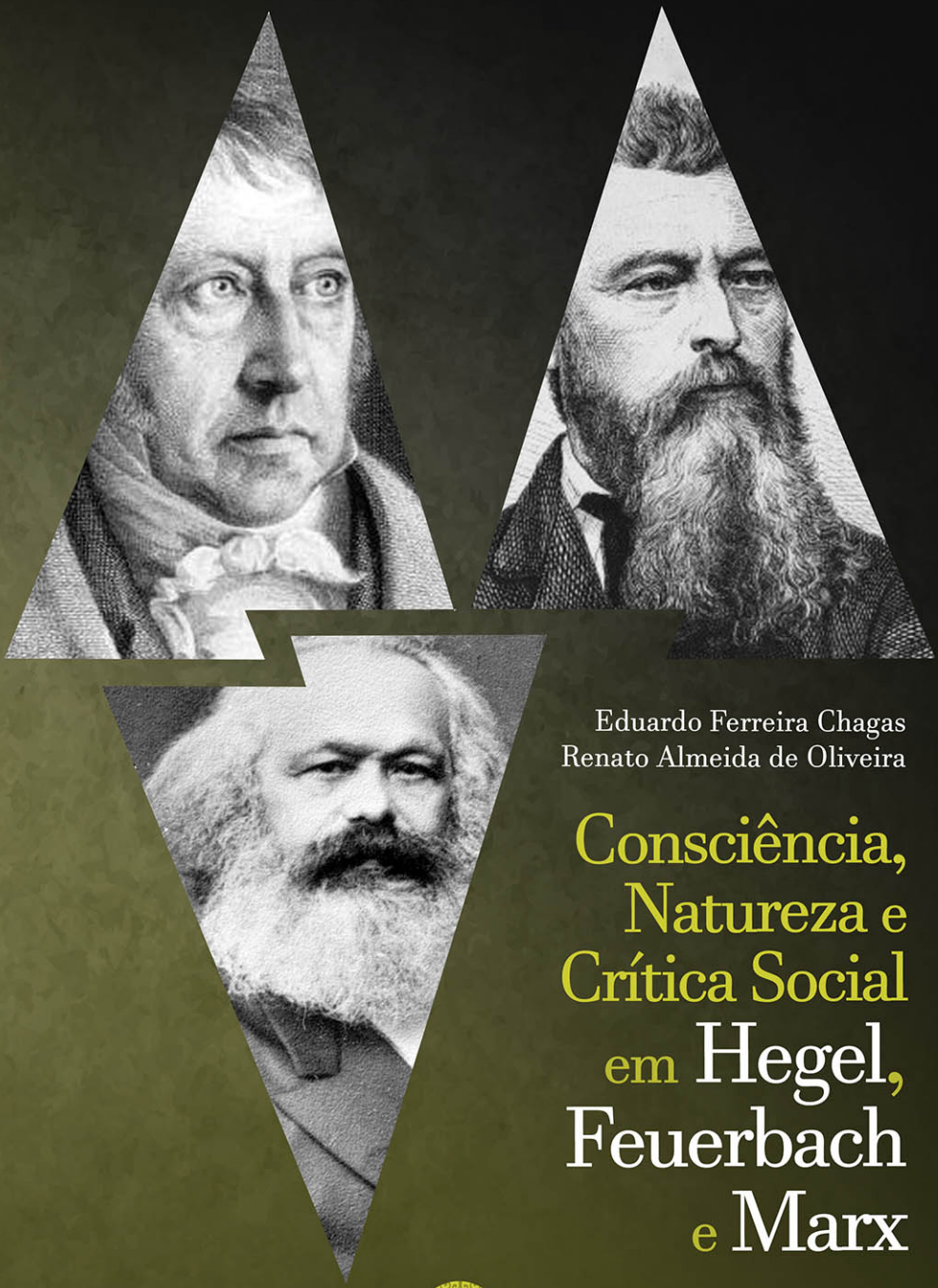

Eduardo Ferreira Chagas
Renato Almeida de Oliveira

Consciência, Natureza e Crítica Social em Hegel, Feuerbach e Marx

Em uma tentativa de trazer melhor explanação a respeito dos conceitos de consciência, natureza e uma crítica social, os autores Eduardo Ferreira Chagas e Renato Almeida de Oliveira transitam nas leituras dos clássicos entre Hegel, Feuerbach e Marx, abordando assim, direta ou indiretamente, assuntos como religião, fenomenologia, moral, ética, antropologia, ciências sociais etc.

9 788556 965196

editora Fi .org

CC BY SA

Consciência, Natureza e Crítica Social em Hegel, Feuerbach e Marx

Consciência, Natureza e Crítica Social em Hegel, Feuerbach e Marx

Eduardo Ferreira Chagas
Renato Almeida de Oliveira

Diagramação: Marcelo A. S. Alves
Capa: Carole Kümmecke - https://www.behance.net/CaroleKummecke

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Todos os livros publicados pela Editora Fi
estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

http://www.abecbrasil.org.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

CHAGAS, Eduardo Ferreira; OLIVEIRA, Renato Almeida de

Consciência, natureza e crítica social em Hegel, Feuerbach e Marx [recurso eletrônico] / Eduardo Ferreira Chagas; Renato Almeida de Oliveira -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

305 p.

ISBN - 978-85-5696-519-6

Disponível em: http://www.editorafi.org

1. Filosofia; 2. Hegel; 3. Feuerbach; 4. Marx; 5. Crítica Social; I. Título II. Série

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:
1. Filosofia 100

Sumário

Capítulo 1 9
A dialética da consciência na fenomenologia do espírito de Hegel
Eduardo Ferreira Chagas

Capítulo 2 75
Natureza em Feuerbach e a crítica de Marx e Engels
Eduardo Ferreira Chagas

Capítulo 3 153
Religião e trabalho em Marx
Eduardo Ferreira Chagas

Capítulo 4 195
Ética, política e história em Marx
Eduardo Ferreira Chagas

Capítulo 5 249
Secularização, estranhamento e moral religiosa em Marx
Renato Almeida de Oliveira

Capítulo 6 271
Objetividade humana em Marx
Renato Almeida de Oliveira

Referências 291

Sobre os autores 305

Capítulo 1

A dialética da consciência na fenomenologia do espírito de Hegel

Eduardo Ferreira Chagas

1.1. A Experiência da Consciência na "Introdução" à *Fenomenologia do Espírito* de Hegel.

1.1.1. Crítica ao Conheciment isolado, separado, da Coisa.

Neste primeiro capítulo, apresento as seções iniciais da Fenomenologia do Espírito, em que Hegel mostra o aparecimento e o desenvolvimento da consciência em busca de conhecer o objeto, que, ao fazê-lo, ela conhece também a si mesma. Hegel começa (FE, §73) a "Introdução" (*Einleitung*) de sua obra, *A Fenomenologia do Espírito* (*Phänomenologie des Geites*) (1807), argumentando que os modernos, como, por exemplo, Descartes e Kant, pensam que a filosofia, "antes de abordar a coisa", o objeto, antes de saber se algo é verdadeiro ou falso, deva primeiro averiguar o saber, o conhecimento (*Erkenntnis*) daquilo que é, as condições subjetivas do conhecimento e seus objetos; isto é, antes de saber alguma coisa, é necessário conhecer algo sobre o conhecer, saber o próprio saber, já que este é tido equivocadamente como instrumento (*Instrument*) ou meio (*Medium*) de que a filosofia dispõe para atingir a verdade das coisas. Essa maneira de se filosofar, preocupada em pôr um acordo sobre o saber, parece correta, segundo Hegel, pois há aqui, em princípio, dois motivos relevantes a serem tomados em

consideração: primeiro, existem diversos saberes e não se sabe ao certo qual seria o mais adequado para conhecer a coisa (o objeto); segundo, o saber não é de natureza universal, mas determinada e limitada, e, por isso, pode haver distorções no saber, que nos levem ao engano, ou seja, "há o risco de alcançar as nuvens do erro em vez do céu da verdade." (HEGEL, 1999, p. 53). Hegel mostra que esse cuidado constitui, na verdade, um contra-senso, porque, em primeiro lugar, questiona e crítica o saber, pressupondo também já outra forma particular de saber, mediante a qual a consciência pretende apreender a coisa, e, em segundo, pressupõe uma separação entre a forma do saber e o seu conteúdo, ou melhor, põe uma "nítida linha divisória" entre o subjetivo e o objetivo, entre o saber (*Wissen*) e o objeto (*Gegenstand*), entre a consciência (*Bewusstsein*) e a realidade (*Realität*). Se há aqui uma distinção entre o para-si e o em-si, entre o saber e o objeto, e nessa distinção está implícito que o objeto não está absorvido no saber, poder-se-ia, então, perguntar: como estabelecer a equiparação, a relação, a concordância, entre eles?

O que se quer é a coisa, conhecer o objeto. Nessa separação, no entanto, Hegel deixa claro que o saber como instrumento, ao aplicar-se sobre a coisa, a deforma, a desfigura, não a tendo em si mesma. Como alternativa ante este fato (para se evitar a distorção sobre a coisa), poder-se-ia tomar o saber não como instrumento, mas como meio passivo, mediante o qual a verdade da coisa seria obtida. Nesse caso, não se recebe também, como Hegel enfatiza, a verdade da coisa mesma, mas apenas como é ela dada nesse meio e por seu intermédio. Em ambas as opções, o saber, seja como instrumento ou meio, na análise de Hegel, tem como resultado o contrário de seu fim, que é justamente ter a coisa enquanto tal, em si mesma. Tentar evitar a distorção da coisa pelo saber, para contemplá-la na sua pureza e integridade, significa, no entanto, voltar ao ponto inicial "antes desse esforço", tendo, pois, novamente separados o saber (o conhecimento) e a coisa, sem ter dado com isto nenhum passo adiante, no sentido de conhecer a coisa. "Se através

do instrumento, o absoluto tivesse apenas, em geral, de achegar-se a nós, como o passarinho na visgueira, sem que nada nele mudasse, ele zombaria desse artifício, se já não estivesse e não quisesse estar perto de nós em si e para si". (HEGEL, 1999, p. 53). Hegel não tem o saber como um instrumento nem como o "desvio do raio" sobre a coisa, mas como o próprio raio, isto é, como Absoluto, que envolve a unidade na diferença entre o próprio saber e a coisa. Se o Absoluto, o todo, desses momentos não estivesse desde o início na consciência, ele não seria conhecido.

O motivo dessa preocupação inicial era evitar o erro, o engano (FE, §74), para se atingir um saber certo, um conhecimento seguro, isto é, adequado à coisa. Esse temor ou medo de errar é, no entanto, segundo Hegel, já um erro, pois ele, em vez de buscar a verdade, a pressupõe, de fato, como dada e introduz na filosofia, que é para ele uma ciência, a ciência filosófica do absoluto, cuja tarefa é buscar e examinar a verdade, uma desconfiança. Hegel defende o argumento de que se deve desconfiar dessa desconfiança em relação à ciência filosófica, desse medo de errar, que é o medo da verdade; quer dizer, o medo de que a verdade seja procurada, desenvolvida, e não pressuposta imediatamente, fora do próprio processo do saber. Isto se evidencia, por exemplo, na dúvida cartesiana, ou no medo de errar, ou na pergunta kantiana pelo que podemos conhecer, já pressupondo, de forma paradoxal, "muitas coisas", demasiadas certezas, como a representação do saber, do conhecimento, como instrumento ou meio e a suposição, como já observado, de que o saber e a coisa estejam separados. Ainda assim, tais representações filosóficas, fundadas na dúvida, no medo ou temor de errar, julgam a si mesmas como algo real e verdadeiro. Se, porém, elas estão separadas do Absoluto (do todo realizado), que é o verdadeiro e o efetivo, estão elas, segundo Hegel, também fora da verdade e da realidade.

O Absoluto (FE, §75), quer dizer, o todo ou a coisa efetivada em sua totalidade, é para Hegel o verdadeiro, ou só o verdadeiro é o Absoluto. Não só a ciência comum, como também qualquer tipo de

saber que não seja Absoluto, não é o verdadeiro. O Absoluto, no entanto, não é algo já dado imediatamente, e sim produzido e adquirido, pois que ele é sujeito, sujeito de seu próprio desenvolvimento. Considerando que o saber como instrumento ou como meio, separado do Absoluto, não é o verdadeiro e o real (FE, §76), poder-se-ia pensar que não se deva se atormenta com tal tipo de saber, procurando dar-lhe uma resposta filosófica. A esse saber, que tem na aparência "a impressão de esforço sério e zeloso" (HEGEL, 1999, p. 54-55), poder-se-ia designar como inútil, já que ele é uma espécie de fuga, de subterfúgio, para se livrar da "tarefa fundamental", dos esforços que a Ciência Filosófica terá que implementar para adquirir o Absoluto.

1.1.2. O Surgimento da Ciência Filosófica como Resultado da Experiência da própria Consciência.

Embora o saber imediato (o conhecimento como instrumento ou meio) seja, como expresso antes, uma "aparência oca", vazia, que desaparece quando a Ciência Filosófica surge, não se deve, na opinião de Hegel, simplesmente abandoná-lo, tampouco poupar esforços filosóficos para mostrar que ele é "contingente" e "arbitrário"; pelo contrário, fornecer essa compreensão é tarefa principal de sua *Fenomenologia do Espírito*. Vê-se que, quando a Ciência Filosófica "entra em cena", desaparecem aquelas falsas representações de uma forma de saber, de conhecimento (como instrumento ou meio), separado do objeto, exterior à coisa. Hegel enfatiza que tal Ciência no seu início é, todavia, também um saber aparente, fenomênico, que precisa ainda ser desenvolvido e atualizado em sua verdade. Ele esclarece que tanto faz dizer que a Ciência Filosófica, ao surgir, é um saber aparente, natural, como ressaltar que o saber imediato, natural, é a Ciência Filosófica em aparência. Esta nasce, portanto, do saber aparente, natural, imediato, mas tem que se libertar, aos poucos, dessa aparência, voltando-se contra ela mesma no seu início. Mesmo sabendo que o

saber aparente não é o saber já efetivo, verdadeiro, Hegel defende a posição de que a Ciência Filosófica não deve nem rejeitá-lo ou jogá-lo fora, considerando-o como um saber nulo ou vulgar, nem ver nele nenhuma forma de saber melhor; pois, se a Ciência Filosófica atua assim perante o saber imediato, este "recorre também para o fato de que ele é, e afirma que, para ele, a ciência não é nada; um afirmar seco vale exatamente tanto como qualquer outro" (HEGEL, 1999, P. 55). Na verdade, se a Ciência Filosófica nasce do saber imediato, aparente, e deve necessariamente por ele passar, embora não deva permanecer lá fixo, ela não é, por conseguinte, um saber totalmente diverso dele.

A Ciência Filosófica não deve, pois, se estabelecer por meio da negação pura e simples do saber imediato, vendo neste saber, isto é, no seu modo deficiente e aparente de ser, a sua condição de saber melhor. O argumento de Hegel para isto é que, se ela recusa o saber imediato e toma a si, no seu início, como saber melhor, verdadeiro, está ela também tomando apenas aparência, a sua forma fenomênica, não desenvolvida, como se fosse já a Ciência em sua totalidade. "Por essa razão, deve-se efetuar aqui a exposição do saber que aparece [ou do saber que se manifesta, do saber fenomenal] (HEGEL, 1999, p. 55). A Ciência Filosófica começa, sim, com a consciência natural e o seu saber imediato, mas deve necessariamente continuar a sua exposição fenomênica até atingir o Absoluto, e é isto que constitui, precisamente, o objeto de Hegel na sua *Fenomenologia do Espírito*. No parágrafo § 77 dessa obra, ele evidencia, de forma clara, o conceito da *Fenomenologia do Espírito*: mostra-se de imediato não a Ciência Filosófica, movendo-se em sua forma própria, original, mas o "saber fenomênico", o saber imediato que "não aparece ainda como a ciência livre, que se move em sua forma peculiar" (HEGEL, 1999, p. 55); isto é, a *Fenomenologia do Espírito*, como exposição ou aparição do espírito, mostra o caminho da consciência (*Weg des Bewusstseins*), as estações (as figuras ou experiências) que a consciência natural deve percorrer para atingir,

pelo exame da verdade, o exame de si mesma, ou seja, pelo processo de purificação, a autoconsciência, o Espírito Absoluto.

