sua filosofia. Como sustenta, o que acompanha o pensamento de Bauer durante os anos de 1840 é o esforço dedicado à compreensão e intervenção na crise. Nas palavras de Tomba:

A função epocal da crítica, seu enxerto na crise, consiste em destruir as categorias através das quais o existente pensa a si mesmo. O criticismo limpa o campo de tudo que, no pensamento, defende ou sustenta um mundo já em crise; a ação do criticismo é mostrar a falta de fundamento teórico das categorias em que a ordem existente é concebida. Apenas nesse sentido que Bauer pode afirmar que a teoria é a “práxis mais forte”²⁵⁸.

A convicção de que poderia trabalhar para a emancipação por meio da crítica, que é simultaneamente a compreensão e produção da crise, acompanha o pensamento de Bauer até as revoluções de 1848, momento em que as campanhas da crítica pura irão ter fim e o projeto de pensar uma liberdade universal será abandonado e substituído por um pessimismo. Entendemos que o desejo de mudar a situação existente era presente em Bauer, contudo, a possibilidade de uma mudança efetiva era vista, de modo que não reproduzisse apenas o antigo, tão somente por meio da limpeza total do terreno teórico para possibilitar a superação do existente na autoconsciência²⁵⁹.

Em poucas palavras, a filosofia de Bauer se torna indissociável da atividade da crítica de destruição total do que sustenta o existente. Seu intuito, portanto, é de compreender a crise na medida em que exprime a limitação das partes que lutam e, ao mesmo tempo, a extremizar tendo em vista sua resolução. Contudo, esta contribuição só pode ser feita através da destruição das categorias existentes, para que o “novo” não seja, na realidade, apenas o “velho” fantasiado. Bauer preza, neste sentido, pela liberdade total do indivíduo sem a “exclusividade” que marca a distinção do Estado entre cidadão e não cidadão e da religião entre fiéis e não fiéis. Ao invés de uma revolução imediata tal como a Revolução Francesa, Bauer sustenta a necessidade de renovação da autoconsciência que deve ser alcançada através da luta para a conquista de sua liberdade. A relação entre a esfera da teoria e da prática encontra-se, neste sentido, cindida e sua relação é apenas externa. O que contrasta, uma vez mais, com o pensamento de Marx.

Bauer marca o primeiro movimento de Marx de distanciamento dos “jovens hegelianos”, como grande representante do pensamento idealista de viés especulativo,

²⁵⁸ TOMBA, Massimiliano. *Exclusiveness and Political Universalism in Bruno Bauer*, p. 93.

²⁵⁹ Para uma interpretação diferente, conferir as posições de Löwith (2014) e Tomba (2006).

cindido do mundo. Se a primeira rusga na relação teórica entre seus pensamentos surge, indiretamente, com relação ao modo que os *Die Freien* formulavam e tratavam os problemas, a primeira menção de Marx que demonstra sua discordância teórica direta com Bauer se refere à sua concepção de crítica. Trata-se do seu distanciamento dos problemas e das “necessidades reais”, enquanto admite apenas a necessidade da “crítica teórica”. Torna-se, neste sentido, um “ente transcendente” que sobrevoa a própria realidade material em que se produz e mesmo o homem social e determinado que a efetua. Enquanto não reconhece, portanto, a capacidade dos homens de produzir a história através de seu próprio trabalho e de suas forças práticas, ao mesmo tempo em que ignora a determinação imputada pelo caráter prático de sua atividade, Bauer colocaria sua crítica enquanto “único elemento ativo da história”, contra o qual o resto da humanidade é uma massa inerte²⁶⁰. Em suma, Bauer permaneceria na dualidade cristã condenada por ele mesmo: entre espírito e carne, céu e terra, entre a Crítica e a massa dos homens existentes.

