TRADUÇÃO

A "questão social" no intercâmbio cultural francês-alemão: Gans, Marx e a recepção de Saint-Simon

Myriam Bienenstock*

myriam.bienenstock@gmail.com
(Université François Rabelais, Tours, França)

Resumo: O artigo reconstitui a recepção do sansimonismo na Alemanha. Para tanto, mostra como hegelianismo e sansimonismo foram inicialmente confundidos. Carové e Gans, contudo, buscaram desde logo marcar as diferenças entre ambos. No caso de Gans, porém, o problema da plebe, presente no interior do pensamento de Hegel, levou-o a reavaliar, positivamente, o sansimonismo e esboçar uma compreensão autônoma do problema da pobreza. A leitura de Gans é caracterizada em contraste com a de Marx.

Palavras-chave: Gans; Saint-Simon; Hegel; Marx.

Abstract: The paper reconstructs the reception of sansimonism in Germany. It shows how hegelianism and sansimonism were initially confused. Carové and Gans, however, immediately sought to highlight the differences between them. In Gans' case, the problem of the rabble, present within Hegel's thought, led him to positively reevaluate sansimonism and outline an autonomous understanding of the problem of poverty. Gans's reading is characterized in contrast to Marx's.

Keywords: Gans; Saint-Simon; Hegel; Marx.

Lorenz von Stein, em seu famoso livro *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage* nota que os escritos alemães sobre o sansimonismo "ainda não suspeitam do significado social de toda a escola de Saint-Simon, mas sim compreendem-na, em parte, apenas como uma interessante manifestação do tempo e, em parte, como uma teoria filosófica, mas principalmente do ponto de vista de uma seita religiosa."[1] Os escritos que Stein menciona para fundamentar sua afirmação são, em primeiro lugar, artigos publicados em jornais como o *Allgemeinen Kirchenzeitung*, o *Allgemeinen Literaturzeitung* ou *Monatsschrift für Deutschland* de Friedrich Buchholz, e então

* Publicação original: Bienenstock, M. (2002) Die 'soziale Frage' im franzosisch-deutschen Kulturaustausch: Gans, Marx und die deutsche Saint-Simon Rezeption. In Reinhard Blänkner, Gerhard Göhler e Norbert Waszek (Orgs.). *Eduard Gans (1797-1839). Politischer Professor zwischen Restauration und Vormärz*. Leipzig, Universitätsverlag, Deutsch-Französische Kulturbibliothek n° 15. Tradução de Hernandez Vivan Eichenberger, professor do Instituto Federal Catarinense, campus São Francisco do Sul (jarivaway@gmail.com).

[1] Lorenz von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage* (1850), Hildesheim, 1959, vol. II, p. 554.

as obras de Carové e Bretschneider.[2] Eduard Gans não é mencionado por Stein, nem aqui nem em seus outros escritos da época, embora Stein o conhecesse e também parecesse dar a entender que ele deve algo crucial a esse aluno de Hegel.[3] Porém, Stein deveria saber que Gans era um fenômeno de exceção nesse contexto: não apenas como um dos primeiros observadores alemães da seita sansimonista em Paris, mas também como um dos poucos na Alemanha que viu o conteúdo social de sua doutrina e claramente separou esse conteúdo das ideias religiosas do sansimonismo.

O que temos nos escritos de Gans é, assim, uma recepção alemã autônoma dos sansimonistas – e talvez também, se esse paradoxo for permitido, uma recepção autônoma da filosofia do direito hegeliana; pois deve ser lembrado que a filosofia política de Hegel, naquela época, frequentemente foi considerada por meio da via indireta de sua filosofia da religião e sua crítica. Pense-se apenas no mais famoso entre os jovens hegelianos, o jovem Marx, para quem a crítica da religião era "pressuposto de toda crítica": a "superação da religião enquanto fé ilusória do povo" era "a reivindicação de sua fé efetiva."[4] Gans não trilhou uma tal via indireta pela filosofia da religião. É a *Filosofia do Direito*, são os parágrafos da filosofia do direito sobre a divisão do trabalho e a produção da plebe (*Pöbel*) que ele prezou e interpretou. Quando Norbert Waszek escreve que algumas lições de Gans – como aquelas, por exemplo, de 1828-29 – "sobre o tema da pobreza, com a limitação de alguns complementos e modificações, fornecem pouco mais do que uma exposição exata das concepções hegelianas",[5] – ele não apresenta um fato insignificante ou inofensivo. Essa afirmação deve receber uma atenção especial. Pois era comum naquela época, e ainda hoje é frequente, simplesmente ignorar os parágrafos da filosofia do direito sobre a divisão do trabalho e a pobreza.

Mesmo quando Gans apresentou exatamente a concepção hegeliana da questão social, ele não parou em Hegel. Gans pensou que justamente nesse assunto

---

[2] Friedrich Wilhelm Carové, *Der Saint-Simonismus und die neuere französische Philosophie*, Leipzig, 1831; Karl Gottlieb Bretschneider, *Simonismus und das Christentum. Oder: beurteilende Darstellung der Simonistischen Religion, ihres Verhältnisses zur christlichen Kirche, und der Lage des Christentums in unserer Zeit*, Leipzig, 1832. Stein ainda menciona "uma curta e bastante clara... apresentação do sansimonismo" de Warnkönig, "Rechtsphilosophie in Frankreich. Die Lehre der Anhänger Saint-Simons", in: *Kritische Zeitschrift für Rechtswissenschaft und Gesetzgebung des Auslandes*, 4, 1832, pp. 78-102.

[3] Cf. Manfred Hahn, *Bürgerlicher Optimismus im Niedergang. Studien zu Lorenz Stein und Hegel*, Munique, 1969, p. 44: "Lorenz von Stein não menciona Eduard Gans nos trabalhos que ele publica entre os anos de 1839 e 1850..., mas ele deixa múltiplas vezes claro que ele é devedor, de maneira decisiva, ao aluno de Hegel." Norbert Waszek completa essa afirmação com a informação de que se encontra em várias páginas no espólio de Kiel de Stein excerto do *Erbrecht* de Gans: "Lorenz von Stein Revisited". In: *Politische Vierteljahresschrift*, 37, 1996, pp. 378-384, aqui p. 384.

[4] Karl Marx, Friedrich Engels. *Werke* (*MEW*), vol. 1, Berlim, 1970, p. 378s.

[5] Norbert Waszek, "Eduard Gans und die Armut: Von Hegel und Saint-Simon zu frühgewerkschaftlichen Forderungen", in: *Hegel-Jahrbuch 1988*, 1988, pp. 355-363, aqui p. 357.

Hegel não encontrara uma solução satisfatória, que ele talvez não foi à razão dos fatos, aos dados mesmos. Por isso ele se dirigiu aos sansimonistas. Já aqui deveria ser citada uma de suas mais destacadas e também mais conhecidas afirmações retiradas de suas *Vorlesungen über Naturrecht und Universalrechtsgeschichte* de 1832/1833:

> A plebe tem de permanecer? Ela é uma existência necessária? Aqui eu me filio à opinião dos sansimonistas, no que somente eles têm razão. Entre nós, tal plebe ainda não está organizada; mas sim em Londres. A polícia, por isso, tem de poder atuar a fim de que nenhuma plebe exista. Ela é um fato, mas não direito. Tem de se poder ir à razão dos fatos e os superar.[6]

Essa citação mostra que Gans quer ultrapassar Hegel. Porque ele tem em vista isso, o que ele critica em Hegel e o que ele acredita encontrar nos sansimonistas, é algo que precisa ser analisado mais de perto. Uma explicação adequada requer inicialmente, contudo, um pequeno retorno à questão da recepção alemã do sansimonismo daquela época. Isso permitirá, então, avaliar a própria postura de Gans a respeito da questão social.