No início da exposição do saber fenomênico, isto é, no primeiro momento (fase ou experiência) da consciência no exame de si mesma, em busca de sua autoconsciência, tem-se a consciência natural, imediata (FE, §78) (Cf. CHAGAS, 2007, p. 161). Esta tem a si, inicialmente, como uma consciência real e verdadeira, mas, no decorrer de sua exposição, ela perde a sua verdade e toma consciência do seu "não-saber", de que seu saber é um "saber não-real". Sua realização significa para ela um processo negativo ("a perda de sua verdade"), que leva à suprassunção (ou superação) de si mesma. Esse processo, esse percurso, da consciência natural (*natürliche Bewusstsein*) é para Hegel o caminho que leva ao questionamento sobre a certeza e a veracidade de si mesma, isto é, o caminho da dúvida (*Zweifel*) ou mesmo do desespero (*Verzweiflung*), da agonia. Hegel diz que essa dúvida que a consciência tem diante de si não é "um vacilar nessa ou naquela suposta verdade" (HEGEL, 1999, p. 56), não é uma dúvida acidental (*zufällige Zweifel*), um mero questionamento acerca de uma suposta verdade, mas um exame de si mesma, uma dúvida que irá levá-la à "morte", uma dúvida que penetra "consciente na inverdade" do seu "saber fenomenal" (do seu saber que se manifesta) (HEGEL, 1999, p. 56), o qual tem como suprema verdade um conceito ainda não realizado, que é a certeza sensível e imediata de si. Trata-se aqui, para Hegel, não de um ceticismo (*Skeptizismus*) que rejeita as afirmações dos outros e segue apenas a sua própria convicção, isto é, que produz tudo por si mesmo e tem o seu próprio ato como verdadeiro, mas de um ceticismo amadurecido (refletido ou realizado) (*vollbringende Skeptizismus*) que põe a dúvida sobre si mesmo. O ceticismo dogmático, ao contrário, segue, como dito, sua própria posição, e Hegel reconhece que este propósito é, naturalmente, melhor do que se basear na tradição ou na autoridade de pensamentos alheios. Hegel pensa, contudo, que a mudança do crer no pensamento alheio, na autoridade, para o acreditar na

própria convicção, não muda o conteúdo da opinião (crer em si ou no outro), nem lhe confere, como quer o ceticismo dogmático, um estatuto de verdade. Diferentemente deste, que nega qualquer pretensão de verdade e visa pela dúvida, como o ceticismo cartesiano, atingir verdades indubitáveis, o "ceticismo hegeliano" "incide sobre todo o âmbito" da consciência fenomênica, fazendo-a examinar o que é a verdade, levando-a a um desespero no que tange às suas representações, opiniões e pensamentos tidos por naturais e verdadeiros.

1.1.3. A Consciência, por meio da Dúvida, do Desespero, ultrapassa a si mesma.

A consciência, que empreende examinar a verdade de suas representações, está também cheia delas e por isso deve, sem descanso, ultrapassar a si mesma. A apresentação (ou exposição) da consciência natural (imperfeita, imediata) (FE, §79), como não verdadeira, não é um movimento puramente negativo, como faz uma de suas figuras ou etapas, tal como o ceticismo antigo, comum. Este (ou a consciência nesse momento, feita consciência cética) vê no resultado (no processo, no movimento, no vir-a-ser) apenas o "puro nada" e dele não sai. Hegel censura aqui, por exemplo, o ceticismo na figura de Parmênides que vê a passagem, o movimento de negação, como um puro negativo, um nada, um puro vazio, do qual nada vem a ser. Na verdade, o nada é, diz Hegel, "um nada determinado e tem um conteúdo" (HEGEL, 1999, p. 57). A o contrário disto, o ceticismo comum, que tem, como vimos, o nada como vazio e que por isso impede o seu movimento, precisa de algo, vindo de fora, para começar e continuar o seu processo. Esse algo, contudo, vindo de fora será novamente anulado, jogado no "abismo do vazio". Assim sendo, tal ceticismo, ao abstrair ou esvaziar o nada, não vai além disso; ele pára aqui, porque lhe falta, pelo visto, o processo para ir adiante. Quando a consciência se dá conta de que o nada é ao contrário sempre negação positiva de alguma coisa

("negação determinada"), isto é, que ele é determinado e possui um conteúdo, efetiva ela, através do nada (da negação), a passagem (a transição) para uma nova figura, para uma nova forma de consciência. Hegel mostra que, através da negação, do nada, vai a consciência realizando, por si mesma, o processo completo de seus momentos, de suas sucessivas figuras até atingir a autoconsciência, o Absoluto. O nada (ou a negação) não é, portanto, exterior à aparição (ou apresentação) da consciência, isto é, ao saber fenomenológico. Este tem, por isto, sua meta (*Ziel*) ou finalidade (FE, §80) no próprio processo da consciência, que será alcançada, quando ela encontra a si mesma (quando a consciência se torna autoconsciência) ou, melhor, torna-se Saber Absoluto, ao qual o saber (o conceito) corresponde ao objeto e o objeto ao saber (ao conceito).

Esse processo da consciência em direção à sua meta final, que é, como vimos, o Saber Absoluto ou, com outras palavras, a identidade da diferença e a diferença da identidade entre o saber (o conceito) e o objeto, não pode parar em nenhuma de suas etapas intermediárias. Hegel situa aqui, entre outras, uma distinção entre a consciência do homem (a vida humana) e o ser animal (a vida natural), que não pode por si mesmo ir além de si, "de seu ser aí imediato", a não ser pela morte, quando é arrancado para fora de si; na vida, o animal está preso (colado) ao orgânico, em identidade absoluta com sua natureza. A consciência pode, pelo contrário, ir além de si mesma e, quando o limite lhe pertence, pode ela, por conseguinte, ultrapassar a si mesma. Esse ato de ter que ultrapassar necessariamente o limite (de ir além de si mesma) provoca à consciência uma angústia incessante, uma "violência" exercida contra si mesma, que lhe impede qualquer satisfação imediata (limitada). Diante dessa angústia, a consciência tenta recuar, fugir dessa verdade, e fixar-se na inércia sem pensamento; mas vem o pensamento e perturba a sua carência de pensamento, impedindo-lhe de permanecer na inércia. Caso ela queira sedimentar (consolidar, apoiar) a sua inércia, a sua paz, não na carência de

pensamento, mas, ao contrário, no sentimentalismo, "que garante achar tudo bom a seu modo" (HEGEL, 1999, p. 57), e isto como álibi para fugir da angústia da razão, sofre ela igualmente "violência", "pressão", por parte da razão, "que acha algo não bom" (HEGEL, 1999, p. 57), levando-a, assim, à inquietação, ao questionamento e à mudança.

1.1.4. A Consciência tem em si mesma um Critério de Verdade.

A exposição do saber fenomênico, isto é, o desenvolvimento da consciência aparente-imediata é necessário (FE, §81), pois ela é, como mostrado, solicitada sem descanso a ultrapassar-se, para alcançar a consciência real ou verdadeira. A essa exposição parece necessário aqui supor um critério (*Massstab*), um "padrão de medida", senão nada seria comparado, para saber se algo é verdadeiro ou falso; quer dizer, parece pressupor uma unidade de medida, para examinar e saber até que ponto a consciência tornou-se real, atingiu a Ciência Filosófica e apreendeu corretamente o objeto. Hegel nos pergunta, todavia: onde está esse "padrão de medida" ou esse "critério de verdade"? Numa medida em geral, na ciência, no saber, no objeto, ou na própria consciência? Como a Ciência Filosófica (como consciência fenomênica) está apenas surgindo, não pode ela possuir, no nível da consciência imediata, nenhum "critério" acerca de si mesma e da essência da coisa, mas, sem tal critério, ela não pode examinar a si e a coisa, impedindo, assim, a sua caminhada rumo ao Saber Absoluto; ou seja: "sem isso, parece que não pode ocorrer nenhum exame" (HEGEL, 1999, p. 58). Hegel cita aqui um dilema crucial que a consciência tem que resolver. Examinando o que ocorre nela, quando ela opera, Hegel observa o seguinte: a) de um lado, "a consciência distingue algo de si" (HEGEL, 1999, p. 58) (FE, §82), ou melhor, algo que é para ela, a que ela se refere; esse ser para um outro (para a consciência) é o saber; e b) por outro, um ser referido ao saber, mas que se distingue dele; esse ser em-si (o objeto) se chama a verdade.

Consciência	**Saber**	**Ser**
A consciência	tem um saber, Saber= o ser para a consciência; o ser a que ela se refere.	um saber do ser. O saber se relaciona com o objeto, com o ser, que é em-si, verdadeiro.

O saber, tomado não como o saber da consciência, mas referido a si mesmo, enquanto tal, é posto como algo que é em-si (*an sich*) (FE, §83). Esse em-si do saber, porém, só o é, na medida em que é para a consciência, isto é, um ser-para-nós (*für uns*). Assim, Hegel diz que a verdade e a essência do saber não estão nele mesmo, mas na consciência. Daí ele deduz que não é, pois, o saber, mas a consciência o "padrão de medida", por intermédio do qual é julgada (decidida) a validade do saber acerca do objeto. Deste modo, a consciência, ao perguntar pelo critério da verdade (*Wahrheit*), pelo "padrão de medida" adequado para compreender o objeto, está investigando a si mesma e tem não externamente, mas já em si mesma um critério de verdade; isto é, ela tem nela mesma a sua própria medida (§84), o seu padrão, pois, é nela que incide a aparente oposição entre o que é para-outrem (o momento do saber) e o que é em-si (o momento da verdade), ou, melhor exprimindo, a unidade da diferença entre o saber do objeto e o próprio objeto.

A consciência	é a unidade que envolve	o saber do objeto e o objeto.

Hegel diz que a consciência tem dois outros, um outro para ela e dentro dela, o saber, e um outro fora dela, o objeto, o que é em-si, o verdadeiro.

A consciência	tem	o para-si (o para ela) = saber e o em-si (o não para ela) = a essência, o verdadeiro.

A consciência estabelece, segundo Hegel, um padrão para medir o seu saber, e se chamarmos o saber de conceito, e o verdadeiro (ou a essência) de objeto, então, o exame da consciência "consiste em ver se o conceito corresponde ao objeto" (HEGEL, 1999, p. 59).

O saber (o para-si) ------conceito	Exame	Se o conceito corresponde ou não ao objeto.
A essência(o em-si) -----objeto		

Se chamarmos, contudo, o em-si do objeto de conceito, e o que é para-outro (o saber), de objeto, o exame consiste, agora, em ver se o objeto (como saber) corresponde ao seu conceito (saber) (como ser-em-si do objeto).

A essência (o objeto em-si)	conceito	Exame	Se o objeto corresponde ou não ao conceito.
O saber (o para-si)	objeto		

Tanto faz um como o outro; ambos são o mesmo. Hegel destaca que o importante é assegurar firmemente que os dois momentos, o conceito (o saber) (o ser-para-um-outro) e o objeto (o ser-em-si mesmo) incidem no interior da consciência, da consciência fenomênica aqui analisada. Assim sendo, se a consciência é o padrão de medida e envolve nela mesma o saber (o ser-para-si) e o objeto (o ser-em-si), não precisamos, portanto, trazer padrões externos de medida, nem aplicar na investigação opiniões ou pensamentos pessoais; pelo contrário, é afastando-os que podemos considerar a coisa tal como é em-si e para-si mesma.

Ao sabermos, agora, que o conceito e o objeto, o padrão de medida e o que deve ser testado estão inseridos na consciência (FE, §85), não precisamos também efetuar nenhuma comparação ou nenhum exame fora da consciência para ver se o conceito (o saber) corresponde ao objeto ou vice-versa, pois ela própria se encarrega disso ao examinar a si mesma. "Aliás, somos também poupados da fadiga da comparação entre os dois, e do exame propriamente dito.

Assim, já que a consciência se examina a si mesma, também sob esse aspecto, só nos resta o puro observar" (HEGEL, 1999, p. 59). Neste sentido, Hegel se afasta dos velhos paradigmas, das teorias clássicas da verdade e do conhecimento enquanto *adaequatio* entre o saber e o objeto, pois, para ele, não se trata mais nem de uma posição empirista, adequando o saber ao objeto, nem de uma posição teísta-idealista, adaptando o objeto ao saber (*adaequatio rei ad intellectum*), mas da própria consciência, na qual ambos os momentos estão inseridos como objetos dela mesma.

Como a consciência é uma consciência de um objeto e também de si mesma, é ela simultaneamente consciência do que é para ela verdadeiro e consciência de seu saber dessa verdade. Uma vez que ambos, o saber e o objeto, são para ela, é ela também a sua comparação: é para ela que seu saber (conhecer) corresponde ou não ao seu objeto. Vimos que a consciência elabora seu saber sobre o objeto e, por isso, envolve em si dois momentos distintos: num, o objeto (algo que é para ela o em-si) e noutro, o saber (o conceito do objeto para ela). Nesta distinção, ela funda o seu exame. Quando a consciência não encontra correspondência entre os dois momentos, não basta, como Hegel diz, alterar seu saber para adequá-lo ao objeto, porque, sendo saber de um objeto, não pode mudá-lo sem também mudar o objeto. Ao mudar os dois termos, porém, o saber e o objeto, muda-se também a própria medida, isto é, a consciência, que é a unidade e a relação entre eles. Com essa mudança surgem novas figuras da consciência e outras etapas no desenvolvimento de seu saber.

1.1.5. O Novo Conceito de Experiência como Movimento Necessário das Figuras da Consciência, estudada por uma Ciência - a *Fenomenologia do Espírito*.

Hegel designa a experiência da consciência (*Erfahrung des Bewusstseins*) (FE, §86) como movimento dialético (*dialektische Bewegung*) que a consciência efetua em si mesma, tanto em seu

saber como em seu objeto, fazendo surgir para ela um novo objeto verdadeiro. Em razão da ambigüidade do verdadeiro nessa experiência, no entanto, torna-se necessário o movimento da consciência, e isto constitui o aspecto científico de seu processo. Durante sua exposição, a consciência sabe alguma coisa, isto é, ela sabe, como vimos, que o objeto é a essência ou o em-si (o verdadeiro); mas se o objeto é também para ela, surge assim uma ambigüidade acerca da veracidade dele, isto é, do objeto em-si.

		o em-si (o verdadeiro),
O objeto	é	
		mas é também o em-si para a consciência (o saber do em-si).

Hegel evidencia, neste passo, que a consciência tem diante de si dois objetos: o em-si (o objeto) e o ser-para-ela (para o saber dela) deste em-si. Este ser-para-ela não é simplesmente uma reflexão vazia da consciência sobre si mesma, como simples representação do objeto, mas é o saber do objeto. Só que, com isto, o primeiro objeto (o em-si) se altera: ele deixa de ser em-si, enquanto tal, e passa a ser um objeto para a consciência (o para-si); só para ela é que ele é em-si. Assim sendo, o objeto da consciência não é o puro em-si, mas o ser-para-ela desse em-si, isto é, seu saber ou sua reflexão sobre o objeto. Eis aqui o ponto essencial da *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel: ao fazer a experiência (*Erfahrung*) sobre o objeto, a consciência está fazendo uma experiência sobre o seu próprio saber, isto é, acerca do que ela é em-si mesma; mas a consciência fenomênica não se dá conta da experiência que ela está fazendo sobre si mesma, pois ela entende por experiência (FE, §87) tão-somente a transição (exterior a ela) do objeto em-si e de sua reflexão (saber) deste em-si para um outro objeto (resultado da experiência), no qual a experiência foi realizada. Parece-lhe ter passado de um objeto para outro porque encontrou, de maneira contingente, casual e extrínseca, outro objeto que a levou à mudança, ou, com outras palavras, parece-lhe que o saber do objeto se tornou, por ele mesmo, outro objeto, sem perceber que é ela

mesma que faz a experiência da inverdade do seu saber (conceito) do objeto e, por isso, passa, ao alterar o seu saber, para um outro objeto, que a faz, como já expresso, também mudar.