Em uma retomada das menções de Marx acerca da crítica, podemos reconstruir sua tendência que demonstra, como um intuito consciente, ser uma contraposição ao projeto baueriano. Quando Marx manifesta o objetivo da “verdadeira crítica”, ele o contrapõe ao da “crítica dogmática”. Enquanto esta encontra contradições por toda a parte em uma luta com seu objeto, aquela não somente deve mostrar, senão esclarecer e compreender a gênese e a necessidade das contradições existentes em seu significado específico (em outras palavras, significa “apreender a lógica específica do objeto específico”)²⁶¹. Que Marx se referia sobretudo a Bauer nesta ocasião, fica claro em carta enviada posteriormente a Feuerbach em que expõe o problema de apenas manifestar as contradições e se retirar do cenário à espera do dia em que a humanidade se agrupará em torno da “crítica”²⁶². Assim, enquanto a crítica baueriana pressupõe a derrubada de todo o existente com a fundação de um “novo” que seja totalmente desprendido do antigo, Marx não se propõe à instituição de um mundo totalmente novo, idealizado do zero: ao invés disso, a crítica ao mundo vigente vislumbra o “dever-ser” a partir das contradições da realidade. Estas se manifestam no interior do sujeito consigo mesmo, a tentativa de Marx é justamente entender a sua necessidade e seus fundamentos. Elevar e

²⁶⁰ MARX, Karl. *Escritos de juventud*, 1982, pp. 680-681.

²⁶¹ Idem., *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 3ª ed. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 108.

²⁶² Idem., *Escritos de juventud*, 1982, p. 681.

dissolver em uma contradição fundamental que subjaz nos próprios pressupostos do objeto. Com isso, ao invés de pressupor a fundação de uma nova “massa” como em Bauer, Marx busca demonstrar o proletariado enquanto classe organizada pela própria organização societária burguesa, cuja capacidade de se auto-libertar não é devida a uma interposição filosófica externa, mas pelas suas próprias condições e pela natureza da sociedade civil-burguesa.

Nas cartas enviadas a Ruge e, posteriormente, em sua discordância pública deste, Marx enfatiza um aspecto importante que demonstra sua tentativa de desvencilhar-se da abordagem “transcendente” e se ater à “lógica específica do objeto específico”: quanto aos primeiros escritos, Marx enfatiza a necessidade de tomar seus objetos na forma em que se apresentam sem cair na tentação de lhes contrapor um sistema já pronto e, nos segundos, a exigência de estudar o caráter próprio e peculiar da revolta dos tecelões da Silésia. Ao contrário do que se poderia esperar, o tratamento de Marx aqui não se limita, no entanto, a estudar estes fenômenos como uma unidade independente. Ao invés disso, o que Ruge denuncia como um problema do caráter “apolítico” alemão, Marx engloba no problema do próprio Estado político em geral, ao mesmo tempo em que busca distinguir as características específicas de seu desenvolvimento.

Note-se a resposta de Marx aos textos de Bauer acerca da questão judaica. Enquanto Bauer vê uma contradição entre a exigência de emancipação em um Estado cuja religião lhes confronta sem antes desvencilhar-se de sua própria limitação religiosa, Marx demonstra que evidentemente na Alemanha o problema é religioso, contudo, nos Estados políticos não o é mais. O problema da religião é, neste caso, encaminhado para a questão acerca dos pressupostos do Estado moderno em sua forma mais desenvolvida (em alguns estados norte-americanos e, parcialmente, na França) e o dilui no problema geral da cisão entre sociedade civil e Estado político. Com este tratamento, não podemos pensar que a religião é despida totalmente de importância, mas o que importa para Marx neste momento é evidenciar que não basta constatar a religião como uma ilusão, deve-se entender os motivos para a necessidade da existência desta ilusão. Em outras palavras, buscar no fundamento mundano as razões de sua alienação. Trata-se, em linhas gerais, do problema de um mundo que necessita de ilusões. O resultado é apresentado por Röttgers, como podemos ver a seguir:

A dissolução da separação da teoria e da prática é alcançada pelo fato de que a teoria pura não ocorre mais em Marx; A teoria sempre tem um caráter de ação, mesmo quando não contém qualquer reflexo da prática, cumpre funções como legitimidade do existente, consolo para o sofrimento, etc. Uma vantagem histórica da teoria sobre a prática não pode mais ser assumida em princípio. A crítica não aparece mais, como no caso de Ruge, como uma intervenção na realidade, como um excesso de ataque da teoria sobre ela, mas é sempre parte dela.²⁶³

Com isso, mostra-se a insuficiência de uma compreensão do mundo que não englobe a atividade humana, seus produtos e os fundamentos de suas contradições. A crítica do reflexo teórico das condições materiais e destas não se baseia, como Marx critica em Bauer, no ato de sobrevoar a luta entre dois partidos enquanto substância etérea que possui uma superioridade diante deles. Ao invés da transformação de “cadeias reais e objetivas em lutas puramente mentais”, trata-se da crítica como “*atividade essencial do sujeito humano real, que vive, portanto, na sociedade presente, que sofre e compartilha suas penas e seus gozos*” e que é, portanto, “*ele mesmo uma manifestação vital dessa sociedade*”²⁶⁴. Ou seja, a crítica permanece como uma atividade do sujeito histórico e determinado, e mesmo que não seja destituída de qualquer importância, não é elevada a uma superioridade histórica.

Com isso, temos algumas exigências fundamentais que podemos delinear através das aporias entre Edgar Bauer e Proudhon. Há a necessidade, como vimos, de conhecer de modo aprofundado os pressupostos reais do que é dado empiricamente. Este acesso às condições materiais de vida, Marx, de fato, acredita ter encontrado na economia política. Antes de mais nada, no debate entre ambos os autores, Edgar Bauer carece de conhecimentos suficientes da economia para conseguir criticar Proudhon de outro modo que não fosse logicamente. Como Marx e Engels indicam no *Prólogo à Sagrada Família*, contudo, o intuito de ambos não é de avaliar o desenvolvimento dos resultados de seus adversários com os objetos de que se ocupam. Ao invés disso, pretendem extrair a visão positiva em contraposição a aqueles resultados. O que, na visão de ambos, justifica-se por uma deturpação que o objeto sofre no tratamento de seus opositores²⁶⁵. Dito isso, em resposta à crítica de Edgar Bauer a Proudhon, Marx defende que este realizou a “primeira crítica da propriedade privada”. Em uma abordagem comparativa,

²⁶³ RÖTTGERS, Kurt. *Kritik und praxis: zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, 1975, p. 275.

²⁶⁴ MARX, Karl. *A Sagrada Família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*, 2011, pp. 182-3.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 15-16.

Edgar Bauer trata o problema de riqueza-pobreza através da união das duas categorias em uma totalidade a partir da qual questiona sua existência, o que, segundo a interpretação marxiana, é indagar acerca das premissas de seu objeto fora da existência do todo. O que determina a crítica de Proudhon, de modo contrário, além de não partir de um interesse abstrato autossuficiente na crítica e sim de um “interesse massivo, real e histórico”, é, ao invés de partir da totalidade, demonstrar a miséria gerada pelo movimento da propriedade privada, provando como a miséria é gerada pelo capital e, a partir disso, exigir a crise prática da propriedade privada para sanar o problema da miséria. Em outras palavras, “um interesse que ele quer levar muito além da *crítica*, que ele quer levar à *crise*”²⁶⁶.

