

Esboço para uma crítica marx-engelsiana da Utopia

Outline for a Marxist-Engelsian Critique of Utopia

Esbozo para una crítica marx-engelsiana de Utopía

Murilo Leite Pereira Neto¹

Resumo: Objetivamos com este trabalho traçar os fundamentos teóricos que servem de base para a crítica marx-engelsiana ao pensamento utópico. A questão aqui aventada constitui certamente um capítulo importante desses recém-ultrapassados 500 anos da publicação da obra maior de Thomas More, *Utopia*. A relevância da crítica marx-engelsiana ao utopismo pode ser mensurada tendo em conta, por um lado, a valorização da utopia por parte de autores marxistas da envergadura de Ernest Bloch e Michel Löwy, e, por outro lado, o beco sem saída a que nos conduz o pensamento liberal, seja ele mais ou menos apologético da sociabilidade capitalista, reacionário ou progressista, mas que, à sua maneira, também articula visões utópicas (capitalismo democrático, verde, humanizado etc.). Desse modo, retornar à crítica dos revolucionários alemães em pleno século XXI não remete a qualquer tentativa de presentificação, mas à procura do fio da meada do pensamento “crítico e revolucionário” capaz de vislumbrar uma ação transformadora antiutópica.

Palavras-chave: utopia; Revolução; crítica marx-engelsiana.

Abstract: We aim to work out the theoretical foundations that are the basis for a Marxist-Engelsian critique of utopian thinking. The issue ventured here is certainly an important chapter of the outlived 500 years from the publication of Thomas More's greatest work, *Utopia*. The relevance of Marxist-Engelsian critique of utopianism can be measured taking into account, on the one hand, a valuation of utopia by important Marxist authors like Ernest Bloch and Michel Löwy, and, on the other hand, the dead end to which liberal thinking takes us, being more or less apologetic of capitalist sociability, reactionary or progressive, also articulating it's own utopian visions (democratic, green, humanized capitalism, etc.). Thus, resume the German revolutionaries' critique in the 21st century doesn't assay any improper actualization, but the attempt to present a process of analysis of the critical and positive impact of a transforming anti-utopian action.

Keywords: utopia; Revolution; marx-engels' critic.

¹ Doutorando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: murilo.leite.pereira@gmail.com

Resumen: Objetivamos con el trabajo trazar los fundamentos teóricos que son base para una crítica marx-engelsiana al pensamiento utópico. La cuestión aquí se presenta como un capítulo importante, más de 500 años de la publicación de la obra mayor de Thomas More, *Utopía*. La relevancia de la crítica de Marx e Engels puede ser mensurada teniendo en cuenta, por un lado, una valorización de la utopía por parte de los autores marxistas de la envergadura de Ernest Bloch y Michel Löwy, y, por otro lado, el callejón sin salida a que conduce el pensamiento liberal, más o menos apologético de la sociabilidad capitalista, reaccionario o progresista, pero que, a su manera, también articula visiones utópicas (capitalismo democrático, verde, humanizado, etc.). De este modo, volver a la crítica de los revolucionarios alemanes en el siglo XXI no da lugar a una presentificación, sino busca un pensamiento “crítico y revolucionario” capaz de una acción transformadora antiutópica.

Palabras clave: utopia; Revolución; crítica marx-engelsiana.

1. Introdução

A questão aqui aventada constitui certamente um capítulo importante desses recém-ultrapassados 500 anos da publicação da obra maior de Thomas More, *Utopia*. Objetivamos com este trabalho delinear os fundamentos teóricos da crítica ao utopismo, presente nas obras de Marx e Engels e que toma corpo e musculatura própria na polêmica contra os chamados socialistas utópicos, caso particular e mais conhecido.

A relevância da crítica marx-engelsiana ao utopismo pode ser mensurada tendo em conta os seguintes elementos: por um lado, a valorização da utopia por parte de autores marxistas da envergadura de Ernest Bloch e Michel Löwy, e, por outro lado, o beco sem saída a que nos conduz o pensamento liberal, seja ele mais ou menos apologético da sociabilidade capitalista, reacionário ou progressista, mas que, à sua maneira, também articula visões utópicas (capitalismo democrático, verde, humanizado etc.). Desse modo, retornar à crítica dos revolucionários alemães em pleno século XXI não remete a qualquer tentativa de presentificação, mas à procura do fio da meada do pensamento “crítico e revolucionário” capaz de vislumbrar uma ação transformadora antiutópica. Nossa hipótese é que esse pensamento *crítico e revolucionário* de Marx e Engels, ainda repleto de potencialidades, conduz a uma saída outra, que não é utópica (tomando, inclusive, a utopia como algo positivo, isto é, por algo que se deveria cultivar, estimular) nem é afeita à resignação liberista, distópica *par excellence*.

Embora o trabalho não forneça ao leitor os fios de Ariadne para que ele possa segui-lo e, então, encontrar a saída do labirinto chamado pensamento utópico, o qual ganhou, mais fortemente que no século XIX, novos desdobramentos ao longo de todo o século XX e, porque não, XXI, este trabalho perfaz dois argumentos que, acreditamos, podem compor um quadro mais geral e resolutivo acerca da funcionalidade transformadora das utopias – a crítica marx-engelsiana deixou traços fundamentais nesse quadro e será por ela que seguiremos aqui. Assim, defenderemos que nos escritos de 1843 – 1846 os autores em relevo fundam a base teórica do pensamento que, no futuro, especialmente no pós-1848, será profunda e diretamente crítico ao utopismo; em seguida, e isso quer dizer no tópico seguinte, procuramos explicitar, na imanência dos textos, a crítica, agora sim, direta e resolvida aos pensadores chamados utópicos. Portanto, já adiantando, não compreendemos a crítica de Marx e Engels aos ditos socialistas utópicos **apenas** como uma querela de época, fruto da evidente disputa política que havia no seio do movimento dos trabalhadores.

Cabe ainda nessa pequena introdução tentarmos resolver – mesmo que de forma provisória, para que possamos caminhar no problema colocado – a intrincada questão da relação entre o pensamento de Marx e o de Engels, afinal, referimo-nos a uma crítica unitária de ambos, isto é, marx-engelsiana.

É certo que a crítica explícita ao utopismo está mais presente na obra engelsiana. No entanto, pensamos que isso se deve a certa divisão do trabalho acordada entre os dois autores, amigos e companheiros de uma vida, na qual Engels se colocou como “segundo violino” da dupla, ficando com a difícil missão de defender na imprensa periódica o pensamento compartilhado por ambos. Engels de certo modo liberou Marx do enfrentamento público e das diversas polêmicas para que o “Mouro” pudesse se dedicar à sua grande obra teórica, *O capital*, que ainda assim permaneceu inacabada, por uma série de motivos que fogem muito ao escopo deste trabalho. Para nos sustentar nessa posição, citamos uma passagem bastante esclarecedora de Engels:

Em consequência da divisão do trabalho acordada entre mim e Marx, cabia-me defender **nossas concepções** na imprensa periódica e principalmente, portanto, na luta contra opiniões adversárias, para que Marx dispusesse de tempo para elaborar sua grande obra principal (ENGELS, 2015, p. 28, grifo nosso).

Como E. P. Thompson (1981) gostava de citar sempre que possível, “deixar o erro sem refutação é estimular a imoralidade intelectual”, por isso, não negligenciamos que haja diferenças

substantivas entre as obras de Marx e de Engels, isso tanto no método de investigação quanto nas suas exposições. Aqui, apenas colocamos de lado a diversidade para lançar luz sobre um ponto compartilhado por ambos os pensadores, a crítica decidida ao pensamento utópico. Após o ano de 1848, data de publicação do *Manifesto Comunista*, o erro do utopismo não poderia mais passar sem a devida refutação, sob pena de não só estimular a imoralidade intelectual, como alertava o historiador inglês, como conduzir o movimento operário ao caminho do reformismo e até mesmo do reacionarismo. Esse, portanto, será o fio condutor do presente trabalho e também o critério balizador da unidade entre as visões de Marx e Engels.

2. Breves comentários acerca da tentativa de reabilitação do utopismo

Desde a publicação da obra de Thomas More, *Utopia*, transcorreram pouco mais de 500 anos de intensos e calorosos debates, de maneira que qualquer tentativa de estabelecer o *estado da arte* acerca do pensamento utópico, seja ele favorável ou crítico a tal posição, iria além dos limites tanto deste trabalho quanto do próprio autor que o assina. Portanto, neste breve tópico, brevíssimo diria, procuramos expor certas noções mais correntes do sentido de utopia, mostrando que seus usos estão para todos os gostos e matizes político-filosóficas. Além disso, apontamos também para certa tentativa de reabilitar o pensamento utópico como alternativa crítica e positiva de solução das famosas questões sociais e também como forma de pensar transformações mais radicais da sociedade.