Do exposto, nota-se que um novo objeto surge mediante uma alteração necessária da consciência, isto é, por meio de um desenrolar interno da consciência mesma, cujas etapas podem ser estudadas cientificamente (Cf. HEGEL, 1999, p. 61).[1] O desenvolvimento da consciência fenomênica (da consciência que aparece) ocorre, em síntese, desta maneira: cada vez que um objeto (o em-si) se torna algo (saber) para a consciência (o para-si ou o ser-para-a-consciência), surge um novo objeto e com ele também outra figura da consciência, para a qual a essência do objeto é algo distinto do que era para a figura precedente. É, precisamente, essa condição "que conduz a série completa das figuras da consciência em sua necessidade (HEGEL, 1999, p. 61). A consciência não sabe como acontece, nem como surge o novo conteúdo (o novo objeto), mas o filósofo conhece a dialética necessária que rege a série das experiências feitas pela consciência, ou seja, ele sabe que no movimento da consciência ocorre tanto o momento do ser-em-si quanto o do ser-para-si, os quais não se apresentam claramente à consciência, porque ela está imersa (inserida) na experiência. As experiências que a consciência faz sobre si mesma abrangem, sob um ângulo particular, o seu sistema completo, quer dizer, o âmbito total da verdade do Espírito. Esses momentos da verdade ou do todo são apresentados por Hegel não como momentos abstratos ou puros, mas sim tais como surgem para a consciência, razão por que são eles figuras (momentos) dela mesma (FE, §89). Ao caminhar rumo à sua verdadeira existência, a consciência se despojará de sua aparência, quer dizer, de algo estranho a ela, ao atingir um ponto (o Saber Absoluto), em que o fenômeno é igual à essência, de modo que

[1] Para a consciência imediata (natural, sensível), no entanto, tal consideração não tem sentido, e isto é visível, como mostrado anteriormente, numa de suas etapas, como, por exemplo, no ceticismo. Este não percebe que o nada, que provém de um saber não verdadeiro, não é um nada vazio, mas um nada determinado, isto é, um nada do saber de que ele resulta.

a exposição de sua experiência coincide com a Ciência autêntica do Espírito. Assim sendo, Hegel defende a posição de que o caminho da consciência para a Ciência Filosófica (FE, §88) é já ele mesmo Ciência, a Ciência da experiência da consciência, estudada pela sua obra, a *Fenomenologia do Espírito*.

1.2. A Dialética da Certeza Sensível

1.2.1. A Certeza Sensível (*die sinnliche gewissheit*) - ou o isto ou o visar.

Nesta seção mostro que Hegel inicia sua *Fenomenologia do Espírito* (*Phänomenologie des Geites*) não com uma *definition* do saber, nem com uma análise ou indagação acerca da consciência, mas com a certeza sensível (*sinnliche Gewissheit*), porque ela é o saber imediato (*unmittelbare Wissen*) do ser; quer dizer, ele principia sua obra pelo começo, pelo início da experiência da consciência em que primeiro se expressa o saber fenomênico, que é a consciência natural (*natürliche Bewusstsein*), simples, imediata, ou seja, a consciência sensível (*sinnliche Bewusstsein*), ou a consciência enquanto certeza sensível.[1] O saber sensível (*sinnliche Wissen*) desta é pois, segundo Hegel, um intuir (*Anschauen*), uma apreensão imediata, um saber imediato de algo (*Etwas*) singular, sensível, de uma coisa existente, de um ente imediato, ou de um objeto que está aí física ou imediatamente presente na sua singularidade empírica, palpável (§90). Deste ponto de vista, para a certeza sensível, a realidade pode ser extraída na primeira

[1] Cf. também a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*) (1830), na qual Hegel diz no § 418: "A consciência é primeiramente imediata, sua relação com o objeto é, portanto, aí a certeza simples, não mediatizada, do mesmo." Cf. Hegel, F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*) (1830). Organização de Wolfgang Bonsiepen e Reinhard Heede. Hamburgo: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1999, Hauptwerke in sechs Bänden, V. 6, p. 424. De forma semelhante se lê na *Propedêutica Filosófica* (*philosophische Propädeutik*) (1808-1813), Doutrina do Espírito, § 7, p. 92: "A consciência sensível simples é a certeza imediata de um objeto exterior." Cf. Hegel, F. *Propedêutica Filosófica*. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 92.

impressão, apreendida diretamente pela intuição sensível, sem prescindir de modelos, idéias ou juízos, os quais ela rejeita. Hegel critica[2] essa pretensão da certeza sensível e explicita aqui as contradições internas dessa consciência (e de seu saber sensível), tal como ela própria se apresenta, sem sair dela ou sem intervir nela uma reflexão, quer dizer, sem alterá-la com apreensões conceituais. Para isto, Hegel põe, à semelhança do método cartesiano, inicialmente a dúvida na sensibilidade (*Sinnlichkeit*), embora não se trate aqui para ele, como centralidade, de uma apreciação teórica dos sentidos, pois ele não duvida do visto do ver, do escutado do ouvir, mas da *dimension* da verdade, da certeza da sensibilidade enquanto verdade imediata, do modo como ela capta (conhece, sabe) o ser do visto, do escutado, quer dizer, trata-se da dúvida (*Zweifel*), do desespero (*Verzweifelung*), que a própria certeza sensível experimenta em si mesma, na sua própria representação do ser. Hegel quer mostrar que a certeza sensível, que crê ter já, diante de si, a essência das coisas, o objeto em sua plenitude e, por isso, acredita possuir um conteúdo de experiências concreto, rico e seguro, ou seja, ter a posse do conhecimento mais determinado, mais verdadeiro (exato) e mais preciso (§91), "e até [...] de riqueza infinita, para o qual é impossível achar limites" (HEGEL, 1999, p. 63), vai se revelar, na realidade, a mais abstrata de pensamento, ontologicamente o mais indeterminado, o mais vago e pobre dos conhecimentos. Do seu objeto (do isto), ela só sabe, de fato, que ele é, mas não por que é; ela sabe (sem fundamento) que ele existe, e não pode dizer mais nada sobre isto; ela tem a certeza que ele é (*ist*), existe, porque é na sua imediatidade (e isto é inteiramente limitado, vazio, vago), e que está diante dela não como um singular que tem "uma multidão de qualidades diversas" (HEGEL, 1999, p. 63), como

[2] Ludwig Siep observa que essa "fé" na intuição sensível em torno da realidade dos objetos, defendida por Jacobi e Schelling, ou as teorias do primado da intuição sensível para o saber e sua referência aos objetos, Hegel as tem criticado, bem antes da *Phänomenologie des Geistes*, desde seu escrito de Jena, "*Fé e Saber*" (*Glauben und Wissen*) (1802-1803). Cf. Siep, Ludwig. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels "Differenzschrift" und "Phänomenologie dês Geistes"*. Frankfurt: Suhrkamp, 2000, p. 84.

um complexo de múltiplos predicados, de múltiplas propriedades mediatizadas na sua imediatidade, mas sim como um ser das coisas externas enquanto "puro isto" individual, como um singular extrínseco à consciência, existente fora ou independente dela;[5] e do sujeito não consta para ela que nele haja uma complexidade de compreensão, que seja um eu multiforme, de múltiplas relações, mas um eu singular, sem predicados universais, portanto um eu puro, abstrato, formal, um "puro este" passivo (um este aqui), e nada mais, certo de um "puro isto" (um isto aqui) já dado, acabado; e do saber, tem para ela a significação de uma simples relação externa e imediata entre os dois termos, o objeto (*Gegenstand*)), a coisa (*Ding*), que está ali, e o sujeito (*Subjekt*), o saber (*Wissen*), que está aqui, não havendo entre eles uma relação mediatizada.

		o eu como um "puro este" aqui
A consciência imediata,	tem	e
enquanto certeza sensível,		o objeto como um "puro isto" aí.

Refletindo melhor sobre a experiência da certeza sensível, da simples consciência sensível, Hegel evidencia que há nela mais que aquilo de que ela está sensivelmente certa, que ela identifica como o isto individual, ou seja, mais que a pura imediatidade que ela visa, sente passivamente e toma como a sua verdade (§92). Primeiro, porque essa certeza sensível fática, que pressupõe, "para fora do puro ser" (do puro indeterminado, abstrato, do universal), aqueles dois estes, o "este aqui" (o eu singular, o sujeito) e o "isto aqui" (o objeto), não é um exemplar para a essência geral de si mesma, mas apenas um exemplo enquanto exemplo (*Beispiel als Beispiel*), um exemplo no sentido rigoroso do termo, sensível do seu visar (do seu sentir, do seu opinar) acerca destes "estes", da "estidade", um modo particular de

[5] Eugen Fink diz que, para Hegel, "a certeza sensível é ontologicamente primitiva. [...] Hegel caracteriza a primitividade ontológica da certeza sensível como o saber singular do eu singular de uma coisa singular; este eu sabe disso. [...] O conhecimento sensível é o saber singular do singular; o ser do singular é primeiro concebido como o '*factum brutum*' da existência pura." Cf. Fink, Eugen. *Hegel – Phänomenologische Interpretationen der "Phänomennologie des Geites"*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p. 63-64.

um sujeito e de um objeto de conhecimentos sensíveis. Depois, porque há na certeza sensível muitas mediações, não notadas por ela, pois tanto o eu (o sujeito) quanto o objeto não são, na verdade, apreendidos imediatamente, quer dizer, estão nela, na verdade, não de modo imediatamente dados, permanecendo iguais a si mesmos, independentes (estranhos um ao outro), mas mediatizados, determinados, na relação de um com o outro: o eu tem a sua certeza pela mediação de um outro algo, precisamente pelo objeto, e este tem simultaneamente seu ser na certeza do eu. Essas oposições entre o imediato e a mediação, o inessencial e o essencial, o acidente e o necessário, a aparência (*Erscheinung*), o exemplo (*Beispiel*) e a essência (*Wesen*) (§93), o ser (*Sein*) e o saber (*Wissen*), o obejto (*Gegenstand*), a coisa (*Ding*) e o conceito (*Begriff*) não são, segundo Hegel, resultados exteriores de uma análise filosófica, mas se encontram na própria dialética interna da certeza sensível "e devem ser" tomados "na forma em que nela" se encontram (HEGEL, 1999, p. 64). De fato, ela percorre nesta etapa três momentos (ou exames): primeiro, retém ela o objeto; em segundo, o eu (o sujeito sensível) e, por último, o saber sensível como a verdade ou "a essência", por exclusão dos demais (do objeto e do eu). Quanto ao primeiro momento, o objeto (o "isto aqui"), é ele para ela inicialmente a essência, o em-si, o verdadeiro imediato, simples; ele é, porque é, permanecendo o mesmo, independentemente de ser conhecido ou não. Ao passo que o saber (o conhecimento) não é em-si, mas por meio de um outro; o saber, que sabe o objeto, é porque o objeto é, e, por isso, posto como o inessencial e acidental (um saber que pode ser ou não), já que o saber não é, se o objeto não for.

1.2.2. O Lado do Objeto (o "isto aqui") posto como Essencial.

Hegel procura deixar claro, como vimos, que, para a certeza sensível (a simples consciência sensível), o "isto aqui", o objeto (*der Gegenstand*) é o singular (*das Einzelne*), o imediato (*das Unmittelbare*), o fortuito (*das Zufällige*), o contingente (*das*

Kontingente) que, para ela, é o verdadeiro (*das Wahre*), o essencial (*das Wesentliche*) e existe, independentemente, de ser sabido ou não, ou seja, permanecendo o mesmo se não for conhecido pela consciência.[7] Hegel nos convida, agora, a examiná-lo filosoficamente, para saber se ele, de fato, é esta essência que a certeza sensível lhe confere (§94). Na verdade, não se trata aqui, afirma Hegel, "de refletir sobre o objeto, nem indagar o que possa ser em verdade, mas apenas de considerá-lo como a certeza sensível o tem nela" (HEGEL, 1999, p. 64). Indagando a pretensão da certeza sensível, poder-se-ia perguntar: o que é, pois, objeto, o "isto" (*das Dieses*) no aqui-agora? (§95) Pode-se considerar o isto como real? A certeza sensível não pode exprimir em que consiste o "isto" singular, ou seja, não pode dizer seu objeto visado, sob pena de nele introduzir uma intervenção, uma mediação; portanto, experimenta-o rigorosamente em sua unicidade inefável; ela somente o visa (*Meinung*), limitando-se, tal como fazia o discípulo de Heráclito, Crátilo, a apontá-lo com o dedo, a indicá-lo, a atestá-lo no aqui e no agora, mas sem ter acesso a ele, sem atingi-lo conceitualmente. Ela é um mero anúncio do objeto, uma *intuition* sensível (*sinnliche Anschauung*), como que um querer dizer a partir do ver, do ouvir, do cheirar, do degustar, do apalpar, o que não pode dizer, a saber, o objeto singular enquanto tal, o objeto imediato, inteiramente desarticulado, e não como um *kontinuum* espaço-temporal, um sensível articulado, com qualidades diferentes. Assim, quando ela tenta expressar o objeto pela palavra, pela linguagem, ela se perturba. Para ela, o objeto é, quando ela, acidentalmente, o sente aqui e agora (*hic et nunc*), no tempo e no espaço; com outras palavras, o objeto, o este em-si, é para ela inteligível na dupla forma de seu ser, na ordem temporal-espacial, como o agora (duração, em

[7] Segundo Roger Garaudy, esse momento dialético da simples consciência se aproxima, na história de seu movimento ou de sua experiência (na história da filosofia), não só com o "dogmatismo do ser dos materialistas franceses do século XVIII", como também com aquela "afirmação do Ser em oposição às aparências", própria da filosofia de Parmênides, "que proclama o caráter ilusório do saber sensível e a independência do Ser em relação a todo o saber". Cf. Garaudy, Roger. *Para Conhecer o Pensamento de Hegel*. Tradução de Suely Basto. Porto Alegre: L&PM, 1983, p. 48.

qualquer momento do tempo) e como o "aqui" (espaço, em qualquer ponto do espaço).[9] Mas o que é, na verdade, o ser agora (*das Jetztsein*) do agora (*das Jetzt*)? Para isto, Hegel nos dá um exemplo: digamos que o agora é noite (*Nacht*), e isto para ela é uma verdade simples, imediata e indubitável. "Para provar a verdade dessa certeza sensível", basta, segundo as palavras de Hegel, "uma experiência simples. Anotamos por escrito essa verdade; uma verdade nada perde por ser anotada, nem tampouco porque a conservamos": "O agora presente, que é noite, foi conservado, isto é, foi tratado tal como se ofereceu, como um essente" (§96) (HEGEL, 1999, p. 64-65). Mas o agora atual é passageiro, mutável, é sempre outro, e quando ele é dia (*Tag*), aquela verdade da certeza sensível, "agora é noite", torna-se vazia e desaparece, pois o agora, que era noite e se mostrava como existente, se revela como idêntico ao não-existente, ao nada, ao não-ser. O agora atual não permanece no agora em-si, embora este, no entanto, se mantenha, porque é neste que aquele se alterna constantemente; o agora em-si se mantém, mas nem como noite, nem como dia, e sim como um simplesmente agora, indiferente diante da variabilidade e inessencialidade do dia e da noite, já que é um negativo em geral (nem...nem), por não ser nenhum dos dois (nem noite, nem dia), embora possa ser também os dois (tanto...quanto), dia e noite.