I.

Heinrich Heine, o amigo de juventude de Gans, era certamente um daqueles que melhor expressou à época o significado da associação entre crítica da religião e questão social. Assim ele escreve, por exemplo, em sua *História da Religião e Filosofia na Alemanha* (publicada no ano de 1834):

> A grande palavra da Revolução que Saint-Just exprimiu: *le pain est le droit du peuple* é para nós: *le pain est le droit divin de l’homme*. Nós lutamos não pelos direitos humanos do povo, mas sim pelos direitos divinos do homem. (...) Nós não queremos ser nenhum *sans-culotte*, nem cidadãos frugais, nem presidentes baratos: nós instituímos uma democracia de deuses igualmente dominantes, igualmente santos, igualmente felizes. (...) nós (...) exigimos néctar e ambrosia, mantos púrpura, fragrâncias valiosas, volúpia e esplendor, dança de ninfas que gargalham, música e comédias.[7]

Conforme Heine, a revolução política na Alemanha encontra uma preciosa ajuda na religião – não na cristã ou, mais exatamente, na religião católica, a qual “murcha a matéria” e rebaixa “os prazeres mais nobres” – mas sim no panteísmo: isto é, na concepção da filosofia alemã da identidade, a qual “de modo algum seria diferente” da doutrina de Spinoza, onde Deus é concebido como idêntico com o mundo. Conceber essa identidade, compreender a humanidade como “encarnação

[6] Eduard Gans, *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1981, p. 92.
[7] Heinrich Heine, *Sämtliche Schriften in 12 Bänden*, organizado por K. Briegleb, vol. 5, Frankfurt a. M./Berlim/Viena, 1981, p. 570.

de Deus", deveria conduzir à "reabilitação da matéria" ou à sua "santificação religiosa" e despertar a reivindicação da felicidade material para o povo.[8] "Nós promovemos", escreve Heine no mesmo texto,

> o bem-estar da matéria, a felicidade material do povo, não porque nós desrespeitamos o espírito como os materialistas, mas sim porque nós sabemos que a divindade do homem se faz conhecida também em sua manifestação corpórea (idem, ibidem).

Um par de anos mais tarde, no ano de 1844, ele se expressa ainda mais claramente:

> A aniquilação da fé no céu não tem meramente uma importância moral, mas sim política. As massas não suportam mais com paciência cristã sua miséria terrena e anseiam pela felicidade na Terra...[9]

Uma tal conexão entre crítica da religião e consequências políticas ou até mesmo sociais é muito semelhante ao percurso intelectual de Marx nessa época. De onde vêm tais ideias?

Sobre essa questão, o próprio Heine na *Religião e Filosofia na Alemanha* responde: ele nota que "os sansimonistas (...) conceituaram e queriam algo do gênero", mas acrescenta que eles estavam em "solo desfavorável",

> e o materialismo circundante os desencorajava, ao menos por algum tempo. Na Alemanha eles foram melhor considerados. Pois a Alemanha é o terreno próspero do panteísmo...[10]

Quanto às ideias sansimonistas ele também as professa, mas a fim de afirmar que as ideias dos sansimonistas são propriamente de origem alemã. Essa tese, à primeira vista, pode parecer muito surpreendente, mas à época ela era difundida, em especial na França: não foi vista lá apenas uma afinidade entre o sansimonismo e o panteísmo ou, dito de maneira exata, o panteísmo "alemão", a filosofia alemã. Como Michel Espagne mostra convincentemente,[11] acreditava-se até que o sansimonismo era de linhagem alemã, até mesmo hegeliana. A declaração mais espantosa é certamente a de Pierre Leroux que professou por longo tempo o sansimonismo e tornou o influente jornal *Le Globe*[12], após 1830, um órgão expresso do sansimonismo:

---

[8] Sobre esse ponto, cf. também Michel Espagne, *Federstriche. Die Konstruktion des Pantheismus in Heines Arbeitshandschriften*, *Heine-Studien*, Hamburgo, 1991.

[9] Heinrich Heine, *Briefe über Deutschland*, in: *Sämtliche Schriften* (nota 7), vol. 9, p. 197.

[10] Heinrich Heine, *Sämtliche Schriften* (nota 7), vol. 5, p. 70s.

[11] Michel Espagne, "Le saint-simonisme est-il jeune-hégélien?", in: *Regards sur le saint-simonisme et les Saint-Simoniens*, organizado por Jean-René Derré, Lyon, 1986, pp. 45-71.

[12] Sobre Leroux e o *Le Globe*, ver também a introdução de Waszek a Gans, *Rückblicke auf Personen und Zustände*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1995, pp. LXI-LXVI.

> A França conhece as ideias desenvolvidas por Enfantin. Certamente se saberá um dia que a metafísica de Enfantin inequivocamente é aquela de Hegel e que a escola sansimonista caiu em descaminho por meio dela. A escola dos sansimonistas era, em sua doutrina da perfectibilidade, uma consequência direta da filosofia do século XVIII, um embrião puro e divino; mas faltava a ela uma metafísica, até os hegelianos terem transmitido a ela, desde Berlim, a doutrina de Hegel, a encarnação. (...) Os alunos de Hegel se tornaram sansimonistas, os alunos de Saint-Simon se tornaram hegelianos.[13]

Leroux deve ter aqui pensado em Jules Lechevalier, Eugène Rodrigues e Gustave d’Eichthal.[14] Gustave d’Eichthal,[15] um aluno judeu alsaciano de Auguste Comte, era, antes, um kantiano que um hegeliano – ele traduziu para o francês[16] a *Ideia de uma história universal* de Kant e relatou, muito mais tarde (em 1863), sobre “a grande sensação” que sua tradução produzira no “mundo sansimoniano”.[17] A também admiração de d’Eichthal pela *Educação do gênero humano* de Lessing – escrito que foi de significado crucial para toda a querela do panteísmo na Alemanha – levou Eugène Rodrigues (1807-1830) a traduzir o escrito de Lessing para o francês.[18] Rodrigues publicou sua tradução junto com o último escrito religioso de Saint-Simon, o *Nouveau Christianisme*, e com seu próprio escrito, as *Lettres sur la religion et la politique*, no ano de 1832. Essa publicação altamente rara, a qual – como nós ainda veremos – também foi rapidamente difundida na Alemanha, poderia despertar a impressão que o sansimonismo era facilmente compatível com um assim chamado “panteísmo alemão”.

Finalmente se deve também mencionar, no que diz respeito à expansão da filosofia alemã entre os sansimonistas, Jules Lechevalier (1800-1850): conforme

---

[13] Pierre Leroux, “Du cours de philosophie de Schelling”, in: *Revue indépendante*, 1842, III, p. 332s.; o volume *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen* contém uma tradução alemã por Renate Helligrath e Jochen Hörisch, organizado por Manfred Frank e Gerhard Kurz, Frankfurt a. M., 1975, pp. 444-466, aqui p. 453 (em comparação com o original francês eu modifiquei levemente essa tradução; M. B.).

[14] Georges Sorel já tinha mencionado esses três autores. “Vues sur les problèmes de la philosophie”, in: *Revue de métaphysique et de morale*, 18, 1910, pp. 581-613, aqui p. 612; cf. também Michel Espagne, *Die Konstrution des Pantheismus* (nota 8), p. 123ss.

[15] Sobre Gustave d’Eichthal (1804-1886), ver, p. ex., Barrie M. Ratcliffe, “Saint-Simonism and Messianism: The Case of Gustave d’Eichthal”, in: *French Historical Studies*, 9, 1976, pp. 484-502.

[16] Essa tradução permaneceu não publicada, mas circulou como manuscrito.

[17] Citado conforme Philippe Régnier, “Les Saint-Simoniens et la philosophie allemande, ou la première alliance franco-allemande”, in: *Revue de Synthèse*, quarta série, nº 2, abril-junho de 1988, pp. 231-245, aqui p. 235. Régnier noticia também que d’Eichthal teria encontrado Hegel no ano de 1824 e dado a ele a *Politique positive* de Auguste Comte. Hegel leu esse escrito, que ele atribuiu a Saint-Simon, e elogiou o “*esprit pratique des Français*”. Na morte do filósofo se encontrava, em todo caso, o exemplar do escrito de Comte na biblioteca de Hegel; cf.: *Verzeichnis der von dem Professor Herrn Dr. Hegel und dem Herrn Dr. Seebeck hinterlassenen Bücher-Sammlungen*, Berlim, 1832, 45, nº 1144. Sobre Hegel e o sansimonismo ver também Jacques D’Hondt, “Hegel et les socialistes”, in: *La Pensée*, 157, maio-junho de 1971, pp. 3-25, aqui p. 20.

[18] A tradução foi publicada sob o título *L’éducation du genre humain*, Paris, 1831; cf. sobre isso: Philippe Régnier, “Les Saint-Simoniens” (nota 17) e Michel Espagne, *Die Konstruktion des Pantheismus* (nota 8), p. 125.

Leroux, Lechevalier era o responsável pela "mistura da filosofia hegeliana com a sansimonista".[19] Gans menciona Lechevalier em seus *Rückblicke* e nota que ele "outrora havia estado em Berlim a fim de procurar algo na filosofia e incorporara algumas mudanças na filosofia da história, as quais posteriormente também reencontramos, metamorfoseada, no curso de pensamento da doutrina sansimonista".[20] Lechevalier, que tinha a intenção explícita de "se aproximar de Hegel", escutara o filósofo durante sua estadia de dois anos em Berlim (de 1826 até 1828), mas manteve também relações mais próximas com Karl Ludwig Michelet.[21] Após seu retorno para Paris, em março de 1830, ele morou junto com Enfantin – e pode muito bem ter exercido uma influência significativa sobre a formação da doutrina sansimonista.

É importante considerar essa influência da filosofia alemã sobre o sansimonismo francês. Pois foram as doutrinas sansimonistas – e não as ideias de Saint-Simon mesmo – que foram difundidas na Alemanha. O *Neue Monatsschrift für Deutschland*, editado por Friedrich Buchholz, tinha já nos anos de 1820 publicado traduções de alguns trabalhos de Saint-Simon.[22] Antes da revolução francesa de julho de 1830, a qual dirigiu fortemente a atenção para o sansimonismo, Saint-Simon permaneceu bastante desconhecido. Era então a *Doctrine de Saint-Simon*, especialmente a terceira edição, e também a já mencionada coleção de Eugène Rodrigues, suas *Lettres sur la religion et la politique*, que se tornaram conhecidas – e a difusão era, de maneira incomum, rápida e bem-sucedida. Eram os sansimonistas que enviavam seus jornais e seus livros[23] e viajavam para a Alemanha: assim, por exemplo, d'Eichthal, Saint-Marc Girardin – um amigo de Gans[24] – ou Eugène Lerminier,[25] um jurista francês que Gans igualmente conhecia

[19] Cf. sobre isso Charles Rihs, "La pénétration du saint-simonisme en Allemagne", in: *Mélanges de la Faculté des sciences économiques et sociales de Genève*, 1965, p. 193.
[20] Gans, *Rückblicke*, p. 91s.
[21] Karl Ludwig Michelet, *Wahrheit aus meinem Leben*, Berlim, 1884, p. 162.
[22] Cf. *Saint-Simonistische Texte. Abhandlugen von Saint-Simon* et. al. *in zeitgenössischen Übersetzungen*, organizado e introduzido por Rütger Schäfer, em 2 volumes, Aalen, 1975; Rütger Schäfer, *Friedrich Buchholz – ein vergessener Vorläufer der Soziologie. Eine historische und bibliographische Untersuchung über den ersten Vertreter des Positivismus und des Saint-Simonismus in Deutschland*, 2 volumes, Göppingen, 1972; Thomas Petermann, *Der Saint-Simonismus in Deutschland*, Frankfurt a. M./Berna/Nova Iorque, 1983, p. 49.
[23] Cf. Rouchdi Fakkar, *Sociologie, Socialisme et Internationalisme prémarxiste. Contribution à l'étude de l'influence Internationale de Saint-Simon et des disciples*, Neuchâtel, 1968, p. 85.
[24] Saint-Marc Girardin, efetivamente Marc Girardin (1801-1873), publicou um detalhado necrológio sobre Gans no qual ele relatou sobre sua amizade, nova edição em: *Eduard Gans (1797-1839): Hegelianer – Jude – Europäer. Texte und Dokumente*, organizado por Norbert Waszek, Frankfurt a. M., entre outros, 1991, pp. 161-176. Gans relata em seus *Rückblicke* várias vezes sobre Girardin (Gans, *Rückblicke*, p. 50, p. 62s., p. 69s., p. 103, p. 143); cf. sobre Girardin a biografia contemporânea de Eugène de Mirecourt, *Saint-Marc Girardin*, Paris, 1857.
[25] Eugène Lerminier (1803-1857), jurista e filósofo do direito, resenhou em francês vários trabalhos de Gans; a dissertação de Richard Bonnin contém informações detalhadas sobre Lerminier: *Eugène Lerminier (1803-1857). Ein Beitrag zum Deutschen Kultureinfluß in Frankenreich*, Frankfurt a.

bem, aquele que – segundo sua própria afirmação – foi “o primeiro” que “pronunciou o nome de Hegel na França e tornou suas ideias conhecidas”.[26] Jornais tanto franceses – *Le Globe*, por exemplo, era bastante difundido na Alemanha e foi lido com entusiasmo em Berlim – quanto alemães ajudaram a fazer do sansimonismo uma certa “moda”.[27] Karl August Varnhagen, que com sua esposa Rahel estava no centro da vida social e intelectual daquela época – ele estava também por meio da trabalho conjunto nos *Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik* em contato imediato com Gans e com o próprio Hegel –, descreve de maneira exata esse estado de coisas quando escreve no ano de 1832:

> O sansimonismo é efetivamente uma nova religião que tenta fundamentar a muitas vezes tão procurada e sempre desencontrada salvação da humanidade. Ela quer abranger simultaneamente o mundo espiritual do cristianismo e o mundo material; ela quer reconciliar e unificar ambos...[28]

Não surpreende que – como Lorenz von Stein notou mais tarde – o sansimonismo inicialmente tenha sido visto como uma espécie de religião. Quando se reflete que as controvérsias e desenvolvimentos filosóficos alemães – a assim chamada “querela do panteísmo”, mas também a filosofia da história de Hegel – encontraram nos sansimonistas um eco inicial, talvez também fique mais fácil entender o porquê das doutrinas sansimonistas terem se difundido tão rapidamente: uma hipótese sedutora, que, por exemplo, Michel Espagne fornece, seria a de que os jovens-hegelianos receberam tão entusiasticamente o sansimonismo porque reconheceram a si mesmos, porque reconheceram suas próprias ideias nele![29]

Mas o que aqui carece de uma maior explicação é a vinculação forte à época entre o sansimonismo e o hegelianismo. Pois essa vinculação que era costumeira na França – como nós pudemos verificar em Pierre Leroux –, foi feita também na Alemanha. Assim, por exemplo, no amplamente difundido “*Staatslexikon*”:

M./Berna/Nova Iorque/Paris, 1989.

[26] Eugène Lerminier, *Philosophie du Droit*, Paris, 1831, p. XLVI s.; J. d’Hondt, “Hegel et les socialistes”, in: *La pensée* (nota 17), p. 6.

[27] Sobre a recepção à época dos sansimonistas na Alemanha, veja E. M. Butler, *The Saint-Simonian Religion in Germany. A Study of the Young German Movement*, Cambridge, 1926, p. 52ss.; Horst-Wilhelm Jung, “Der Saint-Simonismus und das katholische Deutschland”, in: *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte*, 23, 1971, pp. 189-207; Werner Vordtriede, *Der Berliner Saint-Simonismus*, in: Heine-Jahrbuch, 1975, pp. 93-110; Petermann, *Der Saint-Simonismus in Deutschland* (nota 22), p. 49s.; e agora Stefanie Siebers-Gfaller, *Deutsche Pressestimmen zum Saint-Simonismus 1830-1836*, Frankfurt a. M./Berna/Nova Iorque, 1992.

[28] Karl August Varnhagen von Ense, “Über den Saint-Simonismus, Aus dem Briefe eines Deutschen vom Rhein”, in: *Außerordentliche Beilage zur (Augsburger) Allgemeinen Zeitung*, nº 237, 6 de março de 1832, p. 345s. Citado conforme Karl August Varnhagen von Ense, *Literaturkritiken*, organizado por Klaus F. Gille, Tübingen, 1977, p. 112.

[29] Cf. Espagne, “Le saint-simonisme est-il jeune-hégélien?” (nota 11), p. 45s.

> O que poderia surgir no lugar do momento religioso, da veneração propriamente dita diante do sagrado, quando o conteúdo da religião se formara para a convicção de identidade na consciência de uma época, expressou-se no fenômeno barroco do sansimonismo, um modo de divinização da forma estatal abstrata e da dita santa indústria, enquanto a necessidade natural e trivial de aquisição dos meios de subsistência para esse ser corporal. Na França esse fenômeno fermentou apenas entre o povo, enquanto que entre os alemães a teoria veio à luz no panteísmo hegeliano e na doutrina da divinização do Estado hegeliana por sorte apenas em livros... No entanto esse escândalo crasso do sansimonismo (como Schelling pertinentemente o chama) até agora ocorreu apenas em livros, e foram defendidos e elogiados especialmente nos hegelianos, no mais estrito e no mais amplo sentido da palavra (no que também pertencem vários membros da má afamada "Jovem Alemanha")...[30]

O dito já formulado por Hegel, e mais tarde tornado lugar comum, conforme o qual os alemães são aqueles que no pensamento concebem aquilo que os franceses efetivamente realizam, fato francês e teoria alemã, encontra-se também aqui nesse paralelo, julgado bastante negativamente, entre sansimonismo e hegelianismo. Os círculos literários – em torno de Varnhagen em Berlim –[31] são também considerados responsáveis pela difusão da doutrina sansimonista na Alemanha–, mas também, principalmente, em torno de Heine e do grupo "Jovem Alemanha" (Laube, Börne, Gutzkow, Mundt)[32]. Ao lado desses hegelianos no "mais amplo sentido da palavra" são mencionados também hegelianos "no mais estrito", embora o próprio Hegel, e o fato é digno de nota, em nenhum lugar discutiu explicitamente Saint-Simon e sua escola. O filósofo deve ter sido mais consciente sobre o sansimonismo do que os testemunhos conservados nos confirmam: ele era um leitor de *Le Globe*[33], havia também falado com d'Eichthal sobre um escrito de Auguste Comte, o *Premier Système de politique positive*, um escrito cujo autor ele considerava Saint-Simon; mas sobre esse tema não mais se manifestou. Seus alunos Eduard Gans e, em especial, Friedrich Wilhelm Carové dirigiram muita atenção às novas doutrinas francesas. Já no ano de 1830, nos *Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik* (dezembro de 1830, nº 115 e 116), e então em seu livro *Der Saint-Simonismus und die neuere französische Philosophie* (publicado no ano de 1831), Carové enfatiza que a doutrina sansimonista não traz nada de novo: tudo já se encontrava no protótipo de humanidade de Krause, mas também em Fichte e

---

[30] *Das Staats-Lexikon oder Encyclopädie der sämmtlichen Staatswissenschaften*, organizado por Carl von Rotteck e Carl Welcker, em 15 vol. e 4 vol. supl., Altona, 1834-1848, aqui: vol. VII, 1839, p. 619s. O artigo citado provém de Karl Hermann Scheidler.

[31] Cf. *Literaturkritiken*, organizado por K. F. Gille (nota 28), p. 111-123.

[32] Cf. aqui Butler, *The Saint-Simoniam Religion in Germany* (nota 27); Petermann, *Der Saint-Simonismus in Deutschland* (nota 22); Siebers-Gfaller, *Deutsche Pressestimenn* (nota 27).

[33] Cf. sobre isso Norbert Waszek, "Weltgeschichte und Zeitgeschehen. Hegels Lektüre des 'Globe'", in: *Logik und Geschichite in Hegels System*, editado por Hans-Christian Lucas e Guy Planty-Bonjour, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1989, pp. 33-56.

outros. Não se encontra Hegel aqui – pois Carové critica essa escola a partir de um ponto de vista hegeliano: “Os sansimonistas”, escreve Carové,

> dissolvem a contraposição teórica não em uma unidade mais alta; mas sim acreditam ter suprimido a contraposição quando eles negam a contraposição dos extremos. Eles pretendem edificar no prático um reino dos céus universal sobre a terra; mas esquecem que eles mesmos apenas podem edificar a partir de homens e apenas através de homens. Assim também é apenas uma rasa fórmula vazia a sua dignidade igualitária do espírito e da matéria, enquanto a identidade da mesma dos primeiros filósofos naturais alemães, e a reivindicação ‘cada um segundo seu mérito’ é tão rasamente abstrata, não prática e unilateral como o ‘deve’ fichteano ou o imperativo categórico kantiano.[34]

Gans também expressa um juízo semelhante quando em suas preleções de 1832/33 apresenta os alunos de Saint-Simon como reformadores radicais: segundo ele, eles queriam “reformar tudo de baixo a cima. Eles julgam corrupta toda relação social e querem agora erigir uma nova sociedade.” “O sistema”, diz ele ainda,

> surgiu necessariamente da cabeça francesa: as abstrações bem defendidas que imediatamente devem ser legais na manhã seguinte, logo, práticas, tais pretensões apenas podem ser apresentadas pelos franceses. O erro principal é que o simonismo quer abolir instituições puramente humanas.[35]

É “irracional”, escreve Gans, simplesmente querer abolir instituições como a propriedade, o direito à herança e até mesmo a família. Tais reivindicações correspondem às “abstrações” terroristas dos revolucionários franceses, mas também àquelas de Fichte – o qual “simplesmente nega toda a história, o que existe”[36] – e de Kant.

Gans não para na popular oposição da época entre prática francesa e teoria alemã. Totalmente no sentido hegeliano, como Carové, ele diferencia entre uma segunda etapa da filosofia do direito, a qual é “invertida”, que quer criar o Estado “prescindindo do histórico, a partir de princípios”, e de uma terceira, da “filosofia do direito retornante” e “conceituante”, que “surgiu a partir dos princípios da Revolução Francesa tendo em conta o existente, o efetivo”.[37] Quanto à segunda etapa, ele inclui Rousseau e Kant, os kantianos e Fichte, mas também os sansimonistas. “Eles queriam reformar tudo de baixo a cima”, ele ainda diz nas mesmas lições sobre os sansimonistas.

---

[34] Friedrich Wilhelm Carové, *Der Saint-Simonismus und die neuere französische Philosophie*, Leipzig, 1831, p. 198s.
[35] Gans, *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte*, p. 51s.
[36] *Ibidem*, p. 49.
[37] *Ibidem*, p. 40.

> Eles julgam corrupta toda relação social e querem agora erigir uma nova sociedade. A sociedade atual está em um estado negativo. Nada é positivo. Nosso mundo é meramente um mundo crítico e não orgânico...[38]

Assim como Carové, ele também condena o panorama universal da história dos sansimonistas, o fato de que eles "tomaram conhecimento dos fatos da história de maneira muito insuficiente."[39]

E é claro que Gans não tem simpatia nem com a filosofia do direito dos sansimonistas nem com a vinculação entre direito ou filosofia social com uma concepção religiosa. Após ele ter resumido, nos *Rückblicke*, o programa sansimonista de superar o dualismo entre espírito e matéria, ele comenta:

> Quem considera aquela polêmica contra o cristianismo a partir do ponto de vista correto não pode não deixar de notar que ela se perdeu completamente. O espírito do cristianismo não é isso o que os sansimonistas gostariam de chamar de puro espírito ou nós gostaríamos de chamar de espírito abstrato. Esse espírito foi ao mundo, atravessou-o e formou conforme sua matriz. Quando após dezoito séculos os estados não livres gradualmente diminuem, as emancipações de todos os oprimidos são articuladas e o homem tolera apenas a expressão da verdadeira interioridade, então é precisamente isso a mundanização do cristianismo, o qual necessitou, porém, muitos séculos a fim de criar o cotidiano. Precisamente essa figura mundana, alcançada pelo espírito cristão nos dias atuais, torna impossível em seu âmbito se sublevar com uma assim chamada nova religião. Onde está o fanatismo que ela deve carregar, onde está o fervor dos mártires que se entregam à fé na morte sacrificial? Interesses mundanos, científicos ou industriais despertarão tal entusiasmo, que é imediato e nunca se manifesta por meio de desenvolvimentos intelectuais?[40]

Em acordo direto com esse vocabulário hegeliano e influenciado pelos pensamentos hegelianos acerca da filosofia da história vem a descrição da famosa refeição no restaurante parisiense *Au Rocher de Cancale*:

> O objeto da conversação dizia respeito meramente às grandes esperanças as quais os partidários da nova doutrina ligavam à difusão da mesma. Enquanto Villemain notava que sem dor e sofrimento, sem vítimas e martírio, não se poderia enraizar uma nova religião, retrucou Lerminier: *Ces Martyrs ils se trouveront. Mais les Martyrs chrétiens*, replicava Villemain, *n'ont pas dîné au Rocher de Cancale*. E, de fato, no sentido mais sério esse chiste pode ser tomado. Será impossível que jovens pessoas que não reneguem a opulência do mundo, mas sim façam ele mesmo objeto de tratamento religioso, em um tempo indiferente a todo conteúdo religioso, provoquem um estremecimento, como a eles parece necessário, para a fundamentação de uma nova doutrina de Deus.[41]

Com essa *bon mot* Gans apresenta uma imagem oposta da descrição da doutrina sansimonista que Heine oferecera em seu *Religião e Filosofia na*

---

[38] *Ibidem*, p. 51.

[39] Friedrich Wilhelm Carové, *Der Saint-Simonismus* (nota 34), p. 202s.

[40] Gans, *Rückblicke*, p. 93s.

[41] *Ibidem*, p. 94.

Alemanha. Mesmo quando se aceita que a descrição de Heine era pensada como meio irônica, deve-se confessar que Gans avaliou a doutrina sansimonista de maneira totalmente diferente do que seu jovem amigo. Em oposição a isso, não se encontra nele nenhum eco da *réhabilitation de la matière* sansimonista (“reabilitação da carne”) e ele parece não ter visto vínculo entre a filosofia da religião ou a crítica religiosa e a filosofia política ou crítica política. O vínculo entre metas políticas e uma motivação religiosa parece ser totalmente artificial para ele no que diz respeito à religião do indiferente mundo moderno: que Benjamin Constant teria sido aquele que os sansimonistas teriam recomendado, a partir de seus princípios, fazer uma religião a fim de os melhor difundir, parece a ele evidentemente bastante plausível.[42] Esse esclarecimento da estranha metamorfose do sansimonismo em uma seita religiosa é certamente exagerado e talvez, tendo em vista Benjamin Constant, também não fidedigno. Mas ele mostra que Gans não viu de modo algum a questão social a partir da perspectiva da filosofia da religião ou mesmo da crítica religiosa; de uma “roupagem religiosa” que os sansimonistas “vestiram de modo superficial”, ele quer se afastar completamente a fim de tratar de seus “princípios sociais e econômicos (*nationalökonomischen*)”. A intenção política de levar homens a protestar, libertá-los de toda paciência cristã, a qual tem tão grande papel em Heine, está ausente em Gans. Também falta a Gans a intenção de erigir um reino dos céus sobre a terra ou trazer a felicidade aos homens nesse mundo.

II.

Sua convicção de considerar que os princípios sociais e políticos do sansimonismo sejam separados de seus princípios religiosos ajuda-nos também a entender porque ele recusa a intenção sansimonista de excluir completamente toda a concorrência e erigir a sociedade desde cima ou deixar que ela seja organizada através de um estamento do amor ou do sacerdócio. Esse programa também resulta de associações infelizes de uma análise da sociedade com ideias religiosas. A agudeza da análise de Gans mostra-se melhor aí quando ele explica que a realização estatal do princípio sansimonista da capacidade *à chacun selon ses capacités* levaria para uma outra escravidão, a da vigilância.[43] Mas é também esse ponto que sua herança hegeliana apresenta uma perspectiva renovada: “A concorrência”, ele diz, “mas também o casual e a propriedade, a qual decorre

[42] *Ibidem*, p. 92.
[43] *Ibidem*, p. 99.

através do casual, são tão inevitáveis quanto a sociedade civil ela mesma". Pois a sociedade civil "não pode ela mesma se elevar sobre o Estado":

> como na Ideia está contida a esfera mais baixa da reflexão, assim no Estado está contida a posição mais subordinada da sociedade civil. O caráter reflexivo não pode ser eliminado dela...

"Elevar a sociedade civil ao Estado": esse é, então, o programa religioso-filosófico dos sansimonistas, que Gans critica a partir de uma perspectiva hegeliana. Que ele exatamente tenha encontrado em Hegel os meios para criticar esse programa por causa de sua coloração religiosa pode soar como um paradoxo: não era exatamente a concepção hegeliana de Estado a qual o jovem Marx repreendeu por motivos de pressupostos "místicos", "religiosos"? É necessário, escreve o jovem Marx em sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843), não partir do Estado a fim de se explicar o homem, o efetivo homem privado da sociedade civil, mas sim partir do homem, da sociedade civil e seus pressupostos a fim de se compreender o Estado:

> Do mesmo modo que a religião não cria o homem, mas o homem cria a religião, assim também não é a constituição que cria o povo, mas o povo a constituição...[44]

A inversão da relação entre Estado e homem, Estado e sociedade civil que Marx executa aqui é conscientemente configurada conforme o modelo crítico-religioso. Em seus escritos de juventude Marx ainda se atém a uma vinculação entre religião e política para qual Gans – como nós vimos – não tinha nenhuma simpatia. Hegel, e em especial a sua *Filosofia do Direito*, foi lida pelo jovem Marx de maneira totalmente diferente, a partir de outros pressupostos daqueles de Gans – mesmo quando se concorda que ele escutou as lições e utilizou sem restrições a edição da filosofia do direito de Gans.

Não é aqui o lugar de localizar a questão das origens dessa concepção marxista. Eu me contentarei em lembrar que o sansimonismo sem dúvidas exerceu uma influência significativa sobre Marx. De fato, Marx se expressou muito criticamente contrário aos "profetas" alemães do sansimonismo, especialmente em seu escrito sobre *Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien* de Karl Grün (1845/46).[45] Mas é notável que nesse escrito ele defenda Saint-Simon e o sansimonismo contra os apóstolos alemães. Mesmo que ele compreensivelmente não queira instituir uma religião, ele era bastante consciente de sua dívida em face de Saint-Simon. O que ele estimava não eram os pontos de vista religiosos do

[44] *MEW I*, p. 231. [Seguiu-se a tradução brasileira: MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel, 1843*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010 – N.T.].
[45] Cf. também *MEW 3*, pp. 473-498.

sansimonismo – embora ele mostrasse compreensão com eles –, mas sim sua “crítica das condições existentes” – em suas palavras, a “parte mais significativa do sansimonismo”.[46] Dizer que o sansimonismo queria “elevar a sociedade civil ao Estado”, como Gans afirma, não seria correto. Deve-se, porém, reconhecer que a sociedade civil era para ele, como para o sansimonismo, o ponto de partida de uma análise do Estado. É esse ponto de partida que Gans recusa e critica – a partir de razões hegelianas.

Para ele, assim como para Hegel, o Estado permanece o único ponto de partida possível de uma análise de todos os fenômenos históricos, o único ponto de partida de uma análise da sociedade civil. Aqueles que hoje leem Gans e nele procuram o professor do jovem Marx chegam apenas frequentemente à conclusão de que ele era aquele que – sob a influência do sansimonismo – ensinou Marx que a sociedade civil seria mais importante do que o Estado e determinaria seu funcionamento.[47] Contudo, o sansimonismo nunca levou Gans a uma tal conclusão. Em seu excelente estudo *Der Begriff der ‘bürgerlichen Gesellschaft’ und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs* Manfred Riedel pôs em questão a ainda hoje disseminada tendência de interpretar o teor efetivamente histórico do conceito hegeliano de “sociedade civil” *post festum*. Ele mostrou que o significado desse conceito pode apenas iluminar algo quando se o compara a sua tradição, de Kant e Wolff e, além desses autores, a *koinonia politike* aristotélica: apenas então é possível compreender que Hegel era ainda bastante consciente da antiga identidade do civil com o político, que conforme essa consciência ele entendeu – e avaliou – a separação da sociedade do Estado como um processo histórico. Gans escapou do perigo de uma interpretação *post festum* do conceito de “sociedade civil”. No prefácio à sua edição da *Filosofia do Direito* (1833) ele enfatiza muito corretamente que o Estado era para Hegel “a vida toda da liberdade”: o que se desenvolveu desde a Idade Média como abstração, isto é, separação, é na *Filosofia do Direito* novamente incluído, de maneira orgânica, no Estado, na esfera política.[48] A sociedade civil é e permanece incluída na esfera política, isto é, na esfera histórica: isso é o que Gans quer dizer quando ele, nos *Rückblicke*, escreve

[46] *MEW 3*, p. 493; cf. também *ibidem*, p. 495: “O *Globe* contém... as críticas mais detalhadas e importantes do estado existente, especialmente do econômico”. Marx era tão inclinado à escola sansimonista que ele se esforçou por esclarecer até o surgimento do “modo de visão religioso” do *Nouveau Christianisme*: ele recuperaria “em ligação com a questão de como aferir a *capacité*, a necessidade da hierarquia e sua extremidade” (*ibidem*, p. 494).

[47] Cf., p. ex., G. Gurvitch, “Saint-Simon et Karl Marx”, in: *Revue Internationale de philosophie*, 14, 1960, pp. 399-416, aqui p. 401.

[48] Gans, *Philosophische Schriften*, Auvermann, Glashütten/Taunus, 1971, p. 6s.

que a sociedade civil não pode ser elevada até o Estado. Ela conserva no Estado "uma posição subordinada", "como a esfera mais baixa da reflexão na ideia".[49]

A sociedade civil encontra no Estado uma posição subordinada, embora da mais alta importância; pois "é pela primeira vez aqui e também propriamente somente aqui", isto é, na sociedade civil, "que se fala do homem". Pela primeira vez o homem vale aqui "porque ele é homem, não porque ele é judeu, católico, protestante, alemão, italiano etc."[50] Gans viu plenamente a importância dessa análise hegeliana. Sua crítica dos planos sansimonistas de abolir toda a concorrência se relaciona a esse ponto: então, ele escreve em suas lições de 1832/33, "a harmonia dos simonistas aniquilaria toda reflexão, atividade, liberdade individual..."[51] A pessoa, porém, pertence a si mesma.[52]

O desenvolvimento histórico da sociedade civil, o surgimento de uma plebe, foi visto por Gans inicialmente também através dos olhos de Hegel. Pois é o texto hegeliano o qual Gans segue exatamente em suas *Vorlesungen über Naturrecht* de 1828/29 e 1832/33. O aluno de Hegel deve ter ouvido sobre a importância da questão social já a partir da boca de seu mestre: onde Hegel descrevera "a pergunta importante, sobre como remediar a pobreza", enquanto "uma pergunta que move e atormenta prioritariamente as sociedades modernas"[53], Gans disse, em suas lições de 1829, que a assistência aos pobres é "um problema insolúvel", "porque a pobreza é a sombra da riqueza. O extremo da riqueza produzirá o extremo da pobreza."[54] Em suas lições de 1832/33 ele intensifica sua análise, o que presumivelmente é explicado por sua visita às fábricas da Inglaterra e por seu contato direto com os problemas da sociedade industrial. A pobreza, que na Inglaterra "é muito grande" – assim se expressa Gans –, a existência de uma plebe que não tem mais do que viver, que não pode ter nenhuma existência assegurada e nenhum meio de existência, torna-se para ele um problema premente.

É nesse ponto que Gans endossa a opinião dos sansimonistas: "no que", ele diz, "somente" os sansimonistas têm razão: "somente", isto é, os sansimonistas têm razão, não Hegel. Em que eles têm razão? Em seus *Rückblicke* Gans esclarece o que ele pensa: os sansimonistas, escreve ele,

---

[49] Gans, *Rückblicke*, p. 99.

[50] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* Werke Band 7, organização de E. Moldenhauer e K.M. Michel. Frankfurt a.M., 1969, § 209, nota, p. 360s. Abreviação: TWA 7. [Seguiu-se a tradução brasileira: HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Tradução de Marcos Lutz Müller. São Paulo: 34, 2022 – N.T.].

[51] Gans, *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte*, p. 52.

[52] Gans, *Rückblicke*, p. 99.

[53] Hegel, *TWA 7*, § 244, adendo, p. 390.

[54] Gans, *Philosophische Schriften*, p. 120.

> notaram corretamente que a escravidão efetivamente ainda não passou, que ela estaria apenas formalmente abolida, mas seria materialmente existente na figura mais completa. De outro modo se defrontavam o senhor e escravo, mais tarde o patrício e plebeu, depois o senhor feudal e o vassalo, então agora o ocioso e o trabalhador. Visite-se as fábricas na Inglaterra e se encontrará centenas de homens e mulheres, esquálidos e miseráveis, a serviço de um único sacrificam sua saúde e prazer da vida, meramente por causa de um miserável sustento. Não se chama isso de escravidão quando o homem é explorado como um animal, até mesmo quando ele seria livre senão para morrer de fome?[55]

Independente do exemplo da Inglaterra, Gans assume aqui quase literalmente a descrição sansimonista da “*exploitation de l’homme par l’homme* na sexta sessão da *Doctrine de Saint-Simon*” (1829); ele assume a comparação da servidão assalariada com a “escravidão”,[56], a contraposição do “ocioso” (*oisifs*) com o “trabalhador” (*travailleurs*), a qual os sansimonistas de modo notável já relacionaram a uma “classe de proletários” (*une classe de prolétaires*)[57] e a condenação da “exploitation”. O fato de ele citar os sansimonistas não significa que ele está de acordo com todas suas teses e com os fundamentos de sua análise. Aqui, como em outros casos, dever-se-ia diferenciar claramente citação de aprovação: mesmo quando Gans adota a caracterização sansimonista de servidão assalariada como escravidão, ele está longe de adotar sua filosofia da história enquanto tal: ele quer exatamente se afastar das “linhas mestras histórico-filosóficas” do sansimonismo, essa “questão científica secundária”, tão estritamente quanto da sua filosofia da religião. Quanto ao contraste abstrato de época “orgânica” para “crítica” Gans mostra pouca simpatia, assim como, poder-se-ia dizer, para a adoção de um “antagonismo” recorrente que assinalaria a época crítica. Os sansimonistas tinham empregado o “antagonismo” entre ambas as “classes” presumivelmente conforme o modelo de Kant de uma ideia de uma história universal, a qual produzira uma profunda impressão sobre Auguste Comte. A palavra não fora empregada pelo próprio Hegel, certamente não no contexto de sua filosofia da história e é claro que Gans a esse respeito endossa a opinião de seu mestre quando ele diz que são pensamentos muito abstratos para se explicar a história. Pode muito bem ser que a filosofia da história sansimonista contenha uma primeira formulação da mais posterior teoria marxista da história como luta de classes. Que Gans cite essa formulação não significa que ele sinta qualquer pendor em adotá-la. O que ele aprendeu junto aos sansimonistas diz respeito apenas a sua

[55] Gans, *Rückblicke*, p. 99s.

[56] Em suas lições de 1831/32 ele tinha também dito que os sansimonistas são aqueles que entenderam que a servidão assalariada é “uma transformação dos homens em coisas”, assim uma espécie de “escravidão” (Gans, *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte*, p. 51).

[57] *Doctrine de Saint-Simon, Exposition, Première année*, 1829, organizado por C. Bouglé e E. Halévy, Paris, 1924, p. 239.

análise da sociedade atual: eles viram que a escravidão não passou ainda hoje. Isso, apesar de toda sua agudeza histórica, Hegel não entendera.

A plebe, diz Gans, "é um fato (*Faktum*), mas não um direito. Deve-se poder ir até às razões do fato e o superar..." Seu uso da palavra latina "Faktum" ao invés da palavra "Tatsache" [fato, em alemão – NT] já mostra que a análise aqui esbarra sobre uma dificuldade que não se deixa resolver facilmente: "Tatsachen" [fatos – NT] podem ser considerados e ser levados em conta em uma análise a qual produz seu significado e o direito, a razão, que está neles incorporado: Hegel teria querido dizer isso com sua célebre proposição *o que é racional, é efetivo – o que é efetivo, é racional*. Um "Faktum", como o da plebe, porém não se mostra facilmente compatível com a razão e com o direito na história efetiva. Por isso – então, Gans contra Hegel – deve-se superá-la.

Em sua filosofia do direito Hegel já tinha tentado esclarecer o surgimento da plebe. Como é conhecido, ele enfatizara, que a pobreza não faz ninguém plebe. Apenas o "estado de ânimo [quando] se combina com a pobreza", a "revolta interna contra os ricos, contra a sociedade, contra o governo etc." produziria a plebe. Mas ele se esforça também por esclarecê-la: porque o homem "é dependente da casualidade" da sociedade civil, diz ele, ele se torna "imprevidente e mandrião" – ele não tenta mais encontrar sua subsistência por meio do trabalho. Mas se deve confessar que é "seu direito" encontrar sua subsistência. Pois – conforme Hegel – "Ninguém pode afirmar um direito contra a natureza, mas no estado de sociedade a provação adquire em seguida a forma de uma in-justiça infligida a esta ou àquela classe."[58] Por isso se deve encontrar meios para regular a pobreza. Quando Gans em suas preleções de 1832/33 diz que a plebe é um "Faktum" ele se apoia intimamente nessa análise. Mas quando ele enfatiza a existência fática da plebe, ele quer presumivelmente afirmar contra Hegel que é insuficiente sua caracterização através de determinações subjetivas como a disposição assim como a condenação enquanto "mal". Gans certamente não quer excluir de sua análise determinações subjetivas, embora é notável que ele abertamente quer se distanciar da utilização da designação de plebe que é à época "costumeira" e já tenha adotado a palavra "proletariado" a partir de um vocabulário sansimonista. Mas o que se tornara para ele o mais importante era a constatação do "Faktum" de um proletariado crescente e a questão não-hegeliana: "A plebe tem de permanecer? Ela é uma existência eterna?"

A resposta que Gans dá a essa questão eu já citei: "Tem-se de poder ir até às razões do fato e o superar". A partir dessa resposta Gans não tira conclusões revolucionárias, o que facilmente se deixa esclarecer: apenas aquele que acredita

[58] Hegel, *TWA 7*, § 244 e adendo, p. 389s.

que o desenvolvimento da sociedade civil determina toda a história, e com ela a história política, a transformação do Estado, poderá concluir que uma tentativa de superar a plebe também poderia conduzir à superação do Estado. Como nós vimos, Gans, porém, nunca compartilhou de tal fé. Para ele, como para Hegel, era a *koinonia politique*, a sociedade política, o primeiro – não apenas conforme a cronologia, mas também, e primeiramente, conforme ao conceito. Que o homem é um ser político cuja determinação é, junto com outros, viver em comunidades como a família ou também o Estado, é algo que ele não duvidou. Por isso os meios que ele sugere a fim de superar a plebe não podem ser meios revolucionários, como aqueles da escola sansimonista, por exemplo, superar a família.

Todos os meios revolucionários que foram oferecidos pelos sansimonistas são influenciados religiosamente – assim, por exemplo, o pensamento de uma “associação universal”, de um “fazer sociedade” (*Vergesellschaftlichung*). Parece que esse pensamento, ou ao menos a palavra *association* não foi utilizada primeiramente por Saint-Simon, mas sim por sansimonistas como Enfantin e Olinde Rodrigues.[59] Suas fontes não são claras. Em seus *Rückblicke* Gans menciona Fourier que “fez [d]o princípio da associação... objeto de um livro obscuro escrito em estilo de formulário” – talvez o *Traité de l’association domestique-agricole* (1822), mais tarde conhecido sob o título de *Theorie de l’unité universelle*[60] – mas também Jules Lechevalier e outros que teriam “confundido as bandeiras de sua doutrina (sansimonista) com as do fourierismo”.[61] Gans evidentemente não é entusiasmado com a revisão posterior da ideia, o que facilmente se entende: o conceito, que foi usado enquanto contraconceito ao de “luta” e “antagonismo”, possuía uma clara conotação pacifista[62] a qual não podia encontrar eco em Gans; como nós vimos, conforme ele, não se pode separar da sociedade civil concorrência e luta. O ponto principal, porém, que não podia ter sua concordância era o fato de que os sansimonistas com essa *mot d’ordre* não designam simplesmente uma espécie de comunidade solidária de indivíduos, mas sim queriam originar todo um regime, uma nova ordem social, a qual de cima, do Estado, seria organizada: ao Estado, “tornado [a] sociedade dos trabalhadores”, é transferida a nova ordem social da propriedade. Ele administrará, enquanto “sistema geral dos bancos”, centralizado, a organização da produção e do consumo.[63] Gans zomba dessa ideia quando ele em

[59] Olinde Rodrigues (1795-1851), o irmão mais velho de Eugène Rodrigues, matemático, mais tarde banqueiro, era até fevereiro de 1832 membro dirigente da escola sansimonista.

[60] Essa é a suposição de Norbert Waszek, cf. Gans, *Rückblicke*, p. 382.

[61] *Ibidem*, p. 101.

[62] Cf. *Doctrine de Saint-Simon* (nota 57), quarta sessão, p. 203s. Sobre esse ponto ver também Norbert Waszek, “La Réception du Saint-Simonisme dans l’école hégélienne: l’exemple d’Eduard Gans”, in: *Archives de Philosophie*, 52, 1989, pp. 581-587.

[63] Cf., p. ex., *Doctrine de Saint-Simon*, sétima sessão, p. 253s.

suas lições de 1832/33 diz que para o sansimonismo se tratava de "organizar uma grande sociedade comercial, com a firma Deus *et Comp*."[64]

Mas é essa ideia de "fazer sociedade" (*Vergesellschaftlichung*) que ele sublinha em seus *Rückblicke*: ele vê nela o melhor e talvez o único meio contra o aumento da plebe, contra essa escravidão moderna[65]; ele tem de utilizar o conceito de maneira diferente dos sansimonistas. A fim de esclarecer que significado ele atribuiu, seria útil saber exatamente que escritos dos sansimonistas e seus alunos ele conhecia. As fontes que nós temos não permitem dar uma resposta suficiente a essa questão. Uma suposição seria, porém, que Gans tomou conhecimento das ideias de "fazer sociedade" (*Vergesellschaftlichung*) através da primeiríssima introdução do sansimonismo na Alemanha, mediante artigos de Buchholz no *Neue Monatsschrift* de 1826/27; pois lá surge como tradução da palavra *association*, a unusual palavra "socialização" (*Vergesellschaftung*)[66], a qual, mais tarde, Gans utilizará na variante "fazer sociedade" (*Vergesellschaftlichung*). Essa suposição parece especialmente plausível porque Buchholz, como mais tarde Gans, mostra pouco interesse pela "brincadeira de religião" dos sansimonistas. Ele chegou à conclusão da constatação de uma vindoura "oposição vociferante" entre riqueza e pobreza mediante fatos, considerações e experiências que se relacionam ao método "positivo", o que o aproxima de Saint-Simon, mas também de Auguste Comte.[67] Quando Gans em seus *Rückblicke* menciona que já antes de sua chegada à Paris havia ouvido falar do sansimonismo, ele enfatiza a realização científica que ele acreditava encontrar nessa doutrina econômica (*nationalökonomische*):

> A partir daquilo que eu percebera, eu tinha que concluir que somente aqui novos panoramas econômicos ou opiniões industriais seriam concebidas e que o todo se movimenta no círculo o qual a ciência desde sempre é orientada...[68]

Isso fortalece a suposição que seu interesse pelo sansimonismo foi suscitado pelas publicações de Buchholz.

Até que ponto seu próprio método de proceder permanece influenciado por Hegel e não por Saint-Simon ou Auguste Comte, carece ainda de uma discussão. Sua constatação que

> ... a ordem assim mantida na sociedade civil por meio da polícia... chegará até uma organização que dividirá em ricos, abastados ou aqueles que têm do que viver, e

[64] Gans, *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte*, p. 51.

[65] Cf. Gans, *Rückblicke*, p. 100s.

[66] Veja, p. ex., a tradução de Buchholz de O. Rodrigues, *De Henri de Saint-Simon* ("Ueber den Grafen von Saint-Simon", *Neue Monatsschrift für Deutschland*, XXI, 1826, p. 272, hoje disponível em: *Saint-Simonistische Texte* (nota 22), p. 498.

[67] Sobre Buchholz, ver Schäfer, *Friedrich Buchholz* (nota 22), I, em especial pp. 116-136.

[68] Gans, *Rückblicke*, p. 92.

> aqueles que não têm do que viver e não têm a consciência de uma existência assegurada,[69]

se diferencia de maneira abrupta com a descrição de Hegel da divisão de estamentos separados da sociedade civil e é devedora dos escritos sansimonistas. Quando ele, porém, lastima que a plebe ainda não está organizada na Alemanha como em Londres, quando ele reivindica sua organização em “corporações” – pois elas são o “fazer sociedade (*Vergesellschaftlichung*) da parte dilacerada da sociedade civil” – ele se despede das concepções sansimonistas a fim de se aproximar novamente da *Filosofia do Direito*: não é o Estado, é a polícia, isto é, “uma prevenção exterior”, a qual devia manter a sociedade civil: “não há na França corporações, questiona-se apenas se não seria bom as formar” (*ibidem*): questiona-se apenas se não seria bom ajudar os artesãos a se auto-organizarem. Nesse contexto, o que Gans ataca da maneira mais intensa é a má-afamada *Loi Le Chapelier*, aquela lei, que proíbe tais associações por “eventuais finalidades políticas que podem ser imputadas.”[70] Se ele mesmo pensou que tais corporações poderiam ser organizações políticas não é algo claro. Mas é evidente que as organizações – poder-se-ia quase dizer, os sindicatos – que devem ser erigidos, têm de surgir da sociedade civil, e não do Estado. O afastamento do sansimonismo e a proximidade com Hegel se mostram precisamente nesse ponto da maneira mais clara: Hegel parece ter dito em uma anotação ao § 290 da *Filosofia do Direito*,

> De algum tempo para cá, sempre se organizou a partir de cima e o esforço principal tem sido esse modo de organizar; no entanto, o que está embaixo, a grande massa do todo, é facilmente deixada num estado mais ou menos inorgânico; e, contudo, é da maior importância que ela se torne orgânica, pois só assim ela é potência, é poder imperativo; em caso contrário, ela é somente um bando, uma multidão de átomos dispersos.

Se esse adendo foi reformulado por Gans é algo que se está por esclarecer. Como nós sabemos, Marx usou a edição de Gans: o que ele aprende de Hegel, provavelmente deve aí ser procurado.

Recebido em: 13.06.2024
Aceito em: 26.09.2024

[69] Gans, *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte*, p. 92.
[70] Gans, *Rückblicke*, p. 101.