Este é, de fato, um dos únicos momentos em que Marx menciona sobre a “crise”. É curioso observar que o outro momento em que a palavra aparece é no percurso dos *Manuscritos Econômico-filosóficos* em um sentido econômico, acerca da grande propriedade territorial que conduziria mais rapidamente à “crise”, cuja consequência final seria a redução dos salários ao mínimo do mínimo e que desencadearia, em sua percepção em 1844, necessariamente à revolução²⁶⁷. Em contraposição ao tratamento de Edgar Bauer e de Bruno Bauer, que através de uma perspectiva que enxerga o papel passivo do homem diante do movimento da história e, além disso, seus embates no âmbito da teoria pura que transformam “cadeias reais e objetivas em lutas puramente mentais”²⁶⁸, se opõe a necessidade de uma superação real. Neste sentido, Marx também se defronta com a limitação de Proudhon, segundo uma perspectiva de que cada princípio possui um século seu para se manifestar nele. Sua proposta é, ao invés de pensar as ideias ou os sentimentos como condutores do mundo, demonstrar como o sentimento e a consciência são produtos sociais em uma investigação da satisfação das necessidades essenciais que geram novas necessidades, das condições de reprodução da vida, do modo de produção com relação à história da indústria e das trocas etc. que trazem, só então, à luz a consciência do homem como existente e não “pura”.

Com isso, Marx rompe com a tradição burguesa da história através da tese de que “as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as

²⁶⁶ MARX, Karl. *A Sagrada Família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*, 2011, pp. 53-4.

²⁶⁷ Idem., *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 77.

²⁶⁸ Op.cit., p. 100.

circunstâncias”²⁶⁹, superando a dualidade entre facticidade da história e sua influência na vida humana²⁷⁰. E se os homens são feitos pelas circunstâncias, deve-se mudá-las. Neste horizonte, Marx irá defender, nas *Teses sobre Feuerbach* (1845), a partir do princípio da realidade também como uma atividade sensível humana, uma “crítica-prática”. Ou seja, em que não se trata simplesmente de criticar, mas de ter em seu horizonte fundamental levar à crise real. Com isso não se deve entender a crítica como uma potência superior e unívoca que é causa da crise, mas o seu *modus operandi* revela as contradições da realidade, no estudo de seu movimento, a partir de seus próprios pressupostos, o que abre o caminho para uma solução prática.

Considerações finais

As modificações do pensamento de Bauer e de Marx se encontram estritamente vinculadas com um contexto específico. Enquanto anteriormente à necessidade de radicalização ambos guardavam uma posição político-liberal que ditava sua atividade teórica e guiava a resposta “do que fazer”, suas tendências se bifurcam cada vez mais: Bauer parte para uma purificação teórica da crítica e Marx, ao contrário, busca adotar o ponto de vista do proletariado – na medida em que compreendia a ausência de neutralidade no pensamento que reproduz, através da naturalização de alguns pressupostos, os interesses de uma classe específica. Tendo em conta aquela tendência da crítica propriamente iluminista de ser apenas indiretamente política, vemos em Bauer a atitude consciente não somente de se livrar de quaisquer resquícios de aliança com a pauta política, mas até mesmo de declarar ela e a massa como inimigas por excelência da teoria que busca elevar-se acima das limitações do século anterior. Com isso, atua nesta dualidade entre esferas, na busca de pensar a realização de uma liberdade total que, no entanto, e justamente por essa dualidade, não dirige a crítica para a sociedade civil, concebida através de uma espécie de autonomia e independência do indivíduo [texto excluído]. O que Marx, em uma contramão que busca as contradições entre a divisão público-privado e político-social, vê igualmente no Estado e na sociedade civil-burguesa o princípio de “exclusividade”. Nesta purificação da crítica, Bauer recusa conscientemente o voto à prática, sobretudo pelos efeitos da Revolução Francesa, e

²⁶⁹ Idem., *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*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 43.