Esse agora, que se mantém subsistindo no este, não é, como parece, algo imediato (*unmittelbar*), mas mediatizado, um simples mediatizado pela negação – nem isto (noite) nem aquilo (dia). Ele é um "não-isto", indiferente em ser isto ou aquilo, e, por isso, é uma abstração, um universal (*ein Allgemeines*), a saber: o tempo (*die*

[9] É interessante destacar a observação de Eugen Fink para essa dupla forma do este na concepção de Hegel: "Aqui e agora, presente espacial e temporal, não são dois momentos separados do este, como se poderia talvez compreender mal o discurso de Hegel da forma duplicada. O este é sempre forma dupla; é aqui e agora. Que Hegel realize separadamente a dialética do agora e do aqui, isto não significa um isolamento não justificado de um dos momentos. Pelo contrário. Na discussão do agora está também em vista o aqui, e vice-versa. Quando Hegel diz, por exemplo: o agora é noite, assim é a noite enquanto a noite sentida não a noite agora na antípoda, mas a noite aqui." Cf. Fink, Eugen. *Hegel – Phänomenologische Interpretationen der "Phänomennologie des Geites"*. Op. cit., p. 69-70.

Zeit). Portanto, torna-se claro que o universal é, de fato, o verdadeiro objeto da experiência da certeza sensível, pois tanto o objeto, no momento aqui tratado, como o eu são universais. Mostramos (*zeigen*), pois, o ser sensível, o ser-aí da certeza sensível como um "isto universal" (§97), como um ser genérico, como "ser em geral", expresso (*ausgesprochen*), em seguida, pela palavra, enunciado pela linguagem (*Sprache*), que pertence à consciência e tem o poder de converter tudo em um universal, que ultrapassa o sensível, o imediato, a coisa singular, para qual se limita a certeza sensível. Já que o universal é, de acordo com Hegel, a verdade da certeza sensível, universal esse expresso pela linguagem, é esta, então, mais verdadeira que a certeza sensível, pois, na linguagem, no dizer (*sagen*), no falar (*sprechen*) ou no enunciar (*aussprechen*), se refuta aquilo que se chama o inefável, o inacessível, o que se opina (*Meinung*) imediatamente, ou seja, se desmente o visar, o opinar (*meinen*), o mostrar (*zeigen*) ou o indicar (*aufzeigen*), da certeza sensível de um ser simples, singular-imediato, puramente receptivo e inexprimível por expressões lingüísticas, por meios idiomáticos, tal como pensara o sofista Górgias.

Essa dialética da certeza sensível que Hegel revela para uma das formas do "isto", ou seja, "o agora", o quando (tempo), se reproduz com a outra forma dele, "o aqui" (*das Hier*) individual, "o aí", o onde (lugar). O que ocorre com "o agora", sucede o mesmo com "o aqui" (§98). Pode-se dizer, por exemplo: aqui (lugar) é uma árvore (*ein Baum*). Quando o sujeito se desloca, sua visada não alcançará mais este objeto, o aqui da árvore, mas um outro, ou seja, quando ele se volta, se vira, sua verdade desaparece e se torna oposta: o aqui já não é uma árvore, mas antes uma casa (*ein Haus*). Isto se dá porque o este do aqui é, para o sujeito sensível, todas as vezes, de caso para caso, um outro, uma vez árvore, depois casa etc. Mas o aqui, enquanto tal, permanece no desaparecimento da árvore, da casa etc.; ele é indiferente a tudo àquilo que nele se passar, em cada uma dessas determinações, quanto a ser árvore ou casa. Como o agora, o aí do isto é, pois, de novo uma simplicidade mediatizada, uma universalidade: o

espaço (*der Raum*). Já que o universal é, como dito, a verdade do objeto (do isto) da certeza sensível, o que subsiste como essência desta certeza é, portanto, "o puro ser" (§99). Mas não, como adverte Hegel, enquanto ser imediato que ela imaginava (visava) possuir, e sim como mediatizado, "o ser com a determinação de ser a abstração ou o puro universal" (HEGEL, 1999, p. 65). Diante desse ser puro, universal, o agora (tempo) e o aqui (espaço), que pareciam ser a essência da certeza sensível, são expressões demonstrativas, gerais, vazias, abstratas e indiferentes: um agora enquanto tempo universal (um agora universal que é o tempo em que o agora muda permanentemente) e um aqui como espaço universal (um espaço onde se situam todos os pontos particulares).

1.2.3. O Lado do Eu (o "este aqui") posto agora como Essencial.

Inicialmente, vimos a verdade da certeza sensível no objeto visto, ouvido; agora, veremos, no âmbito dela, o momento da pessoa singular (do "eu"), do sujeito sensível. A relação da certeza sensível frente ao objeto estava estabelecida primeiramente, como demonstrado, assim: o objeto era para ela o essencial, e o saber, pelo contrário, o inessencial. Mas como o objeto se revela como um abstrato isto, aqui e agora, como um universal, do qual a certeza sensível nada quer saber e que é impróprio para o suporte dela, que quer dizer e anunciar o singular, o imediato, inverte-se, então, a relação (§100): o objeto, que deveria ser o essencial, existindo independentemente do eu conhecê-lo ou não, é agora o inessencial, e a certeza sensível se volta (apela) agora para o oposto, isto é, para o saber que antes era para ela o inessencial. A certeza sensível foi, sem dúvida, desprendida do objeto, mas, adverte Hegel, nem por isto, ela se suprime, pois ela se desloca do objeto para o outro pólo da relação, para o eu (*Ich*), para o eu sensível, para o "este aqui". Assim, a verdade reside no objeto enquanto objeto do eu, da sua visada, do seu ver, do seu ouvir, pois o objeto é, porque o eu o sente como pontual e momentaneamente anunciado, exemplificado na

sua certeza, quer dizer, porque o eu tem dele um saber sensível e possui a certeza sensível dele.[12]

A prova (a força) da certeza sensível está agora, assegura Hegel, no eu sensível (na certeza subjetiva), na imediatidade de seu ver ou ouvir (§101). Hegel dá um exemplo: o aqui (o aí) é uma árvore não porque ele seja assim em-si, enquanto tal, mas porque o eu o experimenta, o recebe, o sente, o vê; e o "agora é dia" pelo mesmo motivo, ou seja, o "agora é dia" não significa o ser-em-si imediato do dia, mas seu ser para o eu. É o eu sensível que retém a certeza, a verdade do objeto no espaço e no tempo, evitando que ela desapareça, quando os aquis e os agoras singulares deixem de ser. Todavia, a certeza sensível experimenta também no âmbito do eu "a mesma dialética", o mesmo problema de antes: um eu (um "este-aqui") garante um "isto aqui", isto é, vê uma árvore e afirma-a como o aqui, mas um outro eu vê uma casa e constata que o aqui não é uma árvore, e sim uma casa. Ora, ambas as afirmações têm a mesma autenticidade (quer dizer, a mesma imediatidade do ver), mas uma dessas afirmações desaparece na outra, se perde no conflito com a outra e, colidindo entre si, terminam por anular-se uma a outra na pretensão da suposta verdade da sua certeza individual, já que o que um eu sabe sensivelmente é a antítese daquilo que um outro sabe imediatamente.[13]

---

[12] Essa compreensão, que a verdade é aquilo que o homem singular experimenta, é a tese própria dos Sofistas, particularmente a de Protágoras, que defende o homem como o centro de tudo: "O homem é a medida de todas as coisas, para aquelas que são, na medida de seu ser, e para aquela que não são, na medida de seu não-ser." Cf. Platão, *Teeteto*, 152 a. Garaudy observa que essa inversão do objeto para o eu, realizada pela experiência da consciência, remete também ao solipsismo, ao subjetivismo, que resultou no idealismo subjetivo de Kant ou de Fichte. Cf. Garaudy, R. *Para Conhecer o Pensamento de Hegel*. Op. cit., p. 48.

[13] Se a verdade é nada mais do que aquilo que o eu experimenta, é o que é para o homem, e o que é para um pode não ser para outro, o que é, então, a verdade? É esta a crítica de Sócrates e Platão ao relativismo defendido pelos sofistas: "Não diz ele que as coisas são para mim tal como me parecem, e para ti tal como lhe parecem? Ora, homem, tu és e eu também." Cf. Platão, *Teeteto*, 152 a. Eugen Fink vê, nessa segunda concepção da certeza sensível acerca do ser a partir do eu sensível, correspondência histórica a uma forma desenvolvida do pensamento, a saber, o ceticismo (*Skeptizismus*): "Embora Hegel não evoque aqui nenhuma reminiscência histórica, ele tem, sim, em vista uma forma essencial da história da filosofia, o ceticismo. Quando o mundo imediato, ingênuo da consciência natural foi abalado pela primeira experiência dialética, a consciência, diante da incompreensão confusa do

O eu se dissolve, pois, em diversos eus singulares, evanescentes. Mas o que não desaparece, nessa experiência, não é, segundo Hegel, o eu único, singular, inefável, mas o eu comum, universal (§102), que acompanha, como dissemos, todas as representações do eu singular, sejam elas arvore, casa etc. O ver do eu sensível nem é o ver da árvore, nem o da casa, mas é um simples ver que, embora mediatizado pela negação da árvore, da casa etc., se mantém indiferente diante do objeto: da casa, da árvore etc. Mas quando o eu sensível diz "isto", anuncia um "isto" único, porém o "isto" dito, anunciado, é qualquer e todo "isto" (árvore, casa etc.) Tal como o isto em geral (um genérico este), é o eu não este eu, mas um eu em geral, universal. Quer dizer, quando o eu fala (*spreche*), *diz* (*sage*) ou se mostra (*zeige*), ele só quer dizer a si unicamente. Porém,o que foi dito, qualquer outro eu pode dizer, por isso o que se anunciou aqui foi um eu universal.[14] Por causa desta inversão da individualidade na universalidade, a certeza sensível, ao visar o singular, não pode exprimi-lo, dizê-lo enquanto tal, já que não atinge aquilo a que visa. Ela "visa, de certo, um eu singular, mas não [pode] dizer o que [visa] no agora, aqui, também não o [pode] no eu" (HEGEL, 1999, p. 66). Quando ela diz isto aqui, isto agora ou este eu, está dizendo o seu contrário, todos os aquis, todos os agoras ou todos os eus em geral, isto é, está dizendo apenas universais, por isso os singulares (o objeto e o eu) se revertem, aqui, em universais.

1.2.4. A Unidade Concreta da própria Certeza Sensível.

Veremos agora a terceira experiência da certeza sensível: como ela constatou que tanto o seu objeto (aquilo que é sentido), como o seu

mundo, recolhe-se em si mesma.; ela consolida a certeza de seu ser não mais no essente estranho; ela procura a certeza do ser em si mesma". Cf. Fink, Eugen. *Hegel – Phänomenologische Interpretationen der "Phänomennologie des Geites"*. Op. cit., p. 76.

[14] Mais adiante na *Fenomenologia do Espírito*, seção VI "O Espírito", Hegel deixa bem claro essa posição, reafirmando que o "eu é este eu, mas é igualmente o eu universal; seu aparecer também é imediatamente a alienação [exteriorização] e o desvanecer deste eu e, por isto, seu permanecer em sua universalidade". Cf. Hegel, F. *PhG*. Op. cit., p. 276.

eu (aquilo que se sente), são universais (§103) e, portanto, não podem subsistir neles o aqui, o agora e o eu que ela visa imediatamente, recorre ela, para salvar a imediatidade de seu saber sensível, a uma outra perspectiva (alternativa), na qual ela tem como essência e verdade "não mais apenas um momento seu – como ocorria nos dois casos em que sua realidade tinha de ser primeiro o objeto oposto ao eu, e depois o eu" (HEGEL, 1999, p. 67), mas ela mesma como essência, como integridade, como totalidade ou unidade vivente que inclui os dois momentos, excluindo de si toda a oposição precedente. Assim mantida como idêntica a si mesma e como totalidade, exclui ela toda distinção, toda diferença, conseqüentemente não lhe interessa mais um aqui (aí) que pode ser uma coisa ou outra, isto é, um aqui como árvore, que passa para um outro aqui que é não-árvore, nem um agora que tanto pode ser dia como noite, nem tampouco de um outro eu que pode estar sentindo outra coisa pelo mesmo objeto (§104). O eu da certeza sensível afirma, "assim, o aqui como árvore, e não [se vira] de modo que o aqui se tornaria para [ele] uma não-árvore; também não [toma] notícia de que um outro eu veja o aqui como não-árvore, ou que eu mesmo em outra ocasião tomasse o aqui como não-árvore, e o agora como não-dia. [O] eu, porém, [é] um puro intuir" (HEGEL, 1999, p. 67). A certeza sensível recusa a sair de si mesma e firme na sua intuição imediata, na sua pura imediatidade, não compara o aqui e o agora com um outro, ou seja, ela quer apreender o objeto em si e não o compara com outros objetos, nem quer saber se outros eus interpretam de outra maneira; ela permanece em-si, numa relação imediata consigo mesma, e declara, a partir de uma pessoa singular (de um eu), pura e simplesmente isto: o objeto de sua certeza é, existe, nas condições de um espaço e de um tempo e tem um nome, como, por exemplo, o agora (*jetzt*) é dia, ou então, neste outro, o aqui (*hier*) é uma árvore.

Já que a certeza sensível quer permanecer fixa em si mesma (§105), atestando de seu objeto apenas o ser, ou seja, a existência dele, visando, por exemplo, um agora que é dia ou um eu para o qual é dia, Hegel nos convida a ir a seu encontro, para pedir-lhe que nos mostre esse agora (tempo), nesse aqui (espaço), que ela afirma, para

averiguar como está constituído esse pretenso imediato que ela indica. Vejamos, pois, que imediatidade é essa: quando a certeza sensível indica o agora, este agora, dado a sua natureza temporal, já era, deixou de ser; é um outro agora. "O agora, que é, é um outro que o indicado" (§106) (HEGEL, 1999, p. 67), e, assim, vemos que a certeza sensível mostra apenas um agora passado, que já foi, que não é mais. O agora, ao conter em si muitos ágoras, não é, portanto, um singular e não tem a verdade do ser; ele não é ou não possui essência (*kein Wesen*). Ora, a certeza sensível visava justamente indicar o singular, o ser, mas acaba expressando o não-ser (o nada), o não-ser enquanto é, um ser já sido.

Hegel deixa claro que, no indicar imediato do objeto aqui e agora da certeza sensível, já se opera, na verdade, uma mediação, um movimento dialético (§107), que percorre os seguintes momentos: 1º) a certeza sensível põe o agora do objeto, que é afirmado (*Thesis*) por ela como um agora verdadeiro (= o agora é); 2º) ao indicar um agora que está deixando de ser, como o ser "que-já-foi", como um passado, um suprassumido, suprassume (*Antithesis*) ela a primeira verdade e afirma uma segunda (= o agora não-é) e 3º), porém, como o ser-passado, o ser-que-foi (*gewesen*) ou o ser-suprassumido não-é, suprassume ela a negação, isto é, a sua segunda verdade, e, negando a negação (*Synthesis*), volta a indicar, com isto, a primeira afirmação, a de que o agora é.

1º afirmação (tese): o agora é (presente) = este agora como presente é negação do agora, é o agora como passado;
2º negação (antítese): o agora não-é (passado) = este agora, porque é passado, não é (negação do agora como não-presente ou como passado) e
3º negação da negação = nova afirmação (síntese): assim, retorna-se à imediatidade, ao agora é (presente).