A confusão, que aparece também como certa disputa, em torno do significado de utopia pode ser observada, por exemplo, para que o objeto em questão não fuja dos nossos olhares, no debate sobre o caráter utópico ou não da obra de Marx e Engels (e do marxismo de um modo geral). Não é raro encontrar entre as críticas ao pensamento dos autores alemães a acusação de que seriam eles, *logo eles*, utópicos. Na listagem de Terry Eagleton (2012), a citada acusação figura próxima do topo da lista de outras tantas acusações contra a dupla. O autor inglês de maneira bastante didática sintetiza a argumentação detratora do seguinte modo:

O marxismo é um sonho de utopia. Ele crê na possibilidade de uma sociedade perfeita, sem dificuldades, sofrimentos, violência ou conflito. Sob o comunismo não haverá rivalidade, egoísmo, possessividade, competição ou desigualdade. Ninguém será superior ou inferior a outrem. Ninguém trabalhará, os seres humanos viverão em total harmonia uns com os outros, e o fluxo de bens materiais será interminável. Essa visão espantosamente ingênua brota de uma fé crédula na natureza humana. A maldade humana é simplesmente ignorada. Por sermos criaturas naturalmente egoístas, aquisitivas, agressivas e competitivas, e por não existir engenharia social capaz de alterar tal fato faz com que tudo isso, simplesmente, seja esquecido. A visão pueril de Marx

sobre o futuro reflete a irreabilidade absurda de sua política como um todo (EAGLETON, 2012, p. 47).

Não cabe aqui rebater cada um dos desdobramentos da referida crítica acusatória do suposto utopismo de Marx e Engels, afinal, de algum modo, Eagleton já o faz em seu livro, espécie de crítica ao catecismo antimarxista. Alude-se apenas para a concepção negativa do termo utopia, tomado como sinônimo de algo irrealizável, onírico, idílico. Esse tipo de pensamento passou a senso comum em parte devido ao colapso do “mundo soviético” ou, mais genericamente, do “Socialismo Real”, que fortaleceu a posição segundo a qual o comunismo não passa de uma ideia inviável, portanto, utópica. A obra *O fim da história e o último homem*, de Francis Fukuyama, publicada 1992, uma versão estendida do seu artigo *The end of History*, publicado no *The National Interest*, em 1989, se não é o mais importante representante desse tempo de “expectativas reduzidas” (ARANTES, 2014), é, sem dúvida, o mais famoso. A defesa que o autor faz da vitória final do liberalismo e do ocidente, embora apareça ao olhar desatento como um puro realismo, não passa, ela sim, de uma utopia com sinal trocado, o que a literatura do século XX costumou chamar distopia.²

Jacob Gorender, em seu livro *Marxismo sem utopia*, (1999), também adota posição crítica ao utopismo, ainda que caminhe em sentido contrário ao da tese que propugna o “fim da história” e também dos críticos reacionários do marxismo. A posição adotada por Gorender figura como uma espécie de crítica interna do marxismo, nesse sentido, uma autocrítica, pois, segundo ele, o próprio marxismo deve se livrar das reminiscências utópicas para seguir no projeto de transformação social profunda. O autor brasileiro defende, nesse ponto, assemelha-se à crítica não-marxista, que há incrustações utópicas na obra dos autores d’A *Ideologia Alemã*. Portanto, não foram apenas os críticos do marxismo que viram, ao nosso ver erradamente, inspirações utópicas em Marx e Engels. O utopismo que resiste na obra marx-engelsiana não passa, nas palavras do autor brasileiro, de “indício de fraqueza”, pois “recorre-se à fantasia porque a realidade prático-concreta nega suporte ao objetivo proclamado” (1999, p. 10). Manteve-se no autor d’O *escravismo colonial* a ligadura entre utopia e algo relativo à fantasia. Como antes, não nos importa agora rebater tal afirmação, cabendo tão somente remeter a certa concepção negativa de utopia, vista, desse ponto de vista, como sinônimo de algo irrealizável.

² Importante referir que a resposta a Fukuyama não tardou. Ainda em 1992, Perry Anderson (1992) publicou sua obra *O fim da história – de Hegel a Fukuyama*.

Por outro lado, há sim, no amplo e heterogêneo terreno do marxismo, aqueles que buscam na utopia uma saída possível para o marasmo criativo e de pouco potencial emancipador presente muitas vezes na vida cotidiana da sociedade civil-burguesa, reino de devassidão e miséria, como anunciava Hegel, ponto que não passou ao largo, como veremos, das considerações de Marx e Engels. Em se tratando, pois, da valorização da utopia, não podemos deixar de citar um dos grandes e mais entusiasmados combatentes desse fronte no século XX, Ernest Bloch, ainda pouco estudado no Brasil e autor de obras como *Espírito da utopia*, *Thomas Münzer, Teólogo da Revolução* e *O princípio esperança* (3 vols).

Ernest Bloch, buscando se diferenciar do que chamou de “utópicos abstratos”, esses sim, na visão do autor, merecem ser criticados, busca reabilitar a utopia, agora como aquilo que ele chama de “utopia concreta”. Da superação da “rígida antítese entre sobriedade versus entusiasmo”, diz o marxista alemão, resulta um marxismo capaz de trabalhar com a “antecipação precisa e a utopia concreta” (BLOCH, 1973, p. 34). Sem poder nos aprofundar nesse tema blochiano, poder-se-ia verificar até que ponto essa “antecipação precisa” se aproxima ou se distancia da noção de tendência, termo mais próximo do que se poderia chamar de uma gramática marxiana. Quanto à última expressão, “utopia concreta”, teria íntima relação com o que ele chamou de “romantismo revolucionário”, que não se assemelha ao quixotismo, do tipo extemporâneo, já que aquele possui um caráter sóbrio e entusiasmado; o revolucionário blochiano, da utopia concreta, está mais para Thomas Müntzer do que para o grande personagem de Cervantes.

A “utopia concreta”, onde se colocam as ações do revolucionário blochiano, é o caminho que se faz não rumo ao horizonte inatingível, fantástico, aquele dos exemplos anteriores, mas ao inexistente fático. Move-se em direção daquilo que **ainda** não existe, daquilo que “não pode envelhecer e não pode ser ultrapassado” (BLOCH, 1973, p. 168), se faz “como o processo latente do mundo ainda inacabado” (BLOCH, 1973, p. 136). O fim almejado é atingível, portanto; até porque já existe enquanto potência. Para que não reste dúvida acerca do tamanho da valorização da utopia, cita-se uma passagem exemplar desse que é sem dúvida um dos mais criativos filósofos do século XX:

Real humanism is entirely synonymous, in regard to what is mediated in accordance with its proper tendency, and its latent, still ideal content, with concrete utopia—that paradox for all empiricists which first arose and, indeed, became a possibility, in the Twenties. Actual utopia is an apparent contradiction in adjecto, and was all too soon taken all too lightly; it signifies that utopian possibilities are established in the concreteness and openness of the material of history: indeed, of the material of nature

itself. This is the objectivereal possibility which surrounds existing actuality with tremendous latency, and affords the potency of human hope its link with the potentiality within the world. Concrete utopia is bound up with dialectical materialism, and prevents it from defaulting-prevents it from discarding its visions of a goal ahead and gives it the novum of a dialectical-utopian materialism. This is a wide field occupied by matter itself, as a "being-in-possibility," as a potentiality pregnant with new though distant modes of life-leading to the "naturalization of man" and the "humanization of nature," as Marx, implicitly refuting any denial of far-distant objectives, put it in the Economic and Philosophic Manuscripts (BLOCH, 1973, p. 172).

Essa parece ser a mais *promissora* tentativa de reabilitação do utopismo, bastante influente dentro do círculo marxista ocidental. A utopia aí é encarada não como sinônimo de fantasia, de algo irrealizável, mas enquanto potência, como algo que não existe propriamente, **de fato**, ou seja, com todas as suas determinações, mas está latente na realidade. Por esse caminho é que segue a defesa blochiana do materialismo dialético utopista, que, segundo nossa compreensão, teria como centro a capacidade da “antecipação precisa”. Infelizmente, não poderemos ir além do que foi dito. Retemos de Bloch o entendimento de que a utopia é algo concretizável, e mais, uma presença na própria realidade, embora até possa não ter ainda se tornado ela mesma uma realidade factual.

Há também os mais pragmáticos, para quem a utopia não passa de um horizonte, que, embora inatingível, serve como uma espécie de estímulo, por isso, nessa visão, não se retém a utopia como algo negativo, que se procura evitar. Aqui, o que se nega em concreção se ganha em estímulo. Nesse caso, a utopia é justamente valorizada por seu conteúdo inalcançável, porém, animador. Versão poética dessa vertente talvez possa ser encontrada nas palavras de Eduardo Galeano, que, ao falar do “direito ao delírio”, relata uma palestra em que fora perguntado, por um dos ouvintes, “Para que serve a Utopia?”. Sem saber o que dizer, conta ele que o rapaz lhe respondeu que a utopia, embora nunca alcançável, é como o horizonte. A cada passo que se caminha, ela se a afasta por igual distância, portanto, mesmo que nunca a alcancemos, ela nos faz caminhar. Sendo esse o serviço prestado pela utopia.