²⁷⁰ KOSELLECK, Reinhart. *historia/Historia*. Madrid: Editorial Trotta, 2004, p. 141-143.

defende, ao invés disso, uma crítica que atue apenas no nível da autoconsciência: trata-se de eliminar os sustentáculos do existente no pensamento. Também para que o novo não compartilhe de quaisquer limitações do presente e que seja uma sociedade e um Estado críticos. Com isso, a crise, invocada por Bauer, é deslocada para o âmbito da atividade teórica da crítica que atua através da imprensa, que cumpre a função de trabalhar em vias da emancipação pela exposição do existente em sua limitação e ao levar o maior número de adversários para a batalha pública. Marx se opõe firmemente à crença de que tão somente a crítica e, sobretudo, esta crítica como “poder revolucionário” sozinha, personificada e separada do sujeito real, presente, histórico e político que se encontra inserido nas lutas do presente, tenha poder para efetivamente compreender e atuar no mundo. Se o intuito não dissimulado de Marx é levar à crise real, trata-se de conceber que seu sucesso não depende unicamente da crítica, mas das condições dadas de vida e da atividade prática.

Referências:

- BOER, Roland. Criticism of Earth: On Marx, Engels and Theology. In: *Historical Materialism Book Series*, v. 35, Leiden/Boston: Brill, 2012.
- BRUNNER, Otto; CONZE, Werner; KOSELLECK, Reinhart. *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1974.
- _____. *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1978, p. 789-875.
- BAUER, Bruno. *Die evangelische Landeskirche Preussens und die Wissenschaft*. Leipzig: Otto Wigand, 1840.
- _____. *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*. Zürich/Winterthur: Verlag Verl. des literarischen Comptoirs, 1842.
- _____. *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen*. Leipzig: Otto Wigand, 1841.
- _____. *Feldzüge der reinen Kritik: Einleitung von Hans Martin Sass*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1968.
- _____. *Neueste Schriften über die Judenfrage*. In: *Streit der Kritik mit den Modernen Gegensätzen: mit Beiträgen von Bruno Bauer, Edgar Bauer, Ernst Jungnitz, Szeliga*

und Anderen. Zweite Ausgabe. Allgemeine Literatur-Zeitung (1843-44), Hefte 1-12, 1847, Hefte 1 pp. 1-17; Hefte 4 pp. 10-19.

HEGEL, Friedrich. *Filosofia de la historia*. 2. ed. Barcelona: Ediciones Zeus, 1971.

KITTSTEINER, Heinz-Dieter. *La Révolution totale. Les jeunes hégéliens entre la critique théologique et la révolution politique et sociale*. In: FURET, François; OZOUF, Mona (Ed.). *The French Revolution and the creation of modern political culture: The Transformation of Political Culture, 1789-1848*. vol. 3. Oxford/ New York/ Beijing/ Frankfurt/ São Paulo/ Sydney/ Tokyo/ Toronto: Pergamon Press, 1989, pp. 467-488.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999;

_____. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: ed. PUC-Rio, 2006.

_____. *historia/Historia*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

LÁPINE, Nikolai. *O Jovem Marx*. Lisboa: Editorial Caminho, 1983.

LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*. São Paulo: Editora da Unesp, 2014.

MARX, Karl. *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Economica, 1982.

_____. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *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*. São Paulo: Boitempo, 2007.

ROSEN, Zvi. Bruno Bauer and Karl Marx: the influence of Bruno Bauer on Marx's Thought. In: *Studies in Social History*. Amsterdam: International institute of social history, 1977.

RÖTTGERS, Kurt. *Kritik und praxis: zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*. In: *Quellen und Studien zur Philosophie: Herausgegeben von Günther Patzig, Erhard Scheibe, Wolfgang Wieland*. Band 8. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1975.

RUGE, Arnold. *Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1886.

TEEPLE, Gary. *Marx's Critique of Politics (1842-1847)*. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 1984.

TOMBA, Massimiliano. Exclusiveness and Political Universalism in Bruno Bauer. In: MOGGACH, Douglas (ed.) *The New Hegelians: Politics and Philosophy in the Hegelian School*. New York: Cambridge University Press, 2006, p. 91-113