

Rodrigo Maciel Alckmin

**FEUERBACH E MARX:
DA SENSIBILIDADE À ATIVIDADE SENSÍVEL**

Belo Horizonte

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG

2003

Rodrigo Maciel Alckmin

**FEUERBACH E MARX:
DA SENSIBILIDADE À ATIVIDADE SENSÍVEL**

**Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado da
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG,
como requisito para a obtenção do Título de Mestre em
Filosofia.**

Linha de Pesquisa: Filosofia Social e Política (Marxismo)

Orientadora: Profa. Dra. Ester Vaisman

Belo Horizonte

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG

2003

100 Alckmin, Rodrigo Maciel
A353m Marx e Feuerbach : da sensibilidade à atividade sensível /
2003 Rodrigo Maciel Alckmin. - 2003

174 f.

Orientador : Ester Vaisman
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Departamento de Filosofia

1. Marx, Karl, 1818-1883 2. Feuerbach, Ludwig, 1804-1872
3. Filosofia alemã – Séc. XIX 4. Filosofia moderna – Séc. XIX
5. Ontologia 6. Idealismo alemão I. Vaisman, Ester
II. Universidade Federal de Minas Gerais. Departamento de
Filosofia III. Título

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
Curso de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado)

Ata da Defesa de Dissertação de
RODRIGO MACIEL ALCKMIN
Nº de Matrícula: 2000205423

Aos quatro (04) dias do mês de setembro de dois mil e três (2003), reuniu-se na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais a Comissão Examinadora, indicada pelo Colegiado do Curso em 06/06/2003, para julgar, em exame final, a Dissertação "FEUERBACH E MARX: DA SENSIBILIDADE À ATIVIDADE SENSÍVEL", requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia, Área de Concentração: Filosofia – Linha de Pesquisa: Filosofia Social e Política. Abrindo a sessão, a Presidente da Comissão, Profa. Ester Vaisman, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao Mestrando RODRIGO MACIEL ALCKMIN, para apresentação de sua Dissertação. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa do candidato. Logo após, a Comissão se reuniu, sem a presença do Mestrando e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Foram atribuídas as seguintes notas:

- Profa. Dra. Ester Vaisman (orientadora)/UFMG..... 100 (com)
- Prof. Dr. Antônio Rago Filho/PUC-SP..... 100 (com)
- Profa. Dra. Vera Lúcia Vieira/PUC-SP..... 100 (com)

Pelas notas atribuídas o candidato foi considerado aprovado com a seguinte média: 100 (cem).

O resultado final foi comunicado publicamente ao candidato pela Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, a Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 04 de setembro de 2003.

Profa. Dra. Ester Vaisman
(orientadora)

Prof. Dr. Antônio Rago Filho

Profa. Dra. Vera Lúcia Vieira

Observação: Este documento não terá validade sem a assinatura e carimbo do Coordenador.

Newton Bignotto de Souza /
Prof. Dr. Newton Bignotto de Souza /
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia (Mestrado e Doutorado)
FAFICH/UFMG

FAFICH/UFMG Pós-Graduação em
Filosofia (Mestrado e Doutorado)

CONFERE COM O ORIGINAL

EM 08 DE 10 DE 2003

Andréia Rezende Baumgratz
Secretária do Programa de Pós-Graduação em Filosofia
(Mestrado e Doutorado)
FAFICH/UFMG



Dissertação defendida e APROVADA, com a nota 100 (cem) pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Profa. Dra. Ester Vaisman (Orientadora) - UFMG



Prof. Dr. Antônio Rago Filho - PUC-SP



Profa. Dra. Vera Lúcia Vieira - PUC-SP

**Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais**

Belo Horizonte, 04 de setembro de 2003.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE ECONOMIA E ESTADÍSTICA

A José Vicente e Wanda, *meus pais*.

À memória do Professor José Chasin.

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação pretende ser um contributo ao Grupo de Pesquisa *Marxologia – Filosofia e Estudos Confluentes*, idealizado pelo Professor José Chasin. Sou grato a todos os membros do Grupo de Pesquisa pelos trabalhos em conjunto.

Agradeço, ainda, às diversas pessoas envolvidas neste projeto:

A José Vicente, Wanda, Hannah & Mel.

À Juliana.

À Taú, pela revisão atenciosa do texto e pelas sugestões.

À Agda Lis, pela formatação do texto.

À Luiza e a todos que, de algum modo, participaram deste empreendimento.

À PBH, pela concessão da licença para aperfeiçoamento.

Agradeço, em especial, à Professora Ester Vaisman, pela sua valiosa orientação.

“E a vós, teólogos e filósofos especulativos, aconselho-vos: libertai-vos dos conceitos e dos pré-juízos de toda a filosofia especulativa anterior, se quereis ver as coisas tais como são, isto é, se quereis descobrir a verdade. Para a verdade e a liberdade, não tendes outro caminho a não ser o que passa pelo ‘Arroio de Fogo’. Feuerbach é o purgatório do presente.”*

Um não-berlinense

* Feuerbach significa, em alemão, “arroio de fogo”.

SUMÁRIO

RESUMO	10
INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I	
OS PRINCÍPIOS DA TRAJETÓRIA FEUERBACHIANA	19
1.1. Os Jovens Hegelianos: Contexto de Formação do Pensamento de Feuerbach	19
1.2. A Ruptura com Hegel: a <i>Crítica de 39</i>	23
CAPÍTULO II	
A AFIRMAÇÃO DA ANTROPOLOGIA: A <i>ESSÊNCIA DO CRISTIANISMO</i>	38
2.1. A Crítica à Especulação	41
2.2. O Homem	46
2.3. A Natureza	55
CAPÍTULO III	
O SENSÍVEL EM FEUERBACH	69
3.1. Necessidade de uma Reforma da Filosofia	69
3.2. Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia	73
3.3. Princípios da Filosofia do Futuro	83
CAPÍTULO IV	
A CRÍTICA DE MARX A FEUERBACH	106

4.1) A Aceitação da Crítica Feuerbachiana à Especulação	106
4.2) A Confirmação da Demanda pelo Ser Sensível	120
4.3) A Superação Marxiana a Feuerbach: o Ser como Atividade Sensível	130
CONCLUSÃO	153
ABSTRACT	171
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	172

LISTA DE ABREVIATURAS

As abreviaturas das obras de L. Feuerbach e K. Marx utilizadas nesta dissertação, assim como as respectivas editoras, são as seguintes:

Ludwig Feuerbach:

C39 – *Contribuição à Crítica da Filosofia de Hegel* (Presses Universitaires de France)

EC – *A Essência do Cristianismo* (Papyrus)

NRF – *Necessidade de uma Reforma da Filosofia* (Edições 70)

TP – *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia* (Edições 70)

PPF – *Princípios da Filosofia do Futuro* (Edições 70)

ER – *Preleções sobre A Essência da Religião* (Papyrus)

Karl Marx:

G43 – *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (Gallimard)

MEF – *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (Abril Cultural)

SF – *A Sagrada Família* (Gallimard)

TF – *Teses sobre Feuerbach* (Hucitec)

IA – *A Ideologia Alemã* (Hucitec)

MF – *A Miséria da Filosofia* (Global)

RESUMO

Este trabalho apresenta a concepção do *ser* compreendida em determinadas obras representativas de Feuerbach e Marx. Partindo dos lineamentos da trajetória feuerbachiana em sua confrontação direta com Hegel, passando pela crítica da religião e da teologia e chegando aos princípios para a reforma da filosofia, os apontamentos de Feuerbach afirmam, categoricamente, o projeto antropológico do autor. Por outro lado, a partir da análise dos textos de Marx, é possível apreender o verdadeiro papel que os escritos feuerbachianos desempenharam no processo de formação do pensamento marxiano. Assim, a assimilação da crítica à filosofia especulativa, aliada à demanda pela sensibilidade do *ser*, indicam o lastro positivo dos indicativos feuerbachianos; entretanto, Marx supera Feuerbach ao entender o *ser* como atividade sensível e não apenas como objetividade sensível.

INTRODUÇÃO

Esta dissertação é parte integrante dos trabalhos do Grupo de Pesquisa *Marxologia – Filosofia e Estudos Confluentes*, ligado indissolavelmente ao nome de J. Chasin. Inserida na preocupação de redescoberta da obra marxiana, a presente dissertação tem como objetivo determinar o reconhecimento do ser tal como aparece nas obras de Feuerbach e Marx. Desse modo, após a investigação dos traços mais gerais da propositura filosófica de cada um deles quanto à categoria do ser, faz-se necessário estabelecer a relação entre ambos os autores, destacando tanto os pontos de aproximação, como aqueles que sinalizam para o distanciamento de suas concepções.

Feuerbach tem relevância no itinerário que conduz a uma nova posição filosófica, tomando como ponto de referência os indícios de uma ruptura, protagonizada por ele, em relação à filosofia idealista, notadamente, a hegeliana. Somados a isso, têm-se, em seguida, os vestígios de outra contribuição da filosofia feuerbachiana, ou seja, a reivindicação da sensibilidade enquanto dimensão decisiva na colocação do problema do ser. Retomar, criticamente, o seu pensamento e avaliar a sua influência na elaboração do pensamento marxiano é, portanto, tarefa importante a ser perseguida no plano desta pesquisa.

Outro momento contextualizado neste estudo visa apreender a análise de Marx relativa ao reconhecimento do ser em algumas obras representativas do autor. Trata-se de dimensionar a assimilação que Marx faz da crítica à especulação instaurada por Feuerbach e o seu remetimento ao ser objetivo. Essa assimilação, no entanto, está

direcionada para o questionamento dos possíveis limites da filosofia feuerbachiana. Torna-se pertinente a pergunta acerca da carência da dimensão social na obra de Feuerbach, ou seja, é preciso esclarecer até que ponto a existência de um naturalismo está, realmente, delineada nesse autor. Busca-se, assim, investigar qual o sentido do posicionamento de Marx através dos lineamentos do ser enquanto *atividade sensível*, isto é, o rastreamento do enunciado marxiano da essência humana, traduzida em sua efetividade como “o conjunto das relações sociais”.

Em suma, a meta proposta nesta pesquisa parte, dessa maneira, da necessidade do entendimento de como o ser comparece em determinados textos da obra dos dois autores, para, posteriormente, discernir as possíveis identidades e dissonâncias existentes entre eles. Contudo, essas etapas se entrecruzam, visto que, ao se delinear a questão do ser em Marx, automaticamente, se faz o embate em relação a Feuerbach. Se tal empreitada não tem, naturalmente, a pretensão de esgotar esse intrincado tema, tem, no entanto, o objetivo de focalizar um momento essencial na trajetória do pensamento filosófico, seja o resgate da obra feuerbachiana e o papel de Feuerbach na perspectiva de amadurecimento da reflexão de Marx sobre o ser, como também a forma que essa questão relativa ao ser ganha no estatuto marxiano.

Nosso esforço adquire relevância quando se leva em consideração a carência de estudos acerca de Feuerbach, assim como da relação entre ele e Marx. Nesse sentido, este trabalho pode ser encarado como uma tentativa de preenchimento dessa lacuna, especificamente, quanto à concepção do ser em ambos os autores.

É importante observar que os escritos de Feuerbach permaneceram encobertos por muito tempo. Encravada entre dois gigantes da história da filosofia, a saber, Hegel e

Marx, e obscurecida pela estatura titânica desses pensadores, a obra feuerbachiana foi, em grande parte, desmerecida. A esse respeito, afirma H. Arvon: “Presa entre os imperialismos exclusivos e tirânicos de Hegel e Marx, ela [a obra feuerbachiana] aparece como simples passagem que, da coesão conservadora do primeiro, conduz à análise destruidora do segundo”¹. Portanto, em sentido contrário a essa visão simplista denunciada por H. Arvon, procuramos, em nosso trabalho, evidenciar o reconhecimento da filosofia feuerbachiana pelo seu valor intrínseco², isto é, a retomada do seu pensamento inscreve-se numa tentativa de reparar uma injustiça notória.

Dados os limites de uma dissertação de Mestrado, nossa pesquisa terá que efetuar um “recorte” nas obras dos autores em tela. Assim, em relação a Feuerbach, principiamos por um breve histórico do ambiente que envolveu a sua vida e os seus primeiros escritos, isto é, desde a sua formação teológica inicial até a aproximação da ruptura explícita com a filosofia hegeliana. Nesse sentido, preleciona o filósofo: “As roupas que um dia o cuidado de meus pais colocou sobre meu corpo já apodreceram há muito; por que então deixarei meu espírito embrulhado em panos que meu corpo já abandonou?” (ER, 88).

Em seguida, enfatizamos o texto que marca o rompimento de Feuerbach com a filosofia idealista. Trata-se da primeira crítica decisiva ao pensamento hegeliano, intitulada *Contribuição à Crítica da Filosofia de Hegel*, redigida em 1839. Nesse

¹ ARVON, H. *Ludwig Feuerbach ou La Transformation du Sacré*. Paris: PUF, 1957, p. 1.

² A esse respeito, acrescenta T. Birchal: “Por não se restringir a um esquema linear, por abrigar /.../ grande diversidade de perspectivas em sua obra, por inaugurar uma nova problemática na compreensão da religião, o pensamento de Feuerbach permanece sendo uma referência obrigatória para a filosofia e antropologia da religião, para além das críticas que a ele podem ser endereçadas” (BIRCHAL, T. de S. *Nota Bibliográfica: Feuerbach Revisitado*. In *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 16, n. 47, p. 79, set./dez. – 1989).

escrito, é visível o fato de Feuerbach utilizar, ainda, o mesmo arcabouço teórico hegeliano, o que não esconde as origens da sua trajetória filosófica:

“Existem várias formas de dividir a obra de Feuerbach, dependendo do princípio de compreensão adotado. Não obstante esta diversidade de interpretações, a maioria dos comentadores concorda que as primeiras obras de Feuerbach estão fortemente marcadas pela influência hegeliana, que gradualmente diminui, mas que evidentemente não desaparece”³.

Em suma, além da importância em relação à esfera especulativa, o texto feuerbachiano de 1839 guarda uma importância histórica, visto que inaugura uma “atitude que, em breve, será característica de grande parte da Esquerda [hegeliana]: uma crítica cada vez mais dura à doutrina do mestre”⁴.

No segundo capítulo, *A Essência do Cristianismo* mostra a afirmação da antropologia feuerbachiana ao rechaçar a teologia. Para Feuerbach, Deus nada mais é que “o espelho do homem” (cf. EC, 107), de maneira que o processo de subjetivação do conteúdo da religião leva à destituição divina e à sacralização do homem, evidenciando, dessa forma, o ateísmo do autor, uma vez que, de acordo com o filósofo, o universo religioso reflete apenas a própria essência humana⁵.

Analisamos, no terceiro capítulo, os textos feuerbachianos mais maduros, centrados no projeto de “reforma da filosofia”, que representam um acerto de contas com o idealismo, sobretudo o hegeliano. Em tais opúsculos, fica nítido o estilo,

³ SOUZA, D. G. de. *O Ateísmo Antropológico de Ludwig Feuerbach*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994, p. 27.

⁴ ROSSI, M. *La Génesis del Materialismo Histórico: La Izquierda Hegeliana*. Madrid: Alberto Corazón, 1971, p. 57.

⁵ De fato, de acordo com a antropologia feuerbachiana, a religião não é outra coisa senão um espelho que reflete a imagem daquele que crê, pois: “Só poderei reconhecer-me, na imagem do espelho, se souber que não existe ninguém lá dentro. Só poderei reconhecer-me em minhas idéias de Deus se souber que não existe Deus algum... Sou eu o único absoluto...” (ALVES, R. *O que é Religião?*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 96).

impresso por Feuerbach, contrário a um espírito de *sistema*. Segundo afirma A. Schmidt, “sua obra não pode ser considerada senão como fragmentária, aforística e própria de um ensaísta”⁶. Entretanto, ao iniciar as suas preleções sobre a essência da religião, o próprio filósofo justifica sua escrita:

“Meu espírito é, portanto, um espírito aforístico, como me acusam meus críticos, mas um espírito aforístico num sentido inteiramente diverso e por outros motivos que não os que eles pensam: um espírito aforístico porque um espírito crítico, isto é, um espírito que distingue a essência da aparência, o necessário do supérfluo” (ER, 12).

A despeito da originalidade da obra feuerbachiana garantir ao autor um lugar distinto na história da filosofia, nossa investigação complementar, acerca do peso que essa obra exerceu no pensamento de Marx, não significa reduzir o valor da mesma⁷. Ao contrário, trata-se de uma tentativa de dissipar interpretações equivocadas que obstruem uma leitura fiel ao texto dos dois pensadores, assim como o desvelamento da relação efetiva entre eles. Portanto, se o espólio feuerbachiano foi, em larga escala, posto em segundo plano, nem sempre o estudo da sua vinculação com Marx pode ser tomado como uma depreciação das qualidades próprias que Feuerbach, inegavelmente, possui⁸.

De fato, a investigação dos liames entre os dois filósofos é pertinente. Ora, apesar das inúmeras referências textuais disponíveis na obra de Marx, ele não se

⁶ SCHMIDT, A. *Feuerbach o la Sensualidad Emancipada*. Madrid: Taurus, 1975, p. 16.

⁷ Entendemos que esta advertência é válida, uma vez que, de acordo com H. Arvon: “O filósofo alemão Ludwig Feuerbach, do qual somente *A Essência do Cristianismo* não obscureceu no esquecimento, passa por um pensador de segundo plano. Interessa-se por sua doutrina menos pelo seu conteúdo próprio do que pelo peso considerável que ela exerceu sobre espíritos tão diferentes como Karl Marx e Max Stirner, Gottfried Keller e Richard Wagner” (ARVON, H. *Ludwig Feuerbach ou...* Op. Cit., p.1).

⁸ Em confluência com essa afirmação, aponta J. Barata-Moura: “Pensar Feuerbach, historicamente, segundo uma matriz de transição, não implica forçosamente ‘mutilá-lo’ ou emparedá-lo entre dois ‘imperialismos’ – o de Hegel e o de Marx, para recordar expressões de Henri Arvon” (BARATA-MOURA, J. *Esclarecer Significa Fundamental. Alienação e Alteridade em “Das Wesen Des Christentums” de Ludwig Feuerbach*. In *Pensar Feuerbach [Colóquio comemorativo dos 150 anos da publicação de “A Essência do Cristianismo”]*. Lisboa: Edições Colibri / Depto. de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1993, p. 48).

preocupou com um tratamento formalizado da crítica à filosofia feuerbachiana, ou seja, Marx não tratou especificamente dessa questão. Nesse sentido, adverte A. Cornu: “Sua crítica de Feuerbach /.../ não tem, como sua crítica de B. Bauer e de Stirner, um caráter sistemático; ela é simplesmente esboçada”⁹.

A relação entre Marx e Feuerbach, realmente, ainda carece de elucidação. Prova disso é o fato de autores que demonstram uma familiaridade considerável relativa à obra de Marx apontarem para um indeterminismo quando o tema vem à baila, como faz Lukács. Embora sua crítica sinalize para pontos importantes na concepção do ser marxiano, o filósofo húngaro é inconcludente quando trata do vínculo com Feuerbach: “O decurso filosófico que leva Marx ao materialismo culmina nessa virada no sentido da economia; se e até que ponto Feuerbach desempenhou um papel nesse processo, é algo que não pode ser estabelecido com clareza”¹⁰. É exatamente na tentativa de preenchimento de lacunas como essa que um estudo acerca de Marx e Feuerbach se justifica.

Outro aspecto importante que cabe salientar é o fato de a relação entre Marx e Feuerbach remeter ao relacionamento entre o próprio Marx e Hegel. A assimilação marxiana do *ser enquanto sensível*, presente em Feuerbach, leva Marx a uma acareação com as proposições hegelianas, isto é, há um embate entre os dois pensadores quando tratam da concepção do ser. Exemplos desse antagonismo estão aflorados em trechos como “O Mistério da Construção Especulativa” (*A Sagrada Família*) e “O Método” (*A Miséria da Filosofia*).

⁹ CORNU, A. *Karl Marx et Friedrich Engels: Leur Vie et Leur Oeuvre, Tome IV*. Paris: PUF, 1970, p. 258.

¹⁰ LUKÁCS, G. *Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx*. São Paulo: LECH, 1979, p. 15.

No último capítulo desta dissertação, por conseguinte, procuramos evidenciar, através da análise cuidadosa de alguns textos de Marx, os pontos de contato e de afastamento em relação à filosofia feuerbachiana. Em conformidade com os termos inerentes à natureza de nossa pesquisa, partimos da *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*¹¹. Trata-se de um texto de transição, isto é, de mediação entre a fase *pré-marxiana* e a fase *marxiana* propriamente dita, em que Marx, através da crítica à concepção de Estado de Hegel, condena o tom idealista presente em todas as esferas da lógica hegeliana¹². Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, há uma explicitação das características do ser, que é identificado com a objetividade. A título de complemento, recorreremos, ainda, aos exemplos contidos em “O Mistério da Construção Especulativa” e “O Método”, textos retirados, respectivamente, das obras *A Sagrada Família* e *A Miséria da Filosofia*, momentos de afirmação do sensível e, conseqüentemente, repúdio à especulação hegeliana. Por fim, *A Ideologia Alemã* e as *Teses sobre Feuerbach*¹³

¹¹ Empregamos, nesta dissertação, a periodização da obra de Marx utilizada, de maneira criteriosa, por J. Chasin. Desconsideramos, portanto, os textos marxianos anteriores ao ano de 1843, uma vez que “o intervalo entre 1841 e meados de 1843, ao qual pertencem a tese doutoral e os artigos da *Gazeta Renana*, compreende o período inicial e *não-marxiano* da elaboração teórica de Marx. Numa identificação menos genérica, o vínculo a ressaltar é com o *idealismo ativo*, próprio dos neo-hegelianos, e aos escritos dessa fase e que cabe, *exclusivamente*, numa periodização fundamentada, a designação de *obra juvenil*. Nessa, a rigor, não se encontram vestígios do pensamento feuerbachiano; em contrapartida, Bruno Bauer é uma presença inegável” (CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*. In *Pensando com Marx*. São Paulo: Editora Ensaio, 1995, p. 351).

¹² A *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* ou *Crítica da Filosofia Política de Hegel*, também conhecida como *Glosas de 43*, *Crítica de 43* ou, ainda, *Crítica de Kreuznach*, não deve ser confundida com o texto publicado por Marx nos “Anais Franco-Alemães”. Esclarece J. Chasin: “*Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. Introdução*, - texto distinto da *Crítica de Kreuznach*, hoje vale advertir para isso ao leitor menos familiarizado -, que foi redigido entre fins de 43 e princípios de 44 e publicado no número exclusivo dos *Anais Franco-Alemães*, é o único produto direto e acabado das Glosas de 43 e como introdução destas é apresentado pelo próprio autor; nessa condição pode ser encarado, especialmente em certos trechos, como uma espécie de sinopse do escrito originário” (CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico...* Op. Cit., p. 364).

¹³ Curiosamente, observa G. Labica a respeito dos aforismos marxianos: “Exceção feita a alguns fragmentos dos pré-socráticos, o texto de Marx – simplesmente intitulado por ele *Ad Feuerbach* e doravante conhecido pelo nome que lhe deu Engels de *Teses sobre Feuerbach* – é o menor documento de nossa tradição filosófica ocidental” (LABICA, G. *As “Teses sobre Feuerbach” de Karl Marx*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, p. 9).

indicam a posição original de Marx quanto à superação do materialismo vulgar e do idealismo, evidenciando, assim, sua confrontação com Feuerbach.

Acrescentamos, ainda, que o debate com os intérpretes aparece na parte conclusiva deste trabalho. Portanto, após a retomada dos autores pelos próprios autores, – procedimento em que a fidelidade ao texto encontra seu lugar –, será possível, então, desnudar a estatura que a concepção do ser ganha em Feuerbach e Marx, assim como avaliar a legitimidade da relação entre os dois pensadores e, por extensão, a pertinência da visão filosófica mais tradicional que toma Marx como um simples “seguidor” de Feuerbach. Nesse sentido, resta responder aos intérpretes se a afirmação acerca da existência de uma antropologia de cunho feuerbachiano na obra de Marx pode ser, de fato, sustentada.

CAPÍTULO I

OS PRINCÍPIOS DA TRAJETÓRIA FEUERBACHIANA

1.1) Os Jovens Hegelianos: Contexto de Formação do Pensamento de Feuerbach

Feuerbach é um dos principais nomes da conhecida esquerda crítica hegeliana. Mostrar, *en passant*, a gênese do seu pensamento é importante para uma melhor compreensão da sua obra focalizada neste trabalho.

Nascido em Landshut, no ano de 1804, Ludwig Andreas Feuerbach dedica-se, inicialmente, ao estudo da teologia protestante em Heidelberg (1823) com o teólogo racionalista Paulus e com o teólogo hegeliano Daub¹. Após um ano ali, transfere-se para Berlim, onde se faz aluno de Hegel e, em 1825, abandona a teologia e consagra-se inteiramente aos estudos filosóficos. Posteriormente, como se sabe, Feuerbach afasta-se do idealismo hegeliano para se tornar seu crítico radical. Nesse sentido, o “itinerário intelectual e vital de Feuerbach pode ser resumido pela seguinte frase que a ele mesmo pertence: ‘Deus foi meu primeiro pensamento; a razão, o segundo; o homem, o terceiro e último’”².

Em 1828, na cidade de Erlangen, Feuerbach obtém o doutorado com uma tese intitulada *De Ratione Una, Universali, Infinita* que, segundo o próprio autor, pretendia

¹ Observa, ainda, Löwith que “Como todos os filósofos idealistas alemães, Feuerbach partiu da teologia protestante”. In LÖWITH, K. *De Hegel à Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1969, p. 96.

² SOUZA, D. G. de. *O Ateísmo Antropológico de...* Op. Cit., p. 19.

ser uma assimilação “viva” e “livre” das aulas de Hegel. Contudo, mesmo nesse primeiro escrito,

“ele já insiste sobre o princípio da ‘materialidade sensível’ pois as Idéias não devem se manter acima do material no império do geral, mas ao contrário, descer do ‘firmamento de sua pureza incolor’ e da ‘unidade consigo mesma’ em direção a uma visão imediata que penetra o particular, a fim de se incorporar o dado dos fenômenos aparentes. O puro logos tem necessidade de uma ‘Encarnação’, a Idéia reivindica uma ‘realização’ e uma ‘mise au monde’. /.../ Ele justifica seu desejo de reconduzir a Idéia sobre a terra, declarando que esse desejo está ‘conciliado com a época’ ou, ‘o que é a mesma coisa’, fundado sobre o espírito mesmo da filosofia hegeliana, pois não se trata de uma tarefa de escola, mas uma tarefa da humanidade”³.

Anonimamente, Feuerbach publica, em 1830, *Pensamentos Sobre Morte e Imortalidade*, livro responsável pelo fim precoce de sua carreira como professor universitário, visto que a negação da imortalidade pessoal – na contramão da ortodoxia reinante – é fixada, isto é, “Feuerbach argumenta aqui contra toda classe de imortalidade individual, sendo possível somente a imortalidade do espírito humano como conjunto, e substitui a transcendência divina pela transcendência humana”⁴. Esse afastamento involuntário da carreira docente, seguido, algum tempo depois, do casamento, e a mudança para a “solidão do campo”, em Bruckberg, levaram Feuerbach a viver constantemente em contato com a natureza, peculiaridade que encontra reflexo em sua produção intelectual, como ele mesmo chama a atenção: “/.../ eu não passei a mais bela parte da minha vida numa cátedra e sim no campo, não em aulas universitárias mas no templo da natureza, não em salões e salas de audiências mas na solidão de meu quarto de estudos” (ER, 14).

³ LÖWITH, K. *De Hegel à Nietzsche...* Op. Cit., p.96.

⁴ McLELLAN, D. *Marx y los Jóvenes Hegelianos*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1971, p. 101.

Quatro anos mais tarde, Feuerbach faz uma vigorosa defesa da filosofia hegeliana contra os ataques de um certo Bachmann; a sintonia entre o ponto de vista feuerbachiano e a idéia “muito profunda e muito augusta” de Hegel é, portanto, notável. Todavia, tamanha aproximação com Hegel, entremecada por distanciamentos significativos, assinala também a imprecisão que o seu pensamento pode, muitas vezes, assumir, ainda que Feuerbach

“declare que ele não foi, nesse negócio, senão um defensor ‘interino’ de Hegel contra um ataque não filosófico e que é inteiramente inconsiderado de pensar que aquele que escreve contra os adversários de uma causa está obrigatoriamente e inteiramente adquirido a essa causa. Ao contrário, um ‘Anti-Hegel’ pessoal vivia desde essa época nele, ‘mas como ele não constituía ainda senão uma parte de mim mesmo, eu lhe ordenci de se calar’”⁵.

O ano de 1838 marca o início da colaboração de Feuerbach nos *Anais de Halle para a Ciência e a Arte Alemã*, revista fundada naquele ano e que tinha Ruge como um de seus diretores. Feuerbach escreve três artigos datados de dezembro de 1838, março e setembro de 1839, respectivamente, fato que marca o seu vínculo com o movimento dos jovens hegelianos. No primeiro artigo, *Sobre a Crítica da Filosofia Positiva*, Feuerbach

“critica a intenção da ‘filosofia positiva’ destro-hegeliana de conciliar a especulação com o dogma, qualificando de ‘mentira contra os dois’: contra a filosofia porque utiliza sua força conceitual para sustentar representações dogmáticas; contra o dogma porque o fundamenta sustentando-o com conceitos que se opõem à substância representativa que o constitui e o anula”⁶.

O segundo artigo foi reduzido consideravelmente pela censura e o terceiro deles trata da *Contribuição à Crítica da Filosofia de Hegel* ou, simplesmente, *Crítica de 39*, onde a contraposição em relação a Hegel se manifesta, então, de maneira explícita, e é o que nos interessa aqui, pois que, lentamente,

⁵ LÖWITH, K. *De Hegel à Nietzsche...* Op. Cit., p. 99.

⁶ ROSSI, M. *La Génesis del Materialismo Histórico...* Op. Cit., p. 56.

“Feuerbach vai-se distanciando da influência de seu mestre berlinense, chegando alguns comentaristas a falar de um primeiro Feuerbach, de inspiração hegeliana, e o Feuerbach maduro ou posterior, que adota uma postura filosófica geralmente oposta à de Hegel”⁷.

Os *Anais de Halle* favoreceram a união dos denominados jovens hegelianos enquanto movimento mais consistente. Ora, o pensamento de Hegel, logo após a morte do filósofo, em 1831, foi tomado como uma espécie de “filosofia oficial e definitiva”. Entretanto, uma querela de origem religiosa provocada por Strauss na interpretação do hegelianismo acentuou as diferenças entre os seus “seguidores”. De um lado, havia os velhos hegelianos, ala conservadora e idealista; do outro, formou-se a esquerda hegeliana, isto é, o grupo também conhecido como jovens hegelianos. Reunido em Berlim e composto por Arnold Ruge, Max Stirner, Moses Hess, Bruno Bauer e Feuerbach, entre outros, esse grupo, apesar das suas várias tendências, aglutinou uma crítica à ideologia “ortodoxa” de Hegel.

De fato, os principais escritos feuerbachianos estão, em larga medida, vinculados ao clima vivenciado pelo grupo dos jovens hegelianos. Conscientes da época de transição pela qual passavam, eles preconizavam uma transformação da realidade através da crítica, apesar das constantes divergências internas. Além disso, os jovens hegelianos se viam na condição de intelectuais livres, uma vez que, em consequência de suas opiniões radicais, foram destituídos dos lauréis acadêmicos, como mostram os exemplos do próprio Feuerbach e, ainda, de Bruno Bauer. É sob esse estigma de marginalizados que eles transitam, de modo geral, de uma crítica teológica inicial, para uma crítica política ulterior. A proximidade entre Feuerbach e a esquerda hegeliana

⁷ SOUZA, D. G. de. *O Ateísmo Antropológico de...* Op. Cit., p. 21.

pode ser retratada também pela sua participação no grupo conhecido como *Clube dos Doutores*, formado por jovens hegelianos de Berlim. Em suma, esses hegelianos rebeldes, herdeiros do Iluminismo e seduzidos pelos princípios da Revolução Francesa, tomavam-se como mensageiros da razão, entrelaçando, assim, influências idealistas e racionais. E Feuerbach parece ter assimilado esse espírito a seu modo.

Após este breve delineamento do contexto histórico-intelectual, em cujo interior o pensamento de Feuerbach se forjou, passemos, então, à tentativa de apreender os indícios da concepção do ser postos pela *Crítica de 39*.

1.2) A Ruptura com Hegel: a *Crítica de 39*

O pensamento feuerbachiano adquire contornos de uma elaboração mais consistente no momento em que se defronta, de maneira direta, com a filosofia de Hegel. Essa oposição, especialmente à *Lógica*, se revela, de modo contundente, apenas em 1839, com o terceiro artigo publicado por Feuerbach nos *Anais de Halle*. Trata-se, evidentemente, da *Contribuição à Crítica da Filosofia de Hegel*, onde estão esboçados aspectos fundamentais do corpo teórico do autor relativos à questão do ser. Vale observar que a anunciação de tais pontos basilares é levada a cabo, ainda que, nesse momento, não haja um desenvolvimento suficiente dos temas propostos. Cumpre, então, destacá-los.

A recusa da especulatividade imanente à filosofia alemã – tendo em Hegel o seu centro nervoso – é a tônica da oposição firmada por Feuerbach: “Quando eu digo: a

filosofia especulativa alemã, eu entendo expressamente a filosofia atualmente reinante: a filosofia de Hegel” (C39, 11). A pretensão dessa última em abarcar dentro de si toda a extensão do próprio conceito de filosofia é denunciada de antemão, perspicácia representativa do encaminhamento crítico dado à questão:

“A filosofia hegeliana (eu disse bem *hegeliana*), então uma filosofia que, abstração feita de seu conteúdo (para o momento nós não diremos nada dos caracteres desse conteúdo), é mesmo assim uma filosofia determinada, particular, existindo *empiricamente*, eis que, senão o próprio Mestre, mas em todo caso e conseqüentemente de acordo com a teoria do Mestre, seus discípulos, ao menos seus discípulos ortodoxos, a determinam e a exprimem como a filosofia *absoluta*, isto é, nada menos que a *filosofia em si!* Assim, outrora, um hegeliano, e além disso um espírito penetrante e original, tentou provar em boa e devida forma, e a sua maneira, radicalmente, que a filosofia de Hegel é ‘*a realidade absoluta da idéia de filosofia*’” (C39, 14).

A interdição do projeto pouco modesto do hegelianismo é lançada, então, de forma eloqüente, traduzida numa simples interrogação onde já transparece bem o estilo característico de argumentação feuerbachiano: “/.../ é possível, então, que a espécie se realize de maneira absoluta em um único indivíduo, a arte em um único artista, a filosofia em um único filósofo?” (C39, 14).

A arbitrariedade da suposta filosofia absoluta de Hegel é desmascarada, segundo Feuerbach, pela sucessão inexorável dos dias, uma vez que o caráter de um pensamento absoluto encerra uma contradição com o volver ininterrupto do tempo, o mesmo tempo que, seguindo seu curso, trai a pretensão de uma filosofia que se proclama absoluta. Assim como há uma incompatibilidade entre Encarnação e história, dado que a primeira suprime a segunda, uma seqüência da história, então, refuta o mistério pelo qual Deus se fez homem; trata-se da aplicação desse raciocínio no campo filosófico, onde se tem, conseqüentemente, a destituição da possibilidade de uma filosofia contemplada por um predicado absoluto:

“Se a filosofia hegeliana fosse a realidade absoluta da idéia de filosofia, a interrupção da razão na filosofia hegeliana deveria acarretar necessariamente a interrupção do tempo: pois se o tempo perseguisse como antes seu triste curso, a filosofia hegeliana perderia infalivelmente o predicado do absoluto” (C39, 17).

A condenação veemente de princípios incondicionais é corroborada, nesse sentido, pela afirmação do cunho determinado e finito impregnado também no pensamento hegeliano, fato que o reconduz a uma posição coerente dentro da realidade efetiva:

“Projetemo-nos através do pensamento, apenas por alguns instantes, pelo futuro dos próximos séculos! A filosofia hegeliana não será então para nós, historicamente, uma filosofia estrangeira, *legada pela tradição*? Podemos considerar a filosofia de uma *outra* época, a filosofia do passado, como *a nossa*, como contemporânea? Por que então as filosofias passam, senão porque homens e tempos passam, e os descendentes não querem viver da herança de seus antepassados, mas dos bens que eles pessoalmente adquiriram? Não veremos, então, na filosofia hegeliana um constrangimento e um fardo, como antigamente ocorria aos Reformadores com o Aristóteles medieval? Não se formará necessariamente uma oposição entre antiga e nova filosofia, entre uma que não é livre porque herdada, e a outra que é livre porque adquirida por nós mesmos, e a filosofia hegeliana não será, então, rejeitada da classificação de realidade absoluta da idéia ao modesto lugar de realidade determinada e particular? Será, então, irracional, contrário ao dever e à tarefa do homem que pensa, antecipar pela razão os efeitos necessários e inevitáveis do tempo?” (C39, 17).

A negação do caráter absoluto da filosofia de Hegel é, pois, seguida de seu nivelamento enquanto realidade determinada, uma vez que

“Nada se realiza sem se realizar como um ser determinado. A espécie em sua plenitude se encarnando em uma individualidade *única* seria um milagre absoluto, uma supressão arbitrária de todas as leis e de todos os princípios da realidade – seria, na verdade, o Fim do Mundo” (C39, 15).

Escapa aos olhos de Hegel a condição da sua filosofia – enquanto acontecimento temporal determinado, pois “Tudo o que se passa no espaço e no tempo deve se dobrar às leis do espaço e do tempo” (C39, 15) –, iniciar-se também por uma pressuposição. De acordo com o Mestre berlinense, a sua filosofia começaria pelo ser puro, pelo indeterminado puro e não por qualquer tipo de começo particular. A objeção

feuerbachiana, porém, ganha corpo exatamente no apontamento da tomada desse começo como um pressuposto hegeliano que, naturalmente, foge de qualquer garantia que o assegure como universal ou absolutamente necessário; ao contrário, trata-se de um começo determinado pela ótica parcial do próprio Hegel. Simultaneamente, Feuerbach reivindica o avanço direto ao próprio ser, evitando, assim, rodeios desnecessários convertidos em pressupostos indiscutíveis:

“Mas, é justamente isso que eu pergunto, por que é preciso se dar um tal começo? O conceito de começo não é, então, mais um objeto que escapa da crítica, ele é imediatamente verdadeiro e universalmente válido? Por que eu não posso no começo renunciar justamente ao conceito de começo, por que eu não posso me referir imediatamente ao real? Hegel começa pelo ser, isto é, pelo conceito do ser ou pelo ser abstrato. Por que eu não posso começar pelo ser mesmo, isto é, pelo ser real?” (C39, 18).

Há uma alternância no texto feuerbachiano entre a crítica ao caráter especulativo da filosofia de Hegel e a afirmação do ser sensível, donde a incompatibilidade entre os dois autores fica evidente. Feuerbach recusa – de antemão – o ponto de partida hegeliano, isto é, o fato de a idéia absoluta ser tomada como o princípio de todo o procedimento, visto que

“Hegel tem, como eu o indiquei, começado desde o princípio de sua tentativa filosófica pela pressuposição da identidade absoluta. A idéia da identidade absoluta, ou do absoluto em geral, era simplesmente para ele uma verdade objetiva; e não somente uma verdade, mas a verdade absoluta, a própria idéia absoluta, isto é, a idéia da qual não se poderia duvidar, a idéia transcendente a toda crítica e a todo ceticismo” (C39, 40).

Ora, Hegel não só parte da idéia como também todo o desenvolvimento posterior das suas investigações está subordinado à idéia; em outros termos, é “a idéia que é o ser e a essência” (C39, 35) dentro da perspectiva hegeliana. Cabe à idéia mesma o direcionamento assim como a transposição de todos os meandros ao longo do percurso, pois

“*Formalmente*, a idéia absoluta não é sem dúvida pressuposta, mas no fundo ela o é. Os momentos intermediários e os elos dos quais Hegel a faz preceder, ele os *pensava* já como *determinados* pela idéia absoluta. Hegel não se *alienou* (entäussert), ele não *esqueceu* a idéia absoluta, mas ele pensa já *na pressuposição da idéia*, o contrário a partir do qual ela deve se engendrar” (C39, 34).

É nesse sentido, então, que a “alienação (entäusserung) da idéia não é, por assim dizer, senão uma *armadilha*; ela simula, mas ela não se leva a sério; *ela representa*” (C39, 34).

A opulência concedida à idéia em nome de Hegel promove, portanto, uma verdadeira odisséia da mesma onde todos os instantes espelham, em última instância, o seu próprio processo de efetivação. Não é mero acaso, por conseguinte, que a idéia absoluta seja concebida como o primeiro e último termo:

“Eu li a Lógica de Hegel do começo ao fim. No fim, eu retorno ao começo. A idéia da idéia, ou idéia absoluta contém em si a idéia da essência, do ser. Eu conheço então o ser e a essência como momentos da idéia, ou a idéia absoluta como a Lógica *in nuce*” (C39, 21).

A conexão entre o começo e o fim da jornada absoluta da idéia dentro dos moldes da filosofia hegeliana é, entretanto, revista por Feuerbach através da sua censura ao espírito de sistema, uma vez que este se encontra presente – em Hegel – em toda a exposição do pensamento. Entendendo que “A filosofia hegeliana é, pois, o apogeu da filosofia sistemática de tipo especulativo” (C39, 28), a crítica feuerbachiana indaga, então, se a

“circularidade *formal* não é, de alguma maneira, uma necessidade ou uma consequência necessária, desde que o método, a *exposição* científica da filosofia seja considerada como a essência da filosofia; desde que aquilo que não é sistema (sistema aqui no sentido *mais restrito*) não é filosofia? Pois só é sistema o que é círculo se fechando sobre si, o que não se prolonga em linha reta ao infinito mas ao término retorna ao seu começo. A filosofia hegeliana é, na verdade, o sistema mais perfeito que jamais havia aparecido” (C39, 20).