Em síntese, evidencia-se que nem o agora enquanto tal, nem o ato de indicá-lo pela certeza sensível não são um "simples imediato", mas sim um círculo que tem nele vários momentos ou, melhor dizendo, uma dialética com suas mediações, que abre caminhos para muitos movimentos. "Põe-se este, mas é um outro

que é posto, ou seja, o este é suprassumido. Esse ser-outro, ou suprassumir do primeiro, é, por sua vez, suprassumido de novo, e assim retoma ao primeiro. No entanto, esse primeiro refletido em si mesmo não é exatamente o mesmo que era de início, a saber, um imediato; ao contrário, é propriamente algo em si refletido ou um simples, que permanece no ser-outro o que ele é" (HEGEL, 1999, p. 68). Assim, o agora da certeza sensível não é um mero instante, mas um tempo que une o "é" e o "já foi" e tem em si uma pluralidade de agoras (*eine Vielheit von Jetzten*) instantâneos: o agora, como simples dia, inclui, por exemplo, muitas horas, que contêm, por sua vez, muitos minutos, e assim por diante. Portanto, o ato de indicar o agora implica um movimento que exprime o que o agora é em verdade: um resultado ou uma pluralidade de agoras reunidos e unificados. Por conseguinte, ao indicar o agora, a certeza sensível faz a experiência de que ele é, como dito, um universal: o tempo. Tal como o agora, o mesmo sucede com o aqui (o aí): o aqui não é um mero ponto único, fixo, imediato, repelente, mas uma pluralidade de pontos, um espaço sintetizado, no qual se revelam muitos aquis, um aqui que se decompõe, se fragmenta e tem mediações em si: acima-abaixo, diante-atrás, esquerda-direita (§108). Quando a certeza sensível indica o aqui, ela o anuncia como um universal, pois ele não é, de fato, um este aqui imediato, simples, único, mas um complexo negativo, constituído de múltiplos aquis.

Concluindo, poder-se-ia perguntar: onde está, então, a verdade dos sentidos (*die Warheit der Sinne*), das coisas sensíveis? Qual é a realidade delas? Qual é a natureza da certeza sensível? Para Hegel, a verdade da consciência imediata enquanto certeza sensível está para além dela.[20] A dialética do ser imediato, na sua forma aqui e agora, é a dialética da consciência ingênua, trivial, passiva, isto é, a história do movimento ou da experiência da certeza sensível (§109). Todavia, ela

[20] Pelo que vimos acerca da certeza sensível, tem razão W. Moog, ao dizer que, com ela, "não está, de modo algum, garantida a verdade absoluta da existência das coisas singulares, individuais, concretas, como afirma a opinião vulgar do realismo sensualista ingênuo." Cf. Moog, W. *Hegel y la Escuela Hegeliana*. Tradução de José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1932, p. 157.

esquece sempre o que experimentou e recomeça de novo o mesmo caminho ou movimento desde o princípio. A realidade das coisas sensíveis, o ser-aí de objetos externos, determinados como coisas efetivas, dadas, inteiramente feitas e acabadas, tem para ela verdade absoluta. Mas quando ela diz um isto sensível – como, por exemplo, o aqui é uma árvore, ou o agora é dia -, experimenta ela, como vimos, um isto não como um singular imediato, mas como um universal mediatizado pela negação; quer dizer, ela visa o isto sensível, a coisa no seu estado atual de coisa, o objeto externo, a essência absolutamente singular (o aqui e o agora) (§110), mas o que ela enuncia dessas coisas é, inversamente, sempre e somente o universal, um conjunto de muitos aquis e agoras; o universal é, pois, o sensível superado. Então, em vez de saber algo imediato, a consciência se torna percepção e apreende, ou percebe (*wahrnehmen, nehme wahr* = percebe de verdade, tomar segundo o verdadeiro), a coisa como ela é em verdade, a saber, uma unidade (totalidade) mediatizada de múltiplas qualidades (diversidades), ou seja, um conjunto de propriedades coexistentes, que a nova experiência da consciência irá revelar.

1.3. As Contradições da Percepção: O Uno e o Múltiplo no Interior da Coisa.

1.3.1. A Percepção (*die Wahrnehmung*) – ou: a Coisa e a Ilusão.

A certeza sensível queria se apossar, como vimos na seção anterior, do verdadeiro, do essencial, que era, para ela, o objeto imediato, o algo, o "isto aí" singular, mas não conseguia, porque a verdade dela era, no fundo, o universal, o sensível superado (*aufgehoben*). Como resultado dessa experiência, desse processo dialético da certeza sensível, a percepção (*die Wahrnehmung*) já tem, segundo Hegel, como seu princípio geral e ponto de partida o universal, tanto do lado do sujeito (do eu) quanto do objeto (do ser) (§111º); quer dizer, a essência da percepção é, de acordo com Hegel,

o universal,[21] e os seus momentos, o sujeito e o objeto, são agora, ambos, também universais. Perceber é, diga-se de passagem, um movimento que implica dois momentos: um, a consciência percebente (*das wahrnehmende Bewusstsein*) (o sujeito), ou melhor, o movimento do indicar, efetuando a síntese de um diverso, e outro, a coisa percebida (*das wahrgenommene Ding*) (o objeto), ou seja, a reunificação (a síntese) de todos os momentos do movimento num ponto só, fixo. Embora sujeito e objeto constituam o universal da percepção, poder-se-ia perguntar: Afinal, a percepção é, na verdade, subjetiva ou objetiva? Hegel mostra que, numa comparação, somente um pode ser o essencial e, assim, se estabelece uma distinção e oposição entre eles: O essencial, o verdadeiro, deve situar-se no objeto (o que está em conformidade com o objeto), pois ele é o igual-a-si-mesmo, independente da reflexão do sujeito, quer dizer, existe independentemente para-si e é indiferente a ser ou não percebido; mas, assim, o sujeito (o percebente) é, ao contrário, o inessencial, o variável, o inconsistente, que pode ser ou não; o sujeito só pode ser percebente se houver o objeto para ser percebido.

1.3.2. O Momento do Objeto.

Irei tratar inicialmente do objeto: É necessário determinar mais detalhadamente o que é esse objeto (§112⁰): Ele é um universal ainda impregnado do sensível, isto é, condicionado pelo sensível, mediatizado e posto por ele e se mostra, por conseguinte, como uma coisa simples (*einfache Ding*), singular, una (uma mônada perceptível), com suas múltiplas e diferentes propriedades sensíveis, nas quais se perdia consciência na figura anterior, ou seja, o saber imediato da certeza sensível. Agora, a experiência da certeza sensível é, acredita Hegel, constituída em sua verdade, porque a percepção – à

[21] Hegel designa, na *Propedêutica Filosófica*, op. cit., p. 93, esse universal como "uma mescla de terminações sensíveis e do entendimento". Do mesmo modo, na *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, op. cit., § 420, p. 425, ele enfatiza: "O objeto é, pois, uma ligação de determinações sensíveis e de determinações de pensamento ampliadas, de relações e conexões concretas."

qual tal experiência pertence – tem o universal articulado com as mediações, quer dizer, ela tem a negação, a diferença ou a multiplicidade das propriedades do objeto presentes em sua essência.

A coisa	é uma singularidade (um complexo universal) e engloba em si uma multiplicidade de propriedades.

O objeto não é, pois, um puro singular, aqui e agora, como a certeza sensível visava indicá-lo ou apreendê-lo aparentemente, mas também um múltiplo de propriedades, de qualidades, suprassumidas num universal determinado (que pode ser isto ou aquilo, como salgado, branco...) (§113º), mas não observável imediatamente. "Assim, o isto é posto como não isto, ou como suprassumido; e, portanto, não como nada, e sim como um nada determinado, ou um nada de um conteúdo, isto é, um nada disto. Em conseqüência, ainda está presente o sensível mesmo, mas não como devia estar na certeza imediata – como um singular visado – e sim como universal" (HEGEL, 1999, p. 72). Esta universalidade (*Allgemeinheit*) do objeto tem, segundo Hegel, uma dupla significação: a) uma, é a universalidade enquanto totalidade das diversidades, a multiplicidade das propriedades (*Mannigfaltigkeit der Eigenschaften*) distintas e indiferentes entre si, sendo cada uma para si e livre da outra, e b) a outra, é a universalidade enquanto simplicidade, a unidade relacionada consigo mesma, a unidade independente das diversidades, mas que lhes serve de meio (*medium*) e engloba todas elas. As propriedades diversas são, como dito, indiferentes uma as outras, mas coexistem sem se penetrarem nem se afetarem, isto é, participam por meio da universalidade de uma unidade simples sem se anularem. Esse meio universal, que Hegel chama de coisidade (*Dingheit*), é o objeto sensível aqui e agora, como uma unidade, como um conjunto simples de múltiplos termos, suprassumidos no universal. Tal meio é ainda designado por Hegel como um "também" (*Auch*) indiferente, um enquanto (*Insofern*), já que, por intermédio dele, evitamos as contradições da

coisa e garantimos que as múltiplas propriedades coexistam com desenvoltura num aqui simples. Hegel cita como exemplo o cristal de sal, que é um aqui simples, a coisidade (uno, universal) e, ao mesmo tempo, um múltiplo, pois ele é branco, e também saboroso, e também cúbico, e também de um determinado peso, etc.

A universalidade pertence		tanto à coisa, que é um singular enquanto complexo universal, quanto às propriedades da coisa.

As propriedades	são	por um lado, para si livres, independentes, e vão além da singularidade da coisa e por outro lado, pertencentes, inseparavelmente, à singularidade da coisa, na qual perdem a independência, a indiferença em relação à coisa.

Apresentamos, inicialmente, apenas uma determinação da percepção, isto é, apenas o caráter positivo de sua universalidade (§114), da universalidade como meio que envolve, numa unidade, as múltiplas propriedades do objeto. No entanto, deve ser considerado também, segundo Hegel, um outro aspecto: A universalidade do objeto não é uma unidade aleatória, isto é, um simples meio que encerra indistintamente diferentes propriedades, pois, por um lado, tais propriedades, por serem determinadas, são diferentes, mutuamente excludentes e se relacionam entre si como opostas e, assim sendo, não podem estar uma ao lado da outra, reunidas numa mesma unidade, coexistindo juntas num mesmo objeto; por outro lado, a própria universalidade, na medida em que é uma universalidade em si e para si, diferente e oposta aos para-outros, não é uma unidade indiferente, mas excludente (*ausschliessende Einheit*), um uno negador do múltiplo.

Esse uno simples (o universal), que se relaciona consigo mesmo, que nega e exclui os outros, é o que Hegel designa, como fora dito, de coisidade ou simplesmente, a coisa. Assim, está completo o objeto verdadeiro da percepção, isto é, a coisa (§115), que se desenvolve, a princípio, em dois momentos contraditórios: a)

como universalidade passiva e indiferente a todas as suas partes (a universalidade envolvente, positiva), o meio ou o também que reúne todas as determinidades da coisa (as propriedades ou "matérias livres", como a sapidez, a brancura, o calórico etc.), e b) como singularidade exclusiva (o uno negativo) que nega o múltiplo e exclui as propriedades opostas. Ambos os momentos são suprimidos (ou superados numa síntese), quando a coisa é tomada simultaneamente como singularidade e universalidade (pluralidade), como multiplicidade de propriedades (a "multidão" das diferenças) no meio da substância (do universal englobante). Assim sendo, pode-se compreender que a universalidade sensível – a unidade imediata do ser (do uno) e do não-ser (do múltiplo, do negativo) – só é propriedade quando a universalidade envolvente (a universalidade pura) e a singularidade (o uno) se distinguem entre si e se desenvolvem nela, permanecendo, ao mesmo tempo, entrelaçadas por ela, formando, assim, a coisa da percepção, e a consciência é determinada como percebente (§ 116°).

A consciência percebente se defronta	com a unidade da coisa (do objeto) e com a diversidade das qualidades da coisa.

A consciência, entendida como percebente, tem como função somente a de apreender, captar, o objeto, ou seja, a coisa. O que surge dessa apreensão é para ela o verdadeiro (§ 116). Hegel acredita que o coisismo é a atitude própria dessa consciência, da consciência comum, ingênua e dogmática: Para se ter a verdade, basta para ela reproduzir a coisa, tomá-la tal como ela é sem alterá-la e sem estabelecer relações com outras coisas. Assim sendo, se a coisa (o objeto) é sempre o essencial, o verdadeiro, o não-contraditório, o igual a si mesmo, é, então, a consciência o mutável, o inessencial e o incorrente, e, conseqüentemente, qualquer problema que venha a ocorrer na percepção é atribuído, portanto, não à coisa (ao objeto), mas a uma inverdade ou contradição da consciência que não percebe corretamente a coisa e se ilude. Eis aqui a justificativa, pela qual

Hegel dá ao título do segundo capítulo de sua *Fenomenologia do Espírito*: "a percepção, ou a coisa e a ilusão", sendo a coisa a verdade, e a ilusão (*die Täuschung*) é a reflexão da consciência sobre a coisa. Vejamos, pois, a experiência que a consciência faz em seu apreender efetivo da coisa ou, como outras palavras, a experiência da coisa e do procedimento da consciência para com ela (§ 117°): A coisa, que a consciência capta, apresenta-se inicialmente como um puro uno, um singular excludente (este cristal de sal), mas ela tem, nela mesma, também a propriedade de um universal que, por isso mesmo, ultrapassa essa singularidade. Então, a primeira apreensão da consciência acerca da coisa não era correta, verdadeira, pois o uno, o singular, não pode ser a sua essência objetiva. Por causa da universalidade das propriedades, a consciência toma agora a essência da coisa como uma comunidade (ou continuidade) de propriedades. Como essas propriedades são, todavia, determinadas, opondo-se e excluindo-se mutuamente, a consciência altera de novo sua posição e passa a tomar a coisa não mais como uma comunidade geral; quer dizer, devido à determinidade das propriedades, volta a consciência a fazer da essência da coisa um uno excludente. Surge aqui, todavia, um problema: A consciência vê na coisa (no objeto) muitas propriedades que, na verdade, não se afetam mutuamente, que são indiferentes umas as outras, que não se excluem. Por conseguinte, não seria correto por parte da consciência apreender a coisa nem como uma comunidade geral, que exclui as diferenças, as determinações das propriedades, nem como um uno excludente, que desconhece as semelhanças entre elas, mas sim como um meio comunitário, um meio comum universal, onde as múltiplas propriedades estão, como universalidades sensíveis, cada uma para si, mas, enquanto determinadas, cada uma exclui as outras.

A coisa "simples" e "verdadeira" foi apreendida pela consciência como uma multiplicidade de propriedades singulares, sendo cada uma para si e em exclusão para as outras. Contudo, procedendo assim, a consciência esvazia o próprio objeto da percepção, pois propriedades tomadas cada uma para si (a brancura,

a alcalinidade, a forma cúbica deste sal etc.), que não estão mais num suporte, num ser determinado, nem num uno e nem numa relação com as outras, não são mais propriedades e nem são determinadas, visto que não se excluem. Sem a diversidade das propriedades, como seria determinado e discernível a coisa de uma outra? De fato, a coisa, enquanto puras propriedades que se relacionam consigo mesmas, sem unidade, é apenas, como diz Hegel, um ser sensível em geral, privado da diferencialidade e do caráter da negatividade. A consciência, ao ter a coisa como um ser sensível, reduzida somente às suas propriedades, se retira da percepção e retorna novamente à certeza sensível, à certeza imediata de sua primeira experiência. Como o ser sensível e o visar (o designar) da consciência imediata, natural, remetem, contudo, à percepção, como vimos, a consciência fica girando num mesmo círculo, que, em seus momentos particulares e em sua totalidade, se suprassume a si mesmo.