Deixando a poesia de lado e a beleza inquestionável da obra de Galeano, podemos retirar dessa última visão certo praticismo na valorização do utopismo, concepção que se repete, por exemplo, na obra científica de Thomas Piketty, na qual resgata o idílio do Estado de Bem-Estar Social, agora, reabilitado como a utopia do século XXI. Aclamada pela *crítica* e por uma parcela considerável da militância de esquerda, nos últimos anos, poucas obras causaram tanta agitação, entre acadêmicos e partidos políticos, como *O capital no século XXI* do economista francês. Em um breve momento, de euforia ligeira, chegou a concorrer ao posto de obra que substituiria *O*

capital de Marx, pois supostamente a do francês viria atualizar essa última. Essa parece ter sido, pelo menos, a intenção dos editores. A concorrência, no entanto, ficou mais por parte da opinião pública, o francês não cansou de negar qualquer pretensa aproximação com o marxismo e com o revolucionário alemão. Investigando a fundo, não há motivos para acreditar que tal obra substituiria a *magnum opus* de Marx, pois, embora Piketty revele, em dados, a crescente tendência concentradora do capital e a falácia do *no pain, no gain* capitalista, a saída do economista, completamente distinta do “apocalipse marxista” (PIKETTY, 2013, p. 16), é uma não-saída, pois aposta na democracia representativa e no *revival* do Estado Social. Contudo, ele não abre mão de uma referência utópica, que aqui nos interessa, bastante rebaixada que se diga, afinal teria por base o imposto progressivo sobre o capital. Quanta ambição! Observe-se na dicção do próprio Piketty, o qual escreve que:

Para regular o capitalismo patrimonial globalizado do século XXI, não basta repensar o modelo fiscal e social do século XX e adaptá-lo ao mundo de hoje.

Uma reatualização adequada do programa social-democrata e fiscal-liberal do século passado é indispensável, como tentamos mostrar nos Capítulos 13 e 14 ao nos dedicarmos a duas instituições fundamentais inventadas no século XX que devem continuar desempenhando um papel central no futuro: o Estado social e o imposto progressivo sobre a renda (PIKETTY, 2014, p. 637).

Segue o autor descrevendo o seu “beco sem saída”, diz ele:

Contudo, para que a democracia possa retomar o controle do capitalismo financeiro globalizado neste novo século, também é necessário inventar novos instrumentos, adaptados aos desafios de hoje. O instrumento ideal seria um imposto mundial e progressivo sobre o capital, acompanhado de uma grande transparência financeira internacional (PIKETTY, 2014, p. 637).

A “*utopie utile*”, que na expressão já revela o seu caráter anêmico, como ele chama sua proposta de imposto mundial sobre o capital, logo incorporada à plataforma de inúmeros movimentos e partidos de esquerda, não traz nada de novo, pois, mais uma vez, apela para a messiânica vontade política dos Estados, acreditando que o problema do capitalismo é a falta de regulação e, portanto, deve-se confiar ao terreno do direito e da política o inglório papel de “educar” o capital, que, por sua vez, deverá se contentar em ganhar menos. Em algum sentido, a utopia útil de Piketty segue o utopismo prático-poético de Galeano. Utopia figura como uma visão fantasiosa de um objetivo inalcançável que serve (a pergunta não era *para que serve a utopia?*) unicamente para fazer seguir em frente, progredir, sendo, assim, uma aliada do progresso. Tal concepção é explicitada pelo próprio francês:

[...] mesmo que uma instituição ideal não se torne realidade num futuro previsível, é importante tê-la como ponto de referência, a fim de avaliar melhor o que as soluções

alternativas oferecem ou deixam de oferecer. Veremos que, na falta de uma solução dessa natureza — que para ser completa exigiria um nível muito elevado e sem dúvida pouco realista de cooperação internacional no médio prazo, mas que pode ser realizada de maneira gradual e progressiva para os países que a desejarem (desde que sejam numerosos o suficiente, como na Europa) —, é provável que prevaleçam diversas formas de reações nacionalistas (PIKETTY, 2014, p. 637).

Sem dúvida, a utopia útil de Piketty caminha no mesmo sentido das propostas de juristas como Rawls (2008), Bobbio (2004), Gargarella (2010) e Delmas-Marty (2002), todos crentes na capacidade dos Estados de controlar o capital. Essa crença apenas tem conduzido ações e alternativas (que não são verdadeiras alternativas) aquém do capital, parafraseando a famosa obra de Mészáros. Esses pensadores do aquém desconhecem que é:

[...] absolutamente impossível construir uma alternativa viável ao modo de controle sócio-metabólico do capital com base numa forma interna, conjuntural de administração do sistema; uma forma que dependa da expansão e acumulação saudáveis do capital como precondição necessária de seu próprio modo de operação (MÉSZÁROS, 2011, p. 26).

No soporífero mercado das utopias, há as que criticam a sociedade capitalista, essas realmente tem seu valor, como é o caso de Bloch, mas também há as que propõem certas conciliações, pequenas reformas, alguns ajustes, o que já aponta para uma tendência utópica decadente do nosso tempo – lembremos da utopia de Piketty, imposto progressivo. A distopia, como mostra a produção literária, parece ser o único desfecho possível para a utopia do capitalismo humano e responsável, social por assim dizer.

Talvez tenhamos que, finalmente, assumir para nós mesmos nossa incapacidade de ainda sermos utópicos, como aponta Günther Anders (2013), em suas *Teses para uma Era Atômica*³, ou como cantava uma famosa banda de punk alemã, “der traum ist aus”, *o sonho acabou*, ao que completa, “aber ich werde alles geben, das er Wirklichkeit wird”, *mas vou dar tudo para que se torne realidade*. A condição atual para a transformação social mais profunda é justamente reconhecer a impotência de projetos utópicos sem abrir mão da capacidade revolucionária de “dar tudo” de si em prol do projeto, da Causa – não mais utópica, *científica*, diria Engels – de transformar radicalmente a sociedade. A Revolução Russa de 1917 não foi um projeto utópico, a Revolução Cubana de 1959 muito menos. Se Lênin estava certo e “somente a verdade é revolucionária”, não há outro caminho para encontrá-la que não seja na investigação da própria

³ Na 9ª tese, Anders, embora não renuncie à tentação de nos chamar utopistas, ele agrega a esse último termo o qualificativo “invertidos”. Seríamos, portanto, “utopistas invertidos”, pois “enquanto os Utopistas comuns são incapazes de produzir de fato o que são capazes de imaginar, nós somos incapazes de imaginar o que estamos de fato produzindo”.

realidade efetiva, sem escapismos. Nesse sentido, é fundamental redescobrir a crítica marx-engelsiana do socialismo utópico e, mais ainda, os fundamentos de tal crítica.

Começemos pelo fundamento, pois.

3. Crítica a Hegel: fundamentos da futura crítica do utopismo

O objetivo do presente tópico é situar, ainda que de forma breve, a crítica de Marx, que também será de Engels, como demonstram seus trabalhos em conjunto, ao pensamento especulativo, em especial ao de Hegel e dos jovens hegelianos. Acreditamos que, de um modo geral, as bases – os referidos fundamentos – para a crítica do utopismo estão postas nas obras escritas entre os anos de 1843 – 1846, obras que terão primazia na análise que segue.

Depois de quase dois anos envolto pelas atividades jornalísticas, nas quais a “obrigação de opinar” sobrepujava a investigação científica mais profunda, tendo entrado em contato também com os “chamados interesses materiais”, que o confrontaram com as insuficiências do seu aporte filosófico, em 1843, Marx se demite do posto de editor-chefe da Gazeta Renana e segue rumo ao seu “gabinete de estudos” (MARX, 2008, p. 46), situado em Kreuznach. Foi lá que Marx deu os primeiros passos para a crítica decidida do pensamento hegeliano, até aquele momento, a filosofia do seu mundo e também aquela que ele abraçara desde 1837-1838, nos tempos universitários de Berlim.

A crítica ao pensamento especulativo não parte de uma necessidade interna, psicológica, como um filho que rompe com o pai, mas segue levando em suas veias o material genético do preceptor, a questão se aproxima mais do que Chasin (2009, p. 67) chamou de “espírito em mutação”, pois, na verdade, a crítica toma a forma de uma verdadeira “antítese direta”, como o próprio Marx, em *O capital*, se refere à relação que mantivera com a dialética hegeliana - é esse também o enfoque dado pelo professor Sartori (2014), quando resolve discorrer sobre a complexa relação Marx-Hegel. Como dito, é assim que Marx escreve em *O capital*:

Meu método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem (MARX, 2013, p. 129).

