

## A querela do conceito de massa na filosofia dos jovens hegelianos

### The quarrel of the concept of mass in young hegelian philosophy

Rafael Duarte Oliveira Venancio  
Universidad Federal de Uberlândia  
[rdovenancio@gmail.com](mailto:rdovenancio@gmail.com)  
<http://lattes.cnpq.br/3649723115710339>

#### Resumo

O presente artigo busca caracterizar a querela interna do Movimento Jovem-Hegelianismo através da descrição e caracterização do conceito de massa/massificação dentro do pensamento de seus membros primeiros, a saber: Ludwig Feuerbach, David Strauss e Bruno Bauer.

#### Palavras-chave

Jovem Hegelianismo; Massas; Filosofia Social.

#### Abstract

This article features the internal wrangling of the Young Hegelians' movement through the description and characterization of the concept of masses/massification in its first members' thought, namely: Ludwig Feuerbach, David Strauss and Bruno Bauer.

#### Keywords

Young Hegelianism; Masses; Social Philosophy.

“Em um artigo clássico, Gustav Mayer sugeriu que as batalhas religiosas e filosóficas das décadas de 1820 e 1830 foram as mais intensas que a Alemanha viveu desde a Reforma. Verdade ou não, a fala de Mayer deve-se, em grande parte, aos enormes efeitos controversos da filosofia hegeliana” (Breckman, 2001, p. 20). Nesse período – ao qual podemos acrescentar a década de 1840 – Hegel assumiu a cadeira de Fichte na Universidade de Berlim (1818), publicou a sua obra final (*Princípios da Filosofia do Direito*, 1821), intensificou sua imagem como o maior pensador alemão da época e morreu, durante uma epidemia de cólera, em 1831.

Após a sua morte, os debates iniciados na década passada sobre a filosofia hegeliana se intensificaram até a sua exaustão. Conforme lembra Stepelevich (1999, p. 03), em 1848, o hegelianismo não era mais um objeto que valia algum esforço interpretativo a mais. E assim, em duas décadas, a “decomposição” – tal como Engels afirmara – do *corpus* hegeliano original estava completa. Essa decomposição foi liderada por um conflito que, de certa forma, fora iniciado pelo próprio Hegel. O final da *Fenomenologia do Espírito* levou a uma noção de fim do filosofar, de fim da dialética da História, posição defendida por aqueles que seriam conhecidos como Velhos Hegelianos, um grupo de alunos mais velhos de Hegel que adotavam políticas conservadoras, tal como a ideia de que o Estado Prussiano era a realização do Espírito.

No entanto, a própria *Fenomenologia do Espírito*, em seus últimos parágrafos, indica um caminho dialético de constante renovação, atualização em busca de novos patamares do filosofar, da própria História. O que havia antes renasce se tornando um “novo ser-aí, um novo

mundo e uma nova figura-de-espírito. Nessa figura o espírito tem de recomeçar igualmente, com espontaneidade em *sua* imediatez; e *dela*, tornar-se grande de novo, - como se todo o anterior estivesse perdido para ele, e nada houvesse aprendido da experiência dos espíritos precedentes” (Hegel, 1990, p. 220).

Assim, Karl Löwith (*apud* Stepelevich, 1999, p. ix) afirma que os Velhos Hegelianos “preservaram a filosofia de Hegel inteiramente... mas eles não a reproduziram de uma maneira uniforme além do período da influência pessoal de Hegel. Para o movimento histórico do século XIX, eles não têm importância. Em contraste a esses Velhos Hegelianos, a designação Jovens Hegelianos surge”, seguindo a tendência de que o hegelianismo não morreu com Hegel.

Habermas faz um bom resumo da querela primeira do hegelianismo. De um lado, “a crítica dos *hegelianos de esquerda*, voltada para a prática e atenta à revolução, quer mobilizar o potencial de razão historicamente acumulado que aguarda ser liberado, contra a mutilação da razão, contra a racionalização unilateral do mundo burguês” (Habermas, 2002, p. 80). Por sua vez, Habermas (2002, p. 80) afirma que os Velhos Hegelianos, ou seja, os “*hegelianos de direita* seguem Hegel na convicção de que a substância do Estado e da religião compensará a inquietação da sociedade burguesa, assim que a subjetividade da consciência revolucionária, que causa essa inquietação, ceder ao discernimento objetivo da racionalidade do existente”. Assim, para combater a radicalidade dos Jovens Hegelianos, “de esquerda”, bastaria o discernimento metacrítico dos filósofos, bem demonstrado no próprio Hegel.

Os Jovens Hegelianos não possuem esse nome apenas porque estão em uma “segunda” fase do hegelianismo, possuindo mais uma característica comum. Em 1830, todos que se tornariam figuras centrais no Jovem Hegelianismo eram jovens. Além disso, como forma de cumprirem a sua visão do hegelianismo, Habermas (2002, p. 74) identifica o movimento como mola do discurso filosófico da modernidade, ou seja, da “consciência de que a filosofia chegou ao fim (...). Marx quer superar a filosofia para realizá-la. Nessa mesma época, Moses Hess publica um livro com o título *Os últimos filósofos*. Bruno Bauer fala da ‘catástrofe da metafísica’ e está convencido ‘de que a literatura filosófica pode ser vista como encerrada e concluída para sempre’”.

O Hegelianismo depois de Hegel proporcionado pelos Jovens Hegelianos é o que podemos chamar, entre outras designações, de Teoria Social Radical. Apesar de ser um movimento filosófico com tantas afinidades, aos Jovens Hegelianos faltam coesão dentro do pensamento dos seus diversos filósofos. Assim um movimento que tem início e fim bem demarcados - “de 1830 a 1848. Ele aparece no tratado ignorado de Feuerbach, *Pensamentos sobre a Morte e Imortalidade*, e faz a sua última expressão coerente no *O Reino do Intelecto e o Indivíduo*, de Karl Schmidt” (Stepelevich, 1999, p. 01) - possui uma querela entre si como unidade.

Querela essa que inicialmente era com Hegel, os Velhos Hegelianos, a Religião e o Estado Prussianos; e que, com o surgimento da geração mais jovem dos Jovens Hegelianos (i.e. Karl Marx e Friedrich Engels), fica limitada a um âmbito interno, tal como bem mostra *A Ideologia Alemã* e *A Sagrada Família*, ambos de 1845.

O conceito de massa (massas/massificação) é um dos pontos centrais de conflito dessa querela, estando presente desde os primeiros anos do Jovem Hegelianismo. Logo no primeiro texto do Jovem Hegelianismo, podemos perceber seus primeiros traços. Em *Pensamentos sobre a Morte e Imortalidade*, Ludwig Feuerbach trabalha, com foco no Cristianismo, a mesma temática que motivou o seu doutorado *De ratione una, universali, infinita* e a sua carta para Hegel: o choque entre o particular e o universal.

“Em oposição a essa tendência de um individualismo epistemológico, Feuerbach defendeu uma posição extrema na tese de Hegel da universalidade reflexiva da Razão. Ou seja, enquanto a defesa de que mera autoconsciência constitui a identidade pessoal do indivíduo, o “pensar” eleva a autoconsciência a universalidade” (Breckman, 2001, p. 96). Isso leva Feuerbach

(1967, p. 18) afirmar que a Razão “é a substância do individual (...), pois enquanto eu pensar, eu não sou mais um indivíduo”.

Ao colocar a Razão dentro de uma proposta dialética entre universal e particular – bem caracterizada, como vimos acima, pela pressuposição hegeliana de contradição nas entrelinhas –, Feuerbach começa a traçar, a partir de um enquadramento tipicamente hegeliano, uma nova forma de teoria social. Breckman (2001, p. 97) lembra que Feuerbach “cita a afirmação de Aristóteles de que fora da ‘sociedade humana’ há somente bestas e deuses para apoiar sua própria contenda e que todo pensamento é social, atividade comunicacional: ‘Razão é social, seja nascida no individual ou no privado. Só a pessoa social [*Mensch*] pode chegar a Razão ou ao Pensamento”.

Isso leva *Pensamentos sobre a Morte e Imortalidade* a ser a primeira crítica feuerbachiana ao conceito de personalidade, principalmente do ponto de vista da personalidade de Deus e da personalidade imortal, antecipando em quase uma década uma das principais temáticas da *magnus opus* de Feuerbach, *A Essência do Cristianismo*. A existência da crença em um Deus pessoal remota a necessidades psicológicas do homem. Assim, como ele propõe, apesar de Deus aparecer como um “protótipo” da personalidade, ele é, de fato, um produto da recusa egoísta da pessoa humana em reconhecer os seus próprios limites na natureza.

Feuerbach já afirmava em *Pensamentos sobre a Morte e Imortalidade* que “a criação de Deus na ‘exata imagem da personalidade humana’ satisfaz o próprio senso da pessoa humana de sua importância única (...). Assim, a fé preciosa na imortalidade pessoal reside no ‘princípio da realidade egoísta [da pessoa]’, o desejo egoísta de afirmar o infinito e o valor eterno de si diante da nulidade da morte física” (Breckman, 2001, p. 102). Essa é a mesma linha d’ *A essência do cristianismo* onde Feuerbach (2007, p. 25) afirma categoricamente que a “sacralidade aumenta na mesma proporção em que a verdade diminui e a ilusão aumenta, de forma que o que é o mais alto grau de ilusão é também o mais alto grau de sacralidade”. Nessa relação, a massificação desempenha – seja como fonte homogênea das pessoas humanas egoístas ou como audiência do espetáculo da sacralidade – papel crucial.

Isso acontece, pois “desaparecida está a religião e em seu lugar surge, até mesmo dentre os protestantes, a aparência de religião – a Igreja, para convencer pelo menos a massa ignorante e submissa de que ainda existe a fé cristã pelo fato de existirem ainda hoje, como há milênios atrás, as igrejas cristãs” (Feuerbach, 2007, p. 25).

Nisso se constitui a força da *petitio principii* de Feuerbach (2007, p. 45), cuja “intenção é exatamente provar que a oposição entre o divino e o humano é apenas ilusória, i.e., nada mais é do que a oposição entre a essência humana e o indivíduo humano, que conseqüentemente também o objeto e o conteúdo da religião cristã é inteiramente humano”. Temos aqui a conclusão de que a religião, pelo menos a cristã, é o relacionamento do homem consigo mesmo ou, mais corretamente: com a sua essência; mas o relacionamento com a sua essência como uma outra essência.

Assim, “a essência divina não é nada mais do que a essência humana, ou melhor, a essência do homem abstraída das limitações do homem individual, i.e., real, corporal, objetivada, contemplada e adorada como uma outra essência própria, diversa da dele – por isso todas as qualidades da essência divina são qualidades da essência humana” (Feuerbach, 2007, p. 45-46). Feuerbach já inicia seu *A Essência do cristianismo* demonstrando a sua *teoria da alienação*, “que denuncia no ser absoluto, ou seja, em Deus e no Espírito Absoluto da evolução intelectual hegeliana, a alienação da essência humana, isto é, o objeto ideal do indivíduo, sua essência, tomada ilusoriamente em separado dele, como se se tratasse de um sujeito autônomo, um fantasma” (Sampaio e Frederico, 2006, p. 52). Só que essa alienação, em Feuerbach, é distinta daquela proposta de Hegel e claramente baseada na sua própria concepção da dialética entre particular e universal, questão presente inclusive em *De ratione una, universali, infinita*. A

fórmula da inversão do conceito de alienação hegeliana de Feuerbach é: ele “não considera o particular, o finito, que para ele é o real, como uma alienação da Ideia, mas o chamado Absoluto, o Espírito, como uma abstração da essência humana. Deus, o ser absoluto, é, em verdade, o predicado essencial dos indivíduos humanos projetado fora deles” (Sampaio e Frederico, 2006, p. 52).

Dessa forma, Sampaio e Frederico (2006, p. 52) demonstram que, em Feuerbach, “Deus é simplesmente a forma do homem separado de seu conteúdo e, por causa dessa falsa separação, os homens, abdicando de suas essências, alienam-se. Esclarecer, iluminar, desmistificar essas ilusões é, para Feuerbach, a tarefa essencial da filosofia”. Essa desmistificação da alienação é diretamente relacionada com a massificação/massa, tornando Feuerbach o detentor da primeira ocorrência dos conceitos que, mais tarde, se tornariam uma amálgama do senso comum sobre a forma do sintagma “massa alienada”. A relação da massa no escopo maior da teoria feuerbachiana da alienação aparece em dois momentos.

O primeiro está na própria formação de Deus, o ser absoluto, n’ *A essência do Cristianismo*. Ora, tomando como base a teoria usual de que “Deus, como um ser infinito, é uma infinita quantidade de diversos predicados dos quais nós aqui só conhecemos alguns e exatamente os que são análogos ou semelhantes” (Feuerbach, 2007, p. 53). Só que para Feuerbach (2007, p. 53), por sua vez, “uma quantidade infinita de predicados que são realmente diversos, tão diversos a ponto de um não ser conhecido e estabelecido diretamente com o outro” – tal como acontece em Deus, o ser absoluto –, “só se realiza e se faz valer numa quantidade infinita de seres diversos ou indivíduos”, ou seja, em uma massa. Assim, a essência humana é, segundo a teoria da alienação, “uma riqueza infinita de predicados diversos, mas exatamente por isso uma riqueza infinita de diversos indivíduos (...). O mistério da quantidade inesgotável dos atributos divinos não é por isso nada mais que o mistério da essência humana como uma essência infinitamente diversa, infinitamente determinável, mas exatamente por isso sensorial” (Feuerbach, 2007, p. 53).

Só que a teoria não fica apenas nessa posição. Em *Pensamentos sobre a Morte e Imortalidade*, “a alienação é central para a compreensão de Feuerbach sobre a crença religiosa; e, de forma significativa, ele via essa alienação de modo tanto existencial quanto político. O *self* é estrangulado do seu ser social e natural porque é determinado pelo ideal atomizado de personalidade que não pode ser realizado no mundo mundano” (Breckman, 2001, p. 103). Surge aqui o segundo uso de massa no amplo escopo da alienação feuerbachiana. Em *Geschichte der neueren Philosophie*, mais precisamente em sua crítica ao *Leviatã*, de Thomas Hobbes, Feuerbach elogiava o inglês por ver que o Estado deve constituir uma unidade. Ele se mantinha crítico, no entanto, porque a unidade do Estado hobbesiano não é baseado na razão, mas na particularidade ou arbitrariedade (Breckman, 2001, p. 115).

Assim, tal como Breckman (2001, p. 115) analisa, a crítica de *Geschichte der neueren Philosophie* se centra no fato de que “Hobbes elevou o princípio do estado de natureza, o indivíduo isolado, para o coração da sociedade civil, enquanto ‘os *Civis* se mantinham contra esse *Unio* [do Estado] como uma mera massa, a *multitudo dissoluta*”.

“A vontade racional dos cidadãos não poderia constituir a unidade do Estado personalista hobbesiano, e então os cidadãos são reduzidos a ‘indivíduos indiferentes mutuamente’. Assim, negada a grande liberdade que viria na partilha do Estado, a ‘massa’ demanda ‘só a liberdade necessária para uma vida agradável e pacífica’” (Breckman, 2001, p. 115). Dessa forma, o Estado nem seria um ser absoluto, que compartilharia a essência humana que é “uma riqueza infinita de predicados diversos, mas exatamente por isso uma riqueza infinita de diversos indivíduos” (Feuerbach, 2007, p. 53), ele seria apenas mais um indivíduo egoísta.

Surge assim, a “massa alienada” politicamente, em um contexto muito próximo daquele proposto pelo nosso atual senso comum. Só que, interessantemente, percebemos que essa massa alienada não pode cumprir uma alienação “plena”, já que o ser absoluto – que é o Estado – não pode ser formado por partes alienadas dessa massa.

Isso nos remete à própria alienação segundo Hegel, que não tinha ligação com o conceito de massa proposto pela sua bibliografia, especialmente nos *Princípios da Filosofia do Direito*. Ora, sabemos que Hegel utilizava dois termos para definir alienação: *Entfremdung* e *Entäusserung*, cujo ponto médio poderia ser chamado de *Aeusserung*, uma simples saída de si de uma interioridade.

Na *Aeusserung* não sabemos “se esta ‘saída’ conduzirá ou não a uma autêntica determinação reflexiva de si mesmo (neste caso se falará de *Entäusserung*) ou a uma perda de si sem retorno, em uma realidade definitivamente estrangeira (o que seria, no sentido próprio, uma *Entfremdung*, uma ‘alienação’)” (Jarczyk, 1984, p. 118).

A “massa alienada” na concepção do Estado feuerbachiano possui também esse jogo duplo. Um demonstrado na crítica, que citamos acima, do *Leviatã* e a outra está presente nas *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*, onde Feuerbach (1999, p. 170) afirma que “o ser humano é o *Ev kêi pâv* [Um e todos] do Estado. O estado é a realizada, cultivada totalidade explícita da essência humana. No Estado, as qualidades essenciais ou as atividades do ser humano são realizadas nas classes particulares, mas trazidas em uma identidade na figura do chefe de Estado”.

Figura essa do “chefe de Estado [que] tem que representar todas as classes sem distinção. Perante o chefe de Estado todos são igualmente necessários e igualmente justificados. O chefe de Estado é o representante do ser humano universal” (Feuerbach, 1999, p. 171). Ser humano universal esse que é um ser absoluto que “é, em verdade, o predicado essencial dos indivíduos humanos projetados fora deles” (Sampaio e Frederico, 2006, p. 52). Assim o chefe de Estado é o predicado essencial da massa projetada fora dela.

A forma que Feuerbach trabalha massa/massificação e alienação irá influenciar definitivamente a maneira a qual Marx irá trabalhar esses mesmos conceitos. No entanto, trabalhamos aqui todo o percurso jovem hegeliano de Feuerbach, ou seja, de 1830 (*Pensamentos sobre a Morte e Imortalidade*) a 1843 (*Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*). Nesse mesmo período, outros jovens hegelianos trabalharam o conceito de massa e devemos destacá-los. David Strauss, cujo livro *Vida de Jesus criticamente examinada* é considerado a primeira fagulha na querela Velhos-Jovens Hegelianos, trabalha com uma outra concepção de massa seguindo a tradição de Hegel.

Em *Vida de Jesus criticamente examinada*, “as conclusões eram simples e chocantes: o Cristo dos Evangelhos era um mito gerado pela tradição messiânica judaica. Jesus existiu, mas sua personalidade o cobriu com o manto de Cristo (...). A humanidade é o verdadeiro Cristo e, assim, seu próprio Salvador” (Steppelevich, 1999, p. 07). A encarnação do Logos – ser absoluto, *Geist* – estava não só na particularidade de Jesus, mas em toda humanidade. Esse ideal messiânico de redenção, tal vê David Strauss (1860, p. 895) “não se completa plenamente em um indivíduo que irá contaminar todos. Esse desejo, na verdade, é distribuir sua riqueza entre a multiplicidade de indivíduos”.

É essa massa que faz a humanidade ser Cristo (Steppelevich, 1999, p. 07). Devido à perspectiva teórica de Strauss, hegeliana, não teria nenhuma outra consequência prática do que o indivíduo para ser salvo – ou seja, superar sua alienação –, deveria conscientemente entrar no equivalente secular de Cristo, a comunidade.

Essa posição de Strauss era exatamente oposta àquela defendida pelos Velhos Hegelianos e logo o debate começou a ganhar os ares de um debate político acerca do estado monárquico prussiano. Karl Göschel, um Velho Hegeliano, entrou no debate com Strauss,

principalmente se pensarmos na divindade da figura do monarca. Ele “argumenta que as coletividades devem ganhar concretude através de um indivíduo exaltado (...); o corpo político fica incompleto enquanto ele não é incorporado na ‘personalidade de fato’ do monarca, assim como a personalidade moral da comunidade espiritual encontra sua completude na pessoa única de Cristo” (Breckman, 2001, p. 137). Dessa forma, tal como Warren Breckman (2001, p. 137) ressalta sob a querela, “a ‘cristologia política’ de Göschel essencialmente revive a distinção medieval entre os dois corpos de Cristo, o *corpus naturale* e o *corpus mysticum*, para combater tanto as panteísticas como as republicanas implicações da insistência democrática e antihierárquica de Strauss na divindade de toda a humanidade”.

Em *Defesa da minha ‘Vida de Jesus’*, Strauss escancara a politicidade de sua hegeliana crítica religiosa, principalmente na sua defesa da massa como ideal messiânico de redenção e também de um Liberalismo proveniente dos escritos de Hegel. “Qualquer um que leu os *Princípios da Filosofia do Direito*, de Hegel, sabe que neles muitas questões essenciais são construídas de forma bem diferente do que no Estado Prussiano” (Strauss *apud* Breckman, 2001, p. 139).

Temos sempre que lembrar que a questão social na Alemanha era o tema da vez no período das décadas de 1830 e 1840. Breckman (2001, p. 149) lembra que, nessa época, observadores sociais, jornalistas, burocratas e intelectuais ficam cada vez mais atentos à penúria das classes baixas alemãs. Esses observadores que a condição estável de pobreza dera lugar para um problema cada vez pior de empobrecimento e desabrigo em massa. Isso possibilitou a entrada de ideias socialistas – principalmente as saint-simonianas – na Prússia e dentro do círculo dos saint-simonianos. O primeiro a exprimir essa preocupação, fronteiro entre os Velhos e os Jovens Hegelianos, foi Eduard Gans. A sua pergunta “Deve continuar o miserável *Pöbel*?” é um símbolo. “A denúncia de Gans da exploração do trabalho e da divisão de classe expressa não só sua posição crítica contra a sociedade industrial, mas também sua saída da abordagem de Hegel dos problemas sociais” (Breckman, 2001, p. 170). A massa hegeliana, *Pöbel*, não deve ser mais vista como vilã, mas sim como o alvo de uma sociedade mais justa.

Se para Strauss e Gans a massa é vista positivamente, outros colegas Jovens Hegelianos não compartilham dessa mesma posição. Bruno Bauer é um exemplo explícito da visão oposta e que, ao mesmo tempo, é distinta daquela defendida por Göschel e os Velhos Hegelianos. Bauer aparece no debate acusando Strauss de partidário da Filosofia Positiva de Schelling. Ele “baseia essa acusação surpreendente na confiança de Strauss em uma substância mística, a mítica consciência coletiva da coletividade (...). A ideia de uma consciência coletiva, de acordo com Bauer, é tão alienante quanto a ideia ortodoxa de revelação, sendo os dois casos uma explicação transcendente das Escrituras” (Breckman, 2001, p. 248). Assim, Bauer rejeitava vigorosamente a ideia straussiana de que “a humanidade é o verdadeiro Cristo e, assim, seu próprio Salvador” (Stepelevich, 1999, p. 07). E, principalmente, de que é essa massa que faz a humanidade ser Cristo. Para Bruno Bauer, as Escrituras não seriam a construção pelo comunal, mas sim pelo individual.

Em *Crítica da História dos Evangelhos Sinópticos*, Bauer tentou mostrar que os Evangelhos Sinópticos eram, tanto na forma quanto no conteúdo, o produto de autores individuais respondendo livre e pragmaticamente às necessidades de sua época, se pondo-a na defesa da autoconsciência e não da consciência coletiva. Ora, essa ideia de Bauer era polêmica. Os Evangelhos Sinópticos possuem esse nome pois acreditam, dada a grande semelhança – em forma e em conteúdo – entre eles, que foram escritos de um fonte comum. Strauss era mais um dos partidários, tomando essa discussão historiográfica como filosófica, que isso era uma prova da massa – bem no sentido primeiro de *ekklesia* – constituindo o Cristo que normalmente identificamos com Jesus. Ruge escreveu em 1845 que Strauss “defendia um *allpersönliche Gott*, que era um ser universal inteligente; não só ele mantinha a mesma posição da ideia de Deus, mas continuava a ideia de humanidade no abstrato. Já Bauer revelava as origens do Evangelho

na criatividade humana, exposto o papel da atividade humana na história” (Breckman, 2001, p. 249). Era a prova de que a autoconsciência, para Bruno Bauer, era o único poder do mundo e da história.

“Para Bauer, o desenvolvimento da consciência de si do homem coincidia com o desenvolvimento histórico, e não deveria se deter em qualquer forma religiosa e política, determinada, dessa consciência” (Souza, 1992, p. 19). Assim, Bruno Bauer chega “à ‘crítica pura’, cuja tarefa seria deliberadamente naquele desenvolvimento, através de uma negação incessante de todo o dado ou dogma. Logo ele estaria opondo sua ‘crítica’, e sua ‘consciência de si’, à ‘massa’ supostamente inerte e a seus limitados interesses políticos” (Souza, 1992, p. 19). A massa, para Bauer, era a encarnação social do dogma. A Crítica Pura de Bruno Bauer, tomada enquanto Teoria Social, é a mais feroz defensora da “estupidez das massas”, um nível superior da “tirania das massas” que encontrávamos até aqui. É famoso o começo de seu artigo *O Gênero e a Massa* – publicado em seu jornal *Allgemeine Literatur-Zeitung* em setembro de 1844. Nessas primeiras linhas, lemos: “Buscando a grandeza, algumas pessoas colocaram ‘A Massa’ em seus braços. Eles querem que a massa se eleve; imaginamos o quão alto! Como fosse possível a massa se elevar de seu elemento, sua massividade [*Massenhaftigkeit*], a forma morta da multidão!” (Bauer, 1999, p. 198).

Esse texto está, para o conceito de massa/massificação, no que chamaríamos de “olho do furacão” do conceito. No ano de 1844, encontramos – apenas levando em conta os Jovens Hegelianos – Bauer, Stirner, Marx e Engels comentando sobre o mesmo assunto e fazendo críticas mútuas entre si. É o fim de uma querela jovem-hegeliana e o início de uma das mais importantes vertentes da filosofia social: o marxismo.

## Referências

- BAUER, B. The genus and the crowd. In: STEPELEVICH, L. S. (Ed.) *The young hegelians*. Amherst: Humanity, 1999. p. 198-206.
- BRECKMAN, W. *Marx, the young hegelians, and the origins of radical social theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- FEUERBACH, L. *Gesammelte Werke*. Berlin: Werner Schuffenhauer, 1967.
- FEUERBACH, L. Provisional theses for the reformation of philosophy. In: STEPELEVICH, L. S. (Ed.) *The young hegelians*. Amherst: Humanity, 1999. p. 156-172.
- FEUERBACH, L. *A essência do Cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1990.
- JARCZYK, G. O conceito do trabalho e o trabalho do conceito. In: JARCZYK, G. *Filosofia política*. Porto Alegre. LPM Editores, 1984. p. 115-129.
- SAMPAIO, B. A.; FREDERICO, C. *Dialética e materialismo*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.
- SOUZA, J. C. de. *Ascensão e queda do sujeito no movimento jovem-hegeliano*. Salvador: Ed. UFBA, 1992.
- STEPELEVICH, L. S. Introduction. In: STEPELEVICH, L. S. (Ed.) *The young hegelians*. Amherst: Humanity, 1999. p. 01-16.