1.3.3. O Momento do Sujeito.

Hegel mostra que o círculo percorrido, acima mencionado, nunca é o mesmo (§ 118º), pois a consciência que o apreende já vem enriquecida com a experiência anterior (da certeza sensível). Ele constata que, ao fazer a experiência sobre o perceber (a percepção), a consciência dissolve o objeto e retorna a si mesma, permanecendo em si ou refletindo sobre si mesma; quer dizer, ela vê a si mesma em seu objeto. Com isto, ficou claro para ela que seu perceber (sua percepção) não é uma apreensão pura e simples do objeto (do verdadeiro), tal como ele é em si, mas uma apreensão mesclada a uma reflexão, já que ela, ao captar um objeto, opera uma reflexão sobre si e, com isto, altera o seu objeto. A consciência distingue, pois, a sua reflexão de seu perceber, isto é, ela não só percebe, mas também é cônscia de sua reflexão sobre si, como resultado de sua reflexão sobre a coisa, e se separa da simples apreensão (da percepção). De agora em diante, trata-se justamente de separar o que é apreensão simples (o que vem da coisa) do que é reflexão (do que vem de nós), para deixar em estado

puro a percepção primeira. Essa correção é, todavia, igualmente obra e experiência da consciência.

Vimos que a consciência quer apreender a coisa, mas acaba fazendo a experiência das contradições desta coisa. De início, a percepção apreende a coisa (o objeto) como una (unidade) e pretende mantê-la nessa determinação (§ 119º). Só que, depois, surgem à percepção também diversas propriedades (multiplicidades) que parecem pertencer à coisa. Por exemplo, o cristal de sal, citado por Hegel, é uno, mas encera em si uma multidão de propriedades que a consciência percebe como coexistentes. Como essa diversidade de propriedades pode, todavia, coexistir na unidade singular da coisa? Como superar a contradição entre a unidade da coisa e sua multiplicidade? Para resolver tal problema, poder-se-ia, inicialmente, supor o seguinte: Se a coisa é una, então, devem recair na consciência percebente (no sujeito) essas diversidades de partes, essas múltiplas propriedades, pelas quais a coisa deixa de ser una. Sendo assim, a realidade, a verdade essencial da coisa, não reside já nela, mas no conteúdo do próprio perceber subjetivo. De fato, o mencionado cristal de sal só é, pois, branco para a nossa visão, sápido somente para o nosso paladar, asperoso e cúbico para o nosso tato etc.. É, precisamente, a diversidade dos órgãos dos nossos sentidos que cria, portanto, essa diversidade das qualidades da coisa; ou melhor, a diversidade não é obra da coisa, não vem dela, mas de nós, da consciência percebente. Esta é, agora, o meio universal, em que as propriedades se separam e são para-si.

Diante do exposto, poder-se-ia perguntar: Se o cristal de sal é, todavia, branco para os olhos, salgado para o paladar, cúbico e asperoso para o tato, então, não há nenhuma certeza de verdade na coisa sensível, e esta e suas propriedades são meramente subjetivas? Ou ainda: Se as propriedades da coisa estão no sujeito, e não na própria coisa, como se explicaria, tendo o sujeito somente um órgão da visão, determinações, qualidades distintas, como o branco, o preto, o azul, no interior de uma mesma coisa? Reparando melhor, a consciência percebe que as qualidades (*Eigenschaften*) particulares

(branco, preto, azul etc.) – que são determinadas (não subjetivas), constituídas em oposição com outras – pertencem não ao sujeito, mas ao interior da própria coisa, pois é através delas que uma coisa se distingue de outras (§120º). "O branco só é em oposição ao preto etc.; e a coisa só é una justamente porque se opõe as outras. Mas não exclui de si as outras porque seja una – já que ser uno é o universal relacionar-se-consigo-mesmo -, e sim devido à determinidade. [...] Posto que a propriedade é a propriedade própria da coisa, ou uma determinidade nela mesma, a coisa possui um número de propriedades" (HEGEL, 1999, p. 76). Na verdade, a coisa é, como mostrado, um também: Ela é branca e também salgada, cúbica etc. Ela é só um também, ou seja, um meio universal, no qual as propriedades subsistem, fora uma das outras, sem se suprimirem.

Se a coisa é um também (um composto), ou seja, uma multiplicidade de propriedades (*eine Vielheit von Eigenschaften*), onde se localiza a sua unidade (*Einheit*)? Ou ainda: Se a diversidade das propriedades está na coisa e não depende de suas relações com outra coisa ou com o sujeito, nem vem do sujeito, pode-se dizer, então, que não a diversidade, mas a unidade é produto do sujeito? Vimos que a coisa é o subsistir de múltiplas propriedades diversas e independentes: Ela é branca e também cúbica, salgada etc.. Cada propriedade é, porém, determinada absolutamente e, enquanto tal, exclui uma outra propriedade, assim, a coisa, enquanto branca, não é cúbica, e, enquanto cúbica, não é branca nem salgada etc.. Deste modo, a unidade da coisa consigo mesma aparece como um momento negativo, oposto, que exclui de si a diferença, a diversidade. Por isso, caberá à consciência a incumbência de assumir o uno excludente, deixando nas coisas as propriedades, ou seja, de assumir a unidade (§121º), na qual serão postas e reunificadas as propriedades diversas da coisa; a consciência unifica através de sua reflexão a multiplicidade das propriedades num ser-uno virtual, num suposto uno da coisa, tomada como uma realidade física. Com isto surge aqui um problema, uma dificuldade, pois, se a unificação do múltiplo é introduzida pelo espírito, é obra sua, o saber do sujeito

sobre a coisa torna-se, por conseguinte, uma ilusão (*Täuchung*), uma ficção de seu entendimento.

Comparando os dois momentos – ou seja, o que a consciência antes assumia (a multiplicidade) e o que assume agora (a unidade) (§122 º) -, a consciência percebente vê que faz alternadamente ora na coisa (como no empirismo), ora em si mesma (como no criticismo kantiano), tanto a experiência do também (da pluralidade), dissolvido em matérias independentes uma das outras, sem a unidade, quanto a experiência do puro uno, sem a multiplicidade. Constata assim que não é somente ela (o seu perceber), mas também a noção de coisa, que se apresenta de forma dupla, contraditória: O múltiplo (a diversidade) e o uno (a unidade, o retorno a si), possuindo, assim, nela mesma duas verdades opostas: Ora é una, quando aparece múltipla, ora é múltipla, quando se mostra una. No início, a consciência fazia uma divisão, uma separação entre ela e a coisa, e tomava esta como o igual-a-si-mesmo e a si como o desigual (§123º). Ao experimentar que nem o empirismo nem o criticismo kantiano podiam resolver este problema do uno e do múltiplo, ou seja, que nada resolvia atribuir à coisa a identidade consigo mesma, a igualdade (*Gleichheit*) (o verdadeiro), e a si a diferença,, o desigual (*Ungleiche*) (o falso), já que ambas têm os mesmos lados (o uno e o múltiplo), admite a consciência agora que a própria coisa, na verdade, não é um idêntico, referido a si mesmo, mas que contém contradições nas suas determinações, um ser duplo e diverso: Ela é não só em-si e para-si, idêntico a si e refletida em si, mas simultaneamente para-um-outro, dentro e fora de si. É verdade que as propriedades do sal, por exemplo, pertencem também a um conjunto de outras coisas brancas, cúbicas, salgadas, asperosas, de modo que, nesse cristal de sal, cada propriedade só é determinada na relação com os seus outros exemplos. O ser outro não pertence, todavia, `a coisa, e sim a um outro, que se defronta com ela, perturbando a sua unidade. A consciência percebente toma agora como essencial não a coisa, mas a relação desta com as outras coisas, isto é, tenta relacionar a coisa

(em-si e para-si) com outras coisas (para-um-outro). Essa questão da relação (*Verhältnis*) será trabalhada por Hegel, no capítulo seguinte, sobre o entendimento, que trata do dinamismo, do movimento, que transforma a coisa em força, força esta apreendida por Leibniz em sua teoria sobre a mônada.

A coisa	é	um ser em-si e para-si = una, idêntica e um ser-para-outro = múltipla, diferente.

Vimos que a unidade da coisa, que é em-si e para-si, é perturbada pela presença de outras coisas, de um outro ser que, em princípio, não é ela, nem lhe pertence, mas a um outro, que se confronta com ela. Mas uma coisa é igual a outra, e em cada coisa única, singular e isolada, fora de suas relações viventes, surge, por sua vez, o mesmo problema: Cada uma se determina em si mesma como algo diverso não de si mesma, mas somente das outras (§124º), pois tem nela a diferença essencial que a distingue de todas as outra. Vendo que a coisa é uma unidade em-si e para-si, isto é, uma determinidade simples que a constitui enquanto tal, ou seja, que faz o seu caráter essencial e a distingue das outras – a consciência percebente toma essa determinidade simples da coisa como o essencial e diferencia a unidade das diversidades da coisa, ou seja, distingue a coisa de sua relação com as outras coisas, que é, para ela, o inessencial. Quer dizer, pela determinidade, a coisa está separada, oposta as outras coisas (§125º), mas nessa oposição (*Gegensatz*) ela se mantém em si e para si mesma. A coisa só é, no fundo, esse uno para si essente fora da relação com as outras coisas, pois nessa relação o que se põe é antes a conexão com o outro, e a conexão com o outro é o cessar do ser da coisa, de sua determinidade em-si e para-si ("este cristal de sal"), isto é, a negação de sua independência.

Fora mostrado que a determinidade era o caráter essencial das coisa, que a diferenciava e a colocava em oposição com as outras coisas. Mas, nesse aspecto, a coisa só é determinada, em-si e para-si, se não estiver em relação com as outras coisas, pois estas

significavam a sua negação. Agora, veremos o desenvolvimento dessa contradição, ou melhor, que a negação (a anulação) da coisa não vem da relação com os outros de fora, mas sim dessa sua própria determinidade essencial. A consciência percebente verifica, pois, que a coisa, como ser em-si e para-si, se refere apenas a si mesma e se põe, portanto, como negação absoluta de todo ser-outro, isto é, como negação absoluta que só consigo se relaciona (§126º). A negação, que exclui de si tudo e se refere a si, termina, entretanto, excluindo a si mesma e, conseqüentemente, tendo a sua essência não mais em si, e sim em um outro (na relação). De fato, a coisa se desmorona precisamente em virtude de sua propriedade essencial, que é a sua unidade, e com esse desmoronamento, com essa oposição de si, a coisa se liga às suas propriedades diversas, múltiplas, tendo, agora, sua essência em um outro. Em síntese, a coisa possui uma determinidade essencial, que constitui o seu ser-para-si, a sua singularidade (o essencial), porém, nessa singularidade (unidade), tem ela ainda a diversidade, a multiplicidade, que é também essencial, embora esta essencialidade frente à primeira propriedade essencial deva ser inessencial (§ 127º) Ora, postular tal distinção é puro jogo de palavras, pois o essencial e o inessencial são negações de si, se suprassumem a si mesmo: O essencial se torna inessencial, e o inessencial essencial.

Assim sendo, fica superado o "ultimo enquanto que" de que se valia a percepção para apreender a coisa (o objeto), separada em ser-para-si (o essencial) e ser-para-um-outro (o inessencial) (§128º), porque ela é, na verdade, o oposto de si mesma: Ela é simultaneamente ser-para-si, em-si refletido (ser-uno), enquanto é para-um-outro, e para-outro, enquanto é para-si. Ela está, portanto, numa unidade dialética com seu oposto: Ser-para-si e ser-para-outro, ou seja, é, na linguagem hegeliana, a unidade da unidade e da multiplicidade, ou a identidade da identidade e da não-identidade.

Vimos, inicialmente, que o ser sensível fora suprassumido para dar lugar ao universal – objeto da percepção: Um universal oriundo do sensível, por ele mediado, e, por isso, não igual a si, mas afetado por

uma contradição extrema entre a singularidade e a diversidade, o uno e o múltiplo (as matérias livres) (§ 129º). Agora, a consciência tem de operar uma suprassunção dessa contradição, dessa duplicação da coisa, oriunda do universal, condicionado ao ser sensível; isto é, o objeto tem de ser suprassumido tanto em sua determinidade, que constitui a singularidade (o uno), quanto em sua diversidade ou pluralidade (o múltiplo), formando, assim, uma unidade absoluta incondicionada. Os "dois extremos, que se contradizem, não apenas estão lado a lado, mas estão em uma unidade" (§130º) (HEGEL, 1999, p. 79). Quando a consciência tem a relação, ou seja, ambos os momentos do objeto num todo inseparável, numa unidade absolutamente incondicionada, num universal que se põe a si mesmo, não afetado por um outro externamente, ela entra, de verdade, no rumo do entendimento (*Verstand*).

O resultado dessa experiência da percepção é a universalidade liberta das distinções e determinações, a universalidade incondicionada (*unbedingte Allgemeinheit*), que é objeto agora do entendimento. Nesse caminho para o entendimento, surgem, todavia, obstáculos por parte da percepção que se recusa em prosseguir a dialética rumo à universalidade incondicionada que encerra sua mediação ou reflexão em si, pois ela persiste em querer salvar, mediante os "enquanto que" e os "também", as contradições da singularidade e universalidade, do ser-para-si e ser-para-outro, da essencialidade e inessencialidade, constitutivas de seu objeto (§131º). Só que, em vez de evitar tal oposição e superá-la num universal incondicionado, a percepção a toma como verdadeira, é arrastada por ela e acredita estar lidando não com abstrações puras e vazias (*leere Abstraktionen*), mas com conteúdos concretos e sólidos. A relação ou alternância constante das contradições entre o uno e o múltiplo, entre o essencial e o inessencial, constitui a essência da vida da consciência percebente. O entendimento, ao contrário, determina e domina essas contradições abstratas, sintetizando-as (ou suprassumindo-as) num universal incondicionado.

1.4. O defeito da lei universal do entendimento.

Força	Entendimento
Fenômeno (leis múltiplas, particulares, mundo sensível)	Essência (lei única, geral, mundo supra-sensível)

Nesta última seção que trata do entendimento, que é o terceiro capítulo complicadíssimo, árduo[22], da *Fenomenologia do Espírito*, identificamos indiretamente posições da ciência e da filosofia dos séculos 17 e 18, particularmente as de Locke, Newton, Leibniz, Kant e da filosofia romântica da natureza. Hegel apresenta também aqui a nova experiência realizada pela consciência. Neste momento dialético, a consciência suprassume a certeza sensível – o nível do ver, ouvir, tocar etc. - e reúne as contradições da percepção num universal incondicionado (*unbedingte Universale*) (§ 132°) que ela toma, de agora em diante, como seu objeto verdadeiro e essencial, objeto esse formado por uma "reflexão interna" sobre si mesmo (o retorno a si) a partir da relação para-com-outros. Segundo Hegel, a consciência não toma consciência disso, quer dizer, ela não reconhece, porém, ainda a si mesma nesse objeto refletido. Nós, filósofos, diz ele, sabemos, através de uma análise filosófica, e a experiência da consciência irá mostrar isto, a saber, que aquilo, de que chamamos o sentido próprio do objeto, reflete mesmo a estrutura da consciência, ou, com outras palavras**,** que esse objeto (o universal incondicionado) e a consciência são uma coisa só, uma reflexão só, mas a consciência, como dito, não sabe disso. Importa ver, pois, como ela examina, a seu modo, esse seu novo objeto: o objeto (a coisa, a realidade) não posto pelos sentidos, pela percepção, que o compreende meramente de forma externa e o tem, do ponto de vista químico, atomístico, decomposto em muitos objetos com suas propriedades, mas como força e jogo de forças,

[22] "A dialética da força é", diz Gadamer, "um dos tópicos da obra de Hegel, que ele mesmo comentou mais profundamente, posto que são tópicos que não só aparecem na *Fenomenologia*, mas também, e com mais amplitude de análise, na *Lógica* ou na *Enciclopédia*." Cf. Gadamer, Hans-Georg. *La Dialéctica de Hegel – Cinco Ensayos Hermenêuticos*. Tradução de Manuel Garrido. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000, p.53.

esclarecidos pelas leis, dadas pelo entendimento; quer dizer, o objeto como forças e jogo de forças, que exercem entre si uma ação recíproca, que estão por trás dos fenômenos, das propriedades da coisa, e como leis, que governam essas forças e fenômenos, leis essas elaboradas pelo entendimento.

O novo objeto, o universal, se apresenta de modo plenamente constituído (formulado), e a consciência se torna, agora, para si mesma consciência concebente (entendimento) (*Verstand***)**, quer dizer, se porta como consciência que concebe (entende) o objeto. Nesse universal, a consciência nega e abandona aquelas dualidades, aquelas contradições (essencial e inessencial, coisa e suas propriedades**,** uno e múltiplo, sujeito e objeto, ou saber e objeto) da consciência percebente (§134º) e põe como a mesma essência a unidade do ser-para-si (o uno) e do ser-para-outro (o múltiplo), não só na forma em que concernem esses momentos, um em relação ao outro, mas também no próprio conteúdo. Consequentemente, qualquer objeto possível tem como essência esse conteúdo de ser-para-si e de se relacionar com-um-outro, ou seja, de ser um universal incondicionado (*unbedingt*).

O objeto,		ser-para-si (uno)
para o	é um universal incondicionado,	e
entendimento,	que é o interior das coisas, ou a unidade de:	ser-para-outro (múltiplo)

Apesar do universal incondicionado ser o objeto da consciência concebente, emergem nele aqueles dois momentos que se apresentavam inicialmente à percepção (§135º): o múltiplo, a multidão das propriedades sensíveis, das diferenças ou a multiplicidade das "matérias subsistentes" e a unidade (o uno em-si refletido) que excluia de si toda multiplicidade, que "aniquilava" a independência das "matérias subsistentes" (das propriedades do objeto), que são também para-si, livres e em oposição às outras. É evidente que esses momentos se apresentam doravante na incondicionalidade do universal não separados um do outro, mas

pensados um com o outro, suprassumidos um ao outro, e o que se põe é apenas a passagem (o "transitar") de um para outro.

1.4.2. A Força e o Jogo de Forças.

O entendimento tem por objeto o passar constante do uno (da unidade) para o múltiplo (a diversidade) e do múltiplo para o uno. Esses dois momentos não estão separados, pois as "matérias independentes" (a multiplicidade), embora sejam cada uma para si, autônomas, estão numa unidade estreita que as subsistem, cada uma está onde a outra está, e a unidade é, com efeito, essa multiplicidade de matérias independentes e indiferentes (§ 136°). Quer dizer, a diversidade, posta como independente, passa imediatamente à unidade, e a unidade se desdobra nos independentes, e estes voltam à unidade, e assim sucessivamente. É precisamente esse veículo, esse processo, esse movimento, constante de um para o outro, que aparece ao entendimento inicialmente como uma forma objetiva, que será, para ele, a força (*die Kraft*). Esta concentra, portanto, em si a matéria, isto é, as qualidades materiais desconexas da coisa, sendo, assim, um uno refletido em si, um meio universal, de múltiplas matérias existentes, de unidades individuais. Com isto, Hegel se aproxima aqui de diversos filósofos, entre outros, por exemplo, de Locke, que vê nas qualidades a força da substância; de Leibniz, que julga impossível a unidade na matéria isolada, passiva, tomando, pelo contrário, a força como a verdadeira natureza das coisas; de Kant, que entende os corpos materiais como equilíbrio de forças, a saber, de forças de atração e repulsão (Cf. SIEP, 2000, p. 92).

	movimento,	do uno para o múltiplo e
Força	de um para o outro	
	passagem,	do múltiplo para o uno.

Neste capítulo da *Fenomenologia*, Hegel apresenta, inicialmente, o conceito e a realidade da força. O entendimento

distingue, na concepção de Hegel, dois momentos da força: a força em si (*die Kraft an sich*), a força "reprimida", "recalcada" ou concentrada em si mesma (a potência), que é a força propriamente dita, e a exteriorização da força (*die Äusserung der Kraft*), a força como exteriorização (o ato) das propriedades, como manifestação ou expansão de si mesma no meio das diferenças, das matérias independentes e distintas. Só é força propriamente dita, se ela contém esses dois momentos, isto é, se ela manifesta ou põe para fora de si, o que ela tem dentro de si, mas, na exteriorização, ela se conserva como força, se mantém em si mesma, já que ela é apenas exteriorização do que é em si e não há nada atrás dela. Esses dois momentos diferentes – a força recalca em si e força enquanto exteriorização – é apenas uma distinção do entendimento, do pensamento, ou conceito dele, e não a realidade da força mesma. Na verdade, a força não é exclusivamente um de seus momentos opostos, os quais são inseparáveis, mas a passagem de um momento ao outro, pois tanto um quanto o outro são ela própria. No objeto (o universal incondicionado), a força é igualmente para si mesma o que é para-um-outro; ela tem a diferença nela mesma, pois ela não é outra coisa que um ser-para-outro.

No objeto (o universal incondiciondo), para o entendimento,	há a força, que é um todo, uma unidade, que envolve, inseparavelmente, dois momentos, sem anular a diferença:	a força propriamente dita, em si mesma, reprimida em si (a potência) e a força como exteriorização, expansão (o ato); - o uno e o múltiplo; - o interior (interno) e o exterior (externo) ou - a identidade e a diferença.

Vimos que a força é uma só e distinta e que os momentos distintos dela não constituem a sua realidade, mas apenas o seu conceito. Assim, para que a força seja em sua verdade, tal como ela é, a consciência experimenta agora deixá-la livre do conceito, operar-se fora das determinações do pensamento, vendo-a primeiro concentrada essencialmente em si e para si como unidade (uno); depois, a encontra no múltiplo (nas diferenças), nos desdobramentos dela em matérias diversas, que têm também existência própria.

Embora os dois momentos da força (a força recalcada sobre si e a força como desdobramento das matérias independentes) sejam evanescentes, superficiais, passageiros e passem constantemente um pelo outro, eles são, no interior da unidade da força, ao mesmo tempo independentes e diferentes, caso contrário não existiriam de fato. Se a força não fosse, entretanto, a contradição desses dois momentos, não seria força: Ela é a unidade contraditória de ambos os momentos; estes momentos são diferentes e independentes, mas tal diferença e independência se suprassumem constantemente na unidade da força. Como resolver, então, esta contradição?

Na força há, como dito, um processo de dois momentos, "que, sem cessar, se fazem independentes, para de novo se suprassumirem" (HEGEL, 1999, p. 98). Este movimento se assemelha aquele que ocorria na consciência percebente, na qual o percebente (o sujeito) e o percebido (o objeto) apareciam como separados, distintos (cada qual "refletido sobre si" ou "para-si"), embora eles fossem ao mesmo tempo um só e indistintos, formando entre eles uma unidade no ato do conhecimento. Agora, no entendimento, tal movimento encontra-se presente nos dois momentos da força, os quais são dois extremos para si existentes, mas que formam também uma unidade (o termo médio entre eles) e só existem por meio dela. Assim, esse movimento, que na percepção se apresentava como autodestruição de conceitos contraditórios, é aqui, no entendimento, o movimento da força, cujo resultado se produzirá o universal incondicionado como algo não-objetivo ou, melhor dizendo, como o interior das coisas.

A consciência concebente (o entendimento) encontra na força uma solução para a diversidade de momentos opostos: Na verdade, numa única força existem duas – uma solicitada (ser solicitada, ou a própria força) e outra solicitante (o solicitar, ou o jogo de forças) (§137°). A força enquanto tal ou refletida sobre si (solicitada) é uma delas; a outra é constituída pela existência das diferenças ou das "matérias" desdobradas pela própria força (a solicitante). A primeira força (a solicitada, a força refletida sobre si) serve como meio-termo,

como o meio universal do subsistir dessas diferenças ou dessas matérias (do jogo de força da solicitante), que se exteriorizam. Esta exteriorização se apresenta sob a forma de uma "outra" força que se aproxima e solicita (pois é solicitante) a solicitada (a força refletida em si) a vir à tona. Como tal exteriorização é, contudo, necessária à força, ela (a exteriorização), enquanto "outra" força, não pode ser entendida como uma força exterior à primeira, vinda de fora, para que esta se exteriorize. A exteriorização (como força) é apenas um momento, uma manifestação da mesma força, que se nega num momento, para se afirmar num outro como ela mesma. Não existe, pois, uma força para-si, que existe a parte da exteriorização e isolada do jogo de força, das outras forças. O que há, em síntese, são as forças e o seu jogo (Cf. GADAMER, 2000, p. 54).

A força	existe como	solicitada e solicitante

Tal como a solicitante, a solicitada é também uma força e tem os mesmos momentos que a outra, a saber, ora recalcada em si mesma, ora desdobrada nas diferenças (§138°). "O que surge como outro e solicita a força tanto à exteriorização quanto ao retorno a si mesma, é ele mesmo força, como imediatamente resulta; porquanto o outro se mostra quer como meio universal, quer como uno e ao mesmo tempo só aparece em cada uma destas figuras como momento evanescentes" (HEGEL, 1999, p. 99). Assim sendo, a força ainda não saiu em geral de seu conceito, pois ela é para um outra, e uma outra é para ela; ela só tem sua determinidade mediante a outra, e cada qual perde também imediatamente a determinidade que lhe foi dada, pois passa para o seu oposto. Duas forças estão aqui presentes: embora elas tenham o mesmo conceito, elas passam de uma para outra, de sua unidade à dualidade, e da dualidade à unidade. A força recalcada é, por exemplo, solicitada a se tornar solicitante, e a solicitante solicita porque é solicitada. A distinção que se estabelece entre essas duas forças passa a ser, pois, a troca

imediata, recíproca, de suas determinações: Só no jogo de ambas (*in dem Spiel der beiden*), na passagem de suas determinações (§139°) é que as forças parecem apresentar-se como independentes.

Para adentrarmos mais no conceito de força, poder-se-ia evidenciar na passagem (no intercâmbio) de suas determinações uma dupla diferença (§140°): Primeiro, uma diferença de conteúdo, pois uma é a força refletida sobre si, e a outra, a força como meio das diversas matérias independentes; segundo, uma diferença de forma, pois enquanto uma é solicitada, a outra, solicitante; aquela passiva, esta, ativa.

Na força há uma diferença	quanto ao conteúdo (não em-si, mas para-nós)	- a força recalcada, refletida em-si e a força como meio universal de múltiplas matérias independentes.
	e	
	quanto à forma (não para-nós, mas em-si)	- a força solicitada = passiva e a força solicitante = ativa.

Enquanto a diferença de conteúdo é uma diferença aparente, apenas para nós, a diferença de forma entre as forças é em-si, pois elas são, abstratamente falando, independentes, separadas e opostas. Para a consciência esses extremos do movimento da força nada são, porém, em si, segundo os seus lados fixos, ou seja, tais diferenças, como as diferenças do conteúdo e da forma, são apenas momentos evanescentes. Daí resulta que o conceito de força só é efetivo, como Hegel ressalta, no desdobramento (na duplicação) das duas forças, que são ambas essências em si, embora a existência de cada uma seja um movimento que pressupõe a relação como a outra; e já que o ser de cada uma é um ser posto mediante a outra, esse ser tem a significação do desaparecer (§141°). Só no choque (*Anstoss*), no contato de uma com a outra, é que as forças são o que são; no contato, elas se exteriorizam, passam uma na outra e desaparecem; quer dizer, as forças não têm nenhuma substância própria que as mantenha enquanto tais, pois no momento em que elas são, elas deixam de ser efetivamente. A força é efetiva unicamente na exteriorização, que igualmente não é outra coisa que

o suprassumir de si mesma: Quando ela se realiza, deixa ela de ser real, perde ela a sua realidade. O que subsiste na perpétua instabilidade da força, na troca incessante de suas determinações, é, portanto, só o pensamento desse jogo de forças, o pensamento ou o conceito da realidade fenomênica, ou o interior das coisas (a unidade de indiferentes, o universal incondicional), que agora aparece como a essência em sua realidade mesma.

1.4.3. O Interior ou o Fundo das Coisas.

Como segundo momento deste capítulo, Hegel concebe a força como o interior (*das Innere*) do objeto, como o interior que movimenta o próprio jogo de forças presente no objeto. Hegel mostra que a consciência concebente (o entendimento) apreende, em princípio, o seu objeto, a força, a partir de dois universais: o primeiro universal, o universal imediato, donde o entendimento parte, é a força como "substância", a força realçada em si, concentrada em si mesma e subsistente, que, para ele, é um objeto real; então, o segundo universal é um universal mediatizado pela negação do universal imediato, ou seja, o negativo da força sensível objetiva, que é a força em sua verdadeira essência, tal como ela é em si e para si. Esse segundo universal, que só é objeto para o entendimento, é o interior[23] das coisas como interior, idêntico ao conceito como conceito (§142°).

O entendimento tem por objeto a força	que se mostra	a) inicialmente, como um universal imediato: a força recalcada em si, refletida sobre si mesma e b) depois, como um universal negativo, mediatizado: a força em si enquanto interior das coisas, o fundo verdadeiro dela.

[23] Gadamer também destaca a singularidade do entendimento frente as etapas anteriores da consciência, como a certeza sensível e a percepção: "Uma coisa é clara a esse respeito: olhar o interior é coisa do entendimento, e não já da percepção sensível. [...] O objeto do 'pensar puro' se caracteriza obviamente pelo fato de não estar dado de modo sensível." Cf. Gadamer, Hans-Georg. *La Dialéctica de Hegel –Cinco Ensayos Hermenêuticos*. Op. cit., p. 56.

O entendimento não tem, entretanto, uma relação imediata com esse interior, com essa essência verdadeira das coisas; só o tem através de um meio-termo, de uma mediação, que é o jogo de forças (§143°). Este meio-termo (o jogo de forças), que aproxima o entendimento ao interior das coisas, é o "ser das forças", que, ao se manifestar, desaparece. O meio-termo é, para o entendimento, um evanescente e, por isso, se chama fenômeno (*Erscheinung*); ele é um ser que imediatamente é em si mesmo um não-ser, uma aparência de ser, sem consistência e estabilidade em si mesmo. O todo, a totalidade, dessa experiência é o universal que constitui o interior ou, como diz Hegel, o jogo de forças (*das Spiel der Kräfte*) refletido sobre si mesmo, posto agora positivamente como um objeto em-si existente.

O jogo de forças, que medeia o entendimento ao interior das coisas,		é o fenômeno (manifestação de nascer e perecer), aparência, ser que deixa de ser (não-ser).

O ser da certeza sensível e o da percepção têm, agora, somente uma significação negativa (nula), pois são, aqui, apenas fenômeno (manifestação fenomênica), que aponta, no entanto, para um interior objetivado. O entendimento (a consciência concebente) faz desse interior, enquanto reflexão interna das coisas, o verdadeiro e distingue dessa reflexão interna a sua própria reflexão, sua reflexão em si mesma.

O exterior (aquém, mundo sensível, fenomênico)	da coisa é	o fenômeno objetivo evanescente, que deixa de ser constantemente; movimento negativo.

O interior (além, mundo supra-sensível)	da coisa é	o movimento negativo posto como positivo; a coisa refletida em si mesma, que permanece internamente em si no seu desdobramento constante (no seu fenômeno).

Isto se dá porque o entendimento concebe ainda o interior com algo externo e oposto a ele, como consequência ou desdobramento de um fenômeno puramente objetivo evanescente,

não estando, pois, ainda consciente de sua presença nele (no interior), ou seja, que ele (o interior) é já um conceito seu (do entendimento); ele lida com esse interior enquanto conceito, mas ainda não se deu conta disso. Ou melhor: "O interior, portanto, é para ela o conceito; mas a consciência ainda não conhece a natureza do conceito" (HEGEL, 1999, p. 103). Esse interior é para o entendimento o verdadeiro, o absoluto-universal, visto que ele está livre da oposição entre a universalidade e a singularidade, entre o uno e o múltiplo; ele é, como dito, o objeto do entendimento, objeto em que se manifesta pela primeira vez, ainda que de modo imperfeito, a razão (§144°). Tal interior irá se patentear aqui, no entanto, como um além permanente sobre o aquém evanescente, ou seja, como um mundo supra-sensível (verdadeiro), pairado acima e para além do mundo fenomênico, sensível (aparente). Esta concepção do entendimento de um universal dado por ele, e não de um universal do sensível em sua alteridade, do elemento comum às aparências do sensível, de um interior verdadeiro, absolutamente verdadeiro, de um mundo supra-sensível como o mundo verdadeiro, a parte e por cima do mundo sensível, percebido ou aparente, se assemelha, de certa forma, com as concepções platônica, cristã, galileana e newtoneana, que se caracterizam por tomar o universal como o que permanece no que desaparece, ou como o mais além que permanece sobre o aquém que desvanece. Daqui em diante, veremos um silogismo que tem por extremos o interior, ou fundo das coisas, e o entendimento, e, por intermédio, o mundo fenomênico (§145°), pois o movimento desse silogismo irá demonstrar as experiências, quer dizer, as ulteriores determinações daquilo que o entendimento faz através desse meio-termo, em busca do fundo das coisas, do interior da realidade. É também partir daqui que surge um terceiro momento deste capítulo que diz respeito, sobretudo, à relação entre o mundo supra-sensível (*übersinnliche Welt*) e o mundo sensível (*sinnliche Welt*).

Entendimento (extremo)	Fenômeno sensível (meio-termo)	Interior supra-sensível (extremo)

Para a consciência concebente (o entendimento), o interior da coisa é um puro além (um além dela), porque ela ainda não se reconhece nele; ele é para ela apenas o negativo do fenômeno, o vazio (o nada) que o nega, mas representado por ela positivamente como um universal simples (§146°). Esta maneira de se pensar assemelha-se com a posição filosófica de alguns pensadores (como, por exemplo, Kant), para os quais o interior (a essência) das coisas pode ser decerto pensado, mas não conhecido; o interior é, pois, incognoscível. Sem dúvida que desse interior, tal como ele é aqui abordado, não pode haver nenhum conhecimento. Isto se dá, não porque a razão, como pensa Kant, seja míope ou limitada, mas justamente porque esse interior é posto como o "além" da consciência ou concebido como o vazio (um vácuo), separado e oposto ao mundo percebido, e no "além" ou no vazio nada se pode conhecer.

O interior das coisas	é, para o entendimento,	um puro além, um vazio, um nada, um vácuo,	que não se pode conhecer; é incognoscível.

Querer conhecer o interior dessa maneira é, segundo as palavras de Hegel, a mesma coisa que colocar um cego diante das riquezas do mundo supra-sensível e pedir-lhe para ver o conteúdo dela, ou então pôr um vidente no meio das puras trevas ou da pura luz, pois tanto lá como aqui ele nada veria; quer dizer, tanto o cego quanto o vidente não enxergariam a abundância de coisas que estariam diante deles. Se o interior, assim pensado, é incognoscível e, portanto, inacessível, a consciência concebente acredita que o melhor a fazer seria abandoná-lo de vez, contentando-se apenas com o fenômeno. Mas com esta alternativa, ela se depara com um problema: atém-se ao fenômeno e o toma por verdadeiro, embora saiba não ser ele o verdadeiro, ou, para preencher o vazio, o esvaziamento das coisas objetivas, que veio a ser com o abandono

de seu interior, ela o preenche com seus próprios devaneios, sonhos e fantasias, no intuito de disfarçar a ausência desse interior.

É necessário atentar que o interior (ou o "além" supra-sensível) não é, para Hegel, o vazio, pois ele provém do fenômeno, da aparência. E, embora o fenômeno não seja a verdade, ele (o fenômeno) é a mediação do interior, pois, por meio dele (do fenômeno), o interior se põe, se manifesta; o interior se manifesta no fenômeno, e o fenômeno é a manifestação do interior; assim, o fenômeno não é o fenômeno de algo oposto, diferente, do interior, mas sim a própria essência, o conteúdo, a condição e a implementação dele (do interior, do supra-sensível). Este é, pois, o fenômeno posto tal como ele é em sua verdade, isto é, não uma mera exteriorização de uma força, que se anula, que se paralisa, mas fenômeno que é a totalidade da realidade, o fenômeno da essência, pois a essência do fenômeno é ser fenômeno, ou seja, ser algo evanescente, passageiro, algo que se suprassume, que deixa de ser o que é, mas sendo; portanto, o interior (o supra-sensível) é o fenômeno (o sensível, o percebido) como fenômeno posto, tomado na sua plenitude. Isto não quer dizer que o interior (o supra-sensível) seja o mundo sensível imediato ou o mundo tal como é para a certeza sensível (para a sensibilidade) e para a percepção, porque o fenômeno não é imediatamente o mundo do saber sensível e do perceber com um aí existente, mas tal mundo como suprassumido ou posto em sua plenitude, em sua totalidade, como interior. Portanto, quando se diz que o interior (o supra-sensível) não é o fenômeno, não se entende aqui por fenômeno o fenômeno no seu sentido estrito (verdadeiro), mas como sinônimo de mundo sensível na sua própria efetividade real.

O interior (o "além" supra-sensível) provém do fenômeno que é a sua condição de ser.

O interior (supra-sensível)	não é incognoscível, mas apenas o fenômeno como fenômeno, o fenômeno na sua plenitude, o fenômeno suprassumindo-se,	que é diferente	do mundo sensível-imediato, fenomênico, aí existente.

Evidenciamos que o interior das coisas era inicialmente, para o entendimento, um universal incondicionado, um "em-si universal ainda não-condicionado", e o jogo de forças tinha não só uma significação negativa (de não-ser em si), mas também positiva, qual seja: ser o mediador entre o entendimento e o interior. Através dessa mediação positiva, quer dizer, por meio do movimento das forças, o interior irá, agora, neste ponto, se implementar, ganhar um conteúdo para o entendimento (§148°). Hegel nos mostra como isto ocorre: no jogo de forças, diz ele, aparece, como primeiro momento, um único conteúdo, constituído pela diferença entre as forças: A diferença de forma – força solicitada e força solicitante – e a de conteúdo – força recalcada em si como una (o passivo) e força desdobrada como múltipla (o ativo). Aqui ocorre apenas a troca imediata de determinações ou a permuta absoluta entre as forças: A solicitada se converte em solicitante, e a solicitante em solicitada. Como essas duas diferenças são, porém, a mesma coisa, quer dizer, a diferença de forma é o mesmo que a diferença de conteúdo, desaparece, então, toda a diferença entre as forças particulares, as duas diferenças se tornam uma só. Assim, não há nem força recalcada, nem solicitante, mas uma única diferença, a diferença enquanto tal, à qual as forças opostas estão reduzidas. Esta diferença constante, idêntica, como um universal, como um simples, que permanece tranquilamente no que desaparece, isto é, no jogo de forças, que subsiste na instabilidade fenomênica, na incessante troca de seus momentos, é o verdadeiro e constitui, precisamente, a lei do fenômeno, da natureza ou da força da coisa. A lei não é a mudança, mas essa diferença simples que repousa no interior como uma imagem constante do fenômeno cambiante, sempre instável. O interior (o mundo supra-sensível) é, precisamente, o mundo das leis (*die Welt der Gesetze*) como imagem calma, tranquila, do mundo sensível; ele é, portanto, o reino calmo das leis (*Reich der Gesetze*), como algo não só para "além" do mundo fenomênico-imediato, do mundo percebido como mudança constante, mas também presente nele (no mundo fenomênico) (§149°).

O interior	não-implementado	o universal incondicionado, sem conteúdo; mera troca ou passagem entre as forças solicitante e soliciitada e
	implementado	a diferença universal, a diferença enquanto tal, que permanece tranquila na mudança entre as forças, que é a lei.

O fenômeno (a coisa na sua dimensão aparente e mutável) tem o seu conteúdo naquela diferença simples, universal, que se expressa na lei. Esta (o reino das leis ou o mundo supra-sensível) é para o entendimento o interior ou a verdade (*die Wahrheit*), a realidade (*die Wirklichkeit*), do fenômeno, do mundo sensível. Mas é necessário atentar aqui para o fato de que a lei (universal) é só uma parte dessa verdade, já que ela não preenche completamente as diferentes leis do fenômeno. A lei (universal) está, como acima fora dito, presente no fenômeno, mas ela não exprime a sua totalidade, não é toda a sua presença, porque ela tem uma realidade efetiva diferente da dele, contraposta a ele. "Portanto, resta ao fenômeno para si um lado que não está no interior" (HEGEL, 1999, p. 106) (na diferença), e isto se dá precisamente porque o fenômeno ainda não atingiu, em verdade, essa diferença, ainda não está posto completamente como fenômeno, como um ser-para-si suprassumido (§150º). Esta debilidade, este defeito da lei, próprio do entendimento, recai também sobre ela própria, que tem em si a determinidade, a diferença mesma, mas, na lei geral (dada pelo entendimento), ela só a tem de modo indeterminada, indiferente para com os seus termos; ou, de outro modo, a lei se apresenta como lei determinada, como uma pluralidade empírica de leis particulares, e não com lei em geral, universal. Só que essa multiplicidade de leis contradiz o princípio do entendimento, para o qual o verdadeiro é uma auto-inversão, um suprassumir do diferente, isto é, a identidade das diferenças, a unidade em si universal. Para resolver este problema, o entendimento faz coincidir as leis múltiplas numa só lei universal, ou seja, conduz distintas leis à unidade de uma única lei, como a verdade do objeto, como lei que

deve dominar a realidade, explicar completamente todos os fenômenos. Nessa discussão acerca da lei única, uniforme, homogênea, dada pelo entendimento, Hegel cita, de certa forma, os exemplos das ciências da natureza de sua época, como a doutrina da eletricidade, a química e a mecânica modernas, os fenômenos do magnetismo, as teorias da medicina, dentre outras. Cita, por exemplo, aqui a lei da gravidade como lei universal dos corpos, isto é, a lei da atração universal, que regula (reúne em si) tanto a lei da queda dos corpos sobre a terra quanto a do movimento das esferas celestes. A lei única, universal, se torna, no entanto, superficial, vazia, pois, em vez de exprimir o conteúdo qualitativo das leis particulares ou de unificar as suas determinações diversas, acaba negando-as, não abarcando a totalidade das aparências, dos fenômenos. Assim sendo, a lei da atração universal é apenas uma fórmula abstrata, o conceito da lei mesma, que se põe como existente, objetivado. Tal lei anuncia apenas que "tudo tem uma diferença constante com o outro" ou que toda realidade é regida por uma legalidade. Embora o entendimento pense "ter aí descoberto uma lei universal, que exprime a universal efetividade como tal", mas que, na verdade, tenha encontrado apenas "o conceito da lei mesma" (HEGEL, 1999, p. 107), isto não deixa de ter mérito, já que se confronta com a representação vulgar, carente de pensamento, que acredita ser a realidade não regida por leis, mas dada de forma contingente, aleatória, e suas determinações puramente sensíveis e imediatas.

O defeito, a falha da lei:	a lei tem, em si, a diferença,	mas tal diferença é indeterminada, uma universalidade abstrata, vazia.

Um exemplo dessa falha: a lei da atração universal -	que junta, por um lado, duas leis, a lei da queda dos corpos e a lei do movimento, mas, por outro, as suprime.

A lei geral (*das allgemeine Gesetz*), universal (o conceito puro de lei), como a lei da tração universal, se opõe às leis determinadas, visto que a primeira (a lei geral) é considerada pelo entendimento

como a essência, o verdadeiro interior das coisas, e a segunda (a pluralidade das leis empíricas), pertencente apenas a momentos evanescentes, à esfera do fenômeno ou da aparência sensível e imediata da coisa. Na verdade, a lei geral não só ultrapassa as leis determinadas, como ainda se volta contra si mesma, contrastando o seu próprio conceito (§151º). Isto se dá porque a lei geral, tratada aqui pelo entendimento, ao acolher em si mesma, no seu interior, as leis determinadas, as nega, e, ao negá-las, nega a si mesma, já que ela, abstraídas dessas determinidades, dessas diferenças, torna-se uma unidade vazia. Na verdade, o conceito de lei, compreendido no seu verdadeiro sentido, tal como Hegel defende, deve captar as diferenças, que são momentos separados e independentes, e lhes dar uma unidade simples, que é a necessidade interior da própria lei.

Na concepção de Hegel, a lei se apresenta, portanto, de duas maneiras: a) uma, como expressão de leis particulares que são momentos diferentes e independentes; b) outra, como forma simples, refletida sobre si mesma, que é o aspecto necessário da lei e que se pode, novamente, chamar de força, não aquela força recalcada, posta pelo jogo de forças inerente ao objeto, mas a força em geral ou o conceito de força enquanto abstração do entendimento, que exprime a necessidade do vínculo entre os termos, que inclui em si o que atrai e o que é atraído (§152º). Consideremos uma lei particular, por exemplo: a) a lei geral da eletricidade (voltagem) é a força (elétrica), a força simples das leis particulares, das cargas elétricas positivas e negativas; b) a lei geral da queda dos corpos, da gravidade, é a força, o simples de diferentes grandezas, dos diversos momentos do movimento – do tempo (da velocidade) decorrido, num espaço (numa distância) percorrido. Nessas leis gerais pode-se evidenciar que há diferenças concretas, leis particulares ou termos independentes entre si (carga positiva diferente da negativa, espaço diferente de tempo etc.), termos esses que têm essências neles mesmos, conteúdos distintos, onde um não contém necessariamente o outro, de modo que o vínculo, a relação, entre eles não é necessária, mas artificial (conceitual, analítica)

(§153°). A lei como lei, como força simples, elaborada pelo entendimento, é, pois, indiferente de ser positiva ou negativa, de ser espaço ou tempo; ela é única e necessária: a lei tem "de ser dessa maneira", ou então "tem a propriedade de se exteriorizar assim"; ela "deve desdobrar-se assim, justamente porque deve" (HEGEL, 1999, p. 108). Hegel chama a atenção para o fato de que a lei dada pelo entendimento é necessária, mas sua necessidade não é aqui uma necessidade, mas uma palavra vazia, abstrata, visto que ela é meramente uma definição ou um conceito dele (do entendimento), uma identidade formal ou uma essência, na qual não está contida a existência; ou, com outras palavras, a lei como lei, necessária, não está posta na realidade, na coisa mesma. Essa lei geral, enquanto força simples ou diferença interna, é obra do entendimento, por isso seu aspecto necessário não é real, exprime apenas a própria necessidade do entendimento; a lei universal é aquela diferença interna, a diferença inerte, puramente subjetiva, que reside somente na linguagem, nas palavras do entendimento; uma diferença sem diferença, uma diferença que não exprime nenhuma diferença da coisa mesma (§154°).

Se as diferenças nada são em si, pois elas têm o mesmo conteúdo, a mesma constituição, a saber, a diferença interior, a diferença única da lei, dada pelo entendimento, então a diferença como diferença de conteúdo, isto é, da realidade, da coisa, está, na lei geral (na pura força), descartada. Assim sendo, a explicação (*Erklärung*) que descreve os diversos momentos ou ciclos constituídos da lei necessária, universal, recai não na realidade, na coisa (no objeto), mas só