Para Feuerbach, um sistema não pode ser confundido com a própria razão, ainda que seja assinado pelo “artista filosófico mais perfeito”. Hegel transfigura a forma em essência, isto é, a forma ganha objetividade; em suma, aquilo que deveria ser apenas um instrumento converte-se em fim. Portanto, a denúncia das pretensões especulativas que o sistema hegeliano carrega consigo aparece no texto feuerbachiano de 1839, já que

“Todo sistema não é senão *expressão*, não é senão *imagem* da razão, não é, conseqüentemente, senão um *objeto* para a razão que, enquanto potência viva se reproduzindo sem cessar em novos seres pensantes, o distingue de si e o põe em face de si como um objeto da crítica. Todo sistema, que não é reconhecido e assimilado como simples *meio*, *limita e corrompe o espírito*” (C39, 27).

Importa salientar aqui a crítica ao espírito *sistemático* hegeliano. A pretensa tentativa do *filósofo absoluto* de exaurir a realidade no interior do seu próprio pensamento obedece, de acordo com Feuerbach, a um formalismo lógico; em outros termos, a censura feuerbachiana chama a atenção para a inviabilidade de uma teoria que, fechada sobre si mesma, almeja o esgotamento da empiricidade através de um movimento conceitual.

A crítica à especulação hegeliana instaurada por Feuerbach remete, desse modo, à demanda pelo ser sensível. Nesse intento, torna-se manifesta a dissonância entre os posicionamentos dos autores em questão, ou seja, “O ser sensível desmente o ser lógico; um contradiz o outro, e vice-versa” (C39, 33). Assim, Feuerbach adverte que “Se situar, no começo, no ser da Lógica, é se situar também na idéia; aceitar esse ser, é já ter aceitado a idéia”, para, logo em seguida, arrematar contra Hegel: “/.../ teu ser indeterminado, puro, não é senão uma abstração, a que nada de real corresponde; não é real senão o ser concreto” (C39, 31). De fato, Feuerbach é enfático em sua postura, de sorte que os lineamentos da sua concepção de ser são confirmados repetidas vezes: “/.../

só o *ser determinado* é ser; o conceito do ser compreende o conceito da determinação absoluta. É do ser mesmo que eu obtenho o conceito de ser; ora, todo ser é um ser determinado” (C39, 31). Em síntese, contrapondo-se à “idéia que é o ser e a essência” do segredo hegeliano, Feuerbach brada pelo ser sensível, concreto, real, determinado:

“Se tira-se ao homem isso que o faz homem, pode-se então me provar, sem nenhuma dificuldade, que não é um homem. Ora, assim como o conceito de homem, uma vez tirada a diferença específica de homem, não é mais o conceito do homem, mas de uma entidade artificial, aproximadamente como o homem platônico de Diógenes, da mesma maneira o conceito de ser; uma vez separado o conteúdo do ser, não é mais o conceito de ser. O ser é tão diverso quanto as coisas. O ser faz um com a coisa, que é. Tirar o ser de uma coisa, significa tudo lhe tirar” (C39, 32).

É importante observar que, segundo Feuerbach, a filosofia especulativa se posiciona em desacordo com a realidade sensível ao tomar o ser concreto como o *contrário* do ser, isto é, “(do ser em geral, como o considera a Lógica)” (cf. C39, 32). Nesse sentido, tem-se, então, o questionamento feuerbachiano acerca dessa divergência presente na concepção do ser lógico:

“Como então a Lógica ou uma filosofia determinada em geral podem provar a verdade e a realidade, se elas começam por entrar em contradição com a realidade sensível, com a inteligência da realidade, *sem resolver essa contradição?* /.../ Provar não é senão refutar. Toda determinação intelectual possui seu contrário, sua contradição. Não é na unidade com seu contrário, mas em sua refutação, que reside a verdade. A dialética não é um monólogo da especulação consigo mesma, mas um diálogo da especulação com a empiria. O pensador não é dialético senão na medida em que ele é *seu próprio adversário*. Colocar-se em dúvida, eis a arte e a virtude supremas” (C39, 32).

Em outras palavras, Hegel deveria fazer a refutação da empiria, revelando, no fundo, a “irrealidade do ser sensível” e a “realidade do pensamento”. Porém, acontece o oposto, isto é, a lógica hegeliana entra em discordância com a realidade sensível e, sem conseguir uma solução plausível para esse conflito, sucumbe ante a incapacidade de demonstrar-se como verdadeira, pois

“o outro do pensamento puro é em geral a inteligência sensível. Provar no domínio da filosofia é, então, superar a contradição que existe entre a inteligência sensível e o pensamento puro, é fazer que o pensamento seja verdadeiro não *somente para si*, mas também para seu contrário” (C39, 36).

Enfim, Feuerbach invalida a “prova formal” de um “testemunho que carrega sobre si um pensamento que exprime uma *contradição*”, ou seja, um testemunho “subjetivo, parcial, duvidoso”, uma vez que o “ser lógico constitui uma contradição direta, não mediatizada, chocante, com o ser da intuição intelectual empírico-concreta” (C39, 36).

O rompimento com a empiria, contudo, não estaria limitado a Hegel. De modo geral, Feuerbach estende sua censura a toda modernidade, ou seja, “a filosofia hegeliana cai sob a mesma reprovação que toda a filosofia moderna de Descartes e Spinoza: a reprovação de uma ruptura *não-mediatizada* com a intuição sensível” (C39, 36). Nesse sentido, ele abre o seu leque de críticas e dispara também, mais especificamente, contra o Idealismo de Fichte e a Filosofia da Natureza de Schelling, mostrando, assim, o clima em torno do qual Hegel começa a desenvolver sua filosofia. Para Feuerbach, o

“Idealista reconhecia vida e razão também na natureza, mas somente como sua própria vida, como sua própria razão. O que ele via nela, ele mesmo tinha introduzido; além disso, retomava em si mesmo o que ele havia concedido à natureza: a natureza é o eu objetivado, o espírito se vendo fora de si. Assim o Idealismo era já uma identidade do sujeito e do objeto, do espírito e da natureza, mas uma identidade tal que a natureza não tinha nessa unidade senão a significação de objeto posto pelo espírito”.

Em outros termos, é como se o Idealista dissesse à natureza: “tu és minha própria emanção, meu próprio reflexo, mas tu não és nada de particular para ti mesmo” (C39, 41). Fichte conceberia, então, toda a realidade – espiritual e material – como produção de um eu universal, absoluto. Por sua vez, Schelling – inserido no mesmo gradiente especulativo – geraria uma identidade absoluta, isto é, uma unidade não diferenciada e potencial de natureza e espírito, onde à natureza, seguir-se-ia o espírito como seu

desenvolvimento e consciência. Como observa Feuerbach, incide-se, dessa forma, no mesmo equívoco idealista: “A Filosofia da Natureza é a ciência não de um objeto oposto ao eu, mas de um objeto que é ele mesmo *sujeito-objeto*, ou seja, a Filosofia da Natureza é ao mesmo tempo Idealismo” (C39, 43). Ademais, continua ele, segue-se no mesmo compasso do pensamento anterior, já que

“bastava então desatar a natureza dos laços nos quais o Idealista a tinha lançado, e pelos quais ele a tinha encadeado a seu eu, para devolvê-la à existência independente, para dar-lhe a significação mesma, que ela recebeu mais tarde na Filosofia da Natureza” (C39, 41).

Em suma, de acordo com a oposição feuerbachiana, Schelling e Fichte se irmanam no final, pois, segundo essa oposição, todas as duas filosofias personificam, em níveis distintos, formas de idealismo e, ainda que uma desautorize a outra, ambas vinculam-se – em última instância – ao absoluto e estão subordinadas, dessa forma, a um caráter especulativo irrevogável: “A Filosofia da Natureza deixava, portanto, subsistir o Idealismo em sua perfeita integridade; na realidade, ela queria somente provar *a posteriori* o que o Idealismo tinha dito *a priori* dele mesmo” (C39, 42).

Feuerbach toma as filosofias dos dois autores em pauta – guardadas as devidas diferenças entre eles – como manifestações distintas do absoluto. Assim, a Filosofia da Natureza seria a exposição do absoluto sob seu aspecto real, enquanto que o fichteanismo seria a exposição do absoluto sob seu aspecto ideal. De fato, para

“a Filosofia da Natureza, não existe *senão* a natureza; para o Idealismo, não existe *senão* o espírito. Para o Idealismo, a natureza não é *senão* objeto, acidente; para a Filosofia da Natureza, ela é substância, sujeito-objeto, ela é o que a inteligência no interior do Idealismo reivindica apenas para si” (C39, 43).

Em outras palavras, ambas seriam expressões do absoluto, porém a Filosofia da Natureza cumpriria esse papel como “filosofia do absoluto como natureza” e o

Idealismo o representaria como “filosofia do absoluto como espírito”. Levando-se em consideração que Fichte “não colocava o acento senão sobre o *eu*”, a análise crítica feuerbachiana recai, então, com maior ênfase, sobre o suposto resgate da natureza na romântica doutrina da Filosofia da Identidade de Schelling, mesmo porque ele é o autor mais próximo, cronologicamente, a Hegel. Diz Feuerbach:

“Sem dúvida, a Filosofia da Identidade restaurava uma unidade perdida, mas se ela o fazia, não era objetivando essa unidade como o absoluto, como uma essência comum ao espírito e à natureza, e entretanto tão distinta deles /.../, se ela a restaurava, era somente na medida onde o conceito dessa unidade era justamente o conceito da natureza como sujeito-objeto, e em consequência, a restauração da natureza em geral” (C39, 45).

Enfim, se o absoluto é designado como “a unidade do espírito e da natureza” em Schelling, Feuerbach é taxativo: “Nós já não temos essa unidade no próprio conceito da natureza?” (C39, 43).

É importante reter que a oposição que Feuerbach faz à tradição filosófica vigente tem como ponto central a contestação do teor especulativo dessas filosofias, isto é, elas possuem uma essência comum, muito embora se diferenciem quanto à forma de apresentação. Nesse sentido, já estão aflorados – na *Crítica de 39* – mecanismos que compõem essa engrenagem:

“Kant foi crítico a respeito da antiga metafísica, mas não a seu próprio respeito. Fichte pressupôs como verdade a filosofia de Kant. Seu único objetivo foi elevá-la à altura de uma ciência, unir tudo o que estava disperso em Kant, de o deduzir de um princípio comum. Por um lado, Schelling pressupôs, da mesma maneira, a filosofia de Fichte como a verdade acabada, mas por outro lado, em oposição a Fichte, ele é o restaurador de Spinoza. Hegel é um Fichte passado por Schelling”

de modo que

“Hegel está para Schelling assim como Fichte está para Kant. Para ambos, a verdadeira filosofia existia já em seu conteúdo e em sua matéria; eles não tinham outro interesse senão o científico, isto é, um interesse *sistemático e formal*.”

Ambos não eram críticos senão a respeito de detalhes, *de certos caracteres* e não da essência da filosofia existente” (C39, 33).

Dentre vários nomes, o autor que protagoniza o alvo das investidas feuerbachianas, haja vista o reconhecimento da estatura do seu pensamento comparado com os outros, é indiciado por ser portador de uma filosofia que, não obstante seu caráter crítico, é despida da qualificação de genético-crítica; a saber, uma filosofia que “se pergunta se o objeto é um objeto real ou somente uma representação, um fenômeno puramente psicológico; uma filosofia que distingue, pois, de maneira mais rigorosa, entre o subjetivo e o objetivo” (C39, 47). Ora, segundo Feuerbach, a nitidez da percepção capaz de diferenciar o objetivo do subjetivo própria da filosofia genético-crítica contrasta com a visão nebulosa da filosofia absoluta que, em função dessa deficiência, assemelha-se a uma contemplação divinizada da natureza. A defesa de uma filosofia genético-crítica mira-se, portanto, na tentativa de restituição daquilo que foi malbaratado pelo hegelianismo. Diz Feuerbach:

“A filosofia genético-crítica tem essencialmente por objeto o que se chamava outrora causas segundas; para ilustrar, através de uma *comparação*, essa relação, a filosofia genético-crítica está para a filosofia absoluta (que, não pensando senão sob a pressuposição do absoluto, transforma processos psicológicos subjetivos e necessidades especulativas /.../ em processos do absoluto) assim como está para a contemplação teológica da natureza, que transforma cometas ou outros fenômenos maravilhosos em intervenções imediatas de Deus” (C39, 47).

Logo, este embate entre dois posicionamentos filosóficos distintos também revela a complexidade do matiz sobrenatural que permeia a lógica hegeliana, em outros termos, o cunho paradoxal de um misticismo racionalizado:

“A filosofia hegeliana é a *mística racional* – por isso ela é única em seu gênero, ao mesmo tempo atraente, mas também repugnante, tanto para os espíritos místico-especulativos, que enxergam na união do místico e do racional uma contradição insuportável, pois o conceito para eles destrói o encanto místico da

representação obscura, como para os espíritos racionais, que sentem horror pela união do elemento racional com o elemento místico” (C39, 47).

Em síntese, a descrição da filosofia de Hegel como um misticismo racional vincula-se – de acordo com Feuerbach – à confusão instaurada no âmbito da filosofia absoluta:

“É assim que Hegel também concebeu realmente como verdade objetiva, representações que não exprimiam senão necessidades subjetivas, e que, por não ser remontada até à fonte, até à *necessidade* que engendrava essas representações, ele as tomou como algo certo; /.../ que ele fez do secundário o primordial e, ou não levou em consideração o que é verdadeiramente primordial, ou o rejeitou como subordinado; que ele demonstrou como racional em e por si o que não é racional senão sob uma relação particular e relativa” (C39, 48).

A carência de uma discriminação entre subjetivo e objetivo no interior do pensamento hegeliano remete, por conseqüência, à visualização de uma semelhança entre os conceitos de *absoluto* e *nada*, dado que “Nós vemos assim, desde o início da Lógica, e em função dessa falta de análise *genético*-crítica, *o nada* (uma representação muito próxima da idéia do absoluto) representar um papel” (C39, 48). Para Feuerbach, é relevante, então, um questionamento acerca daquilo que se compreende como nada, tarefa que, segundo ele, Hegel não teria se prontificado a executar. Entretanto, um exame mais atento dessa representação aponta, exatamente, para o pensamento do nada como uma “impossibilidade de pensamento”, isto é, ele se revela como “uma ausência de pensamento”, em outros termos,

“o pensamento do nada é um pensamento *que se contradiz*. Pensar o nada, é justamente não pensar. O nada é a negação do pensamento; por isso não se pode pensá-lo senão fazendo dele *alguma coisa*. Mas então, no mesmo momento que o pensa-se, não o pensa-se, pois é sempre *o contrário* do nada que eu penso” (C39, 49).

A ânsia feuerbachiana em demonstrar a inconsistência do nada apóia-se, dessa forma, na tentativa de se opor a um pensamento baseado em representações subjetivas que, por sua vez, gera verdades objetivas. Portanto, a fulguração do nada como um “fantasma da

imaginação especulativa” aparece com contornos nítidos em Feuerbach e adquire clareza em seu paralelismo com a idéia do absoluto que assombra a Lógica hegeliana: “Só a imaginação faz do nada um substantivo, mas somente com a condição de metamorfosear o nada em um ser fantasmagórico, em uma essência inessencial. Por isso Hegel não estudou a gênese do nada; ele tomou o nada por algo certo” (C39, 53).

A impropriedade do pensamento do nada – tendo sempre em mente a sua correlação com o absoluto – denota, desse modo, que não se pode tomá-lo como algo oposto ao ser, pois equivaleria a entendê-lo como uma espécie mesma do ser. Ora, o nada é ausência do ser, não possuindo, então, “fundamento e realidade racional como contrário do ser”. Logo, para Feuerbach, a oposição entre o ser e o nada não é metafísica, visto que o nada não é uma realidade racional; essa oposição existe apenas sob a forma de representação do próprio ser que reflete, isto é, o nada não subsiste por si, mas somente através do ser que o supõe; em suma, o nada só existe no pensamento do ser. Nesse sentido, o indivíduo tem consciência da espécie e pode, portanto, antecipar seu não-ser unicamente dentro da representação e perceber, então, a indiferença do gênero em relação ao singular, o que inclui a idéia de imortalidade do gênero frente à mortalidade pessoal:

“A espécie é a *indiferença* em relação ao indivíduo singular. O indivíduo reflexivo tem em si mesmo a consciência da espécie; ele pode então ultrapassar seu ser real, colocá-lo como indiferente, e antecipar seu próprio não-ser na representação por oposição a seu ser real (e o não-ser não tem, aliás, significação senão se ele é esse contrário, mas no estado de pura representação). Qual importância eu tenho?, pode-se dizer o homem a si mesmo; qual importância tem a vida, a morte? *Que eu seja ou não seja*, isso não muda nada. E quando eu morrer, eu não estarei mais nem sofrendo, nem consciente. O não-ser é aqui representado e tornado autônomo, como estado de apatia e de insensibilidade puros. /.../ Quanto à *oposição* mesma do ser e do nada, ela não existe senão na representação; pois o ser existe na realidade, ele é o real mesmo; mas o nada, o não-ser não existem senão na representação e na reflexão” (C39, 54).

Em contraposição à obscuridade do espectro do absoluto hegeliano, Feuerbach reivindica um retorno às luzes da natureza. Com efeito, ele busca nas causas naturais os alicerces de um pensamento capaz de abolir as impropriedades entre o objetivo e o subjetivo e, desse modo, reconduz a uma posição primordial aquilo que foi renegado por Hegel como secundário:

“Hegel rejeitou (e isso não é um acaso, mas um efeito do espírito da filosofia especulativa alemã desde Kant e Fichte) as causas segundas (que com freqüência não são mais que as causas primeiras, e que, na verdade, não são apreendidas só empírica, mas ainda metafisicamente, isto é, filosoficamente), Hegel rejeitou os princípios e as causas *naturais*, fundamentos da filosofia genético-crítica” (C39, 55).

O texto feuerbachiano – diferente de Hegel – tenciona um resgate integral da natureza, consubstanciando aí o arrimo da sua crítica, pois se “a natureza é realmente apreendida, apreendida como razão concreta, ela é então o único cânon” (C39, 55). Trata-se, então, da apologia de uma volta à natureza em toda sua plenitude, liame imprescindível da reconfiguração filosófica proposta em 1839, em oposição ao pensamento especulativo: “A filosofia é a ciência da realidade em sua verdade e sua totalidade; mas a essência da realidade é a *natureza* (a natureza no sentido mais universal da palavra). /.../ Fora o retorno à natureza, não há salvação” (C39, 56); ademais, tal tributo prestado à natureza desconhece qualquer desacordo da mesma em relação à liberdade, desfazendo, assim, supostas incoerências entre as duas esferas:

“É falso conceber a natureza em contradição com a liberdade moral. A natureza não constitui somente a maquinaria elementar do estômago, ela também erigiu o templo do cérebro; /.../ A natureza somente se ergue contra a liberdade do imaginário, mas ela não contradiz a liberdade *racional*. Todo copo de vinho que nós bebemos em demasia é uma prova patética e mesmo peripatética que a servidão à paixão revolta o sangue” (C39, 56).

O retorno à natureza proclamado por Feuerbach é, dessa forma, sincrônico à negação do absoluto. Ora, esse mesmo absoluto que, supostamente, ofereceria alento ao idealismo é dissipado pela filosofia genético-crítica, trazendo à tona, aos olhos de Feuerbach, a incompatibilidade entre a filosofia absoluta em sua correlação com a contemplação teológica da natureza, de um lado, e a soberania da própria natureza, por outro. De fato, essa denúncia está presente na *Crítica de 39*, e seus ecos confirmados tempos depois:

“Só a inconsciência, a superficialidade, a mediocridade pode pretender conciliar a crença em Deus com a natureza ou a ciência natural. Se eu creio em Deus, numa ‘causa livre’, devo também crer que a vontade de Deus é apenas a necessidade da natureza, que a água não molha por sua natureza mas pela vontade de Deus, e que a qualquer instante, bastando que Deus queira, pode queimar, assumir a natureza do fogo. Eu creio em Deus significa: eu não creio na natureza, na necessidade. Ou se expulsa a fé em Deus, ou se expulsa a física, a astronomia, a fisiologia: ninguém pode servir a dois senhores” (ER, 187).

Em *Contribuição à Crítica da Filosofia de Hegel*, portanto, a oposição à filosofia idealista é anunciada através da crítica ao caráter especulativo inserido em seu espírito de sistema, evidentemente, tomando Hegel como o carro-chefe. Rejeitar o ser abstrato da especulação corresponde, por sua vez, a uma reivindicação da premência dos lineamentos do ser concreto, isto é, há uma confluência da crítica à especulação e a demanda pelo ser sensível. Nesse sentido, a denúncia da contradição entre o ser lógico e o ser real leva Feuerbach à sustentação de um naturalismo, particularidade em que a herança da tradição materialista é nítida.

Enfim, a *Crítica de 39* é importante no itinerário da construção do pensamento de Feuerbach, uma vez que o rompimento com a filosofia absoluta, além de marcar um período de grande fertilidade dos seus escritos, abre – decisivamente – as portas para *A Essência do Cristianismo*, nosso próximo objeto de estudo.

CAPÍTULO II

A AFIRMAÇÃO DA ANTROPOLOGIA: *A ESSÊNCIA DO CRISTIANISMO*

A Essência do Cristianismo, livro mais conhecido de Feuerbach, vem a lume no ano de 1841. Trata-se de um marco importante na escalada da compreensão da sua obra, possibilitando um alargamento crítico considerável da dimensão dos nexos articuladores do seu pensamento, inclusive dos seus possíveis desdobramentos.

O próprio Feuerbach sintetiza, posteriormente, o traço distintivo dos seus escritos e a publicação aqui em evidência ilustra muito bem o conteúdo das suas palavras:

“Minhas obras se dividem nas que têm por objeto a filosofia em geral e nas que têm por objeto a religião em especial ou a filosofia da religião. /.../ Não obstante esta distinção das minhas obras, têm todas elas, rigorosamente falando, uma única meta, um intento, um pensamento, um tema. Este tema é exatamente a religião e a teologia e tudo o que com isso se relacione. Eu pertenço à classe de homens que prefere uma especialidade frutífera a uma versatilidade ou um pseudo-enciclopedismo infrutífero que para nada serve; pertenço à classe que, durante toda a vida, tem somente uma meta diante dos olhos e nesta tudo concentra, que aprende a estudar muito e muitas coisas e sempre, mas a ensinar e a escrever somente sobre uma coisa, na convicção de que somente essa unidade é a condição necessária para esgotar algo e introduzi-lo no mundo. Seguindo este ponto de vista, nunca deixei de lado em minhas obras a relação com a religião e a teologia, sempre tratando variadamente do tema principal de meu pensamento e de minha vida, certamente de acordo com a diversidade dos anos e do ponto de vista” (ER, 15).

Portanto, é inserida nesse arcabouço temático que *A Essência do Cristianismo* também deve ser apreendida.

A investigação sobre o cristianismo conduzida por Feuerbach concentra-se no esforço de evidenciar que a teologia é, em suma, antropologia. O objetivo é claro:

“Na verdade o que será demonstrado neste livro, de modo por assim dizer *a priori*, *i. é.*, que o segredo da teologia é a antropologia, já foi comprovado e

confirmado há muito tempo, e a *posteriori*, pela história da teologia. /.../ A teologia há muito transformou-se em antropologia” (EC, 20).

Configura-se, desse modo, o papel proeminente reservado à antropologia, uma vez mais, confirmado pela proposta feuerbachiana de redução como eixo norteador de todo o texto:

“Mas estou longe de atribuir à antropologia uma importância insignificante ou apenas subordinada, uma importância que só lhe seja devida enquanto uma teologia estiver acima dela e contra ela – ao reduzir a teologia à antropologia na verdade elevo a antropologia para a teologia assim como o cristianismo que, ao reduzir Deus ao homem, fez do homem um Deus” (EC, 31).

A Essência do Cristianismo é dividida em duas partes, a saber, “A Essência Verdadeira, isto é, Antropológica da Religião”, seguida pela última, “A Essência Falsa, isto é, Teológica da Religião”; todavia, nos dois capítulos da “Introdução”, as idéias fundamentais já se encontram presentes, sendo confirmadas e desenvolvidas no corpo da obra. Não obstante uma estruturação repartida, “em ambas [as partes] porém é demonstrada a mesma coisa, apenas de modo diverso ou mesmo oposto. A primeira é a solução da religião em sua essência, em sua verdade, a segunda a solução da mesma em suas contradições” (EC, 29). Diz Feuerbach:

“Na primeira parte mostro então que o verdadeiro significado da teologia é a antropologia, que entre os predicados da essência divina e humana (porque sempre que os predicados, como é o caso antes de tudo nos teológicos, não são predicados casuais, acidentais, mas expressam a essência do sujeito, não existe distinção entre predicado e sujeito, podendo o predicado ser posto no lugar do sujeito /.../ conseqüentemente também entre o sujeito ou a essência divina e humana não há distinção, são idênticos; na segunda parte mostro que a distinção que é feita entre os predicados antropológicos e teológicos, ou melhor, que deve ser feita, dissolve-se no nada, num *non sense*” (EC, 30).

Em outros termos, a tese de que a teologia nada mais é do que antropologia é, segundo Feuerbach, provada diretamente num primeiro momento e, indiretamente, logo depois, ou seja,

“Apresentamos na primeira parte da nossa obra a verdade; na segunda, a inverdade da religião, ou antes, da teologia. Verdade é somente a identidade de Deus e do homem – verdade é somente a religião quando ela afirma as qualidades humanas como divinas; falsidade, quando ela, enquanto teologia, nega as mesmas, separando Deus do homem como um outro ser” (EC, 389).

A especificidade do procedimento de investigação utilizado em *A Essência do Cristianismo* é explicada pelo autor quando afirma que – em oposição às análises apenas históricas do cristianismo – seu “livro nada mais é que uma análise fiel, que se atém da maneira mais rigorosa ao seu objeto, uma análise histórica e filosófica, a ‘auto-desilusão’, a ‘auto-consciência’ da religião” (EC, 33). Dessa maneira, o método feuerbachiano procura aglutinar uma série de documentos históricos, “a fim de legitimarem as conclusões alcançadas através da análise” (EC, 20), a um constante desvelamento de seus significados reais. Nesse sentido, desbravando as sendas trilhadas por outros críticos da religião, como, por exemplo, Strauss e B. Bauer, entretanto, diferenciando-se deles, Feuerbach acentua sua originalidade, fornecendo à antropologia um estatuto filosófico e teórico que, até então, ela desconhecia:

“Mas quanto à minha relação com Strauss e Bruno Bauer, em companhia dos quais sou sempre citado, apenas observo que já na diferença do objeto, como o próprio título indica, está contida a diferença de nossas obras. Bauer tem por objeto de sua crítica a história evangélica, i. é., o cristianismo bíblico, ou melhor, a teologia bíblica; Strauss, a doutrina cristã e a vida de Jesus, o que também pode-se colocar sob o título de doutrina cristã, portanto, o cristianismo dogmático ou antes, a teologia dogmática; eu, porém, tenho por objeto o cristianismo em geral, i. é., a religião cristã e, apenas como uma consequência, a filosofia ou a teologia cristã. Por isso cito principalmente só os homens nos quais o cristianismo não era apenas um objeto teórico ou dogmático, não apenas teologia, mas religião. Meu objeto principal é o cristianismo, é a religião enquanto objeto imediato, essência imediata do homem. Erudição e filosofia são para mim apenas os meios para mostrar o tesouro escondido do homem” (EC, 34).

Assim, a decifração do enigma da religião cristã liga-se, indissolúvelmente, à afirmação do próprio homem, o que torna manifesto quando, por exemplo, Feuerbach eleva a

máxima socrática – o *gnôthi sautón* ou “conheça a ti mesmo” – como o “verdadeiro epigrama e tema deste livro” (cf. EC, 21).

Contudo, a defesa de uma antropologia em *A Essência do Cristianismo* é efetivada através de diversos momentos privilegiados, que se alternam no decorrer do texto, traduzidos tanto pela crítica à especulação, como pela reivindicação peremptória da natureza enquanto base de sustentação do homem – *o homem*, em síntese, nos indícios de uma filosofia nova. Porém, é possível visualizar cada um deles separadamente, sem esquecer, no entanto, o fio que os une.

2.1) A Crítica à Especulação

A redução da teologia à antropologia como linha diretriz de *A Essência do Cristianismo* é mediada pela supressão da especulação. O rompimento com a tradição idealista é reafirmado; concomitantemente, o homem é elevado aos cimos da propositura filosófica feuerbachiana:

“Como um espécimen desta filosofia que tem por princípio o mais positivo princípio real, i. é., o ente real ou o mais real possível, o verdadeiro *ens realissimum*: o homem e não a substância de Spinoza, nem o Eu de Kant e Fichte, nem a identidade absoluta de Shelling, nem o espírito absoluto de Hegel; em resumo, nenhum princípio abstrato ou somente pensado ou imaginado desta filosofia que produz o pensamento retirando-o do seu oposto, da matéria, da essência, dos sentidos, que de início se comporta sensorialmente, i. é., passiva e receptivamente em relação a seus objetos para só depois determiná-los pelo pensamento; como este espécimen não é então o meu livro (não obstante sendo sob outro aspecto o resultado verdadeiro, tornado carne e osso, da filosofia de até então) de forma nenhuma um produto que se poderia classificar na categoria da especulação, mas é antes o extremo oposto: é a dissolução da especulação” (EC, 28).

Na verdade, Feuerbach nega Deus para reapropriar o homem de si mesmo, uma vez que, segundo ele, há uma identidade entre o conceito de Deus e a própria essência humana que, por sua vez, realiza-se no gênero. Ora, o que deve ser demonstrado é a correspondência entre o gênero humano e a idéia de Deus, ou seja, que esse último não é senão a mentalização do gênero tomado como um ser específico:

“No conhecimento de que Deus nada mais é que o conceito-gênero personificado ou individualizado, temos a chave para todos os mistérios da teologia, a explicação de todas as obscuridades e incompreensibilidades, a solução de todas as contradições e dificuldades confusas, sobre as quais os teólogos e filósofos em vão quebraram a cabeça” (EC, 327).

Portanto, a essência divina é idêntica à essência humana abstraída das limitações do homem individual; em suma, Deus é confundido com o homem – não enquanto indivíduo isolado – mas enquanto gênero humano. Daí a opacidade instaurada no âmago do cristianismo, exemplificada ainda, aqui, numa dentre as curiosas oposições estabelecidas em relação ao paganismo, ao longo da obra:

“A diferença entre o paganismo e o cristianismo é, a esse respeito, que, dentre os pagãos, o gênero é um ser pensado que só tem a sua existência nos indivíduos sensoriais, reais; dentre os cristãos, o gênero como tal tem a sua existência autônoma como um ser pensado por si mesmo. Os pagãos distinguiam pensar e ser; os cristãos identificavam ambos. O politeísmo se baseia na distinção; o monoteísmo, na unidade de pensar e ser, gênero e indivíduo” (EC, 324).

Para Feuerbach, a religião, a consciência de Deus, somente expressa verdades “de modo indireto, i. é., invertido”, de modo que há uma adulteração na legítima ordem dos fatos, visto que “Primeiramente o homem cria Deus, sem saber e querer, conforme a sua imagem e só depois este Deus cria o homem” (EC, 158). Logo, Deus é um produto do homem ou, o que é equivalente, Deus é o próprio homem alienado de si mesmo. Entretanto, e aí recai a ênfase da censura feuerbachiana, a especulação concebe a abstração com vida própria e, por conseqüência, toma o homem como produto dessa

abstração: “O homem – e este é o segredo da religião – objetiva a sua essência e se faz novamente um objeto deste ser objetivado, transformado em sujeito, em pessoa; ele se pensa, é objeto para si, mas como objeto de um objeto, de um outro ser” (EC, 71).

Reprender a especulação significa, ademais, o direcionamento para a via antropológica. Se Deus reproduz a imagem do gênero humano assim como “A religião é a reflexão, a projeção da essência humana sobre si mesma”, em outras palavras, se “Deus é o espelho do homem” (cf. EC, 107), então, após a dissipação de todas as névoas, chega-se, diretamente, ao homem. Sim, porque mesmo sob o apanágio da especulação, o homem – indiretamente – circunda a sua própria sombra. Diz Feuerbach: “Assim como o homem no distanciamento de si sempre volta para si mesmo em Deus, sempre gira em torno de si mesmo, da mesma forma também no distanciamento do aquém ele sempre volta para ele” (EC, 222).

O enfoque feuerbachiano apresenta sempre a contraposição entre a especulação e a demanda pelos sentidos. Ir em busca do sensorial exprime, portanto, a pretensão do rompimento com o discurso especulativo. Trata-se, pois, de posicionamentos conflitantes, em que a incompatibilidade entre eles é evidente:

“O ser real, sensorial é aquele que não depende do meu determinar-me-a-mim-mesmo, da minha atividade, mas pelo qual eu sou determinado automaticamente; que existe, mesmo que eu não exista, pense e sinta. A essência de Deus deveria então ser uma essência determinada sensorialmente. Mas Deus não é visto, ouvido e sentido sensorialmente. Ele não existe para mim se eu não existir para ele; se eu não creio e penso em nenhum Deus, então não existe nenhum Deus para mim. Ele só existe então ao ser pensado, criado – e o acréscimo *para mim* é desnecessário. Portanto, é a sua essência uma essência espiritual, real, mas que ao mesmo tempo não é real, objeta-se. Mas um ser espiritual é precisamente apenas um ser pensado, um ser criado. Portanto, é a sua existência um intermediário entre existência sensória e existência pensada, um intermediário cheio de contradição. Ou: é um ser sensorial ao qual faltam todas as determinações da sensorialidade – portanto, um ser sensorial não-sensorial, um ser que contradiz o conceito da sensorialidade ou que é somente uma vaga

existência em geral, mas que no fundo é sensorial, mas que, para não deixar este fundo vir à tona, é roubado de todos os predicados de uma existência sensorial real. Porém uma tal existência se contradiz. À existência pertence a realidade total, determinada” (EC, 242).

Em Feuerbach, por conseguinte, a contundente crítica à especulação traz, em seu bojo, um considerável esforço para preservar a objetividade do mundo sensível:

“Em geral condeno incondicionalmente qualquer especulação absoluta, imaterial, auto-suficiente – a especulação que tira a sua matéria de si mesma. Sou astronomicamente diferente dos filósofos que arrancam os olhos da cabeça para poderem pensar melhor; eu, para pensar, necessito dos sentidos, mas, acima de todos, dos olhos; fundamento minhas idéias sobre materiais que podemos buscar sempre através da atividade dos sentidos; não produzo coisas a partir do pensamento, mas inversamente os pensamentos a partir das coisas, mas coisa é somente o que existe fora da cabeça” (EC, 27).

Os sentidos, cumprem, desse modo, o papel de protagonistas enquanto “únicas testemunhas válidas de uma existência objetiva”, pleiteando, assim, aquilo que – em vão – o idealismo teria reivindicado para si: “Tolice é, pois, repreender a razão por não satisfazer ela a uma exigência que só pode ser feita aos sentidos. Existência empírica, real, só os sentidos me podem dar” (EC, 243).

A incoerência entre a essência divina e os sentidos é reiterada inúmeras vezes no decorrer do texto feuerbachiano. Nesse confronto, é mister, ainda, ressaltar que os sentidos trazem consigo, necessariamente, o vínculo com a determinação espacial e temporal, como é observado aqui:

“A religião não faz cerimônias em atribuir ao próprio Deus os mais nobres sentidos; Deus vê e ouve tudo. Mas a onisciência divina é um saber sensorial do qual é abandonada a característica, a determinação essencial do saber sensorial e real. Meus sentidos só me apresentam os objetos sensoriais um fora do outro e um após outro; mas Deus concebe tudo que é sensorial de uma só vez, tudo que é espacial e não-espacial, tudo que é temporal e atemporal, tudo que é sensorial de uma maneira não-sensorial. Isso significa: eu amplio o meu horizonte sensorial através da fantasia; eu concebo na idéia confusa da totalidade todas as coisas, até mesmo as ausentes espacialmente e estabeleço essa idéia que me

eleva acima do ponto de referência sensorial limitado, que me toca beneficemente, como uma essência divina” (EC, 257).

Ora, tal desmesura encontra sua gênese, naturalmente, na exacerbação da faculdade criativa do próprio homem:

“A infinitude psicológica é o fundamento da infinitude teológica ou metafísica. A incomensurabilidade, a existência não-restrita a lugar e tempo, a onipresença de Deus é a onipresença e incomensurabilidade da capacidade de representação e imaginação humana simbolizada, objetivada” (EC, 321).

Em síntese, a crítica à especulação está, indissolúvelmente, ligada aos traços do ser sensorial. Nessa demanda pelo real, a legitimidade da proposta feuerbachiana é louvável, como bem expressa o autor no Prefácio à Segunda Edição da obra:

“Não devemos então – é a moral da fábula – transformar as determinações e forças da realidade ou as entidades e coisas reais em geral, como a teologia e a filosofia especulativa, em símbolos arbitrários, em veículos ou em predicados de uma essência diversa delas, transcendente, absoluta e abstrata, mas, sim, concebê-las no significado que elas têm por si mesmas e que é idêntico à sua qualidade, à determinação que faz delas o que elas são – só então teremos a chave para uma teoria e uma prática reais” (EC, 33).

A dissolução da especulação, assim como a sua reflexão direta vertida na conclamação dos “próprios sentidos como testemunhas da veracidade” da sua análise e dos seus pensamentos conduzem Feuerbach, dessa maneira, à sustentação de uma antropologia, isto é, ele entende, então, o homem como um objeto sensível e nisso está a justificativa da sua batalha crítica: “Verdade é o homem e não a razão *in abstracto*; a vida, não o pensamento que permanece no papel, que só encontra a sua existência completa e correspondente no papel” (EC, 25). Determinar como essa antropologia é articulada é o nosso próximo passo.

2.2) O Homem

Vimos, anteriormente, a preocupação feuerbachiana em não deixar “para a especulação um campo infinito para maquinações e sofismas arbitrários e infundados” (EC, 158). A redução da teologia à antropologia é permeada, portanto, por uma crítica à especulação, associada a uma demanda pelos sentidos.

No entanto, a consciência, para Feuerbach, é o que distingue, essencialmente, o homem do animal. O filósofo admite que os animais possuem consciência, contudo, essa consciência sensitiva animal é diferente da consciência do homem, ou seja, a consciência humana estende-se ao gênero e tal fato, exclusivo do próprio homem, é o que marca o sentido preciso de consciência:

“/.../ consciência no sentido de sentimento de si próprio, de capacidade de discernimento sensorial, de percepção e mesmo de juízo das coisas exteriores conforme determinadas características sensoriais, tal tipo de consciência não pode ser negada aos animais. Consciência no sentido rigoroso existe somente quando, para um ser, é objeto o seu gênero, a sua quiddidade” (EC, 43).

A antropologia feuerbachiana está, então, fundada na consciência do gênero, de modo que, enquanto o animal está limitado apenas a sua individualidade, há uma duplicidade na vida do homem; isto é, como pólos separados, o homem tem uma vida exterior e outra interior, e, através dessa última, ele se relaciona com o seu gênero, com a sua essência. Exprime Feuerbach:

“Por isso tem o animal apenas uma vida simples, mas o homem uma dupla: no animal é a vida interior idêntica à exterior – o homem possui uma vida interior e uma exterior. A vida interior do homem é a vida relacionada com o seu gênero, com a sua essência. O homem pensa, i. é., ele conversa, fala consigo mesmo. O animal não pode exercer nenhuma função de gênero sem um outro indivíduo fora dele; mas o homem pode exercer a função de gênero do pensar, do falar (porque pensar e falar são legítimas funções de gênero) sem necessidade de um outro. O homem é para si ao mesmo tempo EU e TU; ele pode se colocar no

lugar do outro exatamente porque o seu gênero, a sua essência, não somente a sua individualidade, é para ele objeto” (EC, 44).

Trata-se, pois, de uma filosofia da *auto-consciência*, através da qual, em última instância, o homem conversa consigo mesmo, encenando um monólogo, ainda que configurado por papéis distintos.

Consciência, gênero e essência são inseparáveis no contexto da antropologia feuerbachiana. Ora, a essência do homem está colocada na consciência, bem entendido, consciência do gênero; uma vez que a “religião se baseia na diferença essencial entre o homem e o animal”, por conseguinte, a consciência é o espelhamento da quiddidade do homem não apenas na base da religião, mas ainda no seu próprio fim ou na idéia mesma de Deus, isto é, “A essência do homem, em contraste com a do animal, não é apenas o fundamento, mas também o objeto da religião” (EC, 44).

Com efeito, Feuerbach – impulsionado por uma tentativa de resgate do humanismo em sua inteireza – indica com exatidão aquilo que constitui a natureza do homem:

“Mas qual é então a essência do homem, da qual ele é consciente, ou o que realiza o gênero, a própria humanidade do homem? A razão, a vontade, o coração. Um homem completo possui a força do pensamento, a força da vontade e a força do coração. A força do pensamento é a luz do conhecimento; a força da vontade é a energia do caráter; a força do coração é o amor” (EC, 45).

Razão, vontade e coração transfiguram-se em forças potenciais, de modo que, no processo de assunção de tais forças, incorre-se na determinação de uma essência humana fixa: “Razão, amor e vontade são perfeições, são os mais altos poderes, são a essência absoluta do homem enquanto homem e a finalidade da sua existência. O homem existe para conhecer, para amar e para querer” (EC, 45). Além disso, a essência humana é entendida como “verdadeira”, “perfeita”, “divina”, uma vez que o caráter

autárquico da razão, da vontade e do coração avulta-se na condição daquilo que “existe em função de si mesmo”.