A gênese desse pensamento antitético ao de Hegel pode ser encontrada nos *Manuscritos de Kreuznach*, escritos em 1843, mais conhecidos como *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (MARX, 2010b). Nessa obra, criticando a inversão sujeito/predicado da filosofia hegeliana, Marx

não deixa espaço para uma futura saída utópica, **como veremos**, ainda que se encare o projeto utópico, em muitos aspectos, como crítico do existente ou mesmo como uma “utopia concreta”, isso simplesmente não faz sentido algum tendo em conta a textualidade do pensamento marxiano, o que não tira o mérito criativo dos autores do século XX e do atual. Nossa defesa é que resgatar os supostos sentidos revolucionários do pensamento utópico exige uma desvinculação com o pensamento de Marx e Engels.

Ainda que na crítica a Hegel, Marx não esteja polemizando com os pensadores utópicos, esse texto expressa o novo ponto de partida da análise marxiana, que servirá de alicerce para as futuras posições. O pensamento hegeliano não expressa a realidade como ela mesma, disse Marx (2010b, p. 30) nesse texto, “mas sim como uma outra realidade”, e mais, “a Ideia real tem como sua existência não uma realidade desenvolvida a partir dela mesma, mas da empiria ordinária, comum”. O determinante não é a própria realidade efetiva, as relações reais, os homens reais, mas o pensamento, sendo a ideia uma espécie de demiurgo do real. Desse modo, no pensamento especulativo, há uma lógica prévia que se impõe ao objeto. Marx se coloca ao longo de toda sua produção intelectual contra qualquer lógica prévia, não somente àquela de matriz hegeliana. Por isso, é tão fundamental compreender com precisão a passagem representada pela crítica ao pensamento especulativo, já que a crítica marx-engelsiana também irá identificar, no momento do embate direto com os socialistas utópicos, certa tendência desses teóricos e agitadores imporem à realidade uma lógica prévia.

Diante da completa incapacidade das condições objetivas em fornecer saídas para a situação de crescente pauperismo e sofrimento a que eram sujeitos os trabalhadores assalariados e também os camponeses, recorria-se, no caso dos socialistas utópicos, à razão pensante, de onde deveria partir a solução para superar todas essas condições, de maneira que se tratava “de inventar um novo sistema mais perfeito de ordem social e outorgá-lo à sociedade a partir de fora, mediante a propaganda e, quando possível, pelo exemplo de experimentos-padrão” (ENGELS, 2015, p. 291). A solução “desde fora”, voluntarista e que impõe sua lógica à realidade, é completamente incompatível com o pensamento marxiano e engelsiano, pois, como fica claro na crítica a Hegel, a objetividade tem sim prioridade ontológica frente ao sujeito e sua consciência. Marx argumenta que Hegel “não desenvolve seu pensamento a partir do objeto, mas desenvolve o objeto segundo um pensamento previamente concebido na esfera abstrata da lógica [...] uma clara mistificação” (2010b, p.36). Até certo ponto, os socialistas utópicos também são mistificadores.

Marx ainda acusa a inversão sujeito/predicado presente na obra hegeliana, no caso específico dos *Manuscritos de Kreuznach*, o foco é todo centrado na *Filosofia do Direito*, obra publicada em 1820/21. O autor em análise condena o pensamento que parte “da ‘Ideia’ ou da ‘Substância’ como sujeito, como essência real, de modo que o sujeito real aparece apenas como último predicado do predicado abstrato” (2010b, p.38). Segundo Marx, no pensamento especulativo hegeliano, a ideia cria o real, ela o motor, tendo, desse modo, um procedimento no qual uma lógica prévia, pensada, comanda a própria realidade, portanto, mais que o conhecimento da realidade, não se trata de epistemologia simplesmente, sujeito e objeto tornam-se idênticos, o que termina por prejudicar a crítica. Dito na dicção de Marx temos que:

O trabalho filosófico não consiste em que o pensamento se concretize nas determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatilizem no pensamento abstrato. O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica (MARX, 2010b, p. 38 e 39).

Sartori (2014, p. 693), ao abordar a crítica marxiana ao pensamento de Hegel, explica que esse último põe no mesmo nível lógica e realidade efetiva ao passo que para Marx “um ser não objetivo é um não-ser” (2010c, p. 127). Nos *Manuscritos de 1844*, mais conhecidos como *Manuscritos econômico-filosóficos* (2010c), na parte reservada à crítica ao pensamento hegeliano, crítica que acompanha toda a produção intelectual de Marx e também de Engels, o primeiro deixa a questão ainda mais límpida, dizendo que “[...] um ser não objetivo é um ser não efetivo, não sensível, apenas pensado, isto é, apenas imaginado, um ser da abstração” (2010c, p. 128), nesse sentido, um ser da abstração é um ser sem história, portanto, sem gênese.

Daí, a partir desse fundamento, podemos dizer que se referir à suposta gênese de uma sociedade dita utópica, que surge, antes, devido a um plano abstraído das verdadeiras condições, como certa imposição da consciência, é um verdadeiro contrassenso. Para Marx e Engels, disso não se pode ter dúvidas, uma nova sociedade nasce das entranhas da velha sociedade, não de um processo natural-espontâneo, claro, mas de um ato artificial, no qual a violência tem seu papel reservado. Nas palavras do próprio Marx:

Todos eles [os métodos que visaram encurtar a transição do feudalismo para o capitalismo], porém, lançaram mão do poder do Estado, da violência concentrada e organizada da sociedade, para impulsionar artificialmente o processo de transformação do modo de produção feudal em capitalista e abreviar a transição de um para o outro. A violência é a parteira de toda sociedade velha que está prenhe de uma sociedade nova. Ela mesma é uma potência econômica (MARX, 2013, p. 998).

Muito antes de *O capital*, Marx e Engels já haviam escrito no *Manifesto Comunista* (2005), em 1848, que a sociedade burguesa moderna “brotou das ruínas da sociedade feudal” (ENGELS; MARX, 2005, p. 40), portanto, “a própria burguesia moderna é o produto de um longo processo de desenvolvimento [que inclui também uma gênese], de uma série de transformações no modo de produção e de circulação” (ENGELS; MARX, 2005, p. 41). Pois que fique bastante claro ao leitor, história para Marx e Engels é um processo que envolve gênese, desenvolvimento e perecimento. Nos *Grundrisse*, Marx diz que *uma chave possível*⁴ para a anatomia do macaco é a anatomia do ser humano, com isso, revela os nexos entre passado e presente, por isso, diz ele:

A sociedade burguesa é a mais desenvolvida e diversificada organização histórica da produção. Por essa razão, as categorias que expressam suas relações e a compreensão de sua estrutura permitem simultaneamente compreender a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, com cujos escombros e elementos edificou-se, parte dos quais ainda carrega consigo como resíduos não superados, parte [que] nela se desenvolvem de meros indícios em significações plenas etc (MARX, 2011, p. 58).

Por onde quer que se olhe, as portas estão cerradas ao utopismo, já que esse último propõe verdadeiro *salto mortale*, se muito, no qual os nexos entre passado e presente são esquecidos em nome de uma espécie de fundacionismo completamente além-da-história, quando não são, como é o caso da utopia do capitalismo humanitário, aquém-da-história. O que se chama aqui de fundacionismo, típico dos utópicos, não se confunde com uma suposta gênese, que, em Marx, é inseparável da própria história, como no caso do homem que “tem como seu ato de gênese a história”, dessa maneira, a história é o próprio desenvolvimento do homem, “é a verdadeira história natural do homem” (MARX, 2010c, p. 128). Isso é tão verdade para Marx e Engels que, na *Ideologia Alemã* (2007), encontramos as seguintes palavras:

[...] o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder “fazer história”. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos (ENGELS; MARX, 2007, p.33).

⁴A sutileza da passagem marxiano pode deixar muitos leitores perplexos, afinal, o autor alemão não fala de uma **única chave**, mas de “uma chave **possível**”, deixando, assim, livre a investigação de outras formas de compreensão das estruturas do passado. Mais uma vez temos a prova da aversão ao dogmatismo presente nas reflexões marxianas; algo que muitas vezes foi negligenciado pelo próprio marxismo.

Após criticar Hegel em obras como *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, *Crítica da filosofia do direito de Hegel-introdução* e em parte dos famosos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx, juntamente com Engels, parte na *Ideologia Alemã* à crítica decidida da escola hegeliana. Dessa obra, procuramos resgatar, principalmente, as passagens que tratam da concepção de história, algo que julgamos importante para a futura crítica do utopismo.

Nesse sentido, a argumentação marx-engelsiana segue dizendo que os alemães, dominados como estavam pelo pensamento idealista, nunca tiveram um historiador sequer; já os franceses e ingleses avançaram na questão, “realizaram [...] as primeiras tentativas de dar à historiografia uma base materialista, ao escreverem as primeiras histórias da sociedade civil [bürgerliche Gesellschaft], do comércio e da indústria” (ENEGLS; MARX, 2007, p. 33). Contudo, mesmo esses últimos, estiveram sempre presos a “ideologia política”, o que os levou a um tratamento “extremamente unilateral”.

Aqui, destacamos duas questões da maior dignidade: que a valorização dos ingleses e franceses só ocorre devido ao papel reservado por essas tradições do pensamento ocidental à análise do desenvolvimento da sociedade civil-burguesa, verdadeiro palco onde se processam as relações reais, efetivas; o outro ponto que merece destaque é o diagnóstico da unilateralidade e limitação dessa mesma valorização, pois, tanto franceses como ingleses, condicionam as questões sociais, isto é, da sociedade civil-burguesa, às resoluções que não ultrapassam o limitado campo da política, limitaram-se a uma concepção positiva da política. Sobre isso, pedimos paciência ao leitor, pois precisamos de mais alguns parágrafos para desatar alguns nós expositivos e, assim, seguir nosso caminho rumo à crítica direta de Marx e Engels ao utopismo.

Marx, em 1843, no curso da sua crítica à filosofia hegeliana, descobriu a verdadeira e fundamental esfinge, cujo segredo deveria ser desvendado e sobre a qual entregará uma vida inteira de investigações. A sua esfinge foi aquilo que Hegel chamou de sociedade civil-burguesa, mas que em outras tradições, como na francesa, atende por simplesmente sociedade civil. Na dicção de Marx lemos:

[...] família e sociedade civil são partes reais do Estado, existências espirituais reais da vontade; elas são modos de existência do Estado; família e sociedade civil se fazem, *a si mesmas*, Estado. Elas são a força motriz. Segundo Hegel, ao contrário, elas são *produzidas* pela Ideia real. Não é seu próprio curso de vida que as une ao Estado, mas é o curso de vida da Ideia que as discerniu de si; e, com efeito, elas são a finitude dessa Ideia; elas devem a sua existência a um outro espírito que não é o delas próprio; elas são determinações postas por um terceiro, não autodeterminações; por isso, são também determinadas como “finitude”, como a *finitude* própria da “Ideia real (MARX, 2010b, p. 30).

Portanto, a verdadeira solução para as questões sociais só pode ser encontrada na própria sociedade civil-burguesa. Nesses termos, a política se mostra ontologicamente limitada, eis que podemos dizer, como o faz José Chasin, que em Marx há uma concepção ontonegativa da política, concepção que torna completamente incompatível uma conciliação com o utopismo do século XIX. Como podemos perceber, a crítica da politicidade já estava presente quando Marx e Engels enfrentaram os socialistas utópicos, o que também não significa que tal posicionamento dos autores se manteve inalterado.

Voltemos: em *Sobre a questão judaica*, no debate com seu companheiro dos tempos de juventude hegeliana, Bruno Bauer, Marx é bastante explícito ao estabelecer os limites da política quando diferencia a emancipação política, mediada pelo Estado moderno, da emancipação geral, humana. A emancipação política:

[...] decompõe a vida burguesa em seus componentes sem revolucionar esses mesmos componentes nem submetê-los à crítica. Ela encara a sociedade burguesa, o mundo das necessidades, do trabalho, dos interesses privados, do direito privado, como fundamento de sua subsistência, como um pressuposto sem qualquer fundamentação adicional e, em consequência, como sua base natural. Por fim, o homem na qualidade de membro da sociedade burguesa é o que vale como homem propriamente dito, como o *homme* em distinção ao *citoyen*, porque ele é o homem que está mais próximo de sua existência sensível individual, ao passo que o homem político constitui apenas o homem abstraído, artificial, o homem como pessoa alegórica, moral. O homem real só chega a ser reconhecido na forma do indivíduo egoísta, o homem verdadeiro, só na forma do *citoyen* abstrato (MARX, 2010c, p.52).

Enquanto a emancipação total, geral, humana:

[...] só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas '*forces propres*' como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política (MARX, 2010c, p.54).

Delineadas as questões em torno do novo percurso de investigação, que toma como central a “anatomia da sociedade civil-burguesa” e também passa pela concepção ontonegativa da política, somos capazes de retornar à *Ideologia Alemã*, compreendendo que “não há história da política, do direito, da ciência etc., da arte, da religião etc” (ENGELS, MARX; 2007, p. 77). A questão é simples: toda a história, com exceção da história da natureza, é história dos homens, esses, por sua vez, ao contrário do que muitos acreditam, são seres sociais, afinal, como diz Marx:

Religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte etc., são apenas formas particulares da produção e caem sob a lei geral. A supressão positiva da propriedade privada, enquanto apropriação da vida humana é, por conseguinte, a supressão positiva de

todo estranhamento, portanto o retorno do homem da religião, família, Estado etc., à sua existência humana, isto é, social (MARX, 2010c, p. 106).

Caminhar rumo a um horizonte inatingível, como poetiza Eduardo Galeano, ou buscar fundar uma nova sociedade, partindo não da realidade efetiva, mas de uma ideia concebida *a priori*, distante da história dos homens e, por isso, sem considerar as conexões que conduzem um fato a outro, essa definitivamente não parece ser a saída encontrada pelos autores alemães. Eles vislumbravam claras limitações nas chamadas ideias em si e nos pensamentos colocados como motores da transformação. Marx e Engels, mantendo a crítica já realizada pelo primeiro durante o ano de 1843, nos *Manuscritos de Kreuznach*, tendo agora certo domínio dos assuntos econômicos, destacam o papel limitado do que eles chamam de ideologia, dizem os autores alemães:

Também as formações nebulosas na cabeça dos homens são sublimações necessárias de seu processo de vida material, processo empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam. Não têm história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar (ENGELS; MARX, 2007, p. 94).

Entre 1843 e 1846, Marx e Engels fazem o caminho inverso da filosofia alemã, elevando-se da “terra ao céu”, do real ao ideal, afinal, “o homem é o mundo do homem” (MARX, 2010a, p. 145). Desse modo, o ponto de partida é antes os “homens de carne e osso”, “os homens realmente ativos”, e não os “reflexos ideológicos” (ENGELS; MARX, 2007, p. 94), como religião, direito, moral, justiça, etc. O inverso é o que fazem os pensadores utópicos, sem esquecer também a diversidade desse campo.

Dando conta do período aqui analisado, Marx, no famoso prefácio de 1859, revela o ponto decisivo a que suas pesquisas chegavam naquele período, primeira metade da década de 1840. Diz ele que:

[...] na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência (MARX, 2008, p. 47).

Encarar que existem relações independentes da vontade, mas que, além de existentes, são necessárias, já aponta para a construção de uma arquitetura cujo utopismo só penetra de

forma muito forçosa. O pensamento que se ancora na utopia, de uma forma ou de outra, é entregue a certo voluntarismo revolucionário, quando se pretende transformador, pois, antes da “base real”, parte sempre da superestrutura, acreditando que é a consciência que determina o ser e não, como fundamentam Marx e Engels, o contrário, que a consciência e as formas ideológicas são determinadas pelo modo de produção da vida material, que deve ser entendido apenas como ponto de partida.

Infelizmente, nos limites desse trabalho, não é possível avançar na explicação das funções desempenhadas pelas diversas esferas do ser social, bem como das suas especificidades. Assim, apenas faremos um apontamento para a questão de que o direito, a política, a arte, a religião, etc., esferas ora tão valorizadas pelo pensamento utópico, não são meros epifenômenos da base material, simples reflexos, como se poderia concluir. Essas esferas contam com certa autonomia, no entanto, não mais que relativa. Um bom exemplo disso, e aqui fica-se somente com a indicação, é o caso da arte grega, que ainda hoje causa “prazer artístico” (2011, p. 63), apesar da já consolidada superação da base material sobre a qual foi erguida. É um equívoco a conclusão que atribui a Marx um puro determinismo, no entanto, a análise materialista de Marx parte sempre das condições materiais; essas são seu ponto de partida.

Esse tópico teve como fim demonstrar que a crítica marx-engelsiana aos pensadores utópicos, embora circunscrita diretamente a algumas obras dos autores alemães, cuja primeira delas é o *Manifesto Comunista*, as bases fundamentais para tanto são anteriores. Pensar a crítico ao utopismo nesses autores sem ter em conta o chão teórico por eles pavimentado durante os anos de formação pode conduzir a certos equívocos e imprecisões; como o erro de achar que a crítica aos socialistas utópicos se resumia a uma querela política de época. Queremos dizer com isso que o intelecto erigido por Marx e Engels *não* se reduz à crítica dos socialistas utópicos de seu tempo, mas a todo e qualquer utopismo, ainda que se pretenda revolucionário, com é o caso do romantismo revolucionário, de Löwy (1993), sem dúvida “crítico” da sociedade capitalista.

Nos escritos de 1843-46, a base dessa crítica foi desenhada, passando pela crítica da inversão sujeito/predicado, determinante/determinado, presente na crítica ao pensamento idealista feita por Marx, pelo deslocamento da análise para a sociedade civil-burguesa e pela crítica da política. Isso tudo conduziu os autores rumo a um pensamento que prioriza a lógica da coisa em detrimento daquele que se funda na ideia como demiurgo, portanto caminha sempre ao *rés do chão* e se eleva sem autonomizar as formas ideológicas (religião, política, arte, direito, moral,

justiça, etc.), característica marcante dos utopistas. Todo pensamento “crítico e revolucionário” no sentido dos autores alemães deve se erguer tendo como pressuposto a maneira pela qual os homens e mulheres produzem sua própria existência.

4. A utopia desabilitada pela crítica da economia política

Se em 1843 Marx descobriu na sociedade civil-burguesa o *locus* do seu novo percurso investigativo, em 1844, com a leitura do “genial esboço” de Engels, o mouro viu na economia política a possibilidade de conhecer a “anatomia” da sociedade civil-burguesa. Isso é exatamente o que ele diz no prefácio de 1859 da obra *Contribuição para a crítica da economia política*; citamos então a passagem em que Marx relata suas descobertas desse período, diz ele que:

[...] as relações jurídicas, bem como as formas do Estado, não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência, em suas totalidades, condições estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e dos franceses do século 18, compreendia sob o nome de "sociedade civil". **Cheguei também à conclusão de que a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política** (MARX, 2008, p. 47, grifo nosso).

Nessa conclusão, a figura de Engels é fundamental, pois, em 1844, o “segundo violino” publicou nos *Anais franco-alemães*, empreitada editorial de Marx e Ruge, um texto revelador chamado *Esboço para a crítica da economia política*, no qual, em poucas páginas, perfaz o desenvolvimento da economia política, essa ciência “do modo de enriquecer” (ENGELS, 1981, p. 53). Não cabe aqui traçar as minúcias da aludida obra de Engels, mas devemos, sim, apontar para o seu impacto na obra marxiana. Ainda no prefácio de 1859, Marx diz:

Friedrich Engels, com quem (desde a publicação, nos *Anais franco-alemães*, de seu genial esboço de uma crítica das categorias econômicas) eu mantinha constante correspondência, por meio da qual trocávamos ideias, chegou por outro caminho - consulte-se a Situação das classes trabalhadoras na Inglaterra - ao mesmo resultado que eu (MARX, 2008, pp. 48 - 49).

O *Esboço para a crítica da economia política* (1981), — “genial esboço de Engels”, foi sem dúvida uma grande referência para Marx naquele período, principalmente se se tem em conta o que José Chasin (2009) chamou de terceira crítica ontológica conformadora do pensamento marxiano propriamente dito, a crítica da economia política. Não se pode esquecer, também, que a obra-prima inacabada de Marx (2013), *O capital*, é acompanhada do subtítulo crítica da economia política, além da já mencionada *Contribuição para a crítica da economia política*. Trata-se, como se pode notar, tanto no caso de Engels e especialmente no de Marx, não de uma apropriação passiva da economia política e dos seus pressupostos, algo que ocorre, por exemplo,

com os autores chamados de socialistas utópicos. Por isso, encaramos, a crítica da economia política, somada à crítica ao pensamento especulativo e à política, como pressuposto e fundamento necessário da crítica do utopismo. Enquanto os socialistas utópicos, na melhor das intenções, procuraram trabalhar criticamente com as categorias da economia política – não por acaso a escola de Sant-Simon tem sua posição de destaque na história da Administração –, Marx e Engels se colocaram a questão da necessidade de uma crítica dessas categorias, de uma *crítica da economia política*.

Desse modo, Marx e Engels vão se afastando cada vez mais do terreno da moral, da justiça, do direito e da política como algo positivo, capaz de efetivar transformações radicais no interior da sociedade civil-burguesa. Estabelecem-se no terreno das “necessidades humanas de um tipo qualquer”, das mais básicas às mais elaboradas. Como presente em *O capital*, sejam essas necessidades advindas do estômago ou da imaginação, por isso não importa a maneira como essas necessidades são satisfeitas, “se diretamente, como meio de subsistência [Lebensmittel], isto é, como objeto de fruição, ou indiretamente, como meio de produção” (MARX, 2013, p. 157). Tudo que interessa é que nas “sociedades onde reina o modo de produção capitalista” o objeto próprio para a satisfação dessas necessidades é a mercadoria e é por ela que Marx inicia sua obra-prima inacabada, *O capital*. Não é uma sociedade de qualquer tipo a que os autores se detêm, mas unicamente a sociedade onde reina o modo de produção capitalista e por isso a crítica da economia política é tão essencial. Engels acaba sintetizando bem esse percurso quando diz que:

[...] devemos a Marx essas duas grandes descobertas: a concepção materialista da história e a revelação do mistério da produção capitalista mediante mais-valor. Elas fizeram do socialismo uma ciência que agora deve, em primeiro lugar, continuar a ser elaborada em todos os seus pormenores e em todas as suas conexões (ENGELS, 2015, p. 56).

Já em posse, portanto, da concepção materialista da história, como chama Engels, o maior mérito de Marx está na solução que ele fornece para a questão do “mais-valor”. Marx revelou de onde vem o mais-valor: não se pode dizer que venha simplesmente de um acréscimo nominal no preço, afinal, o vendedor que vende mais caro é o comprador que irá adquirir produtos também mais caros, resultando, assim, em equilíbrio. Também não pode decorrer da mera trapaça, “pois esta até pode enriquecer um à custa de outro, mas não pode aumentar a soma total que ambos possuem e, portanto, a soma dos valores em circulação” (ENGELS, 2015, p. 230). A Descoberta marxiana da origem do mais-valor constitui “a data de nascimento do

socialismo científico e em torno dela este se agrupa” (2015, p. 230). Muito antes de Güther Anders nos chamar de *utópicos invertidos*, Marx e Engels já espalhavam aos quatro ventos (poderíamos dizer a quatro mãos) que “o sonho acabou”, *der traum ist aus*, era o fim do idílio utópico. A partir de então, o socialismo tido como utópico é relegado ao anacronismo tanto das suas formas de ação quanto de seu conteúdo, é o tempo dos comunistas que tomam o partido pela revolução social radical. Ao afastar a trapaça, então, Marx e Engels acreditavam ter deslocado a questão do terreno da moral, da justiça e do direito para o terreno da ciência, “conhecemos apenas uma única ciência, a ciência da história” (ENGELS; MARX, 2007, p. 86), na qual tudo tem sua gênese, seu desenvolvimento próprio e, por fim, perece, seguindo a máxima faustiana tão valorizada por Engels (1982, p. 381), a qual professa que “tudo o que existe merece perecer”.

Com isso não se quer simplesmente inferir que a moral, a justiça e o direito não tenham também, respeitadas as suas especificidades, uma função. Apenas ressaltamos que se restringir a essas esferas seria permanecer no mundo das aparências, que, aqui, não significa necessariamente engano, embuste. Notemos com atenção o que diz Engels:

O despertar da noção de que as instituições sociais existentes são irracionais e injustas [...] é apenas um indício de que, nos métodos de produção e nas formas de troca, ocorreram mudanças totalmente silentes, com as quais a ordem social moldada para as condições econômicas anteriores não combina mais (ENGELS, 2015, p. 304).

O sentimento de injustiça, os apelos morais e mesmo as violações de direito devem ser encaradas tão somente como a *ponta do iceberg*, ou seja, um indício sem o qual, talvez, não se tivesse acesso à profundidade e extensão do problema, mas que, visto isoladamente, de modo autônomo, descolado da história, portanto, também não revela mais do que simples perspectivas, “olhares” que nem sempre focam no essencial. Thompson, o marxista inglês, na sua clássica obra sobre a formação da classe operária inglesa, ao tratar das famosas turbas ocorridas durante o século XVIII na Inglaterra, conta que parte desses movimentos:

[...] se baseava em bases populares mais articuladas e era legitimada por tradições mais sofisticadas do que sugere a palavra ‘motim’[...]. Ele vinha legitimado pelos pressupostos de uma economia moral mais antiga, que ensinava ser imoral qualquer método desonesto de aumentar o preço dos alimentos, para se aproveitar das necessidades do povo (THOMPSON, 1987, p. 66).

Conta ainda o historiador inglês que após saquear as mercadorias encarecidas além de “certos limites morais”, o povo as vendia pelo “preço justo”, repassando os ganhos monetários aos comerciantes, “assim, os últimos anos do século [XVIII] presenciaram um esforço desesperado do povo para reimpor a economia moral mais antiga, em detrimento da economia

livre de mercado” (THOMPSON, 1981, p. 71). O exemplo aqui referido, de luta moral, parece conversar perfeitamente na crítica de Engels ao sr. Dühring, cita-se o primeiro:

[...] riqueza enquanto dominação sobre coisas = riqueza da produção, lado bom; riqueza enquanto dominação sobre seres humanos = riqueza da distribuição anterior, fora com ela! [...] isso quer dizer o seguinte: o modo de produção capitalista é bem bom e pode ser mantido, mas o modo de distribuição capitalista não presta e deve ser suprimido (ENGELS, 2015, p. 215).

Diz mais:

o sr. Dühring fez com que déssemos um salto, um verdadeiro salto mortal, do presente mundo perverso dos espoliadores para sua própria comuna econômica do futuro, para o puro ar celestial da igualdade e da justiça [...] (ENGELS, 2015, p. 226).

Como se pode notar, a crítica moralizante tem claros limites, podendo, não raras vezes, recair na utopia, “um verdadeiro salto mortal” do presente para o futuro. Assim, a ciência, como a encaravam os autores, é uma necessidade justamente devido ao fato de aparência e essência não coincidirem. Nas palavras de Marx, “toda ciência seria supérflua se a essência das coisas e sua forma fenomênica coincidissem diretamente” (MARX, 2011, p. 54). O utopismo, tão criticado pelos autores, não é científico uma vez que não vão além do que a aparência lhes mostra, ficando preso ao “culto das aparências” (MARX, 2013, 744), semelhante nesse aspecto aos economistas vulgares. Como já se disse, em passagem reveladora de Engels no *Anti-Dühring*, o momento da descoberta da origem do mais-valor e de que, assim, não se tratava tanto de uma trapaça, uma anomalia, portanto, mas de algo assentando na própria forma da produção das mercadorias, é quando aqueles que negam ou desconhecem a existência de tal fato tornam-se utópicos.

Nesse ponto, cumpre ainda esclarecer, de maneira genérica, a noção de ciência encampada pelos autores em análise. Marx, em *O capital*, tem um percurso bem decidido, da aparência para a essência do fenômeno, logo, ele acreditava ser esse o percurso que a ciência deveria tomar como próprio, embora, ele mesmo reconheça que “não existe uma estrada real para a ciência, e somente aqueles que não temem a fadiga de galgar suas trilhas escarpadas têm chance de atingir seus cumes luminosos” (MARX, 2013, p. 132), ou seja, em outras palavras, não há um método a ser seguido de modo apriorístico. A síntese disso é muito simples: toda ciência digna de tal nome deve ir além do meramente dado, daquilo que aparece, no entanto, o caminho para percorrer essa finalidade não está pré-estabelecido. Daí que em Marx não há um método como, por exemplo, pode ser buscado em Durkheim e outros tantos. Trata-se antes da apreensão do movimento da própria realidade.

Apenas para facilitar o entendimento do leitor, note-se que na crítica que faz à economia vulgar, Marx argumenta que essa “apega-se [...], como em tudo, à aparência [*Schein*] contra a lei do fenômeno [*Erscheinung*]” (MARX, 2013, p.473); em outro momento escreve que os economistas vulgares praticam o “culto das aparências”; noutra ocasião, ao tratar do processo de produção capitalista em escala ampliada, ele diz, aludindo ao dinheiro recebido por um fiandeiro depois do fim de um ciclo, que “pelo cheiro e pela aparência não se pode saber se esse dinheiro é mais-valor” (MARX, 2013, p. 796). Na famosa passagem acerca do valor das mercadorias, lê-se em *O capital*:

Exatamente ao contrário da objetividade sensível e crua dos corpos das mercadorias, na objetividade de seu valor não está contido um único átomo de matéria natural. Por isso, pode-se virar e revirar uma mercadoria como se queira, e ela permanece inapreensível como coisa de valor [*Wertding*]. Lembremo-nos, todavia, de que as mercadorias possuem objetividade de valor apenas na medida em que são expressões da mesma unidade social, do trabalho humano, pois sua objetividade de valor é puramente social e, por isso, é evidente que ela só pode se manifestar numa relação social entre mercadorias (MARX, 2013, p. 173).

Partindo dessa última passagem, o percurso científico não nega em nenhum momento a objetividade do conhecimento, o que Marx nega peremptoriamente é que a ciência deva ficar presa a um tipo específico de objetividade, a “objetividade sensível e crua dos corpos”, como defendem os positivistas. A aparência pode, simplesmente, não dizer nada, como pode ser um indício de um problema mais profundo; há, ainda, uma terceira possibilidade, ela pode ser falsa. Nos três casos, o sujeito tem papel fundamental no processo de conhecimento, que não é separado da própria realidade efetiva, que deve ser tomada no seu próprio fluxo e no seu aspecto transitório, histórico.

De algum modo, procurou-se nesse tópico, ainda que em forma de lineamentos, demonstrar os fundamentos existentes no pensamento de Marx e Engels, tanto na crítica da economia política como em uma certa concepção de ciência, capazes de fornecer as balizas precisas da conhecida crítica que os autores fazem ao utopismo. Os possíveis fios soltos na tessitura deste trabalho, além de falha do autor, devem ser encarados pelo leitor como uma oportunidade de começar por si mesmo o seu próprio bordado.

5. Crítica marx-engelsiana do chamado socialismo utópico

Anos mais tarde, já tendo se apropriado, **em parte**, da sua crítica da economia política, cujo primeiro contato se deu com o “genial esboço” de Engels, e depois de ter criticado de forma decidida a filosofia hegeliana e descoberto o seu verdadeiro objeto, a anatomia da sociedade

civil-burguesa, de onde Marx e Engels retiram a chamada (pelo segundo autor) concepção materialista da história, no *Manifesto Comunista* (1848), os autores alemães dissecam os grupos que naquele período são os críticos da propriedade privada e do desenvolvimento capitalista. Dentre esses grupos, merece destaque para os fins deste trabalho e do presente tópico a crítica aos socialistas utópicos, cujas principais expressões foram Saint-Simon, Fourier e Owen.

Os socialistas utópicos, antes de ter o proletariado como classe revolucionária, voltavam seu projeto de sociedade futura para uma multidão sofrente, “a classe operária só existe para eles sob esse aspecto, o de classe mais sofredora” (2005, p. 66), há evidentemente um fundo religioso, no qual se preconizava “um ascetismo geral e um grosseiro igualitarismo” (2005, p. 66). Sobre esse ponto, basta citar como exemplo a principal obra de Saint-Simon, *Nouveau Christianisme* (1825). Nessa obra, o autor esboça sua saída para a massa sofredora via religião, diz o autor francês:

[...] Je ferai facilement comprendre à tous les hommes ayant de la bonne foi et de bonnes intentions que si toutes ces institutions étaient dirigées vers le but de l'amélioration du bien-être moral et physique de la classe la plus pauvre, elles feraient prospérer toutes les classes de la société, toutes les nations, avec la plus grande rapidité possible (SAINT-SIMON, 1825, p. 9).

Além do politicismo que transpõe aos homens de boa-fé, dirigentes das instituições, a salvaguarda dos pobres, nota-se que sequer a luta de classes moderna, presente no antagonismo entre burgueses e proletários, foi assimilada pelo pensador em destaque, que em estudos mais recentes, tem sido tomado como “teórico do poder empresarial”, na dicção de João Bernardo (2004) ou, como chama Maurício Tratemberg (1974), precursor da ideologia da “Harmonia administrativa”. Marx e Engels já observavam que os seguidores dos socialistas utópicos, dirigiam-se rumo ao reacionarismo, destacam os autores do Manifesto:

[...] para dar realidade a todos esses castelos no ar veem-se obrigados a apelar para os bons sentimentos e os cofres dos filantropos burgueses. Pouco a pouco caem na categoria dos socialistas reacionários ou conservadores [...] e só se distinguem deles por um pedantismo mais sistemático, uma fé supersticiosa e fanática nos efeitos miraculosos de sua ciência social (ENGELS; MARX, 2005, p. 68).

A crítica marx-engelsiana centra-se nessa tentativa de construção desses “castelos no ar”, resultante de vigorosos saltos mortais sobre as condições materiais, a sociedade que-vêm não nasce da cabeça e das boas intenções de homens de boa-fé, mas se gesta na sociedade presente, que deve perecer para que uma nova sociedade, um novo modo de produção com outras relações de produção, possa nascer, é exatamente o que dizem os autores no *Prefácio de 1859*:

Uma sociedade jamais desaparece antes que estejam desenvolvidas todas as forças produtivas que possa conter, e as relações de produção novas e superiores não tomam jamais seu lugar antes que as condições materiais de existência dessas relações tenham sido incubadas no próprio seio da velha sociedade (MARX, 2008, p. 48).

No caso dos socialistas utópicos, não se pode dizer simplesmente que erraram na análise, a questão é mais nuançada, pois seus pensamentos e experimentos sociais, baseados no exemplo e na ação em pequena escala, respondiam até certo ponto ao grau de desenvolvimento dos antagonismos de classes até então existentes. Adeptos do pacifismo, de modo que rejeitam qualquer ação revolucionária, os três socialistas supracitados seguem o pouco desenvolvimento dos antagonismos de classe e da indústria, portanto, o ponto da crítica parece estar localizado no anacronismo de suas ideias, que por algum tempo poderiam reivindicar certa legitimidade histórica, afinal, “ao estamento imaturo da produção capitalista, à condições imatura de classe correspondiam teorias imaturas” (2015, p. 291). Como reconhecem Marx e Engels, os socialistas utópicos guardam elementos críticos da sociedade burguesa, foram revolucionários **a seu tempo**. Na dicção própria dos autores:

[...] as obras socialistas e comunistas encerram também elementos críticos. Atacam todas as bases da sociedade existente. Por isso fornecem em seu tempo materiais de grande valor para esclarecer os operários. Suas proposições positivas sobre a sociedade futura, tais como a supressão do contraste entre a cidade e o campo, a abolição da família, do lucro privado e do trabalho assalariado, a proclamação da harmonia social e a transformação do Estado numa simples administração da produção – todas essas propostas apenas exprimem o desaparecimento do antagonismo entre as classes, antagonismo que mal começa e que esses autores somente conhecem em suas formas imprecisas. Assim, essas proposições têm ainda um sentido puramente utópico (ENGELS; MARX, 2005, p. 67).

No caso dos socialistas utópicos, “tratava-se de inventar um novo sistema mais perfeito de ordem social e outorgá-lo à sociedade a partir de fora, mediante a propaganda e, quando possível, pelo exemplo de experimentos-padrão” (ENGELS, 2015, p. 291). Os utópico, como se pode notar, não partiam das condições objetivas, do grau de desenvolvimento atual, presente, mas da “razão pensante”, e, ainda que seus projetos resultem em elementos importantes, em propostas críticas, o motor da ação é muito mais a vontade de fundar algo novo do que propriamente a existência das condições para tal. O desenvolvimento do objeto que se procura transformar, a lógica do objeto, recordando o que se disse no início desse trabalho, é inteiramente subordinada ao objeto da lógica, a um plano apriorístico, que, se não realizado, tanto pior para os fatos.

O utopismo não é exclusividade de algumas vertentes do socialismo e do comunismo, Marx já tinha claro isso, tanto que em um artigo escrito para o *New York Tribune*, na década de

50, no qual discute o idílio burguês de acabar com o pauperismo mantendo intactas as bases da sociedade capitalista, lê-se o seguinte: “não há maiores utópicos na face da Terra do que esses burgueses otimistas” (1980, p. 359). Isso só aponta para a preocupação, sempre presente nos autores aqui estudados, em distinguir suas formações intelectuais e seus projetos revolucionários tanto do caminho fantástico da utopia edificante de forte teor religioso quanto da vulgata burguesa, apologética do existente, utópica também, pois nega as bases reais do desenvolvimento capitalista, tomado como natural e insuperável. Todas essas tonalidades do utopismo, cuja crítica marx-engelsiana abrange, satisfazem-se com a aparência dos fenômenos.

6. Considerações finais

Cumprido destacar na esteira do pensamento marx-engelsiano que “a humanidade não se propõe nunca senão os problemas que ela pode resolver” e, ainda, que “o próprio problema só se apresenta quando as condições materiais para resolvê-lo existem ou estão em vias de existir” (MARX, 2008, p. 48). Assim, as questões enfrentadas pelos autores, grandes expressões do tempo em que viveram, foram sempre fruto, não da fantasia ou do idílio, mas da análise que tem como pressuposto básico que os homens e as mulheres precisam estar vivos para que haja história, toda ela, com exceção da história natural, é história desses homens e mulheres, que, distante das soporíferas ilha de Robinson, não existem isolados. Nesse sentido, o modo pelo qual os seres humanos produzem a sua própria existência ganha preeminência na análise, e as esferas da moral, da justiça, da política, do direito, da consciência, da arte, etc., tão valorizadas pelos utópicos, perdem seus poderes demiúrgicos, quase premonitórios, revelam-se limitados, principalmente, quando encarados autonomamente.

Eis que enfrentando os textos da dita juventude, que aqui preferimos chamar de *textos de formação*, dos anos de 1843-46, encontramos os fundamentos necessários para a futura crítica do socialismo utópico, iniciada nas páginas do *Manifesto Comunista* (1848) e continuada posteriormente, já que fora levada às últimas consequências, nas obras *Anti-Dühring* e *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, ambas de autoria engelsiana. Concluímos, por fim, que, entendida a base formativa do pensamento dos autores, a crítica do utopismo por eles ensaiada é bem mais ampla, podendo ser, assim, dirigida a todo e qualquer pensamento dito utópico.

7. Referências

ANDERS, Günther. Teses para uma Era Atômica. In.: *SOPRO – Panfleto político-cultural*, n. 97, abril, 2013.

ANDERSON, Perry. *O fim da história – de Hegel a Fukuyama*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

ARANTES, Paulo. *O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo, 2014.

BERNARDO, João. *Democracia totalitária: teoria e prática da empresa soberana*. São Paulo: Cortez, 2004.

BLOCH, Ernest. *On Karl Marx*. Tradução de John Maxwell. 2ed. Bologna: Società editrice il Mulino, 1973.

BOBBIO, Noberto. *A era dos direitos*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

CHASIN, José. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.

DELMAS-MARTY, Mirelle. *Três desafios para um direito mundial*. Tradução de Fauzi Hassan Choukr. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2002.

EAGLETON, Terry. *Marx estava certo*. Tradução de Regina Lyra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

ENGELS, Friedrich. Esboço de uma crítica da Economia Política. IN.:_____. *Frederich Engels: Política*. Tradução e organização de Zé Paulo Netto. São Paulo: Ática, 1981.

_____. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. Tradução de B. A. Schumann. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *Anti-Dühring: a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015.

_____. Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã. Tradução de José Barata-Moura. In.: ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Obras escolhidas* (Volume III). Lisboa: Editorail “Avante”, 1982.

_____; MARX, Karl. *A ideologia Alemã: Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____; MARX, Karl. *A sagrada família ou A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011.

FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

_____. The End of History? *The National Interest*, Summer, 1989, p. 3-18.

GARGARELLA, Roberto. *The legal foundations of inequality*. USA: Cambridge, 2010.

GORENDER, Jacob. *Marxismo sem utopia*. São Paulo: Editora ática, 1999.

LOWY, Michel. *Romantismo e política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

MARX, Karl. “Pauperism and free trade. – The approaching commercial crisis”. ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. In: *Collected Works*, v. 11. Nova York: Lawrence & Wishart, 1980, pp. 357 – 63.

_____. *Contribuição à crítica da economia política (Prefácio de 1859)*. Tradução de Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. Crítica à filosofia do direito de Hegel – introdução. In.: MARX, Karl. *Crítica da filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010a.

_____. *Crítica da filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010b.

_____. *Sobre a questão judaica*. Tradução de Karl Marx Nélio Schneider São Paulo: Boitempo, 2010c.

_____. El comunismo y la “Gaceta General de Augsburgo”. In: *Escritos de juventud*. Tradução de Wenceslao Roces. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

_____. *Manifesto Comunista*. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010c.

_____. **O capital**: crítica da economia política (Livro I). Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *Grundrisse*: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mário Duyer. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

MÉSZÁROS, István. *Para além do Capital*: rumo a uma teoria da transição. Tradução de Paulo Cezar Castanheira, Sérgio Lessa. São Paulo : Boitempo, 2011.

PIKETTY, Thomas. *Le capital au XXIe siècle*. Paris : Éditions du Seuil, 2013.

_____. *O Capital no século XXI*. Tradução de Mônica Baumgarten de Bolle. São Paulo: Intrínseca, 2014.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Mantins Fontes, 2008.

SAINT-SIMON, Claude-Henri de. *Nouveau Christianisme, dialogues entre un conservateur et un novateur*. Paris: Bossange Père, 1825.

SARTORI, Vitor Bartoletti. De Hegel a Marx: da inflexão ontológica à antítese direta. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 130, pp. 691-713, 2014.

THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa: a árvore da liberdade (vol. I)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1981.

TRAGTENBERG, Maurício. *Burocracia e ideologia*. São Paulo: Ática, 1974.

Revisão técnica: Murilo Leite Pereira Neto

Data de envio: 16/09/2018

Data de aprovação: 20/11/2018

Como citar:

PEREIRA NETO, Murilo Leite. Esboço para uma crítica marx-engelsiana da Utopia. **Revista Científica Foz**, v. 1, n. 2, p. 192-219, dez 2018.