Razão, vontade e coração consubstanciam-se, pois, na essência humana. Ora, ainda que condene a abstração, Feuerbach parece oficializar, aqui, a sua candidatura à tradição daqueles que atribuem um poder místico ao número três: *Omne trinum est perfectum* – todo conjunto de três é perfeito –; ou seja, as três perfeições que compõem a sua (Santíssima) trindade não escondem um viés especulativo.

É importante notar que a antropologia feuerbachiana opera sempre uma cisão entre gênero e indivíduo. O homem sensível se encontra, na verdade, abaixo do gênero humano, isto é, trata-se de uma antropologia do gênero em detrimento da singularidade:

“De fato pode e mesmo deve o indivíduo humano – aqui ele não é diferente do animal – sentir-se e conhecer-se como limitado; mas ele só pode ter consciência das suas limitações, da sua finitude porque a perfeição, a infinitude do gênero é um objeto para ele /.../. Se ele, porém, fizer das suas limitações as limitações do gênero, explica-se isso pelo engano dele se considerar idêntico ao gênero – um engano ou ilusão que, de resto, relaciona-se intimamente com o comodismo, a preguiça, a vaidade e a ambição do indivíduo. /.../ Mas é loucura, uma loucura ridícula e criminosa, qualificar como finito, limitado, o que faz a natureza do homem, a natureza do gênero que é essência absoluta do indivíduo” (EC, 49).

Em suma, “Ilimitado é portanto o gênero e limitado é somente o indivíduo” (EC, 194), porém, a essência do indivíduo está no gênero. Assim, absorva no plano do gênero, isto é, da perfeição, do absoluto, do infinito, a antropologia de Feuerbach proclama, então, a auto-suficiência do ser: “Todo ser se basta a si mesmo. Nenhum ser pode se negar, i. é., negar a sua essência; nenhum ser é limitado para si mesmo. Todo ser é ao contrário *em si e por si* infinito, tem o seu Deus, a sua mais elevada essência *em si mesmo*” (EC, 49). Ademais, nesse processo de elevação idealizada do gênero humano, Feuerbach reconhece razão, vontade e amor como componentes essenciais do ser e não,

propriamente, como predicados, de maneira que eles atuam como se fossem perfeições substancializadas:

“A trindade divina no homem e que está acima do homem individual é a unidade de razão, amor e vontade. Razão (imaginação, fantasia, representação, opinião). Vontade, amor ou coração não são poderes que o homem possui – porque ele nada é sem eles, ele só é o que é através deles – são pois como os elementos que fundamentam a sua essência e que ele nem possui nem produz, poderes que o animam, determinam e dominam – poderes divinos, absolutos, aos quais ele não pode oferecer resistência” (EC, 45).

Logo, é perceptível a potência avassaladora do gênero, da essência diante do desvairamento do homem singular, como, por exemplo, no caso do amor:

“Quem não experimentou o poder do amor ou pelo menos não ouviu falar dele? Quem é mais forte? O amor ou o homem individual? Possui o homem o amor ou antes não é o amor que possui o homem? Quando o amor leva o homem a se entregar à morte até mesmo com júbilo em nome da amada, é esta força que despreza a morte a sua própria força individual ou não é antes a força do amor?” (EC, 45).

Nos moldes da antropologia feuerbachiana, é impossível ao homem a realização do seu ser sem objeto; se “O homem nada é sem objeto”, por outro lado, esse objeto nada mais é que a essência própria desse sujeito, de modo que, nessa relação de cumplicidade entre sujeito e objeto, a *auto-consciência* do homem se desvela:

“Por isso toma o homem consciência de si mesmo através do objeto: a consciência do objeto é a consciência que o homem tem de si mesmo. Através do objeto conheces o homem; nele a sua essência te aparece; o objeto é a sua essência revelada, o seu Eu verdadeiro, objetivo” (EC, 46).

Com efeito, Feuerbach concebe tal relação tanto aos objetos espirituais quanto aos sensoriais. Não deixa de ser curioso o fato de Feuerbach, que se quer demissionário de atribuições especulativas, que toma por bandeira a recusa em transformar coisas reais em símbolos arbitrários, por outro lado, mergulhar num golfão de cismas, disponibilizado para devaneios:

“E isto não é válido somente para os objetos espirituais, mas também para os sensoriais. Também os objetos mais distantes do homem são revelações da essência humana, e isto *porque e enquanto* eles são objetos para ele. Também a lua, o sol e as estrelas gritam para o homem o *gnôthi sautón*, o conheça-te a ti mesmo. Pelo fato dele os ver e os ver da forma que ele os vê, tudo isso já é um testemunho da sua própria essência.” (EC, 47).

Nesse sentido, a objetividade manifesta-se no interior do movimento da consciência, isto é, o objeto comparece sempre vinculado à possibilidade de apreensão da consciência, portanto, como momento da reflexão do próprio sujeito. De fato, a dicotomia entre sujeito e objeto está limitada ao interior da própria consciência, aspecto significativo da antropologia cunhada por Feuerbach: “Por isso qualquer que seja o objeto de que tomemos consciência fará simultaneamente que tomemos consciência da nossa própria essência; não podemos confirmar nada sem confirmarmos a nós mesmos” (EC, 47).

O princípio feuerbachiano de que “o objeto do homem nada mais é que a sua própria essência objetivada” (cf. EC, 55) se refere, como foi dito, aos objetos sensoriais e espirituais. Entretanto, é possível observar uma diferença entre eles:

“Na relação com os objetos sensoriais é a consciência do objeto facilmente discernível da consciência de si mesmo; mas no objeto religioso a consciência coincide imediatamente com a consciência de si mesmo. O objeto sensorial está *fora* do homem, o religioso está *nele*, é mesmo íntimo (por isso um objeto que não o abandona como não o abandonam a sua consciência de si mesmo e a sua consciência moral), é na verdade o mais íntimo, o mais próximo” (EC, 55).

Dessa forma, há uma coincidência entre auto-consciência e objeto religioso, isto é, o objeto do homem não é, senão, o próprio homem. A antropologia se revela, então, no fato de que o saber acerca do objeto, Deus, leva ao saber sobre o sujeito, o homem; em outros termos, Deus e homem estão marcados, precisamente, com o traço distintivo da identidade. Feuerbach gasta seu gênio poético:

“A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo; o conhecimento de Deus, o conhecimento que o homem tem de si mesmo. Pelo Deus conheces o homem e vice-versa; pelo homem conheces o seu Deus; ambos são a mesma coisa. O que é Deus para o homem é o seu espírito, a sua alma e o que é para o homem seu espírito, sua alma, seu coração, isto é também o seu Deus: Deus é a intimidade revelada, o pronunciamento do Eu do homem; a religião é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública dos seus segredos de amor” (EC, 56).

Contudo, a religião apreende Deus como o espelhamento do homem somente de maneira dissimulada. Segundo Feuerbach, a percepção da unidade entre Deus e homem emerge na doutrina religiosa refratada por uma consciência oblíqua:

“Mas ao ser a religião, a consciência de Deus, definida como a consciência que o homem tem de si mesmo, não deve ser aqui entendido como se o homem religioso fosse diretamente consciente de si, que a sua consciência de Deus é a consciência que tem da sua própria essência, porque a falta da consciência deste fato é exatamente o que funda a essência peculiar da religião” (EC, 56).

Destarte, no mistério secreto da religião, “Deus é a essência humana, mas sabida como uma outra essência” (EC, 287).

É mister salientar que a relação feuerbachiana com a religião não é, de acordo com o próprio filósofo, “somente negativa, e sim crítica” (cf. EC, 309), uma vez que o caráter imprescindível da mesma é demarcado:

“/.../ a religião é a consciência primeira e indireta que o homem tem de si mesmo. Por isso, em toda parte, a religião precede à filosofia, tanto na história da humanidade quanto na história do indivíduo. O homem transporta primeiramente a sua essência para *fora de si* antes de encontrá-la *dentro* de si. A sua própria essência é para ele objeto primeiramente como uma outra essência” (EC, 56).

Ora, a religião comparece, assim, em *A Essência do Cristianismo*, como momento absolutamente necessário enquanto primeira via para o auto-conhecimento humano, porém, no estabelecimento de um ser estranho ao homem, cumpre esse trajeto excluída

de uma relação de linearidade, ou seja, ela funciona como um “desvio”, sinuosidade, esta, representativa do seu viés alienado:

“A religião é o relacionamento do homem com a sua própria essência – aí está a sua verdade e redenção moral – mas com a sua própria essência não como sendo sua, mas de um outro ser diverso dele, até mesmo oposto – aí está a sua inverdade, a sua limitação, a sua contradição com a razão e a moral; aí está a fonte desgraçada do fanatismo religioso; aí o princípio supremo, metafísico, dos sangrentos sacrifícios humanos; em síntese, aí está a base de todas as crueldades, de todas as cenas horripilantes na tragédia da história da religião” (EC, 239).

Enfim, o discurso religioso expressa, na verdade, a essência do homem. Divino e humano são homogêneos. A diferença existente entre eles se restringe ao fato de que o divino identifica-se com o gênero ou a essência humana, enquanto que o humano é sempre creditado à circunscrição do indivíduo:

“E a nossa intenção é exatamente provar que a oposição entre o divino e o humano é apenas ilusória, i. é., 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” (EC, 57).

Mas a religião, particularmente, apenas capta a unidade entre o humano e o divino de soslaio. Afirma Feuerbach:

“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. 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. é., 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” (EC, 57).

Além disso, se a remissão providencial recai, invariavelmente, sobre o desamparo humano, indica tão somente que os olhos de Deus nada mais refletem senão a própria humanidade dessa visão: “Certamente o homem tem Deus por meta, mas Deus só tem por meta a salvação moral e eterna do homem, logo, o homem só tem por meta a si mesmo. A atividade divina não se distingue da humana” (EC, 71).

A crítica feuerbachiana da religião transforma Deus numa figura nula, isto é, sem atributos; a ânsia de reapropriar o homem das suas qualidades é proporcional à necessidade de se negar a Deus. Feuerbach toma os predicados, ou seja, as qualidades ou propriedades de Deus como pertencentes, de fato, à essência humana. Ora, “Um ser sem qualidades é um ser sem objetividade e um ser sem objetividade é um ser nulo. Por isso, quando o homem retira de Deus todas as qualidades é este Deus para ele apenas um ser negativo, nulo” (EC, 57). Dessa forma, perceber os atributos divinos como atributos humanos significa invalidar a representação divina, isto é, significa compreender também a humanização do próprio sujeito:

“Se duvidas da verdade objetiva dos predicados, debes também duvidar da verdade objetiva do sujeito desses predicados. São teus predicados antropomorfismos, será também o sujeito deles um antropomorfismo. São amor, bondade, personalidade qualidades humanas; será também a essência fundamental delas que tu pressupões a elas, também a existência de Deus, também a crença de que existe um Deus, um antropomorfismo, uma concepção inteiramente humana” (EC, 60).

A retificação dos predicados divinos como qualidades da essência humana, incluindo o sujeito dos mesmos como também concernente à essência humana, leva Feuerbach à negação de Deus. Entretanto, o valor e a divindade dos predicados são conservados, de modo que eles sobrevivem diante mesmo da nulidade do próprio sujeito divino. Declara Feuerbach:

“E de forma nenhuma é a negação do sujeito também necessariamente a negação dos predicados em si. Os predicados têm um significado próprio, autônomo; impõem-se ao homem o reconhecimento deles através do seu conteúdo; demonstram-se a ele por si mesmos e imediatamente como verdadeiros; confirmam, testemunham a si mesmos. Bondade, justiça, sabedoria não são então quimeras pelo fato da existência de Deus ser uma quimera, nem verdades pelo fato desta ser uma verdade. O conceito de Deus é dependente do conceito de justiça, de bondade, de sabedoria – um Deus que não é bom, não é justo, não é sábio, não é Deus, mas não vice-versa. Uma qualidade não é divina pelo fato

de Deus a possuir, mas Deus a possui porque ela é divina em si e por si, porque sem ela Deus seria um ser imperfeito” (EC, 64).

Não é sem razão, portanto, que a verve satírica de Stirner qualifica Feuerbach como um “ateu piedoso”, sarcasmo justificado pela própria tonalidade do discurso feuerbachiano: “Um ateu legítimo, i. é., um ateu no sentido vulgar é então aquele para o qual os predicados da essência divina, como, p. ex., o amor, a sabedoria, a justiça, nada significam, mas não aquele para o qual o sujeito desses predicados nada significa” (EC, 63).

Malgrado o redimensionamento dos predicados divinos à essência humana, bem como o caráter autônomo que eles possuem, é a religião – enquanto “consciência primeira e indireta que o homem tem de si mesmo” – que propicia tais predicções. Os predicados, equivocadamente atribuídos a Deus em função do caráter divino que eles têm, pertencem, assim, à essência humana e, através da revelação da verdade desses predicados, segundo Feuerbach, é que se descortina, então, a efetividade da existência do próprio homem:

“Uma vez que se decidiu que o que é o sujeito ou a essência está meramente nas qualidades do mesmo, i. é., que o predicado é o verdadeiro sujeito, está também provado que, se os predicados divinos são qualidades da essência humana, também o sujeito dos mesmos pertence à essência humana” (EC, 66).

Em síntese, catapultado pela religião, Feuerbach transpassa a divindade dos predicados – que são endereçados à essência humana – para, finalmente, consolidar a autenticidade do homem enquanto portador desses mesmos predicados. Portanto, a afirmação da antropologia feuerbachiana está assentada sob o signo da dependência especulativa de uma distinção parcial entre a autarquia dos atributos diante da passividade do sujeito, ainda que Feuerbach não dissocie a essência da existência nessa relação:

“A necessidade do sujeito está apenas na necessidade do predicado. Tu és essência apenas como essência humana; a certeza e a realidade da tua existência estão apenas na certeza e na realidade de tuas qualidades humanas. O que é sujeito está apenas no predicado; o predicado é a verdade do sujeito; o sujeito apenas o predicado personificado, existente. Sujeito e predicado distinguem-se apenas como *existência* e *essência*. A negação dos predicados é por isso a negação do sujeito” (EC, 61).

A Essência do Cristianismo encerra, desse modo, a pretensão feuerbachiana de revelar a essência do homem transfigurada como Deus sob as vestes da religião. A idéia de que “é o homem o princípio motor, a alma de Deus” (cf. EC, 348) atravessa todo o texto, configurando, assim, o caráter antropológico da obra: “No fim voltamos ao início. O homem é o início da religião, o homem é o meio da religião, o homem é o fim da religião” (EC, 223).

2.3) A Natureza

A proposta antropológica feuerbachiana tem, em seu vigamento, a aglutinação de homem e natureza. A transmutação de uma “antropologia mística, invertida” de cunho religioso para uma “antropologia real” passa, além disso, inequivocamente, pela rejeição do cristianismo. Afirmar Feuerbach:

“/.../ assim como o homem pertence à essência da natureza – isso vale contra o materialismo vulgar – também a natureza pertence à essência do homem – isso vale contra o idealismo subjetivo, que é também o segredo da nossa filosofia ‘absoluta’, pelo menos em relação à natureza. Somente através da união do homem com a natureza podemos superar o egoísmo supranaturalístico do cristianismo” (EC, 309).

A religião cristã rompe, segundo Feuerbach, a legitimidade do elo entre homem e natureza, isto é, “Com o cristianismo perdeu o homem o sentimento, a capacidade de pensar-se dentro da natureza, do universo” (EC, 173), uma vez que “A separação do mundo, da matéria, é portanto a meta essencial do cristão” (EC, 202). A inabalável devoção religiosa segreda em seus domínios, por conseguinte, uma indisfarçável depreciação do cosmo: “A natureza, o mundo não tem nenhum valor, nenhum interesse para o cristão. O cristão só pensa em si, na salvação da sua alma, ou, o que dá na mesma, em Deus” (EC, 331).¹

A tentativa feuerbachiana de resgate integral do homem unido à natureza confronta-se com a disposição para a crença no sobrenatural. No conteúdo desse embate, o deslumbramento místico é frontalmente avariado:

“O místico especula sobre a essência da natureza ou do homem, mas com a ilusão de que especula sobre um outro ser, pessoal e distinto de ambos. O místico tem os mesmos objetos que o pensador simples, consciente; mas o objeto real não é para o místico o objeto em si mesmo, mas um objeto fictício e por isso é o objeto fictício para ele o objeto real” (EC, 132).

Ora, o mundo não depende de um ser estranho a ele, ou seja, Feuerbach preserva a autonomia da natureza e quebra, assim, o vínculo com a suposta existência divina, como fica evidente na denúncia do posicionamento contrário ostentado pelo espírito religioso:

¹ Feuerbach recolhe, em *A Essência do Cristianismo*, inúmeras passagens onde o discurso de caráter religioso apresenta um desprezo em relação à natureza. Eis alguns exemplos. Lactânncio: “Eu pergunto então: o que é o objeto da ciência? As causas das coisas naturais? Que felicidade posso esperar se conheço a origem do Nilo ou as tolices dos físicos sobre o céu?” (EC, 331). Agostinho: “Também não devemos ser curiosos. Muitos consideram algo muito importante quando, sem se preocuparem como o que Deus seja, pesquisam do modo mais acurado toda essa massa que se chama mundo. Que a alma oprima esta vaidosa curiosidade, que na maioria dos casos leva o homem à crença de que só existe o que é corpóreo.” (EC, 331). Lutero: “Manda às favas o conhecimento da natureza. É bastante que saibas que o fogo é quente, a água é fria e úmida. Sabe como deves tratar teu campo, gado, casa e filho, isto é para ti suficiente no conhecimento da natureza. Depois pensa como podes conhecer somente a Cristo, que vai te mostrar a ti mesmo quem és, qual é a tua capacidade. Assim aprenderás a Deus e a ti mesmo o que nenhum mestre natural nem conhecimento natural nunca experimentou.” (EC, 332).

“Nulo é para ela [para a religião] o mundo por si mesmo; a sua admiração, a sua contemplação é idolatria, pois o mundo é para ela um mero engenho” (EC, 237).

A incompatibilidade entre a integração do homem e da natureza com a idéia de Deus é constante em *A Essência do Cristianismo*. Nesse sentido, há uma grande diversidade de passagens que atestam tal dissonância, como, por exemplo, quando Feuerbach diz que o cumprimento integral da propositura antropológica rechaça as diferentes expressões do arsenal miraculoso da convicção religiosa:

“A crença na existência de Deus é a crença numa existência especial, diversa da existência do homem e da natureza. Uma existência especial só pode se documentar de modo especial. Portanto, esta crença só é verdadeira, viva, quando são criados efeitos especiais, manifestações diretas de Deus, milagres. Só então, quando a crença em Deus não é mais uma crença especial, quando a essência geral do mundo inclui o homem total, só então desaparece naturalmente também a crença em efeitos especiais e manifestações de Deus” (EC, 245).

Para Feuerbach, a aceitação da existência de Deus implica a cessação do curso natural das regras que regem o universo. Diz ele: “A providência anula as leis da natureza; ela interrompe o curso da necessidade, o vínculo férreo que une inevitavelmente a consequência à sua causa” (EC, 145). Em suma, o deísmo “nega a natureza, o mundo e a humanidade: diante de Deus é o mundo e o homem um nada; Deus existe e existiu antes que o mundo e os homens existissem; ele pode existir sem eles; ele é o nada do mundo e do homem” (ER, 235). Entretanto,

“Deus nada mais é que a essência do homem e da natureza abstrata, fantástica, tornada autônoma pela imaginação; por isso o deísmo sacrifica a vida e a essência real das coisas e dos homens a uma mera entidade do pensamento e da fantasia” (ER, 235).

A antropologia feuerbachiana busca a apreensão da natureza enquanto base de sustentação do homem; Feuerbach cola, desse modo, o homem à natureza. Diante da enérgica negação de Deus, tudo está na natureza, que se explica por ela mesma; em

outros termos, a suposta objetividade sensível – em Feuerbach – é identificada com a própria natureza. Preleciona ele:

“Minha doutrina ou ponto de vista se resume então em duas palavras: natureza e homem. O ser que para mim pressupõe o homem, o ser que é a causa ou o fundamento do homem, a quem ele deve seu aparecimento e existência, não é para mim Deus – uma palavra mística, indefinida e ambígua – mas a natureza – uma coisa e uma palavra clara, sensível, indubitável. Mas o ser no qual a natureza se torna um ser pessoal, consciente e inteligente é para mim o homem. O ser inconsciente da natureza é para mim o ser eterno, incriado, o ser primeiro, mas o primeiro quanto ao tempo não quanto à importância, o ser primeiro físico não o moral. A essência consciente do homem é, em meu ver, a segunda quanto ao aparecimento no tempo, mas a primeira em importância” (ER, 27).

A Essência do Cristianismo merece, ainda, outras considerações complementares.

O universo feuerbachiano é determinado pelo seu relacionamento com a religião. Entre aproximações e afastamentos, o referencial está a todo o tempo, voltado para a religião.² A antropologia erigida, portanto, não esconde a sua ascendência verdadeira, visto que “O homem, em especial o religioso, é a medida de todas as coisas, é a medida da realidade” (EC, 64). Feuerbach encontra-se sempre preso à religião; na verdade, ele se coloca como a voz mesma da religião: “Eu, porém, deixo a própria religião se expressar; represento apenas o seu ouvinte e intérprete, não o seu *souffleur*” (EC, 29).

Movendo-se nos limites da crítica à religião, o pensamento de Feuerbach carrega consigo, paradoxalmente, resquícios da influência idealista colhida no transcorrer do caminho. Evidencia-se, assim, a tenuidade da fronteira entre os dois lados, isto é, a

²

Feuerbach revela uma considerável amplitude de conhecimentos em relação aos pensadores religiosos ao longo de toda *A Essência do Cristianismo*. Tal fato, reflexo de alguém que, no passado, vivenciou a experiência religiosa, fica bem nítido em trechos onde a quantidade de autores citados se sucede prodigamente; assim, na página 213, por exemplo, nomes como Pseudo-Bernhard, Boethius, Thomas Aquino e Lutero estão enfileirados. Além disso, Feuerbach demonstra, todo o tempo, uma familiaridade singular com a própria Escritura.

proposta antropológica feuerbachiana é trespassada por um verniz idealista, como se pode constatar na seguinte afirmação:

“E enquanto corrijo as aberrações da religião, teologia e especulação, sou obrigado a me servir das suas expressões; sim, sou até mesmo obrigado a especular ou, o que dá na mesma, a parecer estar fazendo teologia, quando, na verdade, dissolvo a especulação, i. é., reduzo a teologia à antropologia” (EC, 35).

Não obstante o intento contrário à especulação, escapa ao próprio Feuerbach a dimensão dos elementos idealistas remanescentes em sua obra. Prova disso pode ser observada no matiz religioso contido no próprio título do livro, além de passagens onde a sacração das coisas humanas e naturais camufla a conotação religiosa proveniente do discurso:

“Assim, basta que interrompamos o curso habitual e comum das coisas, para que o comum adquira um significado incomum, para que a vida como tal em geral adquira um significado religioso. Por isso sagrado nos seja o pão, sagrado o vinho, mas sagrada também a água! Amém” (EC, 316).

É importante considerar que, no Prefácio à Primeira Edição de *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach faz uma apreciação positiva de Hegel. De acordo com a avaliação feuerbachiana, o método de Hegel, em última instância, acaba por acenar também na direção de uma antropologia:

“Na verdade o que será demonstrado neste livro de modo por assim dizer *a priori*, i. é., que o segredo da teologia é a antropologia, já foi comprovado e confirmado há muito tempo e *a posteriori* pela história da teologia. ‘A história do dogma’ ou, generalizando, da teologia em geral, é a ‘crítica do dogma’, da teologia em geral. A teologia há muito transformou-se em antropologia. Assim realizou a história, fez um objeto da consciência o que em si – aqui é o método de Hegel inteiramente correto e historicamente fundado – era a essência da teologia” (EC, 20).

O Prefácio à Primeira Edição da obra traz, ainda, certo vestígio do hegelianismo na proximidade suspeita entre filosofia e religião. Afirma Feuerbach:

“Compreende-se, entretanto, por si mesmo, que filosofia ou religião em geral, i. é., abstraindo-se da sua diferença específica, são idênticas e que, uma vez que é

um único ser que pensa e crê, também expressam as imagens da religião, ao mesmo tempo, pensamentos e coisas; até mesmo que toda religião determinada, toda crença é ao mesmo tempo uma linha de pensamento, porque é inteiramente impossível que algum homem acredite em alguma coisa que contradiga realmente pelo menos à sua faculdade lógica e imaginativa” (EC, 18).

Em *Sobre a Apreciação do Escrito A Essência do Cristianismo* – publicado em 1842 –, o próprio Feuerbach, contudo, tenta esclarecer melhor o seu posicionamento:

“Minha filosofia da religião se encontra tão longe de ser um desenvolvimento da [filosofia] de Hegel /.../ que melhor tem sua origem em uma composição com Hegel e somente pode ser compreendida à luz desta oposição. /.../ Hegel identifica a religião com a filosofia, e eu exponho publicamente sua diferença específica; Hegel critica a religião somente em seu conceito, e eu, em sua verdadeira essência; Hegel objetiva aquilo que é subjetivo, e eu subjetivizo aquilo que é objetivo. Hegel opõe o finito ao infinito, o especulativo ao empírico, enquanto eu, precisamente porque já encontro o infinito no finito e o especulativo no empírico e porque o infinito é para mim apenas a essência do finito, tampouco encontro nos mistérios especulativos da religião nada mais do que verdades empíricas, como, por exemplo, a única verdade que encerra o ‘mistério especulativo’ da Trindade é que a vida em comum é a única forma de vida, o qual não é uma verdade à parte, transcendente ou sobrenatural, senão uma verdade geral imanente ao homem ou, em termos mais simples, uma verdade natural”.³

Entretanto, a sua justificativa não elimina a ambigüidade presente na obra de 1841, que, por sua vez, deve ser levada em conta, ainda que a oscilação em torno da identidade e diferença específica entre filosofia e religião revele, em última instância, a tentativa de consolidação do projeto antropológico ou, em outros termos, a radicação do homem enquanto objeto comum e resultante da relação entre ambas.

De fato, há uma imprecisão no discurso feuerbachiano acerca das suas relações com a religião. No Prefácio à Segunda Edição de *A Essência do Cristianismo*, datado de

³ Cf. McLellan, D. *Marx y los Jóvenes Hegelianos*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1971, p.110.

1843, Feuerbach volta a insistir na absorção da qual a sua filosofia se nutre em relação aos préstimos religiosos:

“Minha obra contém /.../ o princípio desenvolvido *in concreto* de uma filosofia nova, não fiel a uma escola, mas ao homem. Sim, ela o contém, mas somente enquanto ela o gera e o gera no ventre da religião – por isso, diga-se de passagem, a filosofia atual não mais poderá cair e não mais cairá na tentação de demonstrar a sua coerência com a religião através da sua coerência com o dogma cristão, como tentaram a antiga escolástica católica e a atual protestante; antes, por ser gerada na essência da religião, tem a verdadeira essência da religião em si, é em si e por si, enquanto filosofia, religião” (EC, 36).

Embora reduza a teologia à antropologia, Feuerbach sacraliza o humano, isto é, no processo de elevação do próprio homem a deus para o homem, há uma incorporação de propriedades divinas na veneração desenfreada da essência humana.

A antropologia de sombreado religioso sustentada por Feuerbach não tolera, por outro lado, nenhuma aliança entre a fé como sustentáculo da religião e a razão imanente ao discurso filosófico. Os objetos da religião não ultrapassam a fronteira da logicidade, eles estão circunscritos às manifestações de caráter emocional. As disposições sentimentais são postas, dessa forma, na base do cristianismo e, segundo Feuerbach, entram em total desacordo não só com a razão, mas também com a natureza. Diz ele:

“Mas a fé não é nada mais que a inabalável certeza da realidade, i. é., da validade e verdade incondicional da subjetividade em oposição às limitações, i. é., às leis da natureza e da razão. /.../ Ilimitação da afetividade, excesso de sentimento, com uma palavra: supranaturalismo, sobrenaturalidade é, pois, a essência da fé. A fé só se relaciona com coisas que objetivam a onipotência da afetividade humana, dos desejos humanos em contradição com as limitações, i. é., as leis da natureza e da razão. A fé desata os desejos humanos dos grilhões da razão natural; ela permite o que a natureza e a razão negam” (EC, 167).

Nesse mesmo diapasão, a oração é

“a certeza de que o poder do coração é maior do que o poder da natureza, que a sede do coração é a necessidade que sobre tudo impera, que é o destino do mundo. A oração transforma o curso natural – ela leva Deus à produção de um efeito que está em contradição com as leis da natureza. A oração é o encontro do

coração humano consigo mesmo, com a sua própria essência. Na oração o homem se esquece de que existe um limite para os seus desejos e sente-se feliz neste esquecimento” (EC, 164).

O mesmo vale para o milagre enquanto “aspecto exterior da fé”:

“Um círculo em linha reta é a imagem matemática do milagre. Por isso, assim como seria ridículo pretender construir um círculo em linha reta, igualmente ridículo é pretender fundamentar o milagre filosoficamente. O milagre é para a razão sem sentido, impensável, tão impensável como um ferro de madeira, um círculo sem periferia” (EC, 171).

Recusando qualquer combinação possível entre fé e razão ou entendendo que “A sobrenaturalidade é somente um eufemismo para antinaturalidade” (cf. EC, 314), Feuerbach rejeita, igualmente, a “reflexão sobre a religião” ou teologia. O universo religioso está associado ao sentimento, ao desejo, à fantasia, enfim, está relacionado com a esfera da afetividade⁴; ora, a teologia especulativa foge das predicções cabíveis e representativas de um discurso dessa espécie, de modo que uma tentativa de racionalização implica a perda da própria autenticidade religiosa. Afirma Feuerbach:

“A concepção da essência humana como uma outra essência, existente por si é, entretanto, no conceito original da religião uma concepção espontânea, infantil, ingênua, i. é., uma tal que distingue imediatamente entre Deus e o homem ao identificá-lo novamente com o homem. Mas quando a religião aumenta em razão com o passar dos anos, quando surge dentro da religião a reflexão sobre a religião, então a consciência da unidade da essência divina com a humana

⁴ “Mas o que é o sonho? É a inversão da consciência em estado de vigília. No sonho o ativo é o passivo e o passivo é o ativo; no sonho eu apreendo as minhas autodeterminações como se fossem determinações vindas de fora, as emoções como acontecimentos, as minhas idéias e sentimentos como entidades fora de mim, eu sou o passivo do meu próprio ativo. O sonho refrata duplamente os raios da luz, daí a sua indescritível magia. É o mesmo Eu, o mesmo ser tanto no sonho quanto na vigília; a diferença é apenas que na vigília o Eu se determina a si mesmo e no sonho é determinado por si mesmo, mas como se o fosse por uma outra coisa. Eu me penso – não é afetivo, é racionalístico; eu sou pensado por Deus e só me penso como pensado por Deus – é afetivo, é religioso. A afetividade é o sonho de olhos abertos; a religião é o sonho da consciência desperta; o sonho é a chave para os mistérios da religião” (EC, 182).

Feuerbach tateia novos caminhos através das suas análises sobre a religião. Se é bem verdade que a religião traduz o próprio homem – como quer Feuerbach – não é difícil supor, então, um certo grau de proximidade em relação a Freud – (1856-1939) – quando esse afirma que os símbolos oníricos são expressões da interioridade humana. Freud, provavelmente, não desconhecia a obra de Feuerbach, ainda que não tenha sido um leitor declarado do autor de *A Essência do Cristianismo*.

começa a desaparecer; em síntese, quando a religião se torna teologia, então a cisão inicialmente espontânea e tranqüila entre Deus e o homem torna-se uma distinção intencional, estudada, que não tem outro objetivo a não ser dissipar da consciência esta unidade já surgida na consciência” (EC, 239).

Assim, a religião envolta em seus caracteres primários guarda, segundo Feuerbach, uma proximidade muito maior, se comparada com a teologia, na relação entre o homem e a divindade:

“Por isso quanto mais próxima a religião ainda estiver da sua origem, tanto mais verdadeira e sincera será ela, tanto menos ocultará ela esta sua essência. Isto significa: na origem da religião, não existe uma diferença qualitativa ou essencial entre Deus e o homem” (EC, 239).

Em suma,

“O caráter da religião é a contemplação imediata, espontânea, inconsciente da essência humana como uma outra essência. Mas esta essência objetivamente contemplada num objeto da reflexão, da teologia, torna-se uma mina inesgotável de mentiras, ilusões, cegueiras, contradições e sofismas” (EC, 256).

É nesse sentido, então, que os predicados pessoais são valorizados em detrimento dos predicados metafísicos:

“Mas os predicados divinos são, por um lado, gerais, por outro lado, pessoais. Os gerais são os metafísicos, mas estes servem à religião apenas na extrema coerência ou no fundamento; não são as qualidades características da religião. Somente os predicados pessoais são os que fundamentam a essência da religião, nos quais é objeto a essência divina da religião. Tais predicados são, p. ex., o Deus pessoal, o legislador moral, o pai dos homens, o santo, o justo, o bom, o misericordioso. Mas evidencia-se imediatamente ou pelo menos aos poucos se evidenciará destas e de outras qualidades que elas, como qualidades pessoais, são qualidades puramente humanas e que conseqüentemente na religião o homem, ao relacionar-se com Deus, relaciona-se com a sua própria essência, porque para a religião não são esses predicados idéias, imagens que o homem faz de Deus, diversas do que Deus é em si mesmo, mas sim verdades, coisas, realidades. A religião nada sabe de antropomorfismos: os antropomorfismos não são para ela antropomorfismos. A essência da religião é exatamente que para ela essas qualidades expressam a essência de Deus. Somente a razão que reflete sobre a religião, ao defendê-la e ao negá-la diante de si mesma, declara-a como sendo imagens. Mas para a religião é Deus o pai real, o amor real e a misericórdia, porque é para ele um ser real, vivo, pessoal; suas verdadeiras qualidades são por isso também qualidades vivas, pessoais. Sim, as qualidades

correspondentes são exatamente as que causam o maior repúdio à razão, as que ele nega na reflexão sobre a religião” (EC, 67).⁵

O repúdio feuerbachiano em relação à teologia especulativa não oculta, portanto, a crítica frontal extensível a Hegel. Assim como os predicados pessoais do homem compõem, por exemplo, a personalidade de Deus,

“A personalidade é então o meio através do qual o homem transforma as determinações e concepções da sua própria essência em determinações e concepções de uma outra essência, de uma essência fora dele. A personalidade de Deus não é em si mesma nada mais que a personalidade do homem exteriorizada, objetivada” (EC, 267),

da mesma forma, Hegel externa a consciência do próprio homem: “Neste processo da auto-exteriorização se baseia também a doutrina especulativa hegeliana que faz da consciência que o homem tem de Deus a consciência que Deus tem de si mesmo” (EC, 267). Feuerbach aponta, por conseguinte, as incoerências particulares do sistema hegeliano e enfatiza, naturalmente, a exaltação do homem. Diz ele:

“Mas se a consciência que o homem tem de Deus é a auto-consciência de Deus, como lemos na doutrina hegeliana, então é a consciência humana *per se* a consciência divina. Por que então alienas do homem a sua consciência e a transformas na auto-consciência de um ser diverso dele, de um objeto? Por que atribuis a essência a Deus, mas ao homem só a consciência? Deus tem a sua consciência no homem e a sua essência em Deus? O saber que o homem tem de Deus é o saber que Deus tem de si? Que cisão e contradição! Invertas e terás a verdade: o saber que o homem tem de Deus é o saber que o homem tem de si, da sua própria essência. Somente a unidade de essência e consciência é verdade. Onde estiver a consciência de Deus, aí estará também a essência de Deus –

⁵ “A necessidade de um Deus pessoal baseia-se no fato de que o homem pessoal só encontra a si mesmo em sua personalidade. Substância, espírito puro, razão pura não é suficiente para ele, é algo muito abstrato para ele, i. é., não expressa a sua pessoa, não o traz de volta para si. O homem se sente satisfeito e feliz quando ele se encontra em si, em sua essência. Por isso, quanto mais pessoal for um homem, mais forte será para ele a necessidade de um Deus pessoal. O espírito livre abstratamente não conhece nada mais elevado do que a liberdade; não necessita prendê-la a um ser pessoal; a liberdade é para ele em si mesma, como tal, uma entidade real, verdadeira. Uma cabeça matemática, astronômica, um homem racional, objetivo, que não é preso em si mesmo, que só se sente livre e feliz na contemplação de proporções objetivamente racionais, na razão que existe nas coisas, tal homem certamente festejará como o seu ente supremo a substância de Spinoza ou uma idéia semelhante, cheio de antipatia contra um Deus pessoal, i. é., subjetivo” (EC, 142). Não deixa de ser interessante notar, aqui, a perspicácia psicológica da análise feuerbachiana. Ora, uma das maiores cabeças matemáticas conhecidas até hoje, Albert Einstein – (1879-1955) –, nunca escondeu sua admiração por Spinoza. Nesse sentido, a “religiosidade cósmica” professada por Einstein estava muito próxima da idéia de substância defendida por Spinoza.

portanto, no homem; na essência de Deus só é objeto para ti a tua própria essência, só surge *diante* da tua consciência o que está atrás da tua consciência. Se as qualificações da essência divina são humanas, então são as qualificações humanas de natureza divina” (EC, 271).

Ora, a plenitude humana é alcançada através da reincorporação das predicções – divinamente humanas – ao seu real portador, louvando-o, então, como o único Deus no horizonte feuerbachiano:

“Só assim conseguimos uma unidade verdadeira, satisfeita em si, da essência divina com a humana – a unidade da essência humana consigo mesma – só assim, quando então não tivermos mais uma filosofia da religião ou teologia diversa da psicologia ou antropologia, mas sim quando reconhecemos a própria antropologia como teologia” (EC, 271).

Outro ponto que deve ser levado em conta consiste no fato de que, para Feuerbach, o progresso das religiões ao longo dos tempos coincide com a mutação da figura divina em humana, isto é, “O desenvolvimento da religião referido acima em geral consiste então, observando-se mais de perto, em que o homem cada vez mais nega a Deus e se afirma” (EC, 72), de sorte que o protestantismo representa o cume desse processo sob o ponto de vista religioso.⁶ Nesse sentido, Feuerbach confunde a própria história humana com a história da religião, o que traduz, decerto, a dimensão da fixidez com que a crítica religiosa comparece em seu pensamento:

“A identidade do sujeito e do predicado mostra-se da maneira mais clara no desenvolvimento da religião que é idêntico ao desenvolvimento da cultura humana. Enquanto cabe ao homem somente o predicado de um mero homem da natureza é também o seu Deus um mero Deus natural. Quando o homem se encerra em casas encerra também os seus deuses em templos. O templo é apenas a manifestação do valor que o homem atribui a belas construções. Os templos para homenagem à religião são na verdade templos para homenagem à

⁶ “A história do cristianismo não teve nenhuma outra tarefa a não ser desvendar este mistério – realizar e reconhecer a teologia como antropologia. A diferença entre o protestantismo e o catolicismo – o catolicismo antigo, só existente ainda nos livros, não mais na realidade – consiste somente em que este é teologia, aquele cristologia, i. é., antropologia (religiosa)” (EC, 393). “Certamente – confirma Feuerbach – é também no catolicismo em geral, Deus um ser para o homem; mas só o protestantismo concluiu desta relatividade de Deus o verdadeiro resultado – a absolutidade do homem” (EC, 395).

arquitetura. Com a ascensão do homem do estado de rudeza e selvageria para a cultura, com o discernimento do que convém ao homem e do que não convém, surge simultaneamente o discernimento do que convém a Deus e o que não convém” (EC, 63).

A crítica da religião impulsiona Feuerbach em *A Essência do Cristianismo*. No entanto, ela também circunscreve o autor, visto que uma suposta transformação do mundo está condicionada, unicamente, à percepção de que o mistério da teologia é a antropologia:

“A mudança necessária da história é, portanto, esta confissão aberta, de que a consciência de Deus nada mais é que a consciência do gênero, que o homem pode e deve se elevar acima das limitações da sua individualidade ou personalidade, mas não acima das leis, das qualidades essenciais do seu gênero, que o homem não pode pensar, pressentir, imaginar, sentir, crer, querer, amar e adorar como essência absoluta, divina, a não ser a essência humana” (EC, 309).

Em suma, Feuerbach parte da crítica da religião, porém, permanece imobilizado por ela, limitando-se a esgotar todo o seu armamento nas clausuras da esfera religiosa. Conclui ele:

“E como foi mostrado, basta que invertamos as relações religiosas, que concebamos como fim o que a religião estabelece como meio, que elevemos à questão principal, à causa o que para ela é o subordinado, a questão secundária, a condição, então teremos destruído a ilusão e teremos a luz não obscurecida da verdade diante dos nossos olhos” (EC, 313).

O pensamento feuerbachiano, enfim, não é desenvolvido linearmente. Ao contrário, como já ressaltamos, ele é ambíguo e, por vezes, contraditório. Feuerbach sustenta que a “Verdade é o homem e não a razão *in abstracto*” (cf. EC, 25); entretanto, ele mesmo autonomiza, por exemplo, a própria razão em passagens como: “A razão é o ser neutro, indiferente, incorruptível, inegável em nós – é a luz pura, sem afeições, da inteligência” (EC, 78) ou “A razão é ainda o ser autônomo e independente” (EC, 82) ou, ainda, “A razão é o ser infinito” (EC, 84). Ora, como é possível conciliar a entronização

da razão enquanto ser com a demanda pelos sentidos, uma vez que “O ser real, sensorial é aquele que não depende do meu determinar-me-a-mim-mesmo, da minha atividade, mas pelo qual eu sou determinado automaticamente; que existe mesmo que eu não exista, pense e sinta” (EC, 242)? Ademais, Feuerbach entende que “A razão é para si mesma o critério de toda a realidade” (EC, 81). Dessa maneira, o autor em questão torna-se dependente da mediação da subjetividade na tarefa de legitimação do ser; ou seja, a antropologia contida em *A Essência do Cristianismo* inviabiliza o reconhecimento do ser por si mesmo. Nesse sentido, afirma Feuerbach:

“A razão é finalmente o ser necessário. A razão é, porque somente a existência da razão é razão; porque, não havendo razão, não há consciência, tudo seria nada, o ser igual ao não ser. Somente a consciência estabelece a diferença entre ser e não ser” (EC, 84).

A antropologia é a palavra chave em *A Essência do Cristianismo*. Feuerbach sinaliza para a dimensão corpórea do ser e toma a antropologia como o estatuto original dessa dimensão. Mas como conciliar a demanda pelo ser sensível, presente na *Contribuição à Crítica da Filosofia de Hegel*, de 1839, com uma antropologia articulada especulativamente em 1841? É possível combinar esses dois momentos, isto é, como aliar a objetividade concernente ao ser sensível, concreto, real, determinado tomando como ponto de partida a subjetividade imanente a uma antropologia?

O próprio Feuerbach – no Prefácio à Primeira Edição de *A Essência do Cristianismo* – adverte, entretanto, que essa obra não esgota o tema proposto. É necessário, desse modo, procurarmos o seu amadurecimento nos escritos em torno dos *Princípios da Filosofia do Futuro*, nosso próximo objetivo.

Contudo, *A Essência do Cristianismo* acena para o limiar de uma nova filosofia. A redução da teologia à antropologia passa, como vimos, pela crítica à especulação,

confirmando, assim, um materialismo que associa homem e natureza e que não esconde, por sua vez, um tom religioso ainda audível. Segundo Feuerbach, sua filosofia se baseia

“num princípio apresentado e desenvolvido na religião, num princípio de uma nova filosofia, essencialmente diversa das até então existentes, correspondente à essência verdadeira, real e total do homem, mas exatamente por isso contrária a todos os homens corrompidos e mutilados por uma religião e especulação sobre e anti-humana e antinatural” (EC, 28).

Absorto no porvir, Feuerbach vaticina, então, sua profissão de fé:

“/.../ do futuro, creio antes inabalavelmente que muita coisa tida hoje por fantasia, por idéia nunca realizável, por quimera pelos práticos pusilânimes e de curta visão, já amanhã, i. é., no próximo século – séculos em relação ao indivíduo são dias em relação à vida da humanidade – se mostrará em plena realidade” (EC, 27).

Graças à antropologia!

CAPÍTULO III

O SENSÍVEL EM FEUERBACH

Os três textos analisados nesse capítulo, a despeito da proximidade entre eles, foram tomados separadamente. Embora se inscrevam no projeto feuerbachiano acerca de uma “reforma da filosofia”, nos moveu a preocupação de resgatar cada um deles em sua especificidade. Assim, apresentados conforme a seqüência em que foram redigidos, o conjunto desses escritos revela a feição particular de como o sensível comparece em Feuerbach.

3.1) Necessidade de uma Reforma da Filosofia

Reforma da filosofia: tal é o espírito crítico para uma nova filosofia pregada por Feuerbach. O projeto de uma transformação filosófica é anunciado em 1842, através do escrito *Necessidade de uma Reforma da Filosofia*. Trata-se de um panfleto que, dentro da sua concisão, aponta as linhas diretivas da crítica feuerbachiana.

A proposta em tela de renovação da filosofia pretende, pois, ultrapassar os limites de uma contenda meramente teórica para se configurar como uma exigência prática imposta por um tempo distinto, visto que:

“Se encarássemos a questão da necessidade de uma transformação apenas do ponto de vista filosófico, encará-la-íamos de um modo demasiadamente restrito, mais, permaneceríamos no campo de uma banal querela de escola. Nada mais vão” (NRF, 13).

É dentro desse contexto de identificação entre um pensamento radicalmente novo e a própria “história da humanidade” que Hegel, associado à caducidade, volta a ser o alvo das investidas feuerbachianas:

“A filosofia hegeliana foi a síntese arbitrária de diversos sistemas existentes, de insuficiências – sem força positiva, porque sem negatividade absoluta. Só quem tem a coragem de ser absolutamente negativo tem a força de criar a novidade” (NRF, 14).

Nessa mesma medida, Feuerbach denuncia o declínio do Cristianismo. Afirmar ele:

“O Cristianismo já não corresponde nem ao homem teórico, nem ao homem prático; já não satisfaz o espírito, nem sequer também satisfaz o coração, porque temos outros interesses para o nosso coração diversos da beatitude celeste e eterna” (NRF, 14).

Ora, se o Cristianismo e Hegel sofrem, agora, simultaneamente, os bombardeios oriundos de uma filosofia do porvir, isso se dá porque ambos guardam, então, uma cumplicidade evidente: “A filosofia prevalente pertence ao período da decadência do Cristianismo, da sua negação, mas que pretendia ser ao mesmo tempo ainda a sua posição” (NRF, 15).

O manifesto feuerbachiano apresenta o mesmo comprometimento com a esfera religiosa – enquanto baliza para as suas ponderações – já registrado em momento anterior. Nesse sentido, toda “mudança necessária da história” continua vinculada – especulativamente – a um caráter religioso:

“Os períodos da humanidade distinguem-se apenas por transformações religiosas. O movimento histórico só atinge um fundamento onde ele penetra no coração do homem. O coração não é uma forma da religião, como se ela houvesse também de residir no coração; é a *essência* da religião” (NRF, 14).

Assim, a reforma da filosofia pretendida por Feuerbach é uma consequência direta do coração da reforma da religião. Diz ele:

“A filosofia toma o lugar da religião; mas é justamente por isso que também uma filosofia totalmente diversa entra para o lugar da antiga. A filosofia prevalente não pode substituir a religião; ela era filosofia, mas nenhuma religião, era sem religião. Deixava fora de si a essência peculiar da religião, pretendia unicamente a forma do pensamento. Para substituir a religião, a filosofia deve tornar-se *religião* enquanto filosofia, deve introduzir em si mesma, de um modo a ela conforme, o que constitui a essência da religião, o que faz a vantagem da religião sobre a filosofia” (NRF, 15).

A *Necessidade de uma Reforma da Filosofia* retoma o raciocínio antropológico presente em *A Essência do Cristianismo*. O descarte do “homem velho” é firmado, bem como sua trama de implicações é enunciada:

“Para o lugar da fé, entrou a descrença; para o lugar da Bíblia, a razão; para o lugar da religião e da Igreja, a política; a terra substituiu o céu; o trabalho substituiu a oração; a necessidade material, o inferno; o homem, o cristão. Homens, que já não estão cindidos entre um senhor no céu e um senhor na terra, que se arrojam à realidade com a alma indivisa, são homens diferentes dos que vivem no desgarramento. O que para a filosofia é resultado do pensamento, é para nós certeza *imediata*. Necessitamos, pois, de um princípio conforme esta imediatidade. Se, na prática, o homem entrou para o lugar do cristão, então também no plano teórico o ser humano deve substituir o divino” (NRF, 16).

A política, portanto, comparece, aqui, como efeito da conversão do homem em Deus e complementa o antropoteísmo explicitado em 1841:

“Devemos, pois, tornar-nos novamente *religiosos* – a *política* deve tornar-se a nossa religião – mas ela só pode tornar-se tal se tivermos na nossa intuição um princípio supremo que consiga transformar a política em religião. Pode, por instinto, fazer-se da política uma religião, mas trata-se aqui de um último fundamento declarado, de um princípio oficial. Este princípio expresso negativamente é apenas o *ateísmo*, isto é, o abandono de um Deus distinto do homem” (NRF, 16).

Feuerbach entende que a religião afasta o homem do próprio homem, uma vez que o direcionamento dos seus apelos perde-se à margem do mundo. Por outro lado, o impulso político é representativo de um período novo da humanidade:

“Na explicação subjetiva do Estado, os homens reúnem-se pela simples razão de que não crêem em Deus algum, porque negam inconscientemente, de modo instintivo e prático, a sua fé religiosa. Não é a fé em Deus, mas a desconfiança

em Deus que funda os Estados. É a crença no homem como deus do homem que explica subjetivamente a origem do Estado” (NRF, 17).

De fato, a assunção do homem a deus leva, inexoravelmente, segundo Feuerbach, a esfera política à ocupação das propriedades divinas, consolidando, por conseguinte, as armas para uma reforma da filosofia. A máxima elevação do Estado é incontestável na transposição desse intento, de tal forma que chega mesmo às raias de uma divinização:

“/.../ os homens estão no Estado porque estão sem Deus no Estado, o Estado é o deus dos homens, por isso, reivindica justamente para si o predicado divino da ‘majestade’. Tornou-nos conscientes do que faz o fundamento e o vínculo inconscientes do Estado: o ateísmo prático” (NRF, 17).

Há uma compatibilidade entre o reconhecimento da “terra como lugar do nosso destino” e a afirmação da república. Feuerbach afirma que

“Só quando tiveres suprimido a religião cristã é que tu, por assim dizer, terás *direito* à república; pois, na religião cristã, tens a tua *república no céu*; por isso, não precisas de uma aqui. Pelo contrário, aqui, deves ser escravo, para que o céu não seja supérfluo” (NRF, 18).

A apologia feuerbachiana da república não perde de mira, nesse caso, sua inspiração em moldes piedosos:

“Assim como a transmutação de Deus em razão não elimina Deus, mas somente o desloca, assim também o protestantismo deslocou apenas o Papa para o rei. Trata-se agora do papado político; as razões que tornam necessário o rei são as mesmas que tornam necessário o Papa religioso” (NRF, 18).

Em síntese, se “As diferenças fundamentais da filosofia são diferenças fundamentais da humanidade” (cf. NRF, 16), a reforma imediata da filosofia deriva de uma reforma política necessária que, por sua vez, surge a partir do momento em que o homem é divinizado como consequência de uma reforma da religião.

A Necessidade de uma Reforma da Filosofia se sustenta, em última instância, na dependência de uma antropologia. A recusa da especulação é diretamente proporcional

à ascendência humana, logo, à unificação do homem consigo mesmo e, desse modo, à possibilidade efetiva de acesso ao mundo:

“Se concebemos um ser diferente do homem como princípio e ser supremos, então a distinção do abstrato e do homem permanecerá a condição permanente do conhecimento deste ser; então jamais chegaremos à unidade imediata com nós mesmos, com o mundo, com a realidade; reconciliamo-nos com o mundo mediante o outro, um terceiro, temos sempre um produto, em vez do produtor” (NRF, 18).

A proposta feuerbachiana tenciona, portanto, a reintegração do homem – em sua plenitude – à própria realidade que o envolve, caso contrário,

“encontramo-nos sempre numa cisão entre a teoria e a prática, temos na cabeça uma outra essência diferente da que está no coração; na cabeça, ‘espírito absoluto’, na vida, o homem; além, o pensamento, que não é nenhum ser; aqui, seres, que não são *noúmenos*, que não são pensamentos; em cada passo na vida, estamos *fora* da filosofia, em cada pensamento da filosofia, *fora da vida*” (NRF, 18).

A defesa de uma antropologia contínua, em suma, presente na sinalização da *Necessidade de uma Reforma da Filosofia*; entretanto, é importante ressaltar uma crítica de caráter político como desembocadura desse processo, embora, nesse primeiro momento, ela se aproxime muito do idealismo ativo típico dos neo-hegelianos. Uma avaliação mais exata das dimensões do projeto antropológico feuerbachiano será possível, então, com a análise das suas *Teses* e dos seus *Princípios*, tendo o texto examinado nesse momento funcionado como um prelúdio.

3.2) Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia

O projeto feuerbachiano de reforma da filosofia adquire consistência com a elaboração das *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*. Escritas em abril de

1842 e publicadas somente no primeiro trimestre de 1843, na “Anekdotia” – coleção dirigida por Ruge, reunindo distintas tendências do movimento dos jovens hegelianos –, as *Teses* têm como objeto Hegel e a crítica da filosofia especulativa.

O procedimento utilizado por Feuerbach é o mesmo empregado, outrora, na crítica da religião, ou seja, a plena restituição da primazia humana enquanto fundamento de qualquer transformação: “O método da crítica reformadora da *filosofia especulativa em geral* não se distingue do já aplicado na *filosofia da religião*. Temos apenas de fazer sempre do *predicado* o *sujeito* e fazer do *sujeito* o *objeto e princípio*” (TP, 20). Nesse sentido, o vínculo com *A Essência do Cristianismo* é evidente, uma vez que já na primeira tese temos que “O mistério da *teologia* é a *antropologia*, mas o segredo da *filosofia especulativa* é a *teologia*” (TP, 19).

A confluência entre as duas críticas é explicada pela similitude entre ambas. A filosofia especulativa, enquanto expressão da verdade absoluta, não esconde a sua subsunção, segundo Feuerbach, às absurdidades próprias da teologia:

“À luz da psicologia, o absoluto ou infinito da filosofia especulativa é simplesmente o não determinado, o indefinido – a abstração de todo o determinado, simultaneamente posto como um ser distinto desta abstração, mas logo de novo com ela identificado; mas, à luz da história, é apenas o velho ser ou o monstro teológico-metafísico, não finito, não humano, não material, não determinado, não qualificado – o nada pré-mundano posto como *ato*” (TP, 21).

Não obstante o império comum do misticismo, Feuerbach assinala, entretanto, que a teologia especulativa “se distingue da teologia comum, porque transpõe para o aquém, isto é, *atualiza, determina e realiza* a essência divina, que a outra exilava para o além, por medo e estupidez” (TP, 19). E a justificativa da condenação da filosofia hegeliana como alvo privilegiado dos múltiplos ataques não é desconhecida: “*Espinosa* é o

verdadeiro criador da moderna filosofia especulativa; *Schelling* é o seu restaurador e *Hegel* levou-a ao pleno cumprimento” (TP, 19).

Ao afixar suas teses para a reforma filosófica, Feuerbach não concede indulgências a Hegel. A conexão entre o pensamento do “filósofo absoluto” e a teologia é explicitada:

“A lógica hegeliana é a teologia reconduzida à *razão* e ao *presente*, a *teologia* feita *lógica*. Assim como o *ser divino da teologia* é a *quinta essência ideal ou abstrata de todas as realidades*, isto é, de todas as determinações, de todas as finalidades, assim também a *lógica*. Tudo o que existe sobre a Terra reencontra-se no céu da teologia – assim também *tudo o que existe na natureza reencontra-se no céu da lógica divina*: a qualidade, a quantidade, a medida, a essência, o quimismo, o mecanismo, o organismo” (TP, 21).

Portanto, ambas são formas dissimuladas de eclipsar o caráter antropológico de seus conteúdos. Afirma Feuerbach: “A essência da teologia é a essência do homem, *transcendente*, projetada para fora do homem; a essência da lógica de Hegel é o pensamento *transcendente*, o pensamento do homem *posto fora do homem*” (TP, 21).

Há uma proporcionalidade entre a reintegração do homem em sua essência inata e a negação da filosofia hegeliana. Segundo Feuerbach, essa última deve ser responsabilizada pela alienação do homem de si próprio. Logo, superar a alienação humana remete, necessariamente, à superação de Hegel. A intolerância em relação à lógica hegeliana se prende, então, ao caráter quimérico do seu ancoradouro:

“Abstrair significa pôr a *essência da natureza fora da natureza*, a *essência do homem fora do homem*, a *essência do pensamento fora do ato de pensar*. Ao fundar todo o seu sistema nestes atos de abstração, a filosofia hegeliana *alienou o homem de si mesmo*” (TP, 22).

As *Teses* feuerbachianas são enfáticas no apontamento das incoerências do sistema hegeliano. A subtração da essência humana pelos atos da abstração revela o

caráter contraditório da filosofia do absoluto enquanto um reposicionamento engenhoso da teologia convertida em razão:

“Assim como na teologia *o homem é a verdade, a realidade* de Deus – pois todos os predicados que realizam Deus como Deus e fazem de Deus um *ser real*, como o poder, a sabedoria, a bondade, o amor, e a própria infinidade e personalidade, enquanto têm por condição a *distinção* do finito, só se põem em e com o homem – assim também, na filosofia especulativa, *o finito é a verdade do infinito*” (TP, 24).

Entretanto, se num primeiro momento, Feuerbach privilegia, coerentemente, aquilo que é finito ou determinado como a verdadeira realidade, o desenlace do seu raciocínio retroage, novamente, em especulação, quando ele diz que “Se, pois, o infinito só existe, só tem *verdade e realidade* quando determinado, isto é, quando não se põe como infinito, mas como finito, então, *o finito é em verdade o infinito*” (TP, 24). Ora, se Hegel é recriminado porque o finito é posto pela Idéia, está subordinado à Idéia e não é infinito, Feuerbach – por sua vez – toma o finito como o verdadeiro, porém, desconhece qualquer limite ao dimensioná-lo encoberto por uma infinitude delirante.

A ambivalência do termo *finito* fica patente quando Feuerbach identifica o espírito absoluto com o espírito finito sob o prisma da concepção artística. A veia poética feuerbachiana é, inegavelmente, de um estilo ímpar; contudo, a sua negação da religiosidade está revestida por dádivas àquilo que não tem termo, não obstante a sonoridade das palavras que se seguem:

“A consciência resoluta, tornada carne e sangue, de que o humano é o divino e o finito é o infinito é a fonte de uma nova poesia e arte, que superará em energia, profundidade e chama todas as artes precedentes. A fé no além é uma fé absolutamente apoética. A dor é a fonte da poesia. Só quem experimenta a perda de um ser finito como perda infinita tem força para o fogo do lirismo. Só o encanto doloroso da recordação do que já não existe é o primeiro artista, o primeiro idealista no homem. Mas a fé no além transforma toda a dor em aparência e em inverdade” (TP, 23).

As *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia* são irrepreensíveis quanto à crítica à filosofia especulativa. Assim, não são poucos os momentos em que a lucidez feuerbachiana é extremamente significativa. Lê-se, por exemplo, que

“O caminho até agora seguido pela filosofia especulativa, do abstrato para o concreto, do ideal para o real, é um caminho invertido. Neste caminho, nunca se chega à realidade verdadeira e objetiva, mas sempre apenas à *realização das suas próprias abstrações*” (TP, 25).

Feuerbach é brilhante quando dispara que “A filosofia é o conhecimento do *que é*. Pensar e conhecer as coisas e os seres *como são* – eis a lei suprema, a mais elevada tarefa da filosofia” (TP, 26). A simplicidade exata da reivindicação das condições inerentes a toda existência está na ordem do dia:

“O *espaço* e o *tempo* são as formas da existência de todo o ser. Só a existência no espaço e no tempo é *existência*. A negação do espaço e do tempo é sempre apenas a *negação dos seus limites, não do seu ser*. Uma sensação intemporal, uma vontade intemporal, um pensamento intemporal, um ser intemporal são quimeras” (TP, 26).

Mas se as *Teses* primam pela crítica radical à forma mais elaborada de misticismo lógico, elas também pecam por se curvarem às diversas arbitrariedades injustificadas, de sorte que o esmero feuerbachiano vem entremecado por dosagens inebriantes de especulação. Assim, após anunciar que a filosofia corresponde a “Pensar e conhecer as coisas e os *seres como são*”, Feuerbach – surpreendentemente – identifica como *ser* a consciência. Eis:

“O ser, com que a filosofia começa, não pode separar-se da consciência, nem a consciência pode separar-se do ser. Assim, como a realidade da sensação é a qualidade e, inversamente, a sensação é a realidade da qualidade, assim também o ser é a realidade da consciência, mas, inversamente, a consciência é a realidade do ser – só a consciência é o ser efetivamente *real*. A unidade *real* de espírito e natureza é unicamente a consciência” (TP, 26).

Da mesma maneira, a afirmação categórica do espaço e do tempo reverencia, logo em seguida, uma realidade de extensão duvidosa, quando sustenta que “O espaço e o tempo são as formas de revelação do infinito *real*” (TP, 27).

Hegel é censurado por basear todo o seu sistema em atos de abstração. A reforma intentada por Feuerbach busca se contrapor à filosofia do absoluto, recorrendo, então, a um empirismo consistente:

“/.../ uma filosofia que especula sobre a existência *sem tempo*, sobre a existência *sem duração*, sobre a qualidade *sem sensação*, sobre o ser *sem ser*, sobre a vida *sem vida*, sem carne e sangue – uma tal filosofia, como a filosofia do absoluto em geral, tem necessariamente como seu contrário, na sua *unilateralidade* plena, a empiria” (TP, 27).

É no apontamento de que “a essência da lógica hegeliana é a essência da natureza e do homem, *mas sem essência, sem natureza, sem homem*” (TP, 28), que Feuerbach apresenta, assim, o princípio do sensualismo, ou seja, um princípio que se aduz como a própria antítese da filosofia hegeliana, em suma, “que *se opõe* ao pensamento abstrato”. Ademais, a origem do sensualismo está no coração. Para Feuerbach, o coração é “a sede do materialismo”, o coração é “justamente, no homem, o princípio puramente *antiteológico*, o princípio descrente, ateu, no sentido da teologia” (TP, 29). Entretanto, se o sensualismo procede do coração, a verdadeira filosofia é aquela que une cabeça e coração, ou seja, pensamento e intuição, ou razão e sentido.

“Portanto, só onde a existência se une à essência, a intuição ao pensamento, a passividade à atividade, só onde *o princípio anti-escolástico e sanguíneo do sensualismo e do materialismo franceses* se une à *fleuma escolástica da metafísica alemã* é que se encontra a *vida e a verdade*” (TP, 28).

Feuerbach traduz em um nome tal configuração, a saber, antropoteísmo: “O antropoteísmo é o coração elevado a entendimento; exprime na cabeça apenas de maneira racional o que o coração diz a seu modo. /.../ O antropoteísmo é a *religião*

autoconsciente” (TP, 30). Dessa forma, as *Teses* feuerbachianas não escondem o seu vínculo com *A Essência do Cristianismo* ao reafirmar, como sustentáculo de todo o discurso, o homem como o único deus para o homem.

A antropologia reaparece, de fato, com toda intensidade nas *Teses* e é sob a ótica antropoteísta que também a natureza deve ser apreendida. Segundo Feuerbach, todos os “mistérios da filosofia” estão confidenciados à natureza e ao homem e, muito embora a natureza seja o “fundamento do homem”, em última instância, é o homem a plena realização da essencialidade da natureza. Afirmar Feuerbach:

“[A nova filosofia] é o próprio *homem pensante* – o homem que é e sabe que é a essência autoconsciente da natureza, a essência da História, a essência dos Estados, a essência da religião – o homem que é e sabe que é a *identidade real* (não imaginária), *absoluta*, de todos os princípios e contradições, de todas as qualidades ativas e passivas, espirituais e sensíveis, políticas e sociais – que sabe que o ser *panteísta*, que os filósofos especulativos ou, antes, os teólogos separavam do homem, e objetivavam num ser abstrato, nada mais é do que a sua própria essência *indeterminada*, mas capaz de *infinitas determinações*” (TP, 33).

As *Teses Provisórias* se dispõem, na verdade, como um desdobramento de *A Essência do Cristianismo*. Em 1841, a objetividade aparece no interior do movimento da consciência como reflexo do próprio sujeito, ou seja, o objeto comparece como o outro do sujeito mesmo, portanto, a dicotomia sujeito-objeto permanece dentro da própria consciência. Vale lembrar: “/.../ qualquer que seja o objeto de que tomemos consciência fará simultaneamente que tomemos consciência da nossa própria essência; não podemos confirmar nada sem confirmarmos a nós mesmos” (EC, 47). As *Teses*, por sua vez, sustentam, também, uma antropologia em que a realidade compreende o pensamento e o coração sob o selo do antropoteísmo; nesse sentido, toda objetividade comparece permeada pelo princípio anunciado do sensualismo, cuja fonte é o amor; em outras palavras, o sensível entra pelo coração. Em *A Essência do Cristianismo*,

Feuerbach já sinaliza, por exemplo, que “o coração é essencialmente materialístico, ele só se satisfaz com um objeto que é visto e sentido” (EC, 338) ou que “Amor sem natureza é um absurdo, um fantasma” (EC, 115), em suma, que o “Amor é materialismo; amor imaterial é *nonsense*” (EC, 91); entretanto, é a partir das *Teses Provisórias* que o tema ganha uma explanação mais definida.

A essência do homem – como vimos em *A Essência do Cristianismo* – é composta por razão, vontade e coração, cujo encadeamento se equilibra sobre uma antropologia articulada especulativamente. Ora, também nas *Teses*, o raciocínio ao redor da tríade não é abandonado, de modo que se o sensualismo – enquanto “essência distinta do pensamento” – entra através do coração, Feuerbach também se envereda pelos caminhos tortuosos da especulação, girando sob o crivo de meras arbitrariedades, como se pode observar aqui:

“O *coração* – o princípio feminino, o sentido do sensível, a sede do materialismo – é *de inspiração francesa*; a *cabeça* – o princípio masculino, a sede do idealismo – é *de inspiração alemã*. O coração faz revoluções; a cabeça, reformas; a cabeça põe as coisas em *posição*; o coração põe-nas em *movimento*” (TP, 29).

É importante enfatizar que as *Teses*, bem ao estilo pouco sistemático de Feuerbach, alternam momentos de extrema clareza avaliativa para, logo depois, regredir criticamente em meio a digressões descabidas. Esse jogo é constante na travessia embaralhada das teses feuerbachianas.

Feuerbach é exemplar, em seu juízo crítico, quanto à forma mais acabada da filosofia especulativa. Adverte ele:

“A filosofia hegeliana é a supressão da contradição do pensamento e do ser, como a exprimiu particularmente *Kant*, mas, cuidado! é apenas a supressão desta contradição *no interior da contradição* – no interior de *um só e mesmo* elemento – *no seio do pensamento*. Em Hegel, *o pensamento é o ser*; - o pensamento é o

sujeito, *o ser é o predicado*. A lógica é o pensamento num elemento do pensamento, ou pensamento que a si mesmo se pensa, - o pensamento como *sujeito sem predicado* ou o pensamento que é simultaneamente sujeito e *o seu próprio predicado*. /.../ Hegel pensou unicamente os objetos como *predicados* do pensamento que a si mesmo se pensa” (TP, 31).

Imediatamente, desfere sem piedade:

“*Quem não abandonar a lógica hegeliana, não abandona a teologia*. A doutrina hegeliana de que a natureza é a realidade *posta* pela Idéia é apenas a expressão racional da doutrina teológica, segundo a qual a natureza é criada por Deus, o ser material por um ser imaterial, isto é, um ser abstrato” (TP, 31).

Nessa mesma medida, desfere com clareza: “*A filosofia hegeliana é o último lugar de refúgio, o último suporte racional da teologia*” (TP, 31). Entretanto, a contribuição feuerbachiana ultrapassa a censura dos procedimentos especulativos. Como bem expressou J. Chasin, ela vai mais adiante: “Mas Feuerbach não se limita ao desmonte crítico. De outra parte, positivamente, formula com nitidez a esfera sustentada como resolutive das novas premências ontológicas”¹. Isso fica bem delineado quando Feuerbach assevera:

“A verdadeira relação entre pensamento e ser é apenas esta: o *ser é o sujeito*; o *pensamento, o predicado*. O pensamento provém do ser, mas não o ser do pensamento. O ser existe a partir de si e por si – o ser é só dado pelo ser. O ser tem o seu fundamento em si mesmo, porque só o ser é sentido, razão, necessidade, verdade, numa palavra, tudo em todas as coisas. – O ser é, porque o não ser é não ser, isto é, nada, não-sentido” (TP, 31).

O método da crítica reformadora da filosofia apóia-se, portanto, sobre uma base inequívoca; trata-se, naturalmente, de um posicionamento ontológico, isto é, a problemática acerca do método está subsumida a uma dimensão de maior amplitude; em suma,

“Feuerbach não centra sua crítica à especulação hegeliana na denúncia de um erro de método, mas sim na falsidade da determinação ontológica em que o

¹ CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico...* Op. Cit., p. 348.

método está assentado. O pensamento é transformado em sujeito do mesmo modo que Deus o é na teologia: pela atribuição de ser à idéia abstrata e de abstração ao ser concreto. A pergunta lógica ‘quem é o sujeito’ remete, portanto, à pergunta ontológica fundamental – ‘quem é o ser’².

Feuerbach é certo em seu ataque a Hegel. Todavia, após se contrapor ao domínio da abstração e mostrar-se notável no apontamento da verdadeira identidade do ser, ele afirma que “O homem é a autoconsciência” (TP, 33). A antropologia projetada em *A Essência do Cristianismo* é reavivada, de sorte que, ao invés do aparecimento nítido do ser enquanto objetividade sensível, toda a realidade acaba por refletir tão somente a essência humana, isto é, “Seja o que for que o homem nomeie ou expresse, exprime sempre a sua própria essência” (TP, 33).

A crítica à filosofia especulativa – em Feuerbach – está inserida num contexto onde a questão central é a crítica à teologia, ou seja, a substituição de Deus pelo homem. Assim, o objetivo feuerbachiano prende-se ao resgate da essência humana, mais exatamente, à consciência do gênero. Hegel é repreendido, então, porque separa autoconsciência do próprio homem; em outros termos, o pensamento hegeliano se revela incapacitado perante a possibilidade de apreensão da essência genérica do homem. Enfim, se Feuerbach é motivado pela censura às abstrações teológicas, Hegel – nesse sentido – se situa numa posição diametralmente oposta ao proclamar independentes do homem determinados predicados do homem e, desse modo, se distancia de uma postura eminentemente antropológica.

As *Teses Provisórias* ratificam, por outro lado, a politicidade aflorada na curta extensão da *Necessidade de uma Reforma da Filosofia*. A defesa do Estado vinculada à

² ENDERLE, R. M. *Ontologia e Política: A Formação do Pensamento Marxiano de 1842 a 1846*. Dissertação de Mestrado (Filosofia). Belo Horizonte: UFMG / FAFICH, 2000, p. 18.

afirmação da antropologia é reiterada; entretanto, não merecem, aqui, nenhum alargamento as considerações anunciadas anteriormente:

“O homem é a essência fundamental do Estado. O Estado é a totalidade realizada, elaborada e explicitada da essência humana. No Estado, as qualidades ou atividades essenciais do homem realizam-se em ‘estados’ particulares; mas, na pessoa do chefe do Estado, são reconduzidas à identidade. O chefe do Estado deve representar todos os ‘estados’; diante dele, todos são igualmente necessários e igualmente justificados. O chefe do Estado é o representante do homem universal” (TP, 35).

As *Teses* espelham a envergadura do projeto de reforma filosófica anunciado por Feuerbach. A nova filosofia, ao elevar o homem como o ser supremo, faz, então, daquilo que era “atributo, a substância”; do “predicado, o sujeito”; em síntese, as proposições feuerbachianas se põem, na verdade, como momento marcante para a realização da essência do Cristianismo. Contudo, a continuação e a ulterior fundamentação das *Teses Provisórias* se farão esperar até os *Princípios da Filosofia do Futuro*.

3.3) Princípios da Filosofia do Futuro

Os *Princípios da Filosofia do Futuro* dão prosseguimento à tarefa posta por Feuerbach de reforma da filosofia. Datados de julho de 1843, esses princípios se prestam ao amadurecimento da crítica à filosofia idealista, bem como intentam uma reorganização imediata do cenário filosófico dado.

O objetivo dos axiomas feuerbachianos concentra-se, pois, novamente na derrocada do pensamento especulativo, seguida da edificação da nova filosofia, ou, dito

em termos equivalentes, é a emancipação da teologia convertida em antropologia. Feuerbach reitera, logo no *Prefácio*, a meta de “deduzir da filosofia do absoluto, isto é, da teologia, a necessidade da filosofia do homem, isto é, da antropologia e, mediante a crítica da filosofia divina, fundamentar a crítica da filosofia humana” (PFF, 38). Portanto, não obstante as inúmeras repetições em relação às *Teses Provisórias*, nos *Princípios da Filosofia do Futuro*, “o mesmo panorama de inflexões antiespeculativas e de projeções ontológicas é oferecido em escala ampliada”³.

Naturalmente, os aforismos feuerbachianos – aqui em voga – conservam, também, estreita vinculação com *A Essência do Cristianismo*, uma vez que o projeto antropológico, longe de ser abandonado, adquire novas extensões. A sintonização entre ambas as obras é corroborada pelas palavras do próprio autor:

“Esta minha doutrina ou ponto de vista segundo o qual o mistério da teologia é a antropologia, segundo o qual a essência da religião, tanto subjetiva quanto objetivamente, nada mais revela e expressa que não a essência do homem, desenvolvi primeiramente em minha obra *A Essência do Cristianismo* e posteriormente em alguns escritos e tratados menores relacionados com essa obra, /.../ e em meus *Princípios de Filosofia*” (ER, 25).

Assim, a máxima que abre o livro já é um indicativo do terreno onde Feuerbach se move, quando anuncia que “A tarefa dos tempos modernos foi a realização e a humanização de Deus – a transformação e a resolução da teologia na antropologia” (PFF, 37), privilegiando – em plena conformidade com o matiz laudatório impregnado em 1841 – o Protestantismo como o “modo *religioso* ou *prático* desta humanização”, como confirma, logo em seguida, o segundo aforismo do texto de 1843.

A denúncia da filosofia especulativa enquanto “elaboração e resolução *racional* ou *teórica*” de Deus (cf. PFF, 38) reaparece nos *Princípios* e acha sustentação no fato

³ CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico...* Op. Cit., p. 348.

de que, para Feuerbach, “*As propriedades ou predicados essenciais do ser divino são as propriedades ou predicados essenciais da filosofia especulativa*” (PFF, 45). Nesse sentido, a realização da lógica hegeliana se mostra em perfeita correspondência com a idéia de Deus como “o ser dos seres”, ou seja, “que engloba em si todos os seres”. Diz Feuerbach:

“Deus é um ser pensante; mas os objetos que ele pensa e em si concebe não são, tal como o seu entendimento, distintos do seu ser; por isso, ao pensar as coisas, apenas a si mesmo se pensa, por conseguinte, permanece *em unidade ininterrupta consigo mesmo*. Mas esta *unidade do pensante e do pensado é o segredo do pensamento especulativo*” (PFF, 47).

Analogamente, a ausência de pressupostos e de começo, que compõem a suposta perfeição de Deus, também serve à conjetura que suprime todos os objetos imediatos, encontrada no começo da filosofia especulativa. Questiona Feuerbach:

“Mas que outra coisa é, então, o ser absoluto senão o ser a que nada se pressupõe, a que nenhuma coisa é dada e necessária fora dele, o ser abstraído de todos os objetos, de todas as coisas sensíveis dele distintas e inseparáveis, por conseguinte, o ser que o homem pode tomar como objeto só mediante a abstração destas mesmas coisas?” (PFF, 51).

O ânimo feuerbachiano funda-se, portanto, na tentativa de exibir a correlação entre a filosofia moderna e a teologia. Embora enxergando que “A consumação da filosofia moderna é a filosofia de Hegel” (cf. PFF, 61), a crítica presente nos *Princípios* abrange uma vasta gama de nomes inscritos no panteão filosófico da modernidade. Obedecendo à regra de que “A filosofia moderna derivou da teologia – nada mais é do que a teologia resolvida e metamorfoseada em filosofia” (PFF, 60), diversos autores, por entoar um cântico comum, são citados pelo juízo crítico feuerbachiano. Dentro desse contexto, o erro é já detectado em seu ponto de partida, tendo em vista que o

“começo da filosofia cartesiana, a abstração da sensibilidade da matéria, é o começo da filosofia especulativa moderna” (PFF, 45). Observa, então, Feuerbach:

“Os sentidos, diz Descartes, não fornecem nenhuma realidade verdadeira, nenhuma essência, nenhuma certeza – só o entendimento separado dos sentidos proporciona a verdade. Donde promana esta cisão entre o entendimento e os sentidos? Deriva apenas da teologia” (PFF, 61).

Incluso no mesmo gradiente especulativo, Espinosa não foge ao quadro evidenciado:

“A própria matéria, de que Espinosa faz um atributo da substância divina, é uma coisa metafísica, um puro ser do entendimento; com efeito, a determinação essencial da matéria, que a distingue do entendimento e da atividade pensante, a determinação de ser um ser passivo, é-lhe tirada” (PFF, 62).

A crítica à ciranda teológica, evidentemente, atinge a Kant; a redução dos objetos dos sentidos a “*simples fenômenos, e não verdade alguma*” para o entendimento é colocada em xeque:

“A filosofia kantiana é a contradição de *sujeito e objeto*, de *essência e existência*, de *pensamento e ser*. A essência incide aqui no entendimento, a existência nos sentidos. A *existência sem essência* é *simples fenômeno* – tais são as *coisas sensíveis*; a *essência sem existência* é *simples pensamento* – tais são os *seres do entendimento*, os *noumena*; são pensados, mas falta-lhes a existência – pelo menos, a existência para nós – a objetividade; são as coisas em si, as *verdadeiras* coisas; mas não são coisas *reais*; e, por conseguinte, também não são coisas para o entendimento, isto é, coisas que ele possa determinar e conhecer. Mas que contradição separar a verdade da realidade e a realidade da verdade!” (PFF, 65).

A filosofia hegeliana, segundo Feuerbach, levou o pensamento kantiano às últimas conseqüências. Muito embora verdade e realidade andem juntas na filosofia da identidade, elas permanecem capitaneadas sob o signo da especulação com o beneplácito da doutrina acerca das coisas divinas:

“Se, pois, suprimirmos esta contradição, temos então a filosofia da identidade, onde os *objetos do entendimento*, as *coisas pensadas*, enquanto *verdadeiras*, são as coisas *reais*; onde a essência e a constituição do *objeto* do entendimento corresponde à essência e à constituição do entendimento ou do *sujeito*; onde, portanto, o sujeito já não mais é limitado e condicionado por uma matéria que

existe fora dele e contradiz a sua essência. Mas o sujeito, que já não tem fora de si nenhuma coisa e, por conseguinte, mais nenhum limite, já não é sujeito “finito” – já não é o *eu*, a que se contrapõe o objeto – é o ser absoluto, cuja expressão teológica ou popular é a palavra *Deus*. É, sem dúvida, o mesmo sujeito, o mesmo eu, como no idealismo subjetivo – mas *sem* limites; é o eu, mas que já não *parece* também *ser* eu e, por conseguinte, também já não se *chama* eu” (PFF, 65).

Ainda Fichte é convidado a participar do rol especulativo:

“/.../ o que é o Eu de Fichte que diz – ‘sou simplesmente porque sou’ –, o que é o pensamento puro e sem pressupostos de Hegel senão o ser divino da antiga teologia e metafísica, transformado em essência atual, ativa e pensante do homem?” (PFF, 51).

Em suma, o caráter recriminador de Feuerbach apóia-se no argumento de que “O ser imaterial, o ser enquanto puro objeto do entendimento, pura essência intelectual, é para a filosofia moderna e também para a hegeliana, unicamente o ser verdadeiro e absoluto – Deus” (PFF, 62).

A filosofia hegeliana, enquanto “última grandiosa tentativa para restaurar o Cristianismo” (cf. PFF, 64), merece – entretanto – uma atenção especial por parte da crítica feuerbachiana. Ora, Hegel vê a matéria como a “auto-alienação do espírito”, isto é, ela “é admitida no ser absoluto como um momento da sua vida, da sua formação e desenvolvimento”, porém, a ela é vetada qualquer possibilidade de autonomia que lhe garanta legitimidade de fato, visto que,

“ao mesmo tempo, põe-se de novo como um ser *nulo*, *inverdadeiro*, porque só o ser que se arranca a esta alienação, isto é, a matéria, a sensibilidade, se declara como um ser na sua plenitude, na sua verdadeira figura e forma. O natural, o material e o sensível – e, claro está, o sensível, não no sentido comum, moral, mas metafísico – é, pois, também aqui o que *se deve negar*, tal como a natureza corrompida pelo pecado original da teologia” (PFF, 63).

Trata-se, por conseguinte, de uma crítica relevante – igualmente grandiosa – a Hegel, em que a descrição corrosiva da sua dialética não segreda a cumplicidade que ela

mantém com a doutrina da religião cristã. Importa a Feuerbach revelar a contradição entre a matéria e aquilo que é tomado como o verdadeiro ser nos autos da lógica hegeliana. Afirmam os *Princípios da Filosofia do Futuro*:

“A matéria põe-se decerto em Deus, isto é, põe-se como Deus, e pôr a matéria como Deus equivale a dizer: não existe Deus algum; portanto, equivale a suprimir a teologia, a reconhecer a verdade do materialismo. Mas ao mesmo tempo, porém, pressupõe-se ainda a verdade do ser da teologia. O ateísmo, a negação da teologia, vê-se pois de novo negado, isto é, a teologia é novamente restaurada pela filosofia. Deus é *Deus* só mediante a sua superação e negação da matéria, a qual constitui a negação de Deus. E só a negação da negação é, segundo Hegel, a verdadeira posição. Ao fim e ao cabo, eis-nos pois novamente no ponto de onde tínhamos partido – no seio da teologia cristã. Assim, temos já no supremo princípio da filosofia hegeliana o princípio e o resultado da sua filosofia da religião, a saber, a filosofia não suprime os dogmas da teologia, mas apenas os restabelece, unicamente os mediatiza a partir da negação do racionalismo. O segredo da dialética hegeliana consiste, em última análise, apenas em negar a teologia em nome da filosofia e, em seguida, em negar outra vez a filosofia mediante a teologia. A teologia é que constitui o começo e o fim; no meio, encontra-se a filosofia, enquanto negação da primeira posição; mas a negação da negação é a teologia. Primeiro, põe-se tudo ao contrário, mas em seguida restabelece-se tudo no seu antigo lugar, como em Descartes” (PFF, 63).

Todo o esforço de Feuerbach consiste em desvelar a conexão entre a tradição idealista, particularmente o hegelianismo, e a doutrina teológica:

“O segredo da filosofia *absoluta* é, portanto, o segredo da teologia. A filosofia absoluta comporta-se tal e qual como a teologia, que fez das determinações do homem determinações divinas, privando-as da determinidade na qual são o que são” (PFF, 66).

A insistência explícita sobre esse tema comprova o seu papel fundamental, de maneira que, se ele reaparece em inúmeras páginas dos *Princípios*, o efeito dessa crítica percorre o sentido de todo o texto. Todavia, se a “lógica hegeliana é a teologia reconduzida à razão e ao presente, a teologia feita lógica”, Feuerbach diferencia a teologia especulativa da teologia comum. Retomando pontos já apresentados em *A Essência do Cristianismo*, o conceito de Deus é identificado com as propriedades da razão (por

exemplo: Deus como um ser infinito, necessário, incondicional, etc.), entretanto, o modo de visualizar tal fato apresenta diversidade:

“Deus enquanto Deus – enquanto ser *espiritual* ou *abstrato*, isto é, *não humano, não sensível, acessível e objetivo só para a razão ou para a inteligência, nada mais é do que a essência da própria razão*, a qual, porém, *é representada pela teologia comum ou pelo teísmo mediante a imaginação como um ser autônomo, diferente, distinto da razão*” (PFF, 39).

Assim, aquilo que no teísmo figura como objeto, transfigura-se em sujeito na filosofia especulativa. Diz Feuerbach:

“O teísta representa para si Deus como um ser *pessoal* existindo *fora da razão*, fora do homem em geral – pensa como sujeito acerca de Deus enquanto objeto. Pensa Deus como um ser que, segundo a sua representação, é um ser *espiritual, não sensível*, mas que, segundo a existência, isto é, segundo a *verdade*, é um ser *sensível*; pois, a característica *essencial* de uma existência objetiva, de uma existência fora do pensamento ou da representação, é a *sensibilidade*. Diferencia de si Deus no mesmo sentido em que distingue as coisas e os seres sensíveis como existindo fora dele; em suma, pensa Deus *do ponto de vista da sensibilidade*. O teólogo ou filósofo especulativo, pelo contrário, pensa Deus *do ponto de vista do pensamento*; por isso, não interpõe entre si e Deus a representação incômoda de um ser sensível; identifica assim, sem mais, o ser objetivo e pensado com o ser subjetivo e pensante” (PFF, 41).

Enfim, apesar do descomprometimento comum com a esfera natural e a mesma matriz idealista, o teísmo não deixa de conservar uma dissidência em relação à filosofia especulativa, ainda que ela não seja outra coisa senão uma teologia “racional”:

“Assim como outrora a abstração de todo o sensível e material foi a condição necessária da teologia, assim ela foi também a condição necessária da filosofia especulativa; só com a diferença de que a abstração da teologia, por ter apresentado o seu objeto, embora obtido por abstração, sob a forma de um ser sensível, era uma abstração por assim dizer *sensível*, ao passo que a abstração da filosofia especulativa é uma abstração espiritual e pensada, e só tem um significado científico ou teórico, não prático” (PFF, 45).

Uma vez apontada a diferença entre a teologia comum e a teologia especulativa, Feuerbach observa que a realização dessa última acontece pelas vias do panteísmo. Entendendo que “tudo o que não distingue Deus da natureza ou do homem é

panteísmo”, o mesmo – então – guarda um ajustamento evidente em relação aos reclames da época, visto que “o panteísmo nada mais é do que a *essência dos tempos modernos* elevada à *essência divina*, a um *princípio filosófico-religioso*” (PFF, 54). Contudo, a distância que afasta o panteísmo do teísmo se prende à mera fantasia, isto é, aquilo “que separa o teísmo do panteísmo é apenas a imaginação, a representação de Deus como ser pessoal” (PFF, 51). O espelhamento do panteísmo nas divisas da filosofia especulativa – em particular na filosofia hegeliana – cumpre, desse modo, o papel de conciliar partes desavindas na medida em que consegue ajuntar a matéria a um suposto princípio puramente imaterial, “o panteísmo religa o ateísmo ao teísmo” (PFF, 53). Ora, segundo Feuerbach, o teísmo, ao determinar Deus como uma essência imaterial, também determina a matéria como um nada, ou seja, “como algo de inessencial”; por outro lado, o panteísmo é hábil o bastante para converter a matéria, a “negação de Deus”, no próprio Deus. Em outros termos, “As coisas materiais só podem deduzir-se de Deus *se o próprio Deus se determinar como um ser materialista*” (PFF, 53). Portanto, “O teísmo é a contradição entre a aparência e a essência; a representação e a verdade; o panteísmo é a unidade de ambos – o panteísmo é a verdade nua do teísmo” (PFF, 52). Em suma, Feuerbach mostra a presença da teologia no panteísmo, de maneira que, mesmo em passagens ilustrativas da obra, subordinadas à crítica da filosofia especulativa, o teísmo não deixa de comparecer, comprovando – uma vez mais – o enlace entre o autor e seus escrúpulos referentes à religião.

Embora o panteísmo pareça negar a teologia quando resgata a matéria, ele o faz “apenas do *ponto de vista da teologia*; pois faz da matéria, da negação de Deus, um *predicado* ou *atributo do ser divino*” (PFF, 54). A teologia é negada, dessa forma, do

ponto de vista da própria teologia. Além disso, em sua cruzada contra a doutrina da religião cristã, Feuerbach utiliza várias frentes de ataque, como, por exemplo, o empirismo. Diz ele:

“O panteísmo faz de Deus um ser atual e material; o empirismo, a que também pertence o racionalismo, faz de Deus um ser ausente, longínquo, irreal e negativo. O empirismo nega a Deus, não a existência, mas todas as determinações positivas porque o seu conteúdo é apenas um conteúdo finito, empírico e, por conseqüência, o infinito não é nenhum objeto para o homem” (PFF, 55).

Assim, não se prendendo às diferenças específicas entre as várias correntes de pensamento, a negação da teologia prática pode ser visível em Descartes e seu epígono:

“Sem dúvida, também em Descartes e em Leibniz é Deus o princípio da filosofia; mas só enquanto *objeto distinto* do pensamento – por isso, só o princípio em geral, apenas na representação, não na realidade e na verdade. Deus é unicamente a causa *primeira e universal* da matéria, do movimento e da atividade; mas os movimentos e as atividades particulares, as coisas materiais determinadas e reais consideram-se e conhecem-se independentemente de Deus. Leibniz e Descartes são idealistas só no universal mas, na ordem do particular, são materialistas” (PFF, 46).

Como já foi ponderado no início, os *Princípios da Filosofia do Futuro* não se limitam às inclinações antiespeculativas. A batalha travada contra a filosofia absoluta leva, necessariamente, à questão sobre a concepção do ser. Apontada a coalizão entre o pensamento idealista e a teologia, ou seja, a dissimulação da teologia em filosofia, Feuerbach põe em relevo, então, o núcleo do problema: “*A identidade do pensar e do ser, ponto central da filosofia da identidade, nada mais é do que uma conseqüência e um desenvolvimento necessários do conceito de Deus, enquanto ser cujo conceito ou essência implica a existência*” (PFF, 68). A filosofia especulativa toma “o pensar ou a razão” como o “ser absoluto”, entretanto, em última análise, trata-se de uma peregrinação em balde: “Mas um ser que *não se distingue do pensar*, um ser que é

apenas um predicado ou uma determinação da razão é unicamente um ser *pensado* e *abstrato*, na verdade, não é ser algum” (PFF, 68); ora, a filosofia da identidade se restringe à esfera do pensamento, ela não escapa da esfera do pensamento, isto é, “A identidade do pensar e do ser exprime, pois, somente a *identidade do pensar consigo mesmo*. Isto quer dizer: o pensar absoluto *não se desembaraça de si*, não sai de si para o ser” (PFF, 68). Por conseguinte, o ser permanece intocável sob as aras da especulação, visto que “o ser enquanto contrário do pensar *dentro do pensar* nada mais é do que o próprio pensamento” (PFF, 68).

A irmandade entre a teologia e a filosofia absoluta se assenta, por essa forma, na identidade entre ser e pensar. É contra esse princípio, portanto, que o texto feuerbachiano vai avançar: um ser real é diferente de um ser apenas imaginado. Tal é a mensagem anunciada por Feuerbach:

“A prova de que algo *existe* mais nenhum sentido tem a não ser o de que algo *não é só pensado*. Mas esta prova não pode tirar-se *do próprio pensar*. Se o *ser* houver de se acrescentar a um objeto do pensar, importa que ao próprio pensar algo se *acrescente distinto do pensar*” (PFF, 69).

O ser objetivo defendido pelo autor dos *Princípios* entra em franca contraposição com o hipotético ser do pensamento abstrato, cuja indeterminação se esvaece perante a solidez da posição contrária. Contudo, é preciso observar, todo o tempo, que a concepção feuerbachiana de ser está arraigada à determinação de uma antropologia fundante. Eis:

“/.../ o ser que a filosofia especulativa introduz no seu domínio e cujo conceito para si reivindica é também um puro fantasma, que está em absoluta contradição com o ser verdadeiro e com o que o homem entende por ser. O homem entende por *ser*, segundo os fatos e a razão, o *ser-aí*, o *ser para si*, a *realidade*, a *existência*, a *efetividade* e a *objetividade*. Todas estas determinações ou nomes exprimem uma só e mesma coisa a partir de diversos pontos de vista. O ser no pensamento, o ser *sem objetividade*, *sem efetividade*, *sem ser para si* é, certamente, nada; mas *neste nada*, expresso apenas a *niilidade da minha abstração*” (PFF, 70).

A diferença estabelecida entre ser e pensar torna possível perceber, efetivamente, a diversidade entre os seres. A filosofia da identidade, ao contrário, incapaz de conhecer distintamente os seres, perde-se numa abstração inconsistente:

“O *ser* da *lógica* hegeliana é o *ser* da *antiga metafísica*, que se enuncia de todas as coisas *sem diferença* porque, segundo ela, todos têm em comum o *fato de ser*. Mas este *ser indiferenciado* é um *pensamento abstrato*, um *pensamento sem realidade*. O *ser* é tão *diferenciado* como as coisas que existem” (PFF, 71).

Feuerbach, muito sensatamente, adverte que: “O ser não é um *conceito universal, separável das coisas*” (PFF, 71); ora, nesse sentido, cabe ao filósofo em tela o mérito de se opor a uma concepção de ser sem conteúdo, meramente fantasiosa, além de conservar toda essência atada a sua existência. Diz ele:

“Mas todos os seres – excetuando casos contra a natureza – estão de bom grado onde estão e de bom grado são o que são – isto é, a sua essência não está separada do seu ser, nem o seu ser da essência. E, por conseguinte, não podes fixar para si o ser como algo de puramente idêntico, em oposição à diversidade das essências. O ser, *após a subtração de todas as qualidades essenciais* das coisas, é apenas a *tua representação* do ser – um ser fabricado, inventado, um ser *sem a essência* do ser” (PFF, 72).

A apologia do ser sensível, isto é, que se distingue do que é apenas pensado, preenche várias páginas dos *Princípios da Filosofia do Futuro*. Tal preccito norteador pode ser ouvido inúmeras vezes, de modo que Feuerbach não arreda a verdade dos seus olhos:

“A tarefa da filosofia e da ciência em geral consiste, pois, não em se afastar das coisas sensíveis, isto é, efetivas, mas em ir até elas – *não* em transformar os *objetos em pensamentos e em representações*, mas em tornar visível, isto é, *objetivo, o que é invisível para os olhos comuns*” (PFF, 87).

A verdade do ser sensível, ou seja, singular, encontra-se, portanto, em plena conformidade com a sua especificação, isto é, “Só a determinidade constitui a distinção,

a fronteira entre o ser e o nada”, visto que “Se eu deixo de lado *o que é*, o que é que pode ser ainda este simples é?” (PFF, 90).

Hegel, o alvo predileto das investidas feuerbachianas, sintetiza a incoerência da posição contrária. Feuerbach ressalta a lacuna intransponível que há entre o ser efetivo e o ser lógico da filosofia hegeliana; falta a esse último – de acordo com Feuerbach – a forma essencial da sensibilidade. Logo, enquanto a filosofia feuerbachiana mistura-se ao mundo da diversidade dos seres e penetra no universo da singularidade, da individualidade, para aí se instalar, a lógica hegeliana paira nos ares da contemplação, sem, no entanto, imiscuir-se na realidade, mas – ao mesmo tempo – pretendendo captar a essência dessa realidade: “Hegel é um pensador que se *encarece* no pensar – quer apreender a própria *coisa*, mas no *pensamento* da coisa; quer estar *fora* do pensar, mas *no seio do próprio pensar*” (PFF, 77).

Para Feuerbach, a realidade não pode ser filtrada por malabarismos lingüísticos e ser reduzida ao próprio jogo do pensamento, subtraindo-se, assim, as diferenças ou particularidades que a compõem, perfazendo uma montagem cujo encadeamento é uma traição da efetividade sob a máscara da sua elucidação. Portanto, afirmar o caráter sensível dos seres é respeitar a integridade ontológica dos mesmos, reconhecendo o objeto estudado no modo como ele realmente existe.

Feuerbach interdita o âmago da filosofia especulativa, a identidade entre ser e pensar. Contudo, ele concilia essa dimensão crítica com a firmeza de um princípio que traduz a nova posição. Ora, pergunta ele para, logo em seguida, responder sem vacilar: “O que é então este não-pensar, este elemento distinto do pensar? O sensível” (PFF, 78). Enfim, a prodigalidade dos *Princípios da Filosofia do Futuro* em sustentar a nova

postura é notável e, a título de arremate, pode ser sintetizada, aqui, por um trecho colhido de J. Chasin:

“E, mais uma vez em termos positivos, [Feuerbach] assinala o que vem a ser em seu posicionamento o verdadeiro campo da ontologia: ‘O real, *em sua realidade ou enquanto real*, é o real *enquanto objeto (Objekt) dos sentidos, é o sensível. Verdade, realidade e sensibilidade* são idênticas. Só um ser (*Wesen*) sensível é um ser verdadeiro, um ser real. Só mediante os *sentidos* se dá um *objeto (Gegenstand)* em sentido verdadeiro – e não mediante o pensar *por si mesmo*. O objeto *dado pelo pensar* ou *idêntico a ele é apenas pensamento*’”⁴.

É oportuno enfatizar o grande valor que o pensamento feuerbachiano granjeia quando chama a atenção para a importância da questão sobre o ser. Trata-se de um aspecto louvável na filosofia de Feuerbach. Ao mostrar a absurdidade de se conceber um ser indeterminado, Feuerbach abre espaço para novos caminhos, apontando sempre para a direção daquilo que é sensível. Quando ele conclui que “O que importa saber acima de tudo é que o pensar absoluto, isto é, isolado e separado da sensibilidade, *não vai além da identidade formal – a identidade do pensamento consigo mesmo*” (PFF, 92), e que “O pensamento idêntico consigo e contínuo faz, *em contradição com a realidade efetiva*, girar o mundo em torno do seu centro” (PFF, 92), na verdade, ele demonstra a necessidade de não se desvincular a filosofia da própria realidade. É esse o seu intento quando, energicamente, afirma: “A questão do ser é justamente uma questão prática, uma questão na qual o nosso ser está implicado, é uma questão de vida e de morte” (PFF, 72).

Um olhar mais aguçado sobre os *Princípios da Filosofia do Futuro* permite, dessa forma, avaliar, de modo seguro, caracteres meritórios da obra. Nesse sentido, Feuerbach assume um papel de destaque não só em relação aos seus contemporâneos,

⁴ CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico...* Op. Cit., p. 350.

como também dentro de uma visão em escala ampliada da história da filosofia. Ele notabiliza-se, por exemplo, quando faz uma reivindicação do corpo, denunciando, portanto, a falsa existência de um eu desencarnado. Diz ele:

“Se a *antiga filosofia* tinha como ponto de partida a proposição: *sou um ser abstrato, um ser puramente pensante, o corpo não pertence à minha essência*; então, pelo contrário, a nova filosofia começa com a proposição: *sou um ser real, um ser sensível; sim, o corpo na sua totalidade é o meu eu, a minha própria essência*” (PFF, 82).

E, logo depois, completa:

“A filosofia moderna procurava algo de *imediatamente certo*. Por conseguinte, rejeitou o pensar *sem fundamento e sem base* da escolástica, fundou a filosofia na *autoconsciência*, isto é, pôs no lugar do ser puramente pensado, no lugar de Deus, do ser supremo e último de toda a filosofia escolástica, o ser *pensante*, o eu, o *espírito autoconsciente*; com efeito, o pensante está *infinitamente mais próximo* do pensante, *mais presente e mais certo do que o pensado*. Susceptível de dúvida é a existência de Deus e, em geral, também o que eu penso; mas é indubitável que eu sou, eu que penso, que duvido. Mas a autoconsciência da filosofia moderna é, por seu turno, *apenas um ser pensado, mediado pela abstração, susceptível de dúvida. Indubitável, imediatamente certo, é unicamente o objeto dos sentidos, da intuição e do sentimento*” (PFF, 83).

Em suma, segundo J. Chasin,

“é interessante observar como Feuerbach procura, na afirmação do sujeito sensível, se destacar contra e se situar para além – não só da filosofia especulativa hegeliana, mas de toda a especulação moderna – sem ignorar o passo evolutivo que esta consubstanciara na ultrapassagem do pensamento medieval”⁵.

Entretanto, os *Princípios da Filosofia do Futuro*, a despeito dos inúmeros pontos positivos, estão infestados por elementos especulativos. Mesmo quando Feuerbach defende a legitimidade do ser sensível, nem sempre ele se desvencilha de uma nuance sacra, como já foi dito em outros casos; podemos observar isso, quando, em plena peleja contra as discrepâncias do idealismo, ele insiste na presença do atributo religioso:

⁵ *Ibid.*; p. 348.

“Só nos libertaremos de tal contradição [da filosofia especulativa] se fizermos do real e do sensível o *sujeito de si mesmo*; se lhe dermos uma significação absolutamente autônoma, divina, primordial, e não apenas derivada da idéia” (PFF, 79).

A mesma atmosfera religiosa, em outra passagem, ronda o texto feuerbachiano perante a sustentação da sensibilidade, isto é, Feuerbach sacraliza o ser sensível:

“Verdadeiro e divino é apenas o que não precisa de prova alguma, o que é imediatamente certo por si mesmo, que imediatamente por si fala e convence, que imediatamente arrasta após si a afirmação de que é – o simplesmente definido, o pura e simplesmente indubitável, o que é claro como o dia. Mas claro como o dia é apenas o sensível” (PFF, 83).

Feuerbach rejeita a identificação entre ser e pensar. Porém, seu discurso adquire um caráter especulativo quando incorpora divagações sobre o amor ao ser sensível. Na realidade, Feuerbach deseja se contrapor à filosofia da identidade que suprime a diferença entre ser e aquilo que é apenas pensamento; todavia, ele acaba confundindo o amor, que é um atributo do ser, com o próprio ser e toma esse mesmo atributo como uma garantia da sensibilidade. É dentro desse contexto que os *Princípios* anunciam: “O ser como objeto do ser – e somente *este* ser é o ser e merece o nome de ser – é o *ser dos sentidos, da intuição, da sensação, do amor*. O ser é, por conseguinte, um *segredo* da intuição, da sensação, do amor” (PFF, 80).

Feuerbach busca apreender o ser real, existente e não o ser enquanto simples objeto do pensamento. Assim, ele une o singular (ou o “isto”) com o determinado, com o sensível, isto é, com o amor. O ser efetivo está associado ao amor, enquanto que o pensamento só alcança a representação do ser, mas não o próprio ser. Em outras palavras, Feuerbach eleva o amor a um princípio fundamental porque, através dele, é possível perceber a diferença entre ser e não-ser, isto é, entre ser e pensar. Diz ele:

“Mas precisamente porque ‘isto’ só tem valor absoluto no amor, também só no amor, e não no pensar abstrato, é que se revela o segredo do ser. O amor é paixão, e só a paixão é o critério da existência. Só existe o que é – real ou possível – *objeto da paixão*. O pensar abstrato desprovido de sensação e de paixão suprime a *diferença entre ser e não-ser*, mas tal diferença, insignificante para o pensamento, é uma realidade para o amor” (PFF, 80).

A louvação do amor acaba por transformá-lo, então, no privilegiado meio de acesso à sensibilidade, o elo responsável pela ligação entre a interioridade e o meio exterior: “Assim o amor é a verdadeira prova *ontológica* da existência de um objeto fora da nossa cabeça – e não existe mais nenhuma prova do ser exceto o amor, o sentimento em geral” (PFF, 81).

A velha filosofia é posta sempre em conexão com o pensamento metafísico, de maneira que os objetos não passam de puras representações. O novo pensamento, ao contrário, aspira ao sensível, ao real, que – para Feuerbach – está vinculado ao coração: “A *nova filosofia* funda-se na *verdade do amor*, na *verdade do sentimento*. É no amor, no sentimento em geral, que *cada homem reconhece a verdade da filosofia nova*” (PFF, 81). Em síntese, ainda que Feuerbach queira resgatar o sensível, ele nos parece pouco criterioso ao entender que o amor é “o critério do ser” (cf. PFF, 82).

Um outro ponto fundamental que deve ser questionado nos *Princípios da Filosofia do Futuro*, a saber, o que significa, de fato, a relação entre o *eu* e o *tu*. Certamente, a mesma cisão entre gênero e indivíduo, presente em *A Essência do Cristianismo*, ocorre também aqui, de modo que a essência do indivíduo encontra-se no gênero:

“O homem singular por si não possui em si a essência do homem *nem enquanto ser moral, nem enquanto ser pensante*. A essência do homem está contida apenas na comunidade, na *unidade do homem com o homem* – uma unidade que, porém, se funda apenas na *realidade da distinção* do eu e do tu” (PFF, 98).

Contudo, essa “unidade do homem com o homem” não ultrapassa a abstração do homem tomado de maneira isolada, isto é, circunscrito a si mesmo; ora, Feuerbach quer, simplesmente, aglutinar a dimensão física com a dimensão espiritual, ou seja, ele pretende que o sensível esteja colado às faculdades concernentes à esfera do pensamento. A comunidade referida por Feuerbach visa a apreender o lado especulativo apresentado pelo idealismo aliciado ao quinhão empírico proposto pela sensibilidade. Trata-se, portanto, apenas da abstração *o homem* focalizada sob esse aspecto duplo. A objeção feuerbachiana à existência de um “eu sem um tu sensivelmente dado” (cf. PFF, 86) prende-se, por conseguinte, à defesa de um antropoteísmo que se quer livre do conflito entre a cabeça e o coração. Afirma Feuerbach:

“Dois homens se requerem para a geração do homem – o homem espiritual e o homem físico; a comunidade do homem com o homem é o princípio e critério da verdade e da universalidade. A própria certeza das outras coisas fora de mim é para mim mediada pela certeza da existência de um outro homem exterior a mim. Duvido daquilo que eu apenas vejo; só é certo o que o outro também vê” (PFF, 86).

Assim, diferente de qualquer conotação social, a relação do homem com o homem, em Feuerbach, limita-se ao próprio homem consigo mesmo, não obstante pareça se distinguir do circuito fechado de um solilóquio: “A verdadeira dialética não é um monólogo do pensador solitário consigo mesmo, é um diálogo entre o eu e o tu” (PFF, 99). Em última análise, Feuerbach não vai além de uma abstração multiforme configurada por um caráter antropológico.

Os *Princípios da Filosofia do Futuro*, sem dúvida, tomam a antropologia como o seu ponto central. A nova filosofia, sob o aval de determinações concretas, rompe com o saber teológico em busca do homem em sua plenitude:

“O real na sua realidade e totalidade, o objeto da nova filosofia, é também só objeto para um ser real e total. A nova filosofia tem, pois, como seu *princípio de conhecimento*, como seu sujeito, *não o eu*, não o espírito absoluto, isto é, abstrato, numa palavra, *não a razão por si só, mas o ser real e total do homem*” (PFF, 93).

Motivado pela verdade do homem em sua integridade, Feuerbach empunha como seu preceito derradeiro a comunidade “do homem com o homem”, isto é, a manutenção da diferença entre ser e pensar, entretanto, inserida, evidentemente, no homem enquanto seu objeto, almejando, assim, o resgate das dimensões racional e sensível. Afirma ele:

“A unidade da cabeça e do coração, conforme a verdade, consiste, não na extinção ou na supressão da sua diferença, mas antes no fato de que o *objeto essencial do coração é também o objeto essencial da cabeça* – por conseguinte, apenas na identidade do *objeto*. A nova filosofia, que faz do essencial e supremo objeto do coração, o homem, também o objeto mais essencial e supremo do entendimento, funda, pois, uma unidade racional da cabeça e do coração, do pensamento e da vida” (PFF, 98).

Naturalmente, ainda que Feuerbach queira apreender a “*totalidade da vida e da essência humanas*” (cf. PFF, 98), ele se restringe, como foi dito anteriormente, a uma concepção abstrata do homem. Logo, trata-se, pois, de uma antropologia que, perante a incapacidade de perceber o homem senão como uma mentalização isolada, se equilibra sobre bases especulativas.

Vale, ainda, destacar que a restituição dos atributos divinos ao homem, lembrando sempre da natureza enquanto seu fundamento, isto é, “com a *inclusão da natureza*, enquanto base do homem” (cf. PFF, 97), evidencia, até os últimos momentos dos *Princípios*, o quanto seu autor está aprisionado ao terreno religioso. O antropoteísmo é explícito:

“A antiga filosofia possui uma *dupla verdade* – a verdade para si mesma, que não se preocupava com o homem – a *filosofia* – e a verdade *para o homem* – a *religião*. Pelo contrário, a nova filosofia, enquanto filosofia do homem – é também essencialmente a filosofia *para o homem* – possui, sem prejuízo para a

dignidade e a autonomia da teoria, mas, na mais íntima consonância com a mesma, essencialmente uma tendência prática e, claro está, prática no sentido mais elevado; vem ocupar o lugar da religião, tem em si a essência da religião, ela própria é em verdade *religião*.” (PFF, 100).

Feuerbach, presumindo a impossibilidade de ser compreendido no momento em que redigia seus *Princípios* – “enquanto época de ilusões refinadas e de preconceitos de bruxa velha” (PFF, 38) –, projeta a “simplicidade” dos seus preceitos para um tempo que há de vir, finalizando, então, seu opúsculo em plena conformidade com os apelos contidos na *Necessidade de uma Reforma da Filosofia*, isto é, uma nova filosofia que corresponda à “necessidade da humanidade”.

Por fim, é apropriado estampar, aqui, algumas considerações.

Os *Princípios da Filosofia do Futuro*, dando vazão à reprimenda da filosofia idealista, incluem em sua bagagem uma importante crítica ao neoplatonismo. Para Feuerbach, os neoplatônicos divorciam as leis do pensamento das leis da realidade e participam, ativamente, das “invasões do domínio do ser pelo pensar”, linha cujo ápice é Hegel. A substituição da realidade por representações e pensamentos encarceraria os adeptos dessa escola filosófica à cegueira da sua própria interioridade. Diz Feuerbach:

“/.../ para os neoplatônicos, a matéria, o mundo material e real em geral, já não constitui qualquer instância, qualquer realidade. A pátria, a família, os laços e os bens do mundo em geral, que a antiga filosofia peripatética ainda incluía nos elementos da felicidade humana – tudo isso já nada conta para o sábio neoplatônico. Considera até melhor a morte do que a vida corporal; não inclui o corpo na sua essência; desloca a felicidade apenas para a alma, separando-se de todas as coisas corporais, em suma, de todas as coisas exteriores” (PFF, 74).

É dentro desse contexto, então, que a tentativa feuerbachiana de resgate do homem em sua totalidade vai na contramão do neoplatonismo, uma vez que, para Feuerbach, “o homem real tornou-se, também, um simples abstrato sem carne e sem sangue, uma figura alegórica do ser divino” (PFF, 77).

Observa-se, contudo, que a crítica ao neoplatonismo contrasta com a valorização da filosofia pagã. Enquanto o pensamento anterior preserva-se, essencialmente, como filosofia, a denominada filosofia neoplatônica encontra-se já, segundo Feuerbach, contagiada pelos efeitos nocivos da teologia. Acrescenta ele:

“Aqui reside também a diferença dos neoplatônicos relativamente aos estóicos, epicuristas e céticos. A impassibilidade, a beatitude, a ausência de necessidades, a liberdade e a autonomia eram também o objetivo destes filósofos, mas só enquanto virtudes do homem; ou seja, na base, encontrava-se ainda *o homem concreto e real como verdade*; a liberdade e a beatitude deviam sobrevir a este sujeito como predicados. Mas, nos neoplatônicos, embora a virtude pagã fosse ainda para eles a verdade – daí a sua diferença quanto à teologia cristã, que punha no além a beatitude, a perfeição e a semelhança do homem com Deus – este predicado tornou-se sujeito, um adjetivo do homem tornou-se substantivo, ser real” (PFF, 76).

Um outro ponto que deve ser lembrado nos *Princípios da Filosofia do Futuro* se refere à ligação entre a arte e os sentidos, sem perder de vista os resquícios de um raciocínio composto por rudimentos religiosos. Contrariando a filosofia especulativa, que concebe o absoluto como o objeto da arte, Feuerbach remete as produções artísticas, diretamente, ao gozo dos sentidos. Por conseguinte, essência divina e sentidos possuem uma conexão, naturalmente, tomando o homem como o verdadeiro objeto dessa relação. Em outros termos, se “a arte representa a verdade do sensível” (PFF, 84), qualquer conotação divina na arte só tem sentido quando o antropoteísmo é o seu limite. Porém, de acordo com Feuerbach, não só a arte é regida por esse princípio:

“A arte, a religião, a filosofia ou a ciência são apenas as manifestações ou revelações do *ser humano verdadeiro*. Homem perfeito e verdadeiro é apenas quem possui o sentido *estético ou artístico, religioso ou moral, filosófico ou científico*” (PFF, 97).

Em conformidade com os escritos anteriores, espaço e tempo são componentes básicos para a afirmação da *Filosofia do Futuro*. Mais uma vez, Feuerbach se opõe à

toda filosofia idealista e a Kant, em particular: “O espaço e o tempo *não são simples formas fenomenais – são condições do ser, formas da razão, leis tanto do ser como do pensar*” (PFF, 88). Portanto, filosofias muito elaboradas – como a de Hegel – não escondem contradições ao tomar, por exemplo, como verdade o conceito lógico e fazer do espaço a “negação” da idéia. Ora, a cartilha feuerbachiana reza que “O pensamento *real* é pensamento no espaço e no tempo”, de sorte que “A negação do espaço e do tempo (duração) insere-se sempre no *interior* do espaço e do tempo” (PFF, 90).

É importante notar também que os *Princípios da Filosofia do Futuro* conferem o pleno amadurecimento da antropologia feuerbachiana. Acrescentando alguns pontos e enriquecendo outros tantos já vistos, tais princípios não desobedecem à seqüência da lógica dos textos anteriores examinados aqui. Nesse sentido, na *Crítica de 39*, Feuerbach já questionava o itinerário da filosofia especulativa, ou seja, aquela que principia por ignorar o sensível para se emaranhar no gosto de um vazio conceitual. Vale recordar: “Hegel começa pelo ser, quer dizer, pelo conceito de ser, ou pelo ser abstrato. Por que eu não posso começar pelo ser mesmo, quer dizer, pelo ser real?” (C39, 18). Ora, a mesma interrogação ecoa na obra de 1843: “Mas por que é que eu não devo então começar com o concreto? Por que é que o certo e garantido *por si mesmo* não deve ser superior ao que é certo mediante a nulidade do seu contrário?” (PFF, 84). A título de comparação, podemos destacar outra passagem dos *Princípios*, agora em identidade com *A Essência do Cristianismo*. Em 1841, Feuerbach afirmava que “o objeto é a sua [do homem] essência revelada, o seu EU verdadeiro, objetivo” (EC, 46); dois anos depois, reitera que: “O conceito do objeto originariamente nada mais é do que

o conceito de um outro eu” (PFF, 79). Assim, na conjugação dos diferentes textos, poderíamos, ainda, destacar inúmeros exemplos onde o mesmo discurso se reforça.

Observa-se, ainda, que a referida “unidade da cabeça e do coração”, defendida por Feuerbach, não suprime a diferença entre ser e pensar; entretanto, como foi dito, apenas a localiza no homem como seu objeto. No entanto, cabe ao pensar a referência à totalidade, enquanto que todo aparato sensível resolve-se na esfera da particularidade. Desse modo, Feuerbach declara em *A Essência do Cristianismo*: “A razão é a própria faculdade do gênero; o coração representa os casos especiais, os indivíduos; a razão, os casos gerais” (EC, 78). Na mesma medida, reafirmam os *Princípios da Filosofia do Futuro*, quando distinguem a “natureza do pensamento, cuja essência é a universalidade” da “realidade, cuja essência é a individualidade” (PFF, 91), ou seja, “Ao ser, porém, compete a *singularidade*, a *individualidade*; ao pensar, a *universalidade*” (PFF, 73). Logo, se em *A Essência do Cristianismo* o objeto é o “outro” do homem, ou seja, é o homem mesmo cuja essência se objetivou, nos *Princípios*, também é o próprio homem que subsiste; trata-se do *eu* pensante aliado ao *eu* objetivo. Feuerbach parte, portanto, de uma antropologia e toma o amor – ou coração – como o vínculo para atingir uma suposta objetividade sensível, isto é, uma espécie de canal que possibilita a apropriação da efetividade sem as amarras idealistas de um pensamento separado do ser. Diz Feuerbach:

“O mundo encontra-se aberto só para uma cabeça aberta, e as *aberturas da cabeça* são unicamente os *sentidos*. Mas o pensamento isolado para si mesmo, *em si fechado*, o pensamento *sem sentidos*, *sem o homem*, *fora do homem*, é o *sujeito absoluto*, que não pode nem deve ser o objeto para outrem, mas, por isso mesmo, não obstante todos os seus esforços, *não encontra agora nem jamais uma passagem para o objeto*, *para o ser*; como também uma cabeça, que está separada do tronco, é incapaz de encontrar uma passagem para a apreensão de um objeto, porque lhe faltam os meios de apreensão” (PFF, 95).

Em síntese, a filosofia feuerbachiana se resume na articulação especulativa de uma antropologia, ainda que sensualista.

É digno de nota esclarecer, nessas considerações finais, a ausência da esfera política nos *Princípios da Filosofia do Futuro*. Não há nenhum aforismo, em toda a obra, que trata do tema. Entretanto, não se pode esquecer – apesar da brevidade – do modo enfático como Feuerbach defende o Estado nos dois escritos precedentes e, ainda, a sua confluência com o projeto antropológico. Nesse sentido, a declaração categórica de que “O Estado é a totalidade realizada, elaborada e explicitada da essência humana” (cf. TP, 35), feita anteriormente, poderia justificar essa lacuna.

Enfim, em meio aos embaraços causados pelos elementos especulativos inseridos em seu pensamento, Feuerbach demonstra extraordinária lucidez ao negar toda uma tradição filosófica idealista, assim como ao acenar para a necessidade de um novo princípio, como observa J. Chasin: “Contudentes na crítica antiespeculativa, bem como na viragem ontológica, as proposituras feuerbachianas são radicais”, de modo que, “É nessa dupla condição de radicalidade, tanto na ruptura, como na vigorosa impulsão a um universo ontológico qualitativamente novo”, aponta ele, “que as proposições feuerbachianas não podem ser ignoradas, tal como não o foram – o que é decisivo – por Marx”⁶, nosso próximo autor a ser examinado.

⁶ CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico...* Op. Cit., p. 350.

CAPÍTULO IV

A CRÍTICA DE MARX A FEUERBACH

4.1) A Aceitação da Crítica Feuerbachiana à Especulação

O exame dos escritos feuerbachianos feito aqui mostra a presença inequívoca da crítica à filosofia especulativa. Uma análise criteriosa de alguns textos de Marx nos permite, de igual modo, comprovar a absorção que o autor reteve em relação a esse princípio que norteou Feuerbach.

O melhor exemplo da censura marxiana à tradição idealista pode ser encontrado nas glosas da *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, escrita em 1843, onde, através de uma ampla crítica ao pensamento político hegeliano, Marx repele – violentamente – a especulação em seus traços gerais.

É importante frisar o momento em que a *Crítica de 43* foi redigida. Após o fechamento da *Gazeta Renana* pelo governo prussiano, Marx se retira do “cenário público para o gabinete de estudos”, em Kreuznach. No conhecido prefácio de *Para a Crítica da Economia Política*, de 1859, ele revela: “Nos anos de 1842/43, como redator da *Gazeta Renana (Rheinische Zeitung)*, vi-me pela primeira vez em apuros por ter que tomar parte na discussão sobre os chamados interesses materiais”¹. Diante da sua insuficiência teórica, Marx relata:

¹ MARX, K. *Para a Crítica da Economia Política*. In *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 128.

“O primeiro trabalho que empreendi para resolver a dúvida que me assediava foi uma revisão crítica da filosofia do direito de Hegel, trabalho este cuja introdução apareceu nos *Anais Franco-Alemães* (‘Deutsch-Französische Jahrbücher’), editados em Paris em 1844. Minha investigação desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais de vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de “sociedade civil” (*bürgerliche Gesellschaft*), seguindo os ingleses e franceses do século XVIII; mas que a anatomia da sociedade burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) deve ser procurada na Economia Política”².

É dentro desse contexto que as *Glosas de 43* foram escritas e, a despeito de não ser um material destinado à publicação, guarda um grande valor no processo de maturação das idéias de Marx.

Entretanto, a *Crítica de 43* não esconde também a forte impressão causada pela leitura dos últimos textos publicados por Feuerbach naquele mesmo ano. O fato de Marx não se mostrar indiferente a respeito das reivindicações feuerbachianas pode ser confirmado pela sua correspondência com Ruge, datada de 13 de março de 1843: “Os aforismos de Feuerbach não têm senão um erro aos meus olhos: eles remetem muito à natureza e muito pouco à política. Entretanto, essa é a única aliança que pode permitir à filosofia atual de tornar-se realidade”³.

De sorte que as *Glosas de 43*, através de uma decisão de caráter ontológico, estabelecem o rompimento de Marx com a especulação. Trata-se, explicitamente, de rejeitar a determinação do ser pela via especulativa, o que se traduz em recusar a concepção de ser posta por Hegel, assim como as formulações apresentadas na esteira de toda a filosofia idealista. Portanto, é sob o impulso das obras feuerbachianas, aliado à

² *Ibid.*, p. 129.

³ MARX / ENGELS. *Correspondance, Tome Premier (1835 –1848)*. Paris: Editions Sociales, 1971, p. 290.

premência das “questões materiais”, que Marx atinge um novo patamar de elaboração intelectual. As *Glosas de 43* retratam, desse modo, o direcionamento assumido pelo filósofo, sustentado – anos depois – pelo referido prefácio de 1859. Ressalta J. Chasin:

“Esse testemunho de Marx é decisivo, dado que aponta o caráter e o momento preciso da inflexão intelectual a partir da qual passa a elaborar seu próprio pensamento. Trata-se de uma viragem ontológica que a leitura de *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* comprova indubitavelmente, se dela o leitor se aproximar sem preconceitos gnosiológicos, não importa quanto o texto seja inacabado e lacunar, por vezes impreciso e até mesmo obscuro, visto não ter jamais ultrapassado a condição de glosas para o auto-esclarecimento do autor. Início do traçado de uma nova *posição* ontológica que os textos subseqüentes – de *Sobre a Questão Judaica* (1843) às *Glosas Marginais ao Tratado de Adolph Wagner* (1880) – confirmam, reiteram e desenvolvem num largo e complexo processo de elaboração”⁴.

Naturalmente, o que faz mover as *Glosas de 43* é a crítica à concepção política na filosofia de Hegel. Porém, partindo desse objeto, Marx desenvolve uma vigorosa análise dos procedimentos especulativos arraigados em sua constituição. Excluiremos, aqui, a preocupação com o conteúdo político da obra, para, fiéis ao objetivo proposto, nos limitarmos, então, ao repúdio da especulatividade. No entanto, a título de esclarecimento, podemos dizer que as considerações políticas de Marx, embora ainda limitadas – no sentido de uma clara resolução – já sinalizam para a rotura com a política em seus moldes tradicionais⁵, pois que “É neste volumoso manuscrito que Marx rompe definitivamente com a idéia de estado como instituição racional”⁶. A respeito da trajetória marxiana, esclarece J. Chasin:

⁴ CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico...* Op. Cit., p. 362.

⁵ De fato, em carta destinada a Ruge – datada de setembro de 1843 – Marx coloca na ordem do dia a realização de uma “*crítica radical de toda ordem existente*”. Nesse sentido, afirma ele: “Nada nos impede, então, de tomar a crítica da política por ponto de aplicação de nossa crítica, a tomada de posição em política, isto é, as lutas reais” (MARX / ENGELS. *Correspondance...* Op. Cit., p. 299).

⁶ RUBEL, M. *Crônica de Marx*. São Paulo: Editora Ensaio, 1991, p. 25.

“Que a *crítica ontológica* tenha incidido, em primeiro lugar, sobre matéria política, é simples decorrência do próprio itinerário pessoal de Marx, vincado às ênfases e prioridades de um dado tempo e lugar. Todavia, proporcionou a conquista precoce de uma dimensão fundamental ao pensamento marxiano, que foi mantida na íntegra em seus escritos até o fim da vida. De fato, elaborada a partir das *Glosas de 43*, a crítica da política produziu uma teoria básica cujo caráter e traços são explícitos ou estão subjacentes, desde então, em toda abordagem marxiana dessa esfera”⁷.

O vértice da crítica de Marx nas *Glosas de 43* pode ser resumido na identificação hegeliana entre ser e pensar. Trata-se da denúncia do ponto insanável, presente de maneira categórica, no contexto da filosofia do direito de Hegel. É através das implicações geradas a partir dessa identidade que Marx vai organizar a crítica à especulação.

O erro capital de Hegel pode ser percebido desde o início, uma vez que ele toma o Espírito ou a Idéia como o ponto de partida das suas elucubrações. Nesse sentido, ele divide o Estado em família e sociedade civil, isto é, família e sociedade civil são desdobramentos do conceito de Estado, entretanto, devem sua existência, em última instância, à Idéia. Em outros termos, são finitudes porque são postas por um elemento estranho a elas, são apresentadas como produtos da Idéia. A incorreção hegeliana é apontada e – em seguida – criticada por Marx já na glosa ao parágrafo 262:

“A Idéia real, o Espírito que se divide *a si mesmo* nas duas esferas ideais de seu conceito, a família e a sociedade civil, consideradas como sua finitude’, a divisão do Estado em família e sociedade civil é *ideal*, isto é, necessária, própria à essência do Estado. Família e sociedade civil são partes reais do Estado, reais existências espirituais da vontade; são modos de existência do Estado. Família e sociedade civil erigem-se *a si mesmas* em Estado. Elas são a força motriz do mesmo. Segundo Hegel, ao contrário, elas são *feitas* pela Idéia real. Não é o curso de sua própria vida que as reúne no Estado, mas a vida da Idéia que as tem separadas dela mesma. Na verdade, elas são a finitude desta Idéia; devem sua existência a um espírito diferente do seu; são determinações postas por um

⁷ CHASIN J. *Marx: Estatuto Ontológico...* Op. Cit., p. 367.

terceiro e não determinações próprias. Por isso, são também determinadas como ‘finitude’, como a própria finitude da ‘Idéia real’” (G43, 876).

Em suma, Marx rejeita o caráter especulativo hegeliano, a Idéia transformada em sujeito; segundo ele, família e sociedade civil são agentes de todo o processo. Para Hegel, inversamente, são derivações da Idéia, o que equivale a dizer que não são auto-determinações, porém, são determinadas a partir de um *outro*.

Ao enunciar sua filosofia do direito “como uma realização da Idéia”, Hegel faz dessa última a origem das existências empíricas. As mediações entre o Estado, a família e a sociedade civil aparecem descaracterizadas, de modo que “a condição é posta como o condicionado, o determinante como o determinado, o produtor como o produto de seu produto” (G43, 876), sempre subsumidos ao propósito *a priori* da Idéia tomado como ponto de partida da especulação. Diz Marx, ainda tomando como referência a glosa ao parágrafo 262:

“A Idéia é feita sujeito e a relação real da família e da sociedade civil com o Estado é concebida como a atividade interior *imaginária* da Idéia. Família e sociedade civil são os fundamentos do Estado; elas atuam verdadeiramente; mas a especulação inverte essa relação. Quando a Idéia é feita sujeito, os sujeitos reais – a sociedade civil, a família, ‘as circunstâncias, o livre arbítrio’, etc – tornam-se elementos objetivos da Idéia, elementos que mudam de significação, elementos irrealis” (G43, 875).

Quando Hegel concebe a Idéia enquanto sujeito, ele reduz o que existe de fato a um fenômeno da Idéia, isto é, ele “esvazia” os entes reais da sua legítima significação. É o que Marx chama de *misticismo lógico, panteísta*. Em Hegel, a realidade é deduzida a partir de uma operação lógica, ou seja, ele confere poder ontológico às manobras da lógica. Assim, o que importa a Hegel, em última análise, é a própria lógica. Podemos observar tal fato na glosa ao parágrafo 270:

“O conteúdo concreto (a determinação real) aparece como formal; a determinação formal absolutamente abstrata aparece como conteúdo concreto. A natureza dos atributos do Estado não é ser aquilo que eles são; reside no fato que eles podem, na sua forma mais abstrata, serem considerados como atributos lógico-metafísicos. O que importa realmente não é a Filosofia do direito, mas a Lógica. O trabalho filosófico não consiste em concretizar o pensamento em determinações políticas, mas em deixar as determinações políticas existentes se volatilizarem em idéias abstratas. O ponto de vista filosófico não é a lógica dos fatos mas o fato da lógica. A Lógica não serve para demonstrar o Estado; ao contrário, é o Estado que serve para demonstrar a Lógica” (G43, 886).

O *misticismo* hegeliano se explica, portanto, em função das determinações lógicas, enquanto que os objetos são apreendidos de modo enviesado, isto é, a possibilidade de capturar o verdadeiro sentido que eles têm está sempre subordinada à primazia da Idéia. Por conseguinte, embora manifeste uma aparência portentosa, a elaboração hegeliana se aproxima de uma impotente rusticidade na medida em que suas sofisticadas construções conceituais não correspondem à própria realidade. É o que Marx tem em mente quando afirma que a especulação não produz conhecimento algum. Diz ele ao impugnar a concepção de Hegel do Estado como organismo:

“E uma explicação que não dá a *differentia specifica* não é uma explicação. O único interesse é encontrar a Idéia, a ‘Idéia Lógica’ em cada elemento, seja do Estado ou da natureza; e quanto aos sujeitos reais como, no caso presente, a ‘constituição política’, não são mais que seus meros nomes, de tal modo que apenas existe a aparência de um conhecimento real. Não sendo entendidos em sua natureza específica, eles são e permanecem sendo determinações incompreensíveis” (G43, 880).

Hegel, ao substancializar a Idéia, “dessubstancializa” os entes efetivos, de modo que o maquinismo especulativo altera completamente a relação entre sujeito e predicado. Ao denunciar o pensamento posto no lugar do ser, evidentemente, Marx se posiciona contra a Idéia transformada em sujeito, ao passo que o sujeito legítimo é feito predicado. Entretanto, apesar da realidade ser constatada apenas como uma manifestação da Idéia, toda a explanação da filosofia hegeliana do direito ocorre a partir

da própria realidade e não através de um suposto conteúdo pertencente à Idéia. A crítica à inversão entre sujeito e predicado é aplicada, então, ao tema discorrido nas *Glosas de 43*: “O importante é que Hegel faz, por toda parte, da Idéia o sujeito, e faz do sujeito real, do sujeito propriamente dito, assim como da ‘disposição política’, o predicado. Mas a argumentação se dá sempre no lado do predicado” (G43, 878).

Sempre é útil salientar que a censura marxiana não se refere a uma simples inversão lógica. A questão se põe sobre bases ontológicas, uma vez que transfigura o estatuto relativo ao ser, isto é, modifica, impreterivelmente, a identificação precisa entre a efetividade e a abstração.

As *Glosas de 43* absorvem, integralmente, a conhecida reprimenda à inversão entre sujeito e predicado presente em Hegel. O apontamento dessa adulteração na filosofia do direito em tela se articula no sentido de que “A substância mística converte-se, então, em sujeito real e este aparece como sendo outro, como um elemento da substância mística” (G43, 894). Portanto, a concepção de Estado na filosofia hegeliana também recai no equívoco de somente reconhecer seus objetos partindo de uma causa exterior a eles. De fato,

“No caso específico da tematização política, família e sociedade civil, que são a força motriz, que produzem o Estado, tornam-se, no pensamento de Hegel, produtos da *Idéia efetiva*. Tornam-se ‘determinações postas por um terceiro, não determinações próprias’”⁸.

Através da exposição de algumas incongruências do sistema hegeliano feita até aqui, percebe-se com nitidez que o procedimento especulativo é responsável pela dissolução do finito. Significa que o empírico – em Hegel – somente ganha legitimidade

⁸ DEUS, L. G. de. *Soberania Popular e Sufrágio Universal: O Pensamento Político de Marx na “Crítica de 43”*. Dissertação de Mestrado (Filosofia). Belo Horizonte: UFMG / FAFICH, 2001, p. 22.

por meio da Idéia; em outras palavras, o empírico é reconhecido, porém, inserido numa totalidade ideal, de maneira que os entes finitos tornam-se realidade apenas como figuras do pensamento. Por dissolução do finito entende-se, então, que ele não tem autonomia, ou seja, é solvido no interior do Absoluto, uma vez que a objetividade é pervertida na particularidade do conceito.

A *Crítica de Kreuznach* mostra que os entes verdadeiros são substituídos por abstrações, por idealidades que se tornam independentizadas. As entificações finitas são desvirtuadas, por outro lado, os conceitos – substancializados – atuam por uma lógica, a saber, um tólos que lhes são próprios. Afirma Marx na glosa ao parágrafo 279:

“Esta inversão do subjetivo em objetivo e do objetivo em subjetivo (devido ao fato de que Hegel quer escrever a biografia da substância abstrata, da Idéia, então, a atividade humana, etc, deve aparecer como a atividade e o resultado de algo diferente, Hegel quer fazer atuar a natureza do homem para si como uma singularidade imaginária, em vez de fazer atuar em sua existência *real, humana*) tem necessariamente por resultado que uma *existência empírica* é tomada, acriticamente, como a verdade real da Idéia; pois não se trata de conduzir a existência empírica a sua verdade, mas a verdade a uma existência empírica” (G43, 913).

Para Marx, os sujeitos reais devem ser concebidos em seu ser específico; dito de outro modo, reconhece-se a autonomia do finito. Os entes finitos são os autênticos seres. A crítica dirigida a Hegel nas *Glosas de 43* demonstra, nesse sentido, que as entificações finitas – família e sociedade civil – atuam em sua filosofia política como meros predicados das abstrações hipostasiadas. Essa recusa da mundancidade – intrínseca à concepção de Estado – é o fundamento do exame crítico marxiano: “É significativo que Hegel, que demonstra um grande respeito pelo espírito público – o espírito moral, a consciência do Estado – dedica-lhe um desprezo completo quando o encontra sob uma forma concreta” (G43, 937). Em suma, observa-se que

“a especulatividade confere a verdade à existência empírica, tornando-a um momento da predicação da idéia, por assim dizer, seu apêndice enquanto algo engendrado por ela. Em outros termos, a desqualificação do empírico aparece pela subordinação vital – do empírico – à *substância mística*, no sentido de ser posto apenas como momento da idéia e não enquanto entificação real em si e por si”⁹.

A crítica de Marx à política, conforme vimos, é de natureza ontológica. O tema da politicidade está inserido dentro de uma discussão mais ampla, isto é, ele só pode ser compreendido integralmente quando subsumido à questão relativa ao ser¹⁰. Sobre o estatuto que orienta Marx em sua crítica à especulatividade, afirma J. Chasin:

“Grife-se, apesar da obviedade, que o fundamental da recusa marxiana à especulação não é algo circunscrito à sua fisionomia *técnica* ou, menos ainda, restrito a defeitos ou insuficiências particulares da mesma, os quais, inadvertidos no seio originário, uma vez retificados, pudessem levar à retomada do paradigma a que pertencem. Ao inverso, trata-se de uma rejeição de fundo, porque de caráter ontológico”¹¹.

A contribuição feuerbachiana é evidente nas páginas das *Glosas de 43*, visto que, em relação à crítica especulativa especificamente, a aceitação marxiana é imediata.

Portanto, a

“influência de Feuerbach sobre Marx deve ser estabelecida a partir do estatuto ontológico que a orientou, já que uma determinação nova da relação entre sujeito e predicado, ser e pensar, só é possível com uma autêntica viragem ontológica, que fica patente com o exame da *Crítica de 43*”¹².

⁹ CHASIN, M. *O Complexo Categorical da Objetividade nos Escritos Marxianos de 1843 a 1848*. Dissertação de Mestrado (Filosofia). Belo Horizonte: UFMG / FAFICH, 1999, p. 48.

¹⁰ Quanto à tematização política da obra, acrescenta, ainda, L. G. de Deus: “/.../ perquirir o verdadeiro sujeito, o ente real levará Marx a determinar a sociedade civil como o autêntico sujeito do processo político, esfera na qual se realizam as individualidades e que, por conseguinte, constitui o pressuposto real do Estado” (DEUS, L. G. de. *Soberania Popular e Sufrágio Universal...* Op. Cit., p. 36).

¹¹ CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico...* Op. Cit., p. 375.

¹² DEUS, L. G. de. *Soberania Popular e Sufrágio Universal...* Op. Cit., p. 34.

De fato, a análise da crítica à especulação nas *Glosas de 43* testemunha a presença do impacto ocasionado pelos textos feuerbachianos acerca da reforma da filosofia. A contestação do pensamento idealista reinante – representado por Hegel – sustentada pela consciência de uma nova concepção de ser, mesmo que não seja ainda bem elaborada, indica, explicitamente, o teor da diretriz propulsada por Feuerbach. Referindo-se à ascendência dos escritos feuerbachianos, mencionados sobre o “espírito em mutação do Marx de Kreuznach”, diz J. Chasin:

“A larga flexibilidade dos contornos mais gerais dessas configurações, o reconhecimento enfático da necessidade de elaborar um pensamento capaz de anunciar o advento, o perfil e as premências da nova época, a extrema radicalidade na crítica à exaustão dos figurinos teóricos antecedentes, a veemente exigência do teor prático em filosofia e tantos outros aspectos das proposições feuerbachianas não só eram confluentes com as interrogações do pesquisador recolhido em Kreuznach como as respaldava, propiciando algum solo e certa ancoragem para as primeiras linhas da arquitetônica marxiana. Razão pela qual esse momento originário, se devidamente considerado a partir dos textos, e não por meio de critérios exógenos, estabelecidos ao puro arbítrio do intérprete, é um instante privilegiado para o exame consistente da relação Marx-Feuerbach”¹³.

Ao examinar a *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, tivemos a pretensão de ressaltar a rejeição da especulatividade contida na obra. Naturalmente, escapa ao nosso propósito o esgotamento das inúmeras questões implicadas aí, além de – como já foi dito – considerações sobre o conteúdo político, assim como qualquer tentativa de investigação relativa ao sistema hegeliano.

Em síntese, as *Glosas de 43*, em plena confluência com Feuerbach quanto à crítica à especulação, assinalam o reconhecimento inicial do complexo sensível como ponto fundamental na elaboração do pensamento marxiano. A crítica à filosofia do

¹³ CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico...* Op. Cit., p. 372.

direito de Hegel implica a recusa do movimento de uma idéia, isto é, significa a rejeição à capacidade do conceito se apresentar com vida própria. Esse “trânsito do conceito”, sinal representativo da mistificação hegeliana, está registrado nas *Glosas de 43*; contudo, o mesmo tema encontra-se exemplarmente exposto em *A Sagrada Família*, razão pela qual nos reportaremos a essa obra.

À guisa de completar a paridade da crítica à especulação dos nossos dois autores eleitos, *O Mistério da Construção Especulativa* desempenha muito bem tal função. Trata-se de um texto de Marx que compõe o quinto capítulo de *A Sagrada Família*, livro escrito em conjunto com Engels, em 1845, onde é posto em evidência o caráter da arquitetônica idealista de modo geral.

A trajetória da construção especulativa se inicia quando, a partir da realidade, forma-se uma idéia abstrata. Entretanto, muito embora tenha-se deduzido a idéia partindo do sensível, essa idéia é transformada num ser autônomo e é tomada como a explicação do sensível; assim, especulativamente, invertem-se as coisas, isto é, a idéia é feita a própria essência, de modo que se converte o que foi concluído por meio da realidade concreta em algo que se transfigura, então, como a razão de ser dessa mesma realidade. Eis o mistério!

Marx se serve da metáfora das *frutas* para explicar o artil idealista. Segundo ele, a partir de uma variedade de frutas reais, concebe-se o conceito “a Fruta”. Entendendo essa representação como exterior e independente, ela é dada, por sua vez, como o verdadeiro ser das diversas frutas existentes; assim, o conceito “a Fruta” é misticamente personificado; enquanto auto-movido, ele adquire o poder de transitar. Por outro lado,

as entificações sensíveis não sobrevivem por si mesmas, isto é, as frutas reais não têm autonomia, já que a efetividade é dissolvida no conceitual.

O mistério da construção especulativa se resume na confusão instaurada pela identidade entre ser e pensar. A idéia “a Fruta” é elevada à realidade, enquanto que as verdadeiras frutas são reduzidas a um atributo da idéia. Marx aponta a ocorrência da inversão entre sujeito e predicado nesse tipo de raciocínio:

“Eu declaro, portanto, que aquilo que existe de essencial na pêra ou na maçã não é ser pêra ou maçã. O essencial, nessas coisas, não é sua presença real, perceptível e sensível, mas a essência abstrata que eu tenho dela e que eu lhe atribuí, a essência de minha idéia: ‘a Fruta’” (SF, 484).

Logo, a realidade perde sua consistência e a idéia é substancializada, ou seja, “As frutas particulares e reais são, de agora em diante, consideradas unicamente como frutas *imaginárias*, cuja essência verdadeira é ‘a Substância’, ‘a Fruta’” (SF, 484). Ora, a denúncia marxiana consiste em sustentar o reposicionamento anunciado nas teses feuerbachianas de que “A verdadeira relação entre pensamento e ser é apenas esta: o *ser* é o *sujeito*; o *pensamento*, o *predicado*” (TP, 31). Nesse sentido, Marx desmascara o milagre da multiplicação das frutas. Diz ele:

“Ora, é fácil, a partir de frutas reais, construir a idéia abstrata: ‘a Fruta’, mas é difícil, a partir da idéia abstrata: ‘a Fruta’, produzir frutas reais. É mesmo impossível passar da abstração ao contrário da abstração, exceto, renunciando-se à abstração” (SF, 485).

É uma reverberação das palavras de Feuerbach: “O pensamento provém do ser, mas não o ser do pensamento” (TP, 31).

Não obstante a especulatividade inverter a relação entre sujeito e predicado, o critério da verdade de todo o procedimento elucidativo recai sempre no sensível. É ele que será o fundamento de certeza do raciocínio idealista, embora seja posto como aquilo

que é apenas aparente. No exemplo desenhado por Marx, isso corresponde a uma retroatividade aos entes finitos, isto é, às frutas que realmente existem:

“Após ter feito das diferentes frutas reais a única ‘Fruta’ da abstração, a ‘Fruta’, a especulação, para atingir a aparência de um conteúdo real, deve, pois, experimentar, de uma maneira qualquer, retornar da ‘Fruta’, da *Substância*, às frutas reais, variadas e profanas: à pêra, à maçã, à amêndoa, etc” (SF, 485).

De fato, o sensível funcionará como critério último de certeza da construção hegeliana, uma vez que – como havia sentenciado Feuerbach em suas *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia* – “Deduzir o finito do infinito é determinar e *negar* o infinito e o indeterminado; é admitir que, *sem determinação*, isto é, *sem finidade*, o infinito *nada* é; é, pois, confessar que o *finito* se põe como a *realidade* do infinito” (TP, 24).

A especulação é responsável pelo trânsito do conceito. Ela explica a diversidade, no caso, as frutas, através da idealidade concebida como um processo; para o filósofo especulativo, “/.../ ‘a Fruta’ não é um ser inanimado, indiferenciado, inerte, mas um ser vivo, diferenciado, dotado de movimento” (SF, 485). As frutas reais são apenas “manifestações” do conceito “a Fruta”, isto é, os seres efetivos são modos particulares da unidade substancializada. Assim, cada fruta é, ao mesmo tempo, uma encarnação da substância, são momentos da vida de um ser abstrato. Em outros termos, os entes singulares são acolhidos, porém, no interior da Idéia, ou seja, o finito é dissolvido num elemento estranho a eles. A firma Marx:

“‘A Fruta’ não é mais, portanto, uma unidade vazia e indiferenciada, ela é a unidade /.../ enquanto ‘totalidade’ das frutas que formam uma ‘série organicamente articulada’. Em cada termo dessa série, ‘a Fruta’ se dá uma existência mais desenvolvida, mais acentuada, para tornar-se finalmente, como ‘síntese’ de todas as frutas, ao mesmo tempo a *unidade* viva que, simultaneamente, contém cada uma delas no estado de dissolução e as reproduz em seu seio” (SF, 486).

“Na realidade, o meramente especulativo /.../ consiste em falar-se de uma ‘transição do Conceito’” (G43, 906), já havia adiantado Marx na *Crítica de Kreuznach*. A empiricidade aparece, portanto, como resultado do movimento de um ser conceitual; dito de outro modo, há uma dissolução do finito a partir do tráfico de uma abstração. O prognóstico feuerbachiano de que “Tudo o que existe sobre a Terra reencontra-se no céu da teologia – assim também *tudo o que existe na natureza reencontra-se no céu da lógica divina*” (TP, 21) é confirmado pelo juízo de Marx:

“/.../ enquanto a religião cristã conhece apenas uma encarnação de Deus, a filosofia especulativa dispõe de tantas encarnações quanto o que existe de coisas; assim, ela possui aqui, em cada fruta, uma encarnação da substância, da Fruta absoluta” (SF, 486).

A “*teologia feita lógica*” da construção especulativa empresta às frutas reais “uma significação mística superior”. Elas se limitam, então, à representações de um sujeito absoluto, não ultrapassando, por conseguinte, a condição de meros “*seres conceituais abstratos*”. Em relação a esse *misticismo lógico, panteísta*, afirma Marx: “O valor das frutas profanas não reside mais, portanto, em suas propriedades *naturais*, mas em sua propriedade *especulativa*, motivo pelo qual elas ocupam um lugar determinado no processo vital da ‘Fruta absoluta’” (SF, 487).

O mistério consiste no caráter essencial do método hegeliano de promover “a *substância* enquanto *sujeito*”. Tomando a idéia como ponto de partida, a especulatividade opera um feito extraordinário. A “maestria de sofista” de Hegel não passa despercebida também pela censura marxiana:

“Ele realizou um *milagre*, pois do *ser da razão* irreal, da ‘Fruta’, ele produziu *seres da natureza* reais, a maçã, a pêra, etc, isto é, ele criou essas frutas em seu próprio entendimento abstrato, representado exteriormente para si mesmo como um sujeito absoluto – aqui ‘a Fruta’ – e em cada existência enunciada, ele realiza um ato de criação” (SF, 487).

Afinal, a crítica de Feuerbach já havia patentado sua indignação ao proferir “como uma coisa real, material, pode surgir de um pensamento” (EC, 129).

Em suma, a recusa do invólucro místico do ser em Hegel mostra, efetivamente, a presença da crítica feuerbachiana à especulação no pensamento de Marx. Essa constatação nos permite, assim, passar à investigação acerca da afirmativa do ser sensível.

4.2) A Confirmação da Demanda pelo Ser Sensível

Após o reconhecimento da assimilação marxiana em relação à crítica de Feuerbach à filosofia especulativa, cabe demonstrar, agora, a forte influência que o autor dos *Princípios da Filosofia do Futuro* exerceu a respeito da corroboração da objetividade do ser.

Em contraposição com o ser da abstração, Marx – sob o influxo de Feuerbach – coloca o ser sensível. Para efeito de demonstração dessa asserção, optamos, basicamente, pelos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, pelo fato de a obra conter trechos explícitos de Marx sobre as determinações do ser. A título de arremate, selecionamos, ainda, uma passagem de *A Miséria da Filosofia*. Não se trata, evidentemente, de uma tentativa de destrinchar as obras citadas em sua inteireza, porém, obedecendo aos limites do nosso tema, cumprir o objetivo anteriormente proposto.

Os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, escritos em Paris, no ano de 1844, revelam um amadurecimento de Marx quanto à questão relativa ao ser. Se as *Glosas de*

43 se opõem ao ser associado à idealidade, os *Manuscritos* retomam a crítica a Hegel, no entanto, munidos de uma concepção mais elaborada do ser objetivo. Dessa forma, Marx leva às últimas conseqüências a denúncia feita um ano antes em Kreuznach.

Os *Manuscritos de 44* pretendem um verdadeiro “acerto de contas” com a dialética hegeliana. Segundo Marx, os jovens hegelianos – subsumidos à lógica do mestre – não foram capazes de levar essa tarefa à frente. Entretanto, é exatamente aí que o nome de Feuerbach aparece como excluído da regra geral. Diz Marx:

“*Feuerbach* é o único que tem a respeito da dialética hegeliana uma *atitude séria, crítica*, e o único que fez verdadeiros descobrimentos nesse terreno. Ele é, em suma, aquele que verdadeiramente superou a velha filosofia. A grandeza da contribuição e a discreta simplicidade com que Feuerbach a entrega ao mundo estão em surpreendente contraste com a atitude inversa dos outros” (MEF, 33).

Portanto, os *Manuscritos de 44* não escondem o tributo prestado a Feuerbach em contraste com o tom caricatural da própria filosofia especulativa impregnado em outros críticos, como, por exemplo, Strauss e Bruno Bauer. Nesse sentido, as palavras de Marx refletem a percepção da importância que as teses feuerbachianas ocupam em sua trajetória filosófica, uma vez que “A declaração, enfática e cristalina, tributa a Feuerbach o mérito da ruptura com o pensamento hegeliano, numa extensão que implica o reconhecimento dos contornos de uma nova *posição* filosófica”¹⁴.

De fato, o apreço marxiano por Feuerbach, nesse período, pode ser comprovado também pela correspondência entre eles. Em carta datada de 11 de agosto de 1844, é visível que, na época da redação dos *Manuscritos*, Feuerbach está bem cotado no conceito de Marx:

¹⁴ CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico...* Op. Cit., p. 361.

“/.../ mas eu estou contente de encontrar uma ocasião para testemunhar a alta consideração e – permita-me a palavra – a afeição que eu tenho por você. Sua *Philosophie der Zukunft* e sua *Wesen des Glaubens*¹⁵ têm, com toda a certeza, apesar de seu volume reduzido, mais peso que toda a literatura alemã atual reunida”¹⁶.

Os *Manuscritos Parisienses* mantêm a aceitação da crítica feuerbachiana à especulação. A idéia de que “o homem religioso /.../ pode encontrar em Hegel sua última confirmação” (cf. MEF, 44) sintetiza muito bem esse aspecto. Sustenta Marx:

“Assim, em Hegel, a negação da negação não é a confirmação da essência verdadeira mediante a negação do ser aparente, mas a confirmação do ser aparente ou do ser alienado de si em sua negação, ou a negação deste ser aparente com um ser objetivo, que habita fora do homem e é independente dele, e sua transformação em sujeito” (MEF, 43).

Entretanto, como complemento da censura à filosofia idealista, acrescenta-se uma reivindicação mais lapidada referente à defesa do sensível enquanto forma do ser. Ora, Marx diz explicitamente: “Um ser não objetivo é um *não-ser (Unwesen)*” (MEF, 41). A extensão da afirmativa marxiana é capturada pelo apontamento feito por J. Chasin: “Convém lembrar a multivocidade deste termo alemão, que inclui as acepções de monstro, fantasma, absurdo”¹⁷. Dessa forma, a proximidade entre Marx e Feuerbach é evidente, visto que se trata de um reposicionamento intrínseco dos *Princípios da Filosofia do Futuro*: “O ser no pensamento, o ser *sem* objetividade, *sem* efetividade, *sem* ser-para-si é, certamente, nada; mas *neste nada*, expresso apenas a *niilidade da minha abstração*” (PFF, 70).

¹⁵ Trata-se dos livros de Feuerbach: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft (Princípios da Filosofia do Futuro)* e de *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luther's. Ein Beitrag zum "Wesen des Christentums" (A Natureza da Fé Segundo Lutero, Contribuição à "A Essência do Cristianismo")*.

¹⁶ MARX / ENGELS. *Correspondance...* Op. Cit, p. 323.

¹⁷ CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico...* Op. Cit., p. 391.

O reconhecimento feuerbachiano da sensibilidade em seus traços gerais vai ao encontro da admissão de Marx da objetividade como propriedade de todo ente. Ambos se antagonizam com o “sentimento *místico* que leva o filósofo do pensar abstrato à contemplação”, isto é, “a ânsia por um conteúdo” (cf. MEF, 47); contra as reviravoltas do pensamento, eles caminham de maneira resoluta em direção ao próprio objeto. Por conseguinte, o dimensionamento da objetividade do ser implica a declaração da sua finitude, ou seja, a confissão dos limites inerentes a todo ser sensível; tal incompletude pode ser traduzida pela recusa da auto-suficiência de qualquer ser; em outros termos, de modo contrário à concepção especulativa, o ser efetivo não pode se bastar a si mesmo.

Diz Marx:

“Que o homem seja um ser *corpóreo*, dotado de forças naturais, vivo, efetivo, sensível, objetivo, significa que tem como objeto de seu ser, de sua exteriorização de vida, objetos *efetivos, sensíveis*, ou que só em objetos reais, sensíveis, pode *exteriorizar* sua vida. Ser objetivo, natural, sensível e ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, sentido, ou inclusive ser objeto, natureza e sentido para um terceiro se equivalem. A *fome* é um *carecimento* natural; precisa, pois, uma *natureza* fora de si, um *objeto* fora de si, para satisfazer-se, para acalmar-se. A fome é a necessidade (*Bedürfnis*) confessa que meu corpo tem de um *objeto* que está fora dele e é indispensável para sua integração e para sua exteriorização essencial. O sol é *objeto* da planta, um objeto indispensável e assegurador de sua vida, assim como a planta é objeto do sol, enquanto *exteriorização* da força vivificadora do sol, de sua força essencial e *objetiva*” (MEF, 40).

A analogia com as *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia* é gritante no momento em que Feuerbach associa ao ser o caráter inalienável de padecimento:

“Só o ser *indigente* é o ser *necessário*. A existência sem *necessidades* é uma existência supérflua. O que é em geral isento de necessidades também não tem qualquer necessidade da existência. Quer ele seja ou não é tudo um – um para si mesmo, um para os outros. Um ser sem indigência é um ser sem *fundamento*. Só merece existir o que pode sofrer” (TP, 27).

Outro aspecto fundamental que deve ser evidenciado é a existência de uma irrevogável reciprocidade entre os seres. A dimensão relacional confunde-se com a limitação já tracejada diante da configuração do ser sensível:

“Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é um ser *natural*, não faz parte da essência da natureza. Um ser que não tem nenhum objeto fora de si não é um ser objetivo. Um ser que não é, por sua vez, objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser como objeto seu, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é objetivo” (MEF, 41).

Mais uma vez, a afinidade entre Marx e Feuerbach transparece perante a demanda pela efetividade do ser. Em seus *Princípios da Filosofia do Futuro*, Feuerbach é taxativo:

“Característica da anterior filosofia abstrata é a questão: como é que seres, substâncias autônomas e distintas podem agir umas sobre as outras, por exemplo, o corpo sobre a alma, o eu? Mas tal questão era para ela insolúvel, porque abstraía da sensibilidade; porque as substâncias, que deveriam agir umas sobre as outras, eram seres abstratos, puros seres do entendimento. O mistério da ação recíproca resolve-se apenas na sensibilidade. Só os seres sensíveis agem uns sobre os outros. Eu sou eu – para mim – e ao mesmo tempo tu – para outrem. Mas só o sou enquanto ser sensível. O entendimento abstrato, porém, isola este ser-para-si como substância, átomo, eu, Deus – por conseguinte, só pode conectar *arbitrariamente* o ser para outro; com efeito, a necessidade de tal conexão é apenas a sensibilidade, da qual porém ele abstrai. O que eu penso sem a sensibilidade penso-o sem e fora de toda a conexão” (PFF, 80).

As características perfiladas aqui, necessariamente vinculadas, são fundamentais para o entendimento da questão acerca do ser. Trata-se de aspectos em que a aproximação entre os nossos dois autores, em sua forma mais genérica, pode ser perfeitamente observada. Nesse sentido, os *Manuscritos de 44* – em meio ao tratamento crítico da economia política – oferecem várias passagens em que a afirmativa do ser enquanto ente sensível é expressa formalmente; de modo simultâneo, a denúncia de que a abstração está sempre reduzida à solidão porque não é um ser objetivo, dado que não existe um caráter relacional com os outros seres ante a sua suposta ilimitação. Diz Marx, ao apreender o tema em seu conjunto:

“Suponha-se um ser que nem é ele próprio objeto nem tem um objeto. Tal ser seria, em primeiro lugar, o *único* ser, não existiria nenhum ser fora dele, existiria solitário e sozinho. Pois, tão logo haja objetos fora de mim, tão logo não esteja *só*, sou um *outro*, uma *outra efetividade* diferente do objeto fora de mim. Para este terceiro objeto eu sou, pois, uma *outra efetividade* diferente dele, isto é, sou seu objeto. Um ser que não é objeto de outro ser, supõe, pois, que não existe *nenhum* ser objetivo. Tão logo eu tenha um objeto, este objeto me tem a mim como objeto. Mas um ser *não objetivo* é um ser não efetivo, não sensível, somente pensado, isto é, apenas imaginado, um ser da abstração. Ser *sensível*, isto é, ser efetivo, é ser objeto dos sentidos, é ser objeto *sensível*, e, portanto, ter objetos sensíveis fora de si, ter objetos de sua sensibilidade. Ser sensível é *padecer*” (MEF, 41).

Em suma, o tom dado pelos lineamentos do ser sensível nos *Manuscritos*, em estreita harmonia com os indicativos feuerbachianos, pode ser encontrado na pauta chasiniana: “O acorde mais geral e evidente, formado pelas notas que compõem essas linhas, ressoa com toda limpidez: o ser, em sua multiplicidade, é objetividade, relação e padecimento”¹⁸. A descrição da objetividade do ser coincide, pois, com o confronto relativo à filosofia especulativa:

“Não existe, portanto, um ser único e isolado que não mantenha relação com nada, pois, – vale a pena mais uma vez insistir – ser objetivo é estar em interconexão objetiva permanente e ativa com outros seres, formando-se, portanto, uma teia onde a presença de um se dá na e pela presença do outro e que, nesse sentido, o existente mostra-se enquanto singularidade que só se efetiva na relação com os outros, isto é, enquanto objetividades exteriores umas às outras. Isso significa que, para a crítica marxiana, o ser abstrato, isolado ou auto-suficiente, típico da especulação, é uma irrealidade, ou mesmo uma absurdidade”¹⁹.

A partir das considerações feitas, é possível perceber que a questão sobre o ser envolve uma série de elementos diversos, fugindo, desse modo, de uma identificação simplista, conforme o caráter autárquico impróprio protagonizado pela abstração. Assim, o ser comparece sempre inserido em uma trama categorial; em outros termos,

¹⁸ CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico...* Op. Cit., p. 392.

¹⁹ CHASIN, M. *O Complexo Categorial...* Op. Cit., p. 106.

uma entificação que não se inclui nos contornos de uma complexidade sensível não pode ser reconhecida como tal. Concretude, reciprocidade e carecimento demonstram o alheamento confinante a que está condenado o ser tomado pela filosofia absoluta; mas implicam, ainda, o reconhecimento do complexo categorial da objetividade que a concepção marxiana – instigada pelos princípios feuerbachianos – encerra. A esse respeito, adverte M. Chasin:

“Complexo no sentido de que os seres, a partir de sua existência enquanto objetividades, formam uma rede interconexa de relações múltiplas e objetivas. Ou seja, quando Marx afirma que os seres objetivos só o são na medida em que existam objetivamente para um outro, evidencia, pois, necessidade da relação ou interação, as conexões como condição de possibilidade do ser, ou melhor, dos seres. Em outras palavras ainda, ao se determinar a relação enquanto elemento estruturante da objetividade, se está reconhecendo que a complexidade é em si mesma um dado primário de todo e qualquer ser, seja no interior de campos interativos entre os seres, seja enquanto estrutura imanente aos próprios seres”²⁰.

Em conformidade com as passagens evidenciadas nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, o sensível é a plenitude do ser. Naturalmente, tempo e espaço estão implícitos na afirmação da sensibilidade, muito embora o tema não seja tratado de modo sistemático na obra. Contudo, as determinações vistas são suficientes para comprovar a veemência com que a demanda feuerbachiana pelo ser efetivo atuou na construção do pensamento de Marx. O exame da trajetória filosófica marxiana revela, então, que “a objetividade enquanto complexo pode ser traduzida como pluralidade de seres e atividades interconexas”²¹.

Além dos *Manuscritos de 44*, a semelhança entre Feuerbach e Marx pode ser detectada, por exemplo, em páginas como as presentes em *A Miséria da Filosofia*, obra

²⁰ *Ibid.*, p. 107.

²¹ *Ibid.*, p. 109.

escrita por Marx em 1847 contra Proudhon. Trata-se de argumentações muito parecidas entre os dois autores, quando, passando pela crítica à filosofia especulativa, saem em defesa da determinidade do ser. Assim, *A Miséria da Filosofia* guarda uma similaridade notável em relação à *Contribuição à Crítica da Filosofia de Hegel*, redigida por Feuerbach em 1839, no instante em que o tema é afluído.

Em *A Miséria da Filosofia*, réplica à obra proudhoniana *A Filosofia da Miséria*, Marx sustenta que, assim como Hegel é idealista no plano filosófico, Proudhon o é do ponto de vista da economia política. Dessa forma, para mostrar o idealismo do autor francês, o texto marxiano é permeado por passagens críticas à filosofia absoluta. É o que nos interessa aqui!

Hegel insere a realidade dentro de um sistema ao resumir toda a filosofia no próprio método²². Na subsunção a esse “movimento da razão pura”, o idealismo hegeliano reduz tudo o que existe a uma categoria lógica; dito de outro modo, “se encontra nas categorias lógicas a substância de todas as coisas” (cf. MF, 104). Trata-se da retomada do mesmo raciocínio empregado em *A Sagrada Família*, sob o título de *O Mistério da Construção Especulativa*. A abstração, ao converter todas as coisas em uma categoria lógica, deixa o mundo de lado e busca a essência do objeto fora dele próprio; a limitação do objeto à lógica significa, então, a renúncia ao objeto na tentativa de melhor apreendê-lo. A exposição do procedimento especulativo entrecortado pela reivindicação da objetividade do ser é encorpada por Marx. Diz ele:

²² Ora, a *impropriedade metódica* absoluta é frontalmente questionada por Marx: “Mas o que é este método absoluto? A abstração do movimento. E o que é a abstração do movimento? O movimento em estado abstrato. O que é o movimento em estado abstrato? A fórmula puramente lógica do movimento ou o movimento da razão pura. Em que consiste o movimento da razão pura? Consiste em se pôr, se opor, se compor, formular-se como tese, antítese, síntese ou, ainda, afirmar-se, negar-se, negar sua negação” (MF, 105).

“Há razão para se espantar se todas as coisas, em última abstração – porque aqui há abstração e não análise –, se apresentam no estado de categoria lógica? Há razão para se espantar se, abandonando aos poucos tudo o que constitui a individualidade de uma casa, abstraindo os materiais de que ela se compõe e a forma que a distingue, chega-se a ter apenas um corpo; e se, abstraindo os limites deste corpo, obtém-se somente um espaço; e se, enfim, abstraindo as dimensões deste espaço, acaba-se por ter apenas a pura quantidade, a categoria lógica? À força de abstrair assim de todo objeto todos os pretensos acidentes, animados ou inanimados, homens ou coisas, temos razão de dizer que, em último grau de abstração, chegamos às categorias lógicas como substância. Assim, os metafísicos que, fazendo estas abstrações, acreditam fazer análise e que, à medida que se afastam progressivamente dos objetos, imaginam aproximar-se deles para penetrá-los, estes metafísicos têm, por sua vez, razão de dizer que as coisas aqui da terra são bordados, cujo pano-de-fundo é constituído pelas categorias lógicas. Eis o que distingue o filósofo do cristão: este, a despeito da lógica, só conhece uma encarnação do Logos; o filósofo conhece-as infinitas. Que tudo o que existe, tudo o que vive sobre a terra e sob a água, possa ser reduzido, à força de abstração, a uma categoria lógica; que, deste modo, todo o mundo real possa submergir no mundo das abstrações, no mundo das categorias lógicas – quem se espantará com isto?” (MF, 104).

A passagem transcrita acima, referente ao *método* no segundo capítulo de *A Miséria da Filosofia*, intitulado *A Metafísica da Economia Política*, ilustra o espaço vital que a demanda pela efetividade do ser preenche na evolução do pensamento de Marx. Está subentendido, nesse quadro, o teor positivo que as teses feuerbachianas foram capazes de oferecer. Nesse sentido, a face favorável que a crítica de Feuerbach a Hegel exerceu sobre Marx é inegável, quando se tomam os próprios textos como critério de verdade. Para efeito de comparação, eis – novamente – mais alguns fragmentos de Feuerbach que comprovam esse julgamento. Em *Contribuição à Crítica da Filosofia de Hegel*, conforme já antecipamos, nota-se, segundo J. Chasin, o autor “esgrimindo contra a argumentação da *Lógica*”: “/.../ o conceito de ser, uma vez separado o conteúdo do ser, não é mais o conceito de ser. O ser é tão diverso quanto as coisas. O ser faz um com a coisa, que é. Tirar o ser de uma coisa, significa tudo lhe tirar” (C39, 32); a mesma plataforma avaliativa ecoa com transparência também nos *Princípios da Filosofia do*

Futuro: “Só a determinidade constitui a distinção, a fronteira entre o ser e o nada. Se eu deixo de lado *o que é*, o que é que pode ser ainda este simples *é*?” (PFF, 90).

Enfim, em *A Miséria da Filosofia* percebe-se, uma vez mais, a ressonância que os imperativos feuerbachianos acerca da concretude do ser alcançaram em Marx. A vigorosa repulsa ao método hegeliano não esconde, portanto, os desdobramentos da contribuição do filósofo de Landshut. Ao se opor à idéia de que “a metafísica, a filosofia inteira se resume, segundo Hegel, no método” (cf. MF, 102), Marx carrega consigo a necessidade imperiosa de reaver os seres singulares obscurecidos pela distorção idealista. A esse respeito, sintetiza J. Chasin:

“Conteúdo e tonalidade com as quais articula toda a *Primeira Observação*, voltada à recusa da dialética hegeliana, ou seja, do *método absoluto*. Rechaço motivado, designadamente, pela natureza de sua dialeticidade, denunciada pela exposição marxiana como um aglutinado de categorias reduzidas ‘somente a idéias, pensamentos espontâneos, independentes das relações reais’, engendradas pelo ‘movimento da razão pura, eterna, impessoal’, pela qual ‘todas as coisas, em última abstração, se apresentam no estado de categoria lógica’ e, por fim, ‘as categorias lógicas como substância’. É ao que se restringe, segundo o parecer marxiano, a atividade especulativa ou metafísica, que simplesmente engenha *abstrações e não análises*”²³.

A crítica à especulação conjugada com a demanda pelo ser sensível põem à vista o liame imprescindível entre os nossos dois pensadores. A dupla recusa pela autonomização do ser representada pela filosofia absoluta e, por conseguinte, o comprometimento com o ser efetivo indicam, ainda, a indissolubilidade entre essência e existência, de maneira que – segundo J. Chasin –

“Marx, à semelhança de Feuerbach, só admite como ente, ou melhor, como entificação o *ens essendi* – o ente sendo, o ente no ato de ser, o ente revestido de

²³ CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico...* Op. Cit., p. 513.

existência atual – objetivo, o ente no exercício da ação ou ato de ser, é, portanto, um ente existente, ou seja, o ente que está sendo, *o ente no ato de existir*”²⁴.

Vimos, portanto, os pontos de aproximação entre os filósofos em tela. Apesar da serventia que as considerações feuerbachianas mencionadas tiveram em Marx, o processo de assimilação desses indicativos não se deu senão por via crítica. É nesse sentido, então, que nos resta investigar as dissonâncias existentes entre os dois autores.

4.3) A Superação Marxiana a Feuerbach: o Ser como Atividade Sensível

A antropologia é o ponto de convergência dos textos feuerbachianos apresentados aqui. Da contraposição inicial à filosofia especulativa, passando pela crítica da religião e da teologia até a explicitação da demanda pela sensibilidade, a trajetória filosófica do autor se orienta em torno da constituição de um projeto antropológico.

É importante reter que Feuerbach compreende a tradição idealista – encabeçada por Hegel – como a “expressão racional da doutrina teológica”, de modo que, segundo ele, a filosofia especulativa reincide na teologia, cujo enigma se revela no próprio homem enquanto objeto sensível, isto é, “O mistério da teologia é a *antropologia*, mas o segredo da *filosofia especulativa* é a *teologia*” (TP, 19). Por conseguinte, a antropologia é o elemento que aglutina as diversas faces da proposta feuerbachiana por uma “filosofia do futuro”.

²⁴ CHASIN, J. in VAISMAN, E. *Dossiê Marx: Itinerário de Um Grupo de Pesquisa*. In *Ensaio Ad Hominem I, Tomo IV (Dossiê Marx)*. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2001, p. XVI.

No entanto, a viabilidade do intento antropológico não ultrapassa o nível teórico, visto que os encaminhamentos da propositura de Feuerbach se limitam ao plano da consciência. De acordo com *A Essência do Cristianismo*, como observamos anteriormente,

“basta que invertamos as relações religiosas, que concebamos como fim o que a religião estabelece como meio, que elevemos à questão principal, à causa, o que para ela é o subordinado, a questão secundária, a condição, então teremos destruído a ilusão e teremos a luz não obscurecida da verdade diante dos nossos olhos” (EC, 313);

ora, Feuerbach enxerga nos encaixos da necessidade de desvelamento da questão religiosa a suposta solução para as urdiduras que obstruem a possibilidade de um saber efetivo. É dentro desse contexto, então, que o reconhecimento da primazia humana se torna a esfera resolutiva dos questionamentos arrolados, uma vez que se trata unicamente de substituir uma consciência falsa por outra verdadeira, ou seja, “A mudança necessária da história é, portanto, esta confissão aberta, de que a consciência de Deus nada mais é que a consciência do gênero” (EC, 309).

Enfim, a antropologia expressa pelo autor em questão, conforme constatamos, se articula especulativamente ao apreender a essência individual apenas enquanto gênero. Nesse sentido, o alcance das suas formulações não vai além de uma abstração humana concebida na inexequibilidade fantástica de um isolamento. Eis o homem feuerbachiano!

Marx, por outro lado, retoma a crítica à especulação associada à demanda pela sensibilidade, porções incisivas do pensamento de Feuerbach. Entretanto, a admissão desses itens no contexto da filosofia marxiana não obedece aos parâmetros de uma antropologia; em outras palavras, as contribuições feuerbachianas aparecem subsumidas

à originalidade de uma nova ordenação instaurada por Marx. Reconhece-se, evidentemente, o contributo prestado pelo autor dos *Princípios da Filosofia do Futuro*, porém, inserido na especificidade emergente de um estatuto trespassado por um anteparo crítico.

Inicialmente, cabe ressaltar que Marx não está preocupado com as dissensões voltadas diretamente para a esfera da religião. Como foi mencionado antes, ele principia por uma crítica de caráter político e, a partir daí, suas análises englobam o repúdio aos procedimentos especulativos. No entanto, apesar de absorver a censura à filosofia especulativa, Marx não inclui em seus projetos a ampliação do questionamento das impropriedades circunscritas ao terreno religioso, pelo contrário, ele considera a questão praticamente encerrada, conforme anuncia em *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. Introdução*: “No caso da Alemanha, a crítica da religião foi em grande parte completada; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica”²⁵. Naturalmente, essa citação não esconde o reconhecimento do papel proeminente desempenhado por Feuerbach. Contudo, a seqüência do mesmo texto indica o verdadeiro horizonte das inquietações marxianas:

“É este o fundamento da crítica irreligiosa: *o homem faz a religião; a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o sentimento de si do homem, que ou não se encontrou ainda ou voltou a perder-se. Mas o homem não é um ser abstrato, acorado fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Este Estado e esta sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido. /.../ Conseqüentemente, a tarefa da história, depois que o outro mundo da verdade se desvaneceu, é estabelecer a verdade deste mundo. A imediata tarefa da filosofia, que está a serviço da história, é desmascarar a auto-alienação humana*

²⁵ MARX, K. *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. Introdução*. In *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 77.

nas suas *formas não sagradas*, agora que ela foi desmascarada na sua *forma sagrada*”²⁶.

Após ter demonstrado a absorção, por parte de Marx, da crítica feuerbachiana à filosofia especulativa conjugada com a demanda pelo sensível, é preciso, então, evidenciar que Marx não retoma a crítica da religião; chamamos a atenção para o fato de que os escritos de Feuerbach em torno de uma “reforma da filosofia” irão, realmente, influenciar o pensamento de Marx. Nesse sentido, *A Essência do Cristianismo* representa uma parcela diminuta na soma dos influxos do autor em relação ao próprio Marx. A esse respeito, adverte J. Chasin:

“De sorte que, em meados de 43, ao principiar a formulação de seu próprio pensamento, Marx não tem apenas diante de si a ‘ontologia universalmente explicitada’ por Hegel, mas também a explícita negação desta por Feuerbach. Poderia ter dado as costas ao fato, isto é, em especial às *Teses Provisórias* e aos *Princípios*, ou os ter acolhido de forma mais moderada e específica, sob o filtro de um ou outro aspecto mais diretamente *humanista*, como reagira em face de *A Essência do Cristianismo* (1841) – mas não foi o que aconteceu”²⁷.

De fato, *A Essência do Cristianismo* não provocou nenhuma reação entusiástica em Marx. O que se pode constatar, na verdade, não vai além de uma recepção comedida permeada pela legitimidade da crítica antiespeculativa vertida na valorização do *homem*. Diga-se de passagem, o humanismo – presente de modo intenso na obra de 1841 – é uma característica marcante do pensamento de Feuerbach (e dos jovens hegelianos de modo geral) e foi também um traço que acompanhou Marx ao longo de sua vida. Ora, não é mero acaso que em seus *Princípios da Filosofia do Futuro*, Feuerbach empunha o verso do poeta latino Terêncio, como a insígnia de um tempo distinto: “*Homo sum, humani nihil a me alienum puto* – esta frase, tomada na sua significação mais universal

²⁶ *Ibid.*, p.78.

²⁷ CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico...* Op. Cit., p. 350.

e mais elevada, é a *divisa do novo filósofo*” (PFF, 97)²⁸; no mesmo diapasão, Marx revela – ainda que informalmente – a mesma sentença como sendo a sua máxima predileta ao responder, a título de brincadeira, um questionário apresentado por uma de suas filhas²⁹. Todavia, não obstante a inclinação humanista comum aos dois pensadores, Marx não herda a antropologia feuerbachiana, mas, sim, a rejeição dos caracteres idealistas inerente à demanda pelo ser sensível proveniente dos textos que circundam o projeto de “reforma da filosofia”, o que significa dar à *A Essência do Cristianismo* somente os créditos que lhe cabem.

Em suma, o pensamento de Marx desmente os fundamentos do que seria uma antropologia. Nesse sentido, a naturalidade própria do *homem* tomado no isolamento, intrínseca a Feuerbach, contrasta com a sociabilidade inseparável do ser como *atividade sensível* de Marx. É o que nos esforçaremos para demonstrar através do exame de algumas obras marxianas, como *A Ideologia Alemã*, as *Teses sobre Feuerbach* e, ainda, os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*.

Escrita em conjunto por Marx e Engels entre os anos de 1845 e 1846, *A Ideologia Alemã* é um momento privilegiado da reprimenda à especulação – endereçada agora aos neo-hegelianos – em que os autores elaboram o seu próprio modo de pensar. A obra, em sua totalidade, abrange uma “Crítica da mais recente filosofia alemã representada por Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão representado

²⁸ “Sou homem; não posso me mostrar indiferente a coisa alguma que seja humana”, diz o verso do pagão Terêncio e que não esconde uma lição de solidariedade humana.

²⁹ Esse questionário, conhecido sob o título de “Confissão de Marx”, retrata muito bem a personalidade do filósofo. De acordo com D. McLellan, trata-se do “próprio relato de Marx sobre si mesmo conforme feito no jogo vitoriano de ‘confissões’” (McLellan, D. *Karl Marx, Vida e Pensamento*. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 479).

por seus diferentes profetas”. No prefácio de *Para a Crítica da Economia Política*, de 1859, o próprio Marx explica a conjuntura que envolveu a produção do texto em pauta:

“/.../ e quando ele [Engels], na primavera de 1845, veio também instalar-se em Bruxelas, decidimos elaborar em comum nossa oposição contra o que há de ideológico na filosofia alemã; tratava-se, de fato, de acertar as contas com a nossa antiga consciência filosófica. O propósito tomou corpo na forma de uma crítica da filosofia pós-hegeliana. O manuscrito, dois grossos volumes *in octavo*, já havia chegado há muito tempo à editora em Westfália quando fomos informados de que a impressão fora impedida por circunstâncias adversas. Abandonamos o manuscrito à crítica roedora dos ratos, tanto mais a gosto quanto já havíamos atingido o fim principal: a compreensão de si mesmo”³⁰.

O alvo de nosso interesse aqui recai, no entanto, na primeira parte da obra (*Feuerbach*). Logo no início, a *crítica alemã*, confinada à “dependência de Hegel”, é denunciada por sua limitação à “crítica das representações religiosas”, de maneira que os neo-hegelianos não ultrapassam, assim, a sustentação de um posicionamento contíguo ao próprio idealismo, como se pode constatar a seguir:

“Desde que os jovens hegelianos consideravam as representações, os pensamentos, os conceitos – em uma palavra, os produtos da consciência por eles tornada autônoma – como os verdadeiros grilhões dos homens (exatamente da mesma maneira que os velhos hegelianos neles viam os autênticos laços da sociedade humana), é evidente que os jovens hegelianos têm que lutar apenas contra essas ilusões da consciência. Uma vez que, segundo suas fantasias, as relações humanas, toda a sua atividade, seus grilhões e seus limites são produtos de sua consciência, os jovens hegelianos, conseqüentemente, propõem aos homens este postulado moral: trocar sua consciência atual pela consciência humana, crítica ou egoísta, removendo com isso seus limites. /.../ Esquecem apenas que opõem a estas fraseologias nada mais do que fraseologias e que, ao combaterem as fraseologias deste mundo, não combatem de forma alguma o mundo real existente. Os únicos resultados aos quais pôde conduzir essa crítica filosófica foram alguns esclarecimentos histórico-religiosos – e assim mesmo de um ponto de vista parcial – sobre o cristianismo” (IA, 26).

Ao contrário da *crítica alemã*, a propositura de Marx e Engels parte do modo como os homens produzem, efetivamente, sua vida; em outras palavras, eles partem do

³⁰ MARX, K. *Para a Crítica da Economia Política...* Op. Cit., p. 131.

onto-prático, isto é, de um plano pré-teorético que antecede o encetamento de qualquer tipo de representação – inclusive religiosa – e que se põe, portanto, como a condição de possibilidade de qualquer pergunta. É preciso observar, por conseguinte, que os neo-hegelianos colocam a produção de fantasias no lugar de como o homem produz seus meios de vida. Dentro desse contexto, afirmam os autores de *A Ideologia Alemã*:

“Os pressupostos de que partimos não são arbitrários, nem dogmas. São pressupostos reais de que não se pode fazer abstração a não ser na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas, como as produzidas por sua própria ação. Estes pressupostos são, pois, verificáveis por via puramente empírica” (IA, 27).

De acordo com Marx e Engels, ao produzirem o seu modo de vida, os homens produzem também as suas representações, de sorte que as idéias só podem ser tomadas em conexão com o processo de vida material desses homens, ou seja, elas não podem ser independentizadas³¹; afirmar que as idéias não possuem autonomia corresponde a reconhecer, então, que o pensamento é *sempre* atributo do ser. Dito em outros termos, a maneira como os homens produzem sua vida material direciona o modo como eles manifestam o seu pensamento, isto é, sua produção espiritual. Nessa medida, assegura o texto com transparência:

“Os homens são os produtores de suas representações, de suas idéias etc., mas os homens reais e ativos, tal como se acham condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde até chegar às suas formações mais amplas. A consciência jamais pode ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real. E se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem invertidos como numa câmara escura, tal fenômeno decorre de seu processo

³¹ Nesse sentido, afirmam Marx e Engels: “A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, assim como as formas de consciência que a elas correspondem, perdem toda a aparência de autonomia. Não têm história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção material e seu intercâmbio material, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar” (IA, 37).

histórico de vida, do mesmo modo por que a inversão dos objetos na retina decorre de seu processo de vida diretamente físico” (IA, 37).

O que deve ficar claro aqui é a diferença entre os posicionamentos de Marx e Feuerbach. Enquanto o autor de *A Essência do Cristianismo* peca por se alinhar ao grupo “que desce do céu à terra”, Marx, ao contrário, “se ascende da terra ao céu”. Nesse sentido, o homem – tomado sempre incluso em seu processo de “hominização” – só pode ser compreendido, de fato, através da produção e reprodução da sua vida material que, por sua vez, inclui, ainda, a produção e a reprodução do seu comportamento extensivo à esfera das idéias ou das representações. Mas, reforça-se, as posturas dos nossos dois pensadores em tela distinguem-se radicalmente, visto que Marx percorre uma trajetória no sentido inverso ao de Feuerbach, isto é, “parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida” (IA, 37).

Contudo, é necessário frisar que Marx não deixa de reconhecer o mérito da crítica à religião feita na Alemanha no século XIX. Sim, ele reconhece o seu valor, entretanto, ele evidencia os limites dessa crítica e aponta o mundo profano como o lugar de origem e superação das contradições humanas. A esse respeito, adverte E. Vaisman:

“A crítica marxiana da crítica das idéias religiosas operada pelos neohegelianos não implica, portanto, uma rejeição *in limine* do papel das idéias críticas, mas reivindica /.../ que estas tomem por alvo não o mero plano das idéias em si, mas a terrenalidade da qual emergem”³².

O esforço de Marx e Engels em *A Ideologia Alemã* caminha na direção de explicitar que “Desde o início pesa sobre ‘o espírito’ a maldição de estar contaminado

³² VAISMAN, E. *A Determinação Marxiana da Ideologia*. Tese de Doutorado (Educação). Belo Horizonte: UFMG / FAE, 1996, p. 142.

pela matéria” (IA, 43). Assim, contra toda forma de idealismo, o ser é, por excelência, “impuro”, ou seja, ele se move de acordo com os modos de produção da vida efetiva e qualquer manifestação de “consciência” somente pode ser compreendida enraizada a esses *pressupostos reais*; em suma, “Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (IA, 37). Desse modo, Marx e Engels principiam pelo afastamento de toda espécie de entulho especulativo ao cravarem solidamente o ponto do qual partem, como podemos verificar nos seguintes termos:

“Em relação aos alemães, situados à margem de qualquer pressuposto, somos forçados a começar constatando que o primeiro pressuposto de toda a existência humana e, portanto, de toda a história, é que os homens devem estar em condições de viver para poder ‘fazer história’. Mas, para viver, é preciso antes de tudo comer, beber, ter habitação, vestir-se e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, portanto, a produção dos meios que permitam a satisfação destas necessidades, a produção da própria vida material, e de fato este é um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, como há milhares de anos, deve ser cumprido todos os dias e todas as horas, simplesmente para manter os homens vivos” (IA, 39).

Embora a fidelidade ao objetivo traçado nesta dissertação não permita um alargamento maior das evoluções dos juízos de Marx e Engels em *A Ideologia Alemã*, assim como a tentativa de esgotamento da vasta riqueza de detalhes que o texto oferece, cumpre, no entanto, demarcar a originalidade da posição marxiana em contraste com a insuficiência da crítica proposta por Feuerbach. *Grosso modo*, guardadas as devidas diferenças entre os neo-hegelianos, Feuerbach se perfila, então, junto a uma concepção ainda matizada por um viés idealista ao lado de Bruno Bauer e Stirner; ora, segundo Marx e Engels, “esses filósofos dão-nos apenas a história das representações, desligada dos fatos e dos desenvolvimento práticos que lhes servem de base” (IA, 60). Mede-se, assim, a distância entre os autores que protagonizam esta pesquisa, uma vez que Marx não se circunscreve à crítica limítrofe das idéias religiosas, como tivemos a

oportunidade de conferir na obra em evidência, de maneira que “A dissolução real, prática, desta fraseologia, a remoção destas representações da consciência dos homens, só será efetivada, como já dissemos, por circunstâncias alteradas e não por deduções teóricas” (IA, 59).

Embora a crítica aos neo-hegelianos, em seus traços gerais, inclua o nome de Feuerbach, o autor merece referências mais diretas ao longo do texto destacado. O confronto com o pensamento feuerbachiano leva Marx e Engels, nessa obra, a uma explicitação de seus próprios pontos de vista; nesse sentido, contamos também com as não menos conhecidas *Teses sobre Feuerbach*. Trata-se de um manuscrito de Marx, redigido em 1845, e que funciona como um precioso complemento das afirmativas presentes em *A Ideologia Alemã*.

Vimos, anteriormente, que o próprio Feuerbach confessa que sua doutrina se resume em duas palavras, a saber, natureza e homem. A tentativa de aglutinação de ambos, entretanto, adquire um caráter especulativo porquanto se trata da pressuposição de “um indivíduo humano abstrato” (cf. VI Tese) sob o signo de suposta confluência com uma natureza imaculada. De acordo com *A Ideologia Alemã*, Feuerbach naufraga em meio a uma concepção idealizada da natureza, considerando que ele

“jamais fala do mundo dos homens, mas refugia-se na natureza exterior, na natureza ainda não dominada pelos homens. Mas, com cada nova invenção, com cada progresso da indústria, uma nova parte é arrancada deste terreno e o solo sobre o qual crescem os exemplos de tais proposições feuerbachianas se restringe cada vez mais. A ‘essência’ do peixe é seu ‘ser’: a água – para retomar uma das proposições de Feuerbach. A ‘essência’ do peixe de rio é a água do rio; contudo, esta água deixa de ser sua ‘essência’ quando se torna um meio de existência que não mais lhe convém, tão logo o rio sofra a influência da indústria, tão logo seja poluído por colorantes e outros dejetos, tão logo navios a vapor naveguem pelo rio, tão logo suas águas sejam dirigidas para canais onde simples drenagens podem retirar do peixe seu meio de existência” (IA, 64).

É fundamental compreender que Feuerbach ignora a existência de um metabolismo entre o homem e a natureza. Na verdade, a produção humana dos meios de vida implica uma apropriação da natureza, o que pode ser traduzido por uma crescente “desnaturalização” da mesma; assim, ao contrário do naturalismo manifesto na proposta feuerbachiana, tal processo não esconde a multiplicidade de atribuição de novas formas à natureza, bem como a produção cada vez mais social da própria vida. Portanto, embora Feuerbach não se satisfaça com o *pensamento abstrato*, ele é incapaz de apreender “a sensibilidade como atividade *prática*, humano-sensível” (cf. V Tese), como se pode constatar no seguinte fragmento:

“Ele não percebe que o mundo sensível que o envolve não é algo dado imediatamente por toda a eternidade, uma coisa sempre igual a si mesma, mas sim o produto da indústria e do estado da sociedade; isto, na verdade, no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, cada uma das quais alçando-se aos ombros da precedente, desenvolvendo sua indústria e seu comércio, modificando a ordem social de acordo com as necessidades alteradas. Mesmo os objetos da mais simples ‘certeza sensível’ são dados a Feuerbach apenas através do desenvolvimento social, da indústria e do intercâmbio comercial. Sabe-se que a cerejeira, como quase todas as árvores frutíferas, foi transplantada para nossas zonas pelo *comércio*, há alguns séculos apenas, e foi, portanto, tão-somente *através* dessa ação de uma determinada sociedade em uma época determinada que foi dada à ‘certeza sensível’ de Feuerbach” (IA, 67).

A Ideologia Alemã toma o homem enquanto um ser que se auto-constitui, o que significa dizer que longe de um quadro imutável sustentado por uma naturalidade hipotética, seus autores partem de uma realidade efetiva. Em outras palavras, diferentemente da inércia de um materialismo mecanicista que leva ao indivíduo isolado, Marx e Engels reconhecem a existência da *atividade sensível* enquanto complexo aglutinador entre sujeito e objeto. Nesse sentido, não existe, por exemplo, “o homem” mas os “homens históricos reais”, ou seja, os homens inseridos na vida

cotidiana, o que difere em larga escala do ponto de vista do “velho materialismo” que não ultrapassa “a intuição dos indivíduos singulares e da sociedade civil” (cf. IX Tese). Desse modo, embora haja um reconhecimento da sensibilidade em Feuerbach, ele esbarra na ausência de uma percepção da vida prática compreendida pela *atividade sensível*. Dentro desse contexto, afirmam os autores de *A Ideologia Alemã*:

“É verdade que Feuerbach tem sobre os materialistas ‘puros’ a grande vantagem de compreender que o homem é também um ‘objeto sensível’. Mas, façamos abstração do fato de que ele concebe o homem apenas como ‘objeto sensível’ e não como ‘atividade sensível’, pois ainda permanece no reino da teoria e não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que são; por isto mesmo, jamais chega até os homens ativos realmente existentes, mas se detém na abstração ‘o homem’ e apenas consegue reconhecer sentimentalmente o ‘homem real, individual, corporal’, isto é, não conhece outras ‘relações humanas’ ‘entre o homem e o homem’ senão as do amor e da amizade, sendo estas, além disso, idealizadas. Não nos oferece crítica alguma das condições de vida atuais. Não consegue nunca, portanto, conceber o mundo sensível como a *atividade sensível*, viva e total, dos indivíduos que o constituem” (IA, 70).

É imprescindível chamar a atenção, nesse momento, para o mérito que *A Ideologia Alemã* carrega consigo. Ao contrário de uma “acrítica” separação entre sujeito e objeto – lugar comum na história da filosofia tradicional –, a *atividade sensível* reflete a posição original de Marx ao elucidar uma antiga questão, na medida em que resgata, em conjunto, objetividade e subjetividade, “plasmando”, assim, de acordo com a expressão chasiniana, “o universo da realidade humano-societária”. É o próprio J. Chasin que esclarece:

“/.../ o alvo é, exclusivamente, apontar e ressaltar a *transitividade* entre objetividade e subjetividade, sempre distintas, mas não necessariamente contrárias, nem intransitivas porque contraditórias. Dito de outra maneira, a contraditoriedade entre elas não nega sua transitividade, ao inverso, porque, se intransitivas, nunca poderiam estar em contradição, apenas em círculos inertes e excludentes, como mitos metafísicos /.../. Transitividade ou conversibilidade entre objetividade e subjetividade compreende, pois, a dissolução da unilateralidade ou limites desfiguradores, materialistas e idealistas, do sujeito e

do objeto: aquele perde a estreiteza de pura interioridade espiritual e este a de mera exterioridade inerte. Pela constatação do intercâmbio, a subjetividade é reconhecida em sua possibilidade de ser *coisa* no mundo, e a objetividade como *dynameis – campo de possíveis*. O sujeito se confirma pela exteriorização sensível, na qual plasma sua subjetividade, e o objeto pulsa na diversificação, tolerando formas subjetivas ao limite de sua plasticidade, isto é, de sua maleabilidade para ser outro”³³.

A conexão entre objetividade e subjetividade, exposta em *A Ideologia Alemã*, encontra nas teses marxianas uma versão mais sintética. A brevidade do manuscrito, no entanto, não diminui a extensão do seu valor. Trata-se de um texto em que a compreensão do posicionamento de Marx em relação ao complexo sujeito-objeto se renova, uma vez que a *atividade sensível* “organiza estruturalmente o conjunto das *Teses Ad Feuerbach*, em especial a primeira – espinha dorsal desse pequeno e marcante conjunto aforismático”³⁴. Assim, a crítica ao materialismo denuncia a postura de Feuerbach como um retorno ao iluminismo, principalmente, na questão da natureza; por outro lado, Marx não apresenta nenhuma complacência com o idealismo ao prover a subjetividade enquanto ação humana, ou seja, uma concepção muito mais rica do que uma simples noção como interioridade mental. Lê-se, então, no aforismo inicial:

“O principal defeito de todo materialismo até aqui (incluído o de Feuerbach) consiste em que o objeto, a realidade, a sensibilidade, só é apreendido sob a forma de *objeto ou de intuição*, mas não como *atividade humana sensível*, como *práxis*, não subjetivamente. Eis porque, em oposição ao materialismo, o aspecto *ativo* foi desenvolvido de maneira abstrata pelo idealismo, que, naturalmente, desconhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis – realmente distintos dos objetos do pensamento: mas não apreende a própria atividade humana como atividade *objetiva*” (TF, 11).

O reconhecimento da *atividade sensível* implica, evidentemente, a questão da sociabilidade. A transitividade entre sujeito e objeto remete, portanto, a uma

³³ CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico...* Op. Cit., p. 398.

³⁴ *Ibid.*, p. 395.

objetividade social, pois os homens são apreendidos em seu processo de vida real, o que inclui não divorciar o materialismo da história, assim como perceber que toda consciência é socialmente produzida, isto é, “Desde que se apresente este processo ativo de vida, a história deixa de ser uma coleção de fatos mortos, como para os empiristas ainda abstratos, ou uma ação imaginária de sujeitos imaginários, como para os idealistas” (IA, 38). Ora, tais caracteres encontram-se ausentes do pensamento feuerbachiano, entretanto, não passam despercebidos ao longo do manuscrito dirigido ao autor de *A Essência do Cristianismo*, de maneira que

“Os aforismos de *Ad Feuerbach*, ademais, também confirmam a determinação social do pensamento quando assinalam a limitação da crítica feuerbachiana da religião. Reconhecem que ela ‘parte do fato da auto-alienação religiosa, da duplicação do mundo em religioso e terreno’, dissolvendo ‘o mundo religioso em seu fundamento terreno’ (IV), ou ainda que ‘dissolve a essência religiosa na essência humana’ (VI), mas frisam que ‘não vê que o próprio sentimento religioso é um produto social’ (VIII), donde não compreender o próprio fundamento terreno em seu autodilaceramento e contradição (IV)”³⁵.

A análise marxiana parte do modo como os homens produzem os seus meios de vida. Essa produção material enquanto ponto de partida condiz, então, com os “homens históricos reais”, o que significa a admissão do *trabalho* como essência da sociabilidade e característica imanente ao processo de vida da humanidade. Nesse sentido, os *Manuscritos de 44* já apresentam uma diferenciação importante em relação ao pensamento feuerbachiano, visto que a questão da sociabilidade está posta; ora, se essa distinção não for levada em conta, faz-se, nesse caso, uma leitura equivocada do texto de Marx, embora isso que é colocado nos *Manuscritos* vá se configurar plenamente apenas em *A Ideologia Alemã*.

³⁵ *Ibid.*, p. 408.

É preciso lembrar que a crítica à política e ao Estado, iniciada nas *Glosas de 43*, remeteu Marx ao exame da “sociedade civil”. No entanto, diante dos “apuros” em relação aos “chamados interesses materiais”, Marx acaba por desembocar, já em Paris, nos estudos da Economia Política, conforme ele mesmo salienta no prefácio de *Para a Crítica da Economia Política*. Por conseguinte, não se pode perder de vista que os *Manuscritos de 44* apontam para uma assimilação de Feuerbach a partir das análises da Economia Política; em outros termos, o homem é tematizado através das relações econômicas de produção, o que inviabiliza qualquer remetimento direto à antropologia.

De fato, o texto de Marx desmente os fundamentos do que seria uma antropologia, uma vez que a questão da sociabilidade está colocada. Marx parte do *onto-prático*, isto é, dos homens “vivos” e “ativos”, o que independe de um conhecimento particular ou de uma individualidade; porém, trata-se de arrancar de uma efetividade. Ao contrário de um pensamento de caráter antropológico, em que todos os entes são examinados a partir do *homem*, ou seja, todos os entes restantes são “esquecidos” em função do homem, Marx ressalta as vinculações sociais de produção, de forma que as categorias econômicas são elevadas à esfera filosófica. Assim, a fundamentalidade do posicionamento ontológico marxiano se difere radicalmente de uma antropologia de cunho feuerbachiano que, em última instância, se traduz numa teologia cujo Deus é o próprio homem.

Para Marx, não existe ser humano no isolamento; ele foge desse tipo de abstração ao privilegiar a interatividade entre os homens, fato que abre o horizonte para o estabelecimento da diferença em relação a Feuerbach. Enquanto esse último pressupõe “um indivíduo humano abstrato”, cuja “essência só pode ser apreendida como ‘gênero’”

(cf. VI Tese), dado que “O homem singular por si não possui em si a essência do homem” (cf. PFF, 98), Marx, por outro lado, segue por uma linha bem distinta, pois o centro organizador do seu pensamento é outro. Dentro desse contexto, observamos, então, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*:

“Deve-se evitar antes de tudo fixar a ‘sociedade’ como outra abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o *ser social*. A exteriorização da sua vida – ainda que não apareça na forma imediata de uma exteriorização de vida coletiva, cumprida em união e ao mesmo tempo com outros – é, pois, uma exteriorização e confirmação da *vida social*. A vida individual e a vida genérica do homem não são distintas, por mais que, necessariamente, o modo de existência da vida individual seja um modo mais *particular* ou mais *geral* da vida genérica, ou quanto mais a vida genérica seja uma vida individual mais particular ou *geral*” (MEF, 10).

Embora os *Manuscritos de 44* denotem uma forte influência de Feuerbach e conservem, ainda, um resíduo naturalista, é inegável reconhecer o despontamento da sociabilidade como questão de fundo da obra e conseqüente marco de afastamento em relação ao autor dos *Princípios da Filosofia do Futuro*³⁶. Em sentido inverso ao homem *isolado* feuerbachiano, a sociabilidade promulgada por Marx implica seres objetivos, logo, ela não entra no interior de um pensamento infundido por um forte estigma especulativo.

A sociabilidade enquanto essência dos homens adquire crescente visualização através das Teses *Ad Feuerbach*. Diferente da fixidez ideal de uma substância “pronta”, a concepção marxiana aponta para uma materialidade produzida pelos próprios

³⁶ Sobre os pontos de continuidade e de ruptura entre os dois autores, afirma Celso Frederico: “A conceituação marxiana de homem nos *Manuscritos econômico-filosóficos* parte diretamente de Feuerbach: o homem é visto inicialmente, dentro do espírito do humanismo naturalista daquele autor, como um ‘ser real, corpóreo, assentado sobre a terra firme e compacta, que respira e expande todas as forças da natureza’. Mas esse indivíduo natural e *passivo* também é, segundo afirmará Marx, um *ser ativo*” (FREDERICO, C. *O Jovem Marx: As Origens da Ontologia do Ser Social*. São Paulo: Cortez, 1995, p. 189).

indivíduos e que se modifica conforme as relações sociais engendradas por eles³⁷. Em suma, o homem será aquilo que as relações sociais fizerem dele, o que equivale a não entender esse “conjunto das relações sociais” como mero predicado. Desse modo, contra a especulação feuerbachiana, Marx destaca a preponderância do aspecto social como substância dos homens: “Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência humana. Mas a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade, é o conjunto das relações sociais” (cf. VI Tese). Rechaçar a existência de uma antropologia feuerbachiana em Marx significa, assim, compreender a originalidade da posição do filósofo, caso contrário, altera-se toda a coerência da obra marxiana. Nesse sentido, vale acrescentar o apontamento conclusivo de J. Chasin:

“Portanto, a transmigração de Marx ao estatuto de seu pensamento definitivo se deu /.../ em favor de uma ontologia na qual o *ser* só é reconhecido pela identificação à objetividade, em especial à objetividade social – enfim decifrada como atividade sensível, o que supera em larga escala os indicativos feuerbachianos, em que pese a grande utilidade que tiveram no arranque da trajetória marxiana. Eis o que resume e caracteriza a instauração de seu pensamento original, assim como esclarece a identidade e matrizamento de toda sua elaboração posterior”³⁸.

O esclarecimento da natureza do pensamento de Marx permite, dessa maneira, ponderar sobre a relação entre os dois autores em tela. Assim, “depois que *Feuerbach* (tanto em suas ‘Teses’ nos *Anecdotes* como, detalhadamente, na *Filosofia do Futuro*) demoliu o germen da velha dialética e da velha filosofia” (MEF, 33), a passagem pelos

³⁷ A concepção marxiana, portanto, inclui a impugnação de uma suposta interpretação *determinista*, pois, como afirma R. Enderle, “A localização do momento preponderante no modo como os indivíduos manifestam sua vida não elimina a reciprocidade entre este modo objetivo e a representação destes indivíduos, isto é, não elimina o caráter reflexivo da determinação do momento real sobre o momento ideal, da estrutura sobre a superestrutura. Tanto isto é verdade que esta última, longe de um reflexo passivo, pode agir (ou retroagir) sobre a estrutura material em maior ou menor grau, sempre, entretanto, no interior das ‘condições, possibilidades ou impedimentos’ que esta lhe determina” (ENDERLE, R. *Ontologia e Política: A Formação...* Op. Cit., p. 117).

³⁸ CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico...* Op. Cit., p. 389.

textos de Marx possibilita, enfim, discernir a verdadeira extensão das contribuições feuerbachianas. A título de arremate, recorreremos, então, mais uma vez aos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, em que as realizações de Feuerbach são anunciadas:

“O grande feito de Feuerbach é: 1) ter provado que a filosofia nada mais é do que a religião trazida para o pensamento e exposta pensadamente; uma outra forma, outro modo de existência da alienação do ser humano; e que também se deve condenar; 2) ter fundado o *verdadeiro materialismo* e a *ciência real*, ao fazer igualmente da relação social ‘de homem a homem’ o princípio fundamental da teoria, e ao 3) ter oposto à negação da negação, que pretende ser o absolutamente positivo, o positivo a descansar sobre si mesmo e a fundar-se positivamente em si” (MEF, 34).

Entretanto, o exame crítico dos dois pensadores feito aqui nos autoriza a afirmar que Marx enxerga em Feuerbach aquilo que está em si mesmo, isto é, algo que não se encontra na obra desse autor, ao contrário, é exatamente o ponto que o diferencia dele; ora, o que está em jogo é a questão da sociabilidade que, por sua vez, não está em Feuerbach, pois neste a relação de “homem a homem” se resume às relações do *amor* e da *amizade*, “sendo estas, além disso, idealizadas” (cf. IA, 69). Em outras palavras, Marx aceita a crítica feuerbachiana à especulação associada à demanda pelo ser sensível, no entanto, supera Feuerbach ao compreender a sociabilidade traduzida no ser como *atividade sensível*. Em síntese, “o grande feito” de Feuerbach se restringe ao “descarte da especulação” aliado ao “reconhecimento do caráter fundante da *positividade* ou *objetividade* auto-postas, determinação ontológica mais geral que subjaz ao delineamento, igualmente ontológico, do homem em sua auto-efetividade material”, todavia, a “identificação da sociabilidade como base da inteligibilidade” no interior do pensamento de Feuerbach, apenas demonstra “o equívoco de Marx, pouco depois

ultrapassado, em conferir caráter social à relação feuerbachiana de ‘homem a homem’³⁹.

Ao ressaltar a presença da sociabilidade nos *Manuscritos de 44*, fica evidente a acentuação do afastamento entre os pensamentos dos filósofos em questão. Portanto, embora Marx se apóie em Feuerbach inicialmente, há um distanciamento significativo entre eles logo depois, o que nos leva a concluir que a influência feuerbachiana sobre Marx é mais intensa em 1843 do que em 1844; não obstante Marx pareça não ter consciência dessa diferenciação, os *Manuscritos de 44* comprovam que ele se apropria das contribuições feuerbachianas contra o próprio Feuerbach, isto é, os apontamentos feuerbachianos aparecem subsumidos, como já indicamos, aos estudos da Economia Política, o que remete, naturalmente, aos homens “em sua conexão social dada”, particularidade que escapa por completo aos olhos de Feuerbach⁴⁰.

O entendimento do estatuto resolutivo ontológico, ao contrário de outras interpretações disseminadas sobre o assunto, fecha as portas para a existência de uma suposta antropologia feuerbachiana em Marx. Como procuramos enfatizar todo o tempo, a objetividade social transposta como *atividade sensível* exclui “um indivíduo humano abstrato” tomado num isolamento fictício. Assim, a filosofia marxiana parte dos “indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida”, de maneira que, embora haja uma preocupação com o homem, o posicionamento de Marx não se

³⁹ CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico...* Op. Cit., p. 361.

⁴⁰ De fato, segundo M. H. M. da Costa, “A identidade entre ser e objetividade aparece nos escritos de Marx, já em 44, como forma peculiar da existência dos homens, numa reconfiguração que transforma a necessidade de objetos exteriores na confirmação das forças essenciais humanas. Mas esta reconfiguração só é possível em sociedade” (COSTA, M. H. M. da. *A Exteriorização da Vida nos Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*. In *Ensaio Ad Hominem I, Tomo IV (Dossiê Marx)*. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2001, p. 169).

identifica com uma alcunha de teor antropológico. Isso fica bastante nítido ao confrontarmos os dois autores, como podemos observar uma vez mais; nos *Princípios da Filosofia do Futuro*, a exacerbação do homem em relação aos outros entes extrapola todos os parâmetros: “O homem não é um ser particular como o animal, mas um ser universal, por conseguinte, não é um ser limitado e cativo, mas um ser ilimitado e livre” (PFF, 96). Marx, por outro lado, sem os rufos da exaltação feuerbachiana e numa atitude bem mais sensata, pondera que “Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou por tudo que se queira. Mas eles próprios começam a se diferenciar dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida” (IA, 27), entretanto, o homem “como ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, é um ser que padece, condicionado e limitado, tal qual o animal e a planta” (MEF, 40). Nesse sentido, é praticamente impossível imputar a Marx resquícios da inflexão *acusmática* audível na antropologia feuerbachiana: “Também os objetos mais distantes do homem são revelações da essência humana, e isto *porque* e *enquanto* eles são objetos para ele. Também a lua, o sol e as estrelas gritam para o homem o *gnôthi sautón*, o conheça-te a ti mesmo” (EC, 46).

Procuramos mostrar aqui, através da leitura atenta de alguns textos, o papel exercido por Feuerbach na evolução do pensamento marxiano. É importante notar que, após o esfriamento do entusiasmo dos primeiros anos, Marx, embora preserve a positividade das conquistas feuerbachianas, se refere ao autor dos *Princípios da Filosofia do Futuro* de maneira bem mais prudente, como podemos comprovar ao compará-lo com os demais *críticos* alemães em *A Ideologia Alemã*: “[...] este [Feuerbach] é o único que fez ao menos algum progresso e cujos escritos podem ser

examinados *de bonne foi*” (IA, 23). Enfim, a originalidade marxiana e o quadro resultante da sua vinculação com Feuerbach encontram-se descritos com propriedade nas palavras de J. Chasin:

“Assim, na recharacterização de sujeito e objeto afluíram e foram combatidos os graves limites do pensamento de Feuerbach: contribuíra para a crítica da especulação e promovera a inflexão ontológica rumo à concepção da *objetividade do ser*, [...] mas fora incapaz de ultrapassar a pressuposição de ‘um indivíduo humano abstrato, *isolado*’, que tem por essência ‘uma abstração inerente ao indivíduo singular’, a qual ‘só pode ser apreendida como *gênero*, como generalidade interna, muda, que liga *de modo natural* os múltiplos indivíduos’ (Marx, VI Tese *Ad Feuerbach*), isto é, fora incapaz de compreender a efetiva *essência humana* como objetividade social [...]. Em suma, não descobrira, justamente, o que constitui o grande mérito e o salto marxiano para além dos indicativos feuerbachianos, a precisa identificação ontológica da objetividade social – posta e integrada pelo complexo categorial que reúne sujeito e objeto tendo por denominador comum a atividade sensível”⁴¹.

Lembramos, ainda, que a diferença entre Marx e Feuerbach também está fixada na esfera política. Embora o tema escape ao nosso objeto de estudo, à guisa de ilustração, fica registrada aqui a incompatibilidade entre ambos nesse terreno. Ainda que os estudos de Marx – em meio à pressão dos “chamados interesses materiais” – principiem pela temática política e avancem em confluência com o apontamento feuerbachiano de substituir a religião pela política, ou mesmo que encontrem respaldo e se beneficiem desse preceito presente na proposta de “reforma da filosofia”, isso não nos autoriza a identificar os dois autores diante do assunto versado. Nesse sentido, excluindo a tese doutoral e os artigos da *Gazeta Renana* que não correspondem a sua elaboração teórica genuína, Marx, desde as *Glosas de 43*, caminhou no sentido contrário à defesa do Estado. Feuerbach, por sua vez, vê na afirmação incondicional do Estado uma poderosa alavanca para a consolidação do seu projeto antropológico; segundo ele,

⁴¹ CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico...* Op. Cit., p. 395.

“o Estado é a providência do homem”; mais, “Só o Estado é o homem – o Estado é o homem que se determina a si mesmo, o homem que se refere a si próprio, o *homem absoluto*” (NRF, 17). De sorte que

“na emergência de seu pensamento original, Marx se destaca, a rigor, exatamente pela crítica ontológica à política, ao desvendar a identidade onto-negativa da politicidade, em contraste radical com seu pensamento político anterior, francamente vincado ao universo teórico oposto. Ora, inexistente qualquer rastro de transformação dessa monta em Feuerbach. Ao contrário, em perfeita rima com o espírito dominante nos círculos neo-hegelianos, Feuerbach, nos textos que foram importantes para Marx e em toda sua obra, é um defensor intransigente e absoluto da máxima relevância da política e do estado”⁴².

Resta acrescentar, por fim, que o pressuposto do qual Marx parte está em plena conformidade com a formação do ser social; trata-se de um processo que leva da animalidade à “hominização” e que, portanto, não esconde a herança de Hegel traduzida no ser como historicidade, o que remete, evidentemente, às contradições imanentes ao seu próprio evoluir⁴³. Entretanto, tais aspectos positivos da filosofia hegeliana estão incorporados à ótica peculiar de Marx e subsumidos ao seu estatuto ontológico, à semelhança das contribuições feuerbachianas, o que afasta todo o tipo de arbitrariedade comum às interpretações viciadas.

Decerto, nosso propósito aqui não foi o de esgotar a originalidade dos escritos marxianos. Procuramos, entretanto, através do exame de alguns textos representativos, traçar o perfil do filósofo quanto ao modo de entendimento da questão do ser e,

⁴² *Ibid.*, p. 372.

⁴³ Nesse sentido, afirma Marx em carta a J. B. Schweitzer (24/01/1865): “Comparado a Hegel, Feuerbach é muito pobre. Contudo, depois de Hegel, ele assinalou uma época, já que realçou alguns pontos pouco agradáveis para a consciência cristã e importantes para o progresso da crítica, que Hegel deixara em mística penumbra” (In CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico...* Op. Cit., p. 395).

conseqüentemente, a divergência e ultrapassagem em relação aos princípios feuerbachianos.

CONCLUSÃO

Em conformidade com o objetivo proposto no início do nosso trabalho, o exame dos escritos de Feuerbach e Marx intentou uma aproximação significativa quanto ao reconhecimento do ser nas obras dos dois autores. Buscamos, através de uma análise imanente de cada texto, capturar o nexos que o compõe e perfazer, desse modo, uma travessia hermenêutica pautada pelo rigor crítico. Nesse sentido, o procedimento traçado aqui se encontra em plena consonância com a orientação chasiniana:

“/.../ mas não há um caminho pré-configurado, uma chave de ouro ou uma determinada metodologia de acesso ao verdadeiro. Ao contrário, há sempre que galgar escarpas, ou seja, abrir caminhos através do próprio objeto, devassá-lo no corpo a corpo da pesquisa, que *tem de captar detalhadamente a matéria, analisar as suas várias formas de evolução e rastrear sua conexão íntima* (Posfácio da Segunda Edição de *O Capital*)”¹.

Os três primeiros capítulos desta dissertação marcam, de forma geral, uma tentativa de resgate da obra feuerbachiana. A partir de uma rápida contextualização do pensamento de Feuerbach, é possível perceber a forte impressão deixada por sua formação teológica inicial, uma vez que o filósofo nunca se afastará do tema em torno da religião (cf. ER, 15). Observa-se, ainda, a presença ativa de Feuerbach junto ao movimento dos jovens hegelianos e a inserção das reivindicações do autor na atmosfera eminentemente *crítica* disseminada pelos integrantes desse grupo:

“De fato, sem abstrair os momentos distintos de uma gama extensa de formulações, o movimento neo-hegeliano teve nesse *criticismo* sua pedra de toque. Um direcionamento da atividade espiritual que supunha fazer eco ao

¹ CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico...* Op. Cit., p. 516.

jovem Hegel, no sentido de que ‘revolucionando o reino das idéias, a realidade não pode se manter inalterada’².

A *Contribuição à Crítica da Filosofia de Hegel* assinala a aurora da efetiva produção feuerbachiana. Temas fundamentais vindouros acham-se delineados, ou seja, é uma obra preñe de conceitos essenciais para o entendimento posterior de Feuerbach. Essa crítica dirigida a Hegel, em 1839, expressa formalmente a oposição ao filósofo *absoluto*. Trata-se de um texto fundamental no itinerário feuerbachiano, visto que o autor se volta contra Hegel e o espírito de *sistema* característico de uma razão que, supostamente, paira sobre todas as coisas e é engendradora de tudo. É importante reter que Feuerbach recusa o ser abstraído pela filosofia especulativa e insiste, já em 1839, na exigência incondicional do *ser determinado*. Esse posicionamento adotado pelo autor fica patente no uso de algumas expressões significativas, como, por exemplo, quando a filosofia hegeliana é acusada de sustentar uma *mística racional*.

Por outro lado, Feuerbach procura, na natureza, a plataforma de sustentação da sua filosofia; ora, em sentido contrário a um pensamento flando pelo éter (ainda que inserido num processo lógico), Feuerbach busca a salvação, recorrendo a uma atitude contemplativa diante da natureza. Dentro desse contexto, ele preleciona:

“Eu mesmo, não obstante ateu, confesso-me francamente /.../ pela religião da natureza. Odeio o idealismo que arranca o homem à natureza; não me envergonho de depender da natureza; confesso abertamente que as influências da natureza não só afetam minha superfície, minha pele, meu corpo, mas também meu âmago, meu íntimo; que o ar que respiro em bom tempo atua beneficentemente não somente sobre meu pulmão mas também sobre minha cabeça; a luz do sol não só ilumina meus olhos mas também meu espírito e meu coração. E não creio, como o cristão, estar esta dependência em contradição com minha essência e por isso não espero também nenhuma redenção, nenhuma libertação desta contradição. Igualmente sei que sou um ser finito, mortal, que um dia não

² *Ibid.*, p. 373.

mais existirei. Mas julgo isso perfeitamente natural e por isso sinto-me inteiramente conciliado com esta idéia” (ER, 38).

A transfiguração da teologia em antropologia é a tônica de *A Essência do Cristianismo*. Entretanto, ao substituir a essência teológica pela essência antropológica, Feuerbach transfere os atributos especulativos, que compõem a imagem de Deus, para o próprio homem, de maneira que o *homem* feuerbachiano também não corresponde a uma realidade efetiva. Desse modo, Feuerbach recai numa abstração ao conceber o seu princípio filosófico circunscrito ao isolamento, isto é, alheio de toda base real. No entanto, a despeito de uma concatenação especulativa, permanece, sem dúvida, o caráter humanista trespassado na obra de 1841. Esse humanismo encontra uma formulação notável no imperativo categórico elaborado posteriormente:

“Não queiras ser filósofo *na discriminação quanto ao homem*; sê apenas um *homem que pensa*; não penses *como pensador*, isto é, *numa faculdade arrancada à totalidade do ser humano real e para si isolada*; pensa como *ser vivo e real* exposto às vagas vivificantes e refrescantes do oceano do mundo; pensa na existência, no mundo como membro do mundo, e não no vazio da abstração como uma mônada isolada, como monarca absoluto, como um deus indiferente e exterior ao mundo” (PFF, 94).

Portanto, a centralidade ocupada pela antropologia no pensamento feuerbachiano caminha sempre no sentido da destituição da figura divina de todas as suas atribuições; em suma, para Feuerbach, todos os mistérios não ultrapassam a esfera humana. Nesse sentido, questiona o filósofo: “Com efeito, onde é que este ser sem dor e sem necessidades pode ter o seu fundamento e origem senão nas dores e necessidades do homem?” (PFF, 76).

Os escritos reunidos em torno dos *Princípios da Filosofia do Futuro* enfatizam que a filosofia hegeliana não é outra coisa senão “a história da teologia transformada num processo lógico” (PFF, 78). Estendendo sua crítica à filosofia especulativa de

modo geral, Feuerbach reivindica, então, o ser real, isto é, o ser sensível. Todavia, após estabelecer a “verdadeira relação entre pensamento e ser”, a composição do homem enquanto “*objeto único, universal e supremo* da filosofia” (cf. PFF, 97), seguida da transformação da antropologia em *ciência universal*, não esconde o caráter abstrato do pensamento feuerbachiano; ora, Feuerbach rejeita a identificação hegeliana entre ser e pensar, para, contudo, resguardar essa identidade – entre pensamento e ser – no próprio homem. Portanto, a afirmação da antropologia feuerbachiana equivale, como já dissemos, ao resgate dos predicados divinos no próprio homem, de modo que, em última instância, tal antropologia se resume na pressuposição de uma individualidade isolada em que, por conseguinte, a essência humana é apreendida apenas enquanto “gênero”.

Não obstante os desdobramentos especulativos que os princípios feuerbachianos ganham, é importante observar a demanda do autor pelo sensível. Feuerbach confronta toda uma tradição idealista, além de se rebelar, em duelo franco, contra o antigo mestre. Independente dos equívocos inerentes ao seu projeto antropológico, esse espírito contestador de Feuerbach deve ser levado em conta, como podemos constatar no fragmento a seguir:

“/.../ no passado, acha-se tudo bom, reconhece-se a necessidade das mudanças e revoluções ocorridas; mas, perante a aplicação ao caso *presente*, resiste-se sempre com as mãos e os pés; por miopia e preguiça, faz-se do presente uma exceção à regra” (PFF, 56).

Em outras palavras, deve-se reconhecer o mérito feuerbachiano por reivindicar a *praticidade* da questão do ser, isto é, chamar a atenção para o fato de que “Onde as palavras cessam, começa então a vida e se desvela o segredo do ser” (PFF, 73).

No mesmo diapasão, podemos lembrar, ainda, a *Crítica de 39* e o questionamento acerca da premência de se avançar diretamente ao ser: “Hegel começa pelo ser, isto é, pelo conceito do ser ou pelo ser abstrato. Por que eu não posso começar pelo ser mesmo, isto é, pelo ser real?” (C39, 18). Nesse sentido, para reavivar uma expressão muito apropriada de N. Hartmann e que se encaixa no espírito da proposta do filósofo em tela, Feuerbach se move por uma *intentio recta*³, ou seja, ele procura se orientar, sem rodeios, em direção ao próprio objeto visado. O grifo, aqui, vai estritamente para a *tentativa* feuerbachiana; evidentemente, a própria natureza do pensamento de Feuerbach impede o autor de atingir esse fim, já que sua filosofia passa pela mediação do *homem* no percurso de apreensão dos seres. Entretanto, em sentido contrário a uma concepção que toma o ser como inatingível ou indefinido, sustentada, por exemplo, pelo próprio Hartmann (“O ser é algo último pelo qual cabe perguntar”⁴), há de se ressaltar que Feuerbach recusa qualquer opção integrante do leque tradicional que entende o ser como um *último*, “porque” – de acordo com o autor de *A Essência do Cristianismo* – “Deus é o último limite da abstração” (EC, 140).

Em síntese, como se pode notar, o pensamento feuerbachiano ora surpreende, ora desaponta, de maneira que a crítica à filosofia de Feuerbach alterna – como o próprio autor – pontos positivos e negativos. Tudo isso em meio ao objetivo do filósofo de “fazer de vós, de amigos de Deus, amigos dos homens; de cristãos /.../, homens completos” (ER, 237).

³A associação do termo de Hartmann, ao propósito de Feuerbach, é nossa. Para tal, nos baseamos em: HARTMANN, N. *Ontologia*. Cidade do México: FCE, 1986, p. 57.

⁴ *Ibid.*, p. 53.

Mas o nosso objetivo, nesta dissertação, não se limitou à obra de Feuerbach. A nossa proposta incluiu, ainda, um estudo da relação efetiva entre Marx e o autor dos *Princípios da Filosofia do Futuro*. Assim, após o desnudamento da natureza do projeto antropológico feuerbachiano, é possível avaliar, com uma precisão maior, o vínculo existente entre os dois pensadores.

A relação Marx-Feuerbach foi alvo de uma série de interpretações equivocadas, fruto, em grande parte, da ausência de uma procura elucidativa pela carnção da antropologia feuerbachiana, além do desconhecimento do estatuto que rege a obra de Marx. A respeito da relação entre esses autores, adverte J. Chasin:

“Não foram poucas as abordagens inconvincentes a respeito, todas concentradas em localizar o momento a partir do qual se dissiparia a influência feuerbachiana na obra de Marx, a hora ‘luminosa’ em que Marx deixaria de ser feuerbachiano. Posta nesses termos enviesados, a questão é insolúvel, porque não é possível a um determinado pensamento deixar de ser o que nunca foi. E, a rigor, bastaria não mais do que ler sem antolhos gnosiológicos e politicistas o texto primígeno de 43 para chegar a tal conclusão. Essa ‘simples’ leitura imanente, como condição de possibilidade de compreensão efetiva do escrito, no entanto, é hoje quase uma barreira intransponível para a grande maioria dos leitores. Situação lastimável tanto para o leitor quanto para a obra de Marx”⁵.

O exame dos textos de Marx aponta que há uma aproximação, logo seguida de um afastamento, [no tocante a Feuerbach], percurso que compreende os anos de 1843 a 1845. Nessa medida, as *Glosas de 43* indicam a apropriação marxiana dos princípios antiespeculativos desferidos por Feuerbach. Entretanto, a assimilação dos apontamentos feuerbachianos ocorre em meio às inquietações diante da irresolução dos “chamados problemas materiais”. Portanto, as *Glosas de 43* estão tencionadas sob a mira da dissecação das articulações da “sociedade civil”, preocupação que escapa totalmente

⁵ CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico...* Op. Cit., p. 372.

dos temas privilegiados pelo autor de *A Essência do Cristianismo*. Em suma, mesmo que, sobre os rastros de Feuerbach, as *Glosas de 43* rebaixem a substância hegeliana a um *misticismo racional*, o horizonte circunjacente do quadro teórico dos filósofos em tela não se confunde.

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Marx, ainda sob o estro feuerbachiano, prossegue em suas reservas à especulação; além disso, a censura ao *idealismo* está revestida por uma explicitação da objetividade inerente às formas do ser. No entanto, a crítica marxiana está inserida num patamar distinto da antropologia feuerbachiana, uma vez que os *Manuscritos de 44* se norteiam sob o jugo da Economia Política. De acordo com Lukács, na filosofia marxiana, “pela primeira vez na história, as categorias econômicas aparecem como as categorias da produção e da reprodução da vida humana, tornando, assim, possível uma descrição ontológica do ser social sobre bases materialistas”⁶.

É fundamental não confundir, portanto, o posicionamento de Marx com interpretações desfiguradoras do caráter da sua filosofia. Dito de outro modo, a identificação de uma antropologia, nas páginas dos *Manuscritos de 44*, fere frontalmente o sentido do texto marxiano. Trata-se de separar as parecenças, de cunho feuerbachiano, dos nódulos específicos que a obra resguarda em si.

A fim de confirmar os resultados obtidos ao longo do nosso trabalho, cumpre, então, pôr à vista o debate com os intérpretes. Naturalmente, em virtude dos limites de uma dissertação de Mestrado, não temos condições de esgotar a bibliografia sobre a

⁶ LUKÁCS, G. *Os Princípios Ontológicos...* Op. Cit., p. 14.

relação entre Marx e Feuerbach. Nesse sentido, iremos circunscrever nossa discussão a dois autores que se debruçaram sobre o tema, a saber, L. Althusser e J. A. Giannotti.

J. A. Giannotti é um dos nomes que mais seriamente se dedicou à obra de Marx no Brasil. Trata-se de um pensador de grande impacto em várias gerações de estudiosos no país. Em seus traços gerais, as análises de Giannotti valorizam especificamente *O Capital*; por outro lado, Giannotti enxerga, nos “escritos de juventude” de Marx, a existência de uma antropologia de fundo feuerbachiano. Procuraremos enfatizar nossa oposição a esse ponto.

Em *Origens da Dialética do Trabalho*, o autor antevê uma diferenciação significativa entre Marx e Feuerbach, mas, ainda assim, Giannotti aproxima muito (e equivocadamente) os dois pensadores alemães. Eis: “Embora se movesse no interior de sua problemática, embora aceitasse em termos gerais sua antropologia, Marx nunca aderiu totalmente a Feuerbach”⁷. Nesse sentido, Giannotti entende o pensamento do “jovem Marx” como dominado pela absorção de uma “antropologia fundante” e original de Feuerbach. Em outros termos, Giannotti atribui aos textos marxianos a manutenção da idéia do homem como “princípio fundamental”. Assim, Giannotti não se limita a tomar Marx e Feuerbach unidos apenas na demanda pelo sensível; o pensador brasileiro insiste em tomar a noção de “essência genérica do homem” inserida numa conexão muito estreita nas obras dos dois filósofos. Índícios dessa aproximação podem ser observados, por exemplo, quando Giannotti fala da concepção de sujeito: “Feuerbach e

⁷ GIANNOTTI, J. A. *Origens da Dialética do Trabalho*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1966, p. 116.

o jovem Marx interpretam esse sujeito como o homem na qualidade de ser genérico (Gattungswesen), espécie natural a fundar desde logo uma comunidade originária”⁸.

É necessário acrescentar, ainda, que, na periodização da obra marxiana concebida por Giannotti, há um rompimento com a “antropologia fundante” quando, em *A Ideologia Alemã*, Marx dá mostras de se desvencilhar “da influência dominante de Feuerbach”. Por conseguinte, convencido da “radical oposição epistemológica entre os textos de juventude e os de maturidade”, Giannotti, em última instância, acaba por se aproximar da posição sustentada por Althusser. Afirma o pensador brasileiro:

“A partir de sua publicação integral, esses textos [os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*] alimentam as principais teses que os humanistas colheram nas obras de Marx, e uma enorme polêmica se travou para determinar se autor maduro, conforme se adentra na Economia política, se mantém fiel a suas posições de juventude. Haveria um corte epistemológico, como pretende Louis Althusser? Ou o corte seria sobretudo político, como defende Michel Löwit? Acredito que as duas teses são defensáveis, mas tendo a pensar que a ruptura se dá sobretudo a partir do momento em que Marx, afastando-se definitivamente de Feuerbach e compreendendo o alcance da teoria do valor-trabalho, elaborada por David Ricardo, formula sua noção de capital”⁹.

Althusser, um dos nomes mais conhecidos do pensamento marxista, dispensa maiores apresentações. No entanto, apesar da presença destacada desse pensador no cenário filosófico do nosso tempo e a influência gerada pelos seus escritos, divergimos desse autor no momento em que ele também enxerga a existência de uma antropologia em determinada fase da obra de Marx. Uma breve preleção sobre o ponto de vista althusseriano permitirá, assim, uma contraposição da nossa parte.

⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁹ GIANNOTTI, J. A. *Marx: Vida & Obra*. Porto Alegre: L&PM, 2000, p. 38.

De acordo com a ótica do filósofo francês na “polêmica sobre o humanismo”¹⁰, “Marx institui, com efeito, uma nova problemática, uma nova forma sistemática de questionar o mundo, novos princípios e um novo método”¹¹. Entretanto, esse posicionamento original de Marx corresponde ao período compreendido a partir de 1845. Ora, para Althusser, os escritos marxianos anteriores a esse ano, isto é, o que ele chama de “obras de juventude de Marx”, revelam apenas uma *ideologia* que toma “a essência do homem como fundamento teórico”. Assim, numa primeira etapa (1840-1842), Marx é dominado, segundo Althusser, por um “humanismo racionalista-liberal” – proveniente de Kant e de Fichte –, em que a essência do homem é liberdade e razão. Em seguida, Althusser classifica a segunda etapa dos textos de Marx (1842-1845) como um humanismo “comunitário” de procedência feuerbachiana, em que ocorre a pressuposição de “uma essência preexistente definida”, isto é, Althusser sustenta que há uma *filosofia do homem* nos textos dessa fase. Nesse sentido, diante da decepção dos radicais alemães com o Estado prussiano que não se reformou, transformando, desse modo, “o liberal em déspota”, as idéias de Feuerbach representariam “a solução *teórica* da crise teórica dos jovens intelectuais”, incluindo Marx¹².

¹⁰ Althusser critica os partidos operários soviéticos por procurarem “as suas garantias teóricas”, em escala crescente, nas obras de “juventude de Marx”. Ora, para Althusser, diante do horizonte que se abria para os soviéticos, era inaceitável um acento tão deliberadamente posto sobre a idéia de “homem” e, ignorar, então, a “verdadeira obra de Marx”. Nesse sentido, questiona o filósofo francês: “Como se explica, então, que esses problemas sejam postos por certos ideólogos em função de conceitos de uma *filosofia do homem* em vez de serem aberta, nítida e rigorosamente postos nos termos econômicos, políticos e ideológicos, etc. da teoria marxista?” (ALTHUSSER, L. *A Polêmica sobre o Humanismo*. Lisboa: Editorial Presença, s/d., p. 38).

¹¹ *Ibid.*, p. 23.

¹² Portanto, segundo Althusser, “os abusos do Estado são concebidos já não como distrações do Estado em relação a sua essência mas como uma contradição real entre a sua essência (razão) e a sua existência (não-razão). O humanismo de Feuerbach permite precisamente pensar esta contradição, mostrando na não-razão a alienação da razão e nesta alienação a história do homem, isto é, a sua realização” (*Ibid.*, p. 18).

A interpretação althusseriana, portanto, enquadra toda a produção de Marx, entre os anos de 1840 e 1845, como resultante de uma antropologia:

“Para o jovem Marx, o ‘Homem’ não era apenas um grito que denunciava a miséria e a servidão. Era o princípio teórico da sua concepção do mundo e da sua atitude prática. A ‘Essência do Homem’ (fosse ela liberdade – razão ou comunidade) fundamentava simultaneamente uma teoria rigorosa da história e uma prática política coerente”¹³.

Por outro lado, Althusser via um corte de natureza epistemológica na obra de Marx a partir de 1845; para o crítico francês, “Marx rompe radicalmente com toda a teoria que fundamenta a história e a política numa essência do homem”¹⁴. Em síntese, Althusser toma o que ele chama de duas primeiras etapas do pensamento de Marx como mera *ideologia*, ou seja, uma discussão em torno da problemática da *natureza humana*; essas etapas, por sua vez, estão em desacordo com a “verdadeira” obra de Marx, que revela um pensamento marcado por uma nova postura de caráter epistemológico, possibilitando o *conhecimento* “do próprio mundo humano e da sua transformação prática”.

Os posicionamentos de Althusser e Giannotti são semelhantes quando apreendem uma antropologia feuerbachiana nos denominados “escritos de juventude” de Marx. Além disso, os dois intérpretes pressupõem, posteriormente, uma ruptura de caráter epistemológico na obra de Marx. *Grosso modo*, há uma confluência entre a visão desses intérpretes. Em consequência, entendemos que, de modo geral, nossa postura atende, simultaneamente, às objeções impostas pelas críticas de Althusser e de Giannotti.

¹³ *Ibid.*, p. 15.

¹⁴ *Ibid.*, p. 20.

Em nossa contraposição aos dois intérpretes, enfatizaremos, em coerência com o propósito da nossa pesquisa, a questão antropológica. Cabe ressaltar que a denominada por Althusser primeira etapa do período humanista de Marx não será discutida aqui, uma vez que se refere àquilo que entendemos como “o período inicial e *não-marxiano* da elaboração teórica de Marx”.

Para Althusser e Giannotti, o “Homem” era “o princípio teórico” da “concepção do mundo” e da “atitude prática” de Marx, entre os anos de 1843 e 1845. No entanto, nossa análise dos textos de Marx desmente os fundamentos dessa suposta antropologia. As *Glosas de 43* indicam que Marx, orientado por um estatuto ontológico, constata a determinação da sociedade civil como sujeito da politicidade. Assim, mesmo que apresente insuficiências quanto ao plano político, o texto demonstra o encaminhamento marxiano de não se afastar das individualidades concretas; ora, Marx se move no eixo de um mundo existente e não ao abrigo de esferas abstratas. De sorte que o evoluir do pensamento marxiano esboça, já sob os impulsos dos estudos da Economia Política nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, que o ponto de partida do filósofo é a produção material. Essa produção material inclui a produção de um modo de vida, de um modo de ser e, não simplesmente, uma produção material no sentido *econômico*. Portanto, Marx parte do *onto-prático*, isto é, dos homens “vivos” e “ativos”, de maneira que essa referência independe de um conhecimento particular ou de qualquer individualismo; ao contrário, vincula-se à efetividade. Logo, o fundamento teórico marxiano não se confunde com uma antropologia. A despeito de existir uma atenção com o homem, o tipo de abordagem marxiana está condicionado a uma plataforma ontológica. Nesse sentido, Marx apreende os indicativos feuerbachianos:

“O filósofo deve introduzir no texto da filosofia aquilo que no homem *não* filosofa, o que, pelo contrário, é contra a filosofia, que se *opõe* ao pensamento abstrato /.../. Por conseguinte, a filosofia não deve começar por si mesma, mas pela sua *antítese*, pela não filosofia” (TP, 28).

Entretanto, contra os desvios de rumo que Feuerbach confere aos seus próprios apontamentos [“Esta essência distinta do pensamento, a filosófica, absolutamente anti-escolástica em nós, é o princípio do sensualismo” (TP, 28)], Marx integra-os a uma base real.

De acordo com Althusser, o pensamento de Marx, em sua “segunda etapa”, é dominado por um humanismo “comunitário” oriundo de Feuerbach. Em sua querela sobre o humanismo, Althusser acrescenta:

“A espécie humana, diz Feuerbach, não é uma espécie como as outras, ela deve ser dita Gênero, pois ela é ‘a espécie de todas as espécies’ /.../. O que é um modo desarmante de dar ao Horizonte absoluto da espécie humana as dimensões do Universo, à subjetividade da espécie humana os atributos da objetividade, enfim, de retomar a velha tese da especificidade da espécie humana como *Razão*. /.../ Mas quem diz *Razão* diz, naturalmente, na boa tradição idealista, *consciência*”¹⁵.

Assim, Feuerbach se prende a uma concepção do “Gênero Humano” ou da “essência genérica do Homem”. Ora, inexistente tal concepção nos escritos marxianos desse período. A “essência genérica” feuerbachiana remete, necessariamente, à pressuposição de um indivíduo humano abstrato. Em decorrência, como a “essência do homem está contida apenas na comunidade”, o “homem singular” feuerbachiano “por si não possui em si a essência do homem”, conforme rezam os *Princípios da Filosofia do Futuro*. De modo totalmente distinto, os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* evitam “antes de tudo fixar a ‘sociedade’ como outra abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o ser social” (MEF,

¹⁵ ALTHUSSER, L. *A Querela do Humanismo II*. In *Crítica Marxista*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002, v. 14, p. 55.

10). Portanto, apesar de Marx empregar um vocabulário próximo ao de Feuerbach quando utiliza, por exemplo, termos como “consciência genérica”, o contexto das idéias dos dois autores é, evidentemente, desigual. Em Feuerbach, há um abismo entre o homem singular existente e o “Homem” enquanto essência genérica abstrata. Em Marx, de forma destoante, não pode existir ser humano no isolamento, isto é, privilegia-se um “estar junto” como condição inerente do ser humano; em outras palavras, parte-se dos homens enquanto sociabilidade, o que difere, em larga escala, de uma concepção antropológica. Adverte Marx:

“O homem – por mais que seja um indivíduo *particular*, e justamente é sua particularidade que faz dele um indivíduo e um ser social *individual* efetivo – é, na mesma medida, a *totalidade*, a totalidade ideal, o modo de existência subjetivo da sociedade pensada e sentida para si, do mesmo modo que também na efetividade ele existe tanto como intuição e gozo efetivo do modo de existência social, quanto como uma totalidade de exteriorização de vida humana”, de sorte que “Pensar e ser são pois, na verdade, *diferentes*, mas, ao mesmo tempo, formam em conjunto uma *unidade*” (MEF, 10).

A interpretação althusseriana dos textos de Marx atribui à “etapa dominada por um humanismo comunitário” originário de Feuerbach a pressuposição de uma “essência preexistente definida”. Discordamos de Althusser, uma vez que não há uma “teoria do homem” nesses escritos marxianos. Como observamos, Marx parte do *onto-prático*, de maneira que a questão da sociabilidade está configurada, isto é, há um afastamento das abordagens tipicamente antropológicas onde o homem é tomado num isolamento. Em Marx, não se trata de um gênero abstrato, não sujeito a mudança, desvinculado dos indivíduos reais; ao contrário, apreende-se o indivíduo como um ser social “aberto”, que se auto-constrói infinitamente. Portanto, as múltiplas formas possíveis do *ser social* não lhe confere nenhuma pré-determinação. Conseqüentemente, a crítica histórico-econômica de Marx não está fundada em uma “essência genérica do homem” na

mancira como Giannotti a entende. Ora, em relação a Feuerbach, “Marx critica justamente a sua concepção de essência genérica *a priori* constituída no Homem. Para Marx, os homens se fazem e se transformam na relação social”¹⁶.

É importante perceber que a *sociabilidade* como idéia de substância dos homens é algo que se está por fazer, isto é, não é alguma coisa posta, porém, algo produzido pelos indivíduos. Trata-se de um processo que vai da naturalidade à sociabilidade, em outros termos, um percurso que compreende a formação incessante do ser social. Nessa trajetória, os predicados naturais do homem recebem forma social, dado que a natureza não contém, em si, o ser social; dito de outro modo, não há indivíduo a partir da natureza ou não há indivíduo no isolamento. Nesse sentido, bem diferente de uma essência humana preexistente, os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* antecipam:

“O homem, no entanto, não é apenas ser natural, mas ser natural *humano*, isto é, um ser que é para si próprio e, por isso, *ser genérico*, que enquanto tal deve atuar e confirmar-se tanto em seu ser como em seu saber. Por conseguinte, nem os objetos humanos são os objetos naturais tais como se oferecem imediatamente, nem o sentido *humano*, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade *humana*, objetividade humana” (MEF, 41).

Em suma, a análise marxiana se direciona para o entendimento de que “o naturalismo realizado, ou humanismo, se distingue tanto do idealismo como do materialismo e é, ao mesmo tempo, a verdade unificadora de ambos” (MEF, 40).

Enfatizamos, em nosso diálogo com os intérpretes, a questão antropológica. Todavia, chamamos a atenção para o engano da tradução epistemológica dos textos de Marx a partir de 1845, não obstante o tema escape dos contornos traçados nesta pesquisa. Nossa tentativa de demonstração da natureza ontológica do pensamento de

¹⁶ SARTÓRIO, L. A. V. *A Antropologia de Feuerbach e alguns delineamentos acerca de uma possível influência no pensamento de Marx*. Dissertação de Mestrado (Filosofia). São Paulo: PUC, 2001, p. 135.

Marx implica, portanto, não só a recusa de uma “filosofia do homem” nos textos marxianos, mas, ainda, qualquer interpretação de feição gnosiso-metodológica. Assim, a título de complemento, subscrevemos os apontamentos de J. Chasin em relação às *Teses sobre Feuerbach*, texto representativo do tema aflorado:

“No caso dos aforismos de *Ad Feuerbach*, /.../ a I Tese estabelece a natureza da existência social, decifrada em termos de *atividade sensível*, e apenas na II toma lugar o problema do conhecimento, sendo este resolvido, o que tem peso demonstrativo, a partir do complexo de entificação firmado na primeira. Ou seja, a determinação do que – é – antecede a admissão e o tratamento de temas gnosiso-epistêmicos. Ao contrário de qualquer abordagem sob critério gnosisológico, em que um pré-discurso nesse diapasão pretende fundamentar o discurso propriamente dito a respeito do objeto, no pensamento marxiano o tratamento ontológico dos objetos, sujeito incluso, não só é imediato e independente, como autoriza e fundamenta o exame da problemática do conhecimento. O exame desta é que depende de critério ontológico, e só por meio deste é que pode ser concebida em seu lugar próprio e na malha das relações devidas que propiciam sua adequada investigação”¹⁷.

Evidentemente, a retomada dos intérpretes não teve a pretensão de esgotar o conteúdo das suas argumentações. Entretanto, procuramos indicar o equívoco desses autores em suas leituras da obra marxiana e, por conseguinte, a afirmação do estatuto original que regulamenta o pensamento de Marx.

Embora não haja uma explicitação do tema, é preciso mencionar, ainda, a sinalização lukaesiana quanto ao vínculo entre Marx e Feuerbach. Ora, Lukács, “apesar da forma curiosa de sua indecisão quanto à influência feuerbachiana no ‘decurso que leva Marx ao materialismo’, é enfático ao reconhecer a natureza [ontológica] da inflexão feuerbachiana”¹⁸; nessa medida, o filósofo húngaro não se engana ao avaliar,

¹⁷ CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico...* Op. Cit., p. 401.

¹⁸ *Ibid.*, p. 395.

em conformidade com as nossas análises feitas aqui, o reconhecimento marxiano das positivities em Feuerbach, bem como a constatação das suas insuficiências¹⁹.

Em nossa exposição do pensamento marxiano, procuramos não perder de vista os contributos de Feuerbach. Esses, por sua vez, não serão esquecidos ao longo da obra marxiana. Desse modo, as *Glosas de 43* encontram apoio em “O Mistério da Construção Especulativa” (*A Sagrada Família*), texto onde o pensamento idealista, em seu conjunto, é desmascarado. Ainda na esteira da contribuição feuerbachiana, os *Manuscritos de 44* são auxiliados pela “impugnação global dos procedimentos hegelianos”, contida em “O Método” (*A Miséria da Filosofia*), na tarefa de confirmação da demanda pela objetividade do ser.

Fanado o entusiasmo de Marx por Feuerbach, passamos, então, por *A Ideologia Alemã*, obra em que a crítica ao autor dos *Princípios da Filosofia do Futuro* é desenvolvida de modo paralelo ao amadurecimento da reflexão marxiana acerca do ser enquanto *atividade sensível*. Assim, se Marx se aproximava de Feuerbach ao combater a postura conservadora de Hegel, em *A Ideologia Alemã*, Marx supera Feuerbach ao realizar o imperativo, presente na própria filosofia feuerbachiana, de não se afastar de uma base real, pois: “Como é ridículo imaginar que, com a *consciência*, isto é, o sintoma do mal, também se suprimiu ao mesmo tempo a causa do mal! Sim, como é ridículo!” (PFF, 56).

¹⁹ Afirma Lukács: “O juízo de Marx sobre Feuerbach tem duplo caráter: o reconhecimento de sua virada ontológica como o único ato filosófico sério desse período; e, ao mesmo tempo, a constatação de seus limites, ou seja, o fato de que o materialismo alemão feuerbachiano ignora completamente o problema da ontologia do ser social” (In CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico...* Op. Cit., p. 395).

As *Teses sobre Feuerbach* reiteram a originalidade da posição marxiana e complementam a nossa investigação acerca da relação entre Marx e Feuerbach.

Enfim, o nosso estudo foi uma tentativa de trazer à tona a filosofia de Feuerbach, na certeza de que, somente assim, é possível determinar com rigor o gênero da torrente feuerbachiana a crestar o pensamento de Marx. Nesse sentido, os contributos de Feuerbach, vertidos na crítica à especulação, somada aos “lineamentos mais gerais do ser só enquanto ser sensível ou objetivo (dimensões de uma ontologia geral em seu nível mais abstrato)”, não escondem também os limites do autor: “sua concepção naturalista do homem, vale dizer, sua incapacidade de o determinar como ser social”²⁰. Portanto, na objeção à antropologia feuerbachiana, revela-se “a grande descoberta” de Marx: o ser como *atividade sensível*. Feuerbach não estava errado: “Os fantasmas não suportam a luz do dia”.

²⁰ CHASIN, J. in VAISMAN, E. *Dossiê Marx: Itinerário de um Grupo de Pesquisa*. In *Ensaio Ad Hominem 1, Tomo IV (Dossiê Marx)*. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2001, p. VIII.

ABSTRACT

This work presents the conception of the *being* that is understood in some representative pieces of work of Feuerbach and Marx. Starting with the outlines of Feuerbach's trajectory in the direct confrontation with Hegel, passing through the criticism of religion and theology and getting to the principles for the reformation of philosophy, the indications of Feuerbach state, categorically, the anthropological project of the author. On the other hand, starting with the analysis of Marx's texts, it's possible to understand the real role that Feuerbach's writings played in the process of the formation of Marx's thought. Thus, the assimilation of the criticism of the speculative philosophy, together with the demand for the sensibility of the *being*, points to the positive ballast of Feuerbach's indications. Therefore, Marx overcomes Feuerbach by understanding the *being* as a sensible activity and not only as a sensible objectivity.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, L. *A polêmica sobre o humanismo*. Lisboa: Editorial Presença, s/d.
- _____. A querela do humanismo II. In: *Crítica marxista*. São Paulo: Boitempo Editorial, n. 14, 2002.
- ALVES, R. *O que é religião?*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- ARVON, H. *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*. Paris: PUF, 1957.
- BARATA-MOURA, J. Esclarecer significa fundamentar. Alienação e alteridade em “Das wesen des christentums” de Ludwig Feuerbach. In: *Pensar Feuerbach* [Colóquio comemorativo dos 150 anos da publicação de “A essência do cristianismo”]. Lisboa: Edições Colibri / Depto. de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1993.
- BIRCHAL, T. de S. Nota bibliográfica: Feuerbach revisitado. In: *Síntese nova fase*. Belo Horizonte, v. 16, n. 47, 1989.
- CHASIN, J. Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica. In: *Pensando com Marx*. São Paulo: Ensaio, 1995.
- CHASIN, M. *O complexo categorial da objetividade nos escritos marxianos de 1843 a 1848*. 1999. Dissertação de Mestrado (Filosofia). UFMG / FAFICH, Belo Horizonte.
- CORNU, A. *Karl Marx et Friedrich Engels: leur vie et leur oeuvre, tome IV*. Paris: PUF, 1970.
- COSTA, M. H. M. da. A exteriorização da vida nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. In: *Ensaio Ad Hominem 1*, tomo IV (Dossiê Marx). São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2001.
- DEUS, L. G. de. *Soberania popular e sufrágio universal: o pensamento político de Marx na Crítica de 43*. 2001. Dissertação de Mestrado (Filosofia). UFMG / FAFICH, Belo Horizonte.
- ENDERLE, R. M. *Ontologia e política: a formação do pensamento marxiano de 1842 a 1846*. 2000. Dissertação de Mestrado (Filosofia). UFMG / FAFICH, Belo Horizonte.
- FEUERBACH, L. *Sämtliche Werke*. Stuttgart, Bad Cannstatt: Fromann Verlag Günther Holzboog, neu herausgegeben von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl, 1954 / 1964.

_____. Contribution à la critique de la philosophie de Hegel. In: *Manifestes philosophiques*, traduit par L. Althusser. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.

_____. *Aportes para la crítica de Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade, s/d.

_____. *A essência do cristianismo*. Campinas: Papirus, 1997.

_____. Necessidade de uma reforma da filosofia. In: *Princípios da filosofia do futuro*. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. Teses provisórias para a reforma da filosofia. In: *Princípios da filosofia do futuro*. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Princípios da filosofia do futuro*. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Preleções sobre a essência da religião*. Campinas: Papirus, 1989.

FREDERICO, C. *O jovem Marx: as origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Cortez, 1985.

GIANNOTTI, J. A. *Origens da dialética do trabalho*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1966.

_____. *Marx: vida & obra*. Porto Alegre: L&PM, 2000.

HARTMANN, N. *Ontologia*. Cidade do México: FCE, 1986.

LABICA, G. *As "Teses sobre Feuerbach" de Karl Marx*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

LÖWITH, K. *De Hegel à Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1969.

LUKÁCS, G. *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: LECH, 1979.

MARX, K. *Oeuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Édition établie, présentée et annotée par Maximilien Rubel. Paris: Éditions Gallimard, 1982.

_____. Critique de la philosophie politique de Hegel. In: *Oeuvres*, vol. III: philosophie. Paris: Gallimard, 1982.

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Lisboa: Editorial Presença, s/d.

_____. Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel. Introdução. In: *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. Manuscritos econômico-filosóficos. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, K. & ENGELS, F. *A ideologia alemã* (Feuerbach). São Paulo: Hucitec, 6 ed., 1987.

_____. *A miséria da filosofia*. São Paulo: Global, 1985.

_____. Para a crítica da economia política. In *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARX, K. & ENGELS, F. La sainte famille ou critique de la critique critique. In: MARX, K. *Oeuvres*, vol. III: philosophie. Paris: Gallimard, 1982.

_____. *A sagrada família*. São Paulo: Moraes, 1987.

_____. *A ideologia alemã* (Feuerbach). São Paulo: Hucitec, 6 ed., 1987.

_____. *Correspondance*, tome premier (1835 – 1848). Paris: Éditions Sociales, 1971.

McLELLAN, D. *Marx y los jóvenes hegelianos*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1971.

_____. *Karl Marx: vida e pensamento*. Petrópolis: Vozes, 1990.

ROSSI, M. *La génesis del materialismo histórico: la izquierda hegeliana*. Madrid: Alberto Corazón, 1971.

RUBEL, M. *Crônica de Marx*. São Paulo: Ensaio, 1991.

SARTÓRIO, L. A. V. *A antropologia de Feuerbach e alguns delineamentos acerca de uma possível influência no pensamento de Marx*. 2001. Dissertação de Mestrado (Filosofia). PUC, São Paulo.

SCHMIDT, A. *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Madrid: Taurus, 1975.

SOUZA, D. G. de. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

VAISMAN, E. *A determinação marxiana da ideologia*. 1996. Tese de Doutorado (Educação). UFMG / FAE, Belo Horizonte.

_____. Dossiê Marx: itinerário de um grupo de pesquisa. In: *Ensaio Ad Hominem 1*, tomo IV (Dossiê Marx). São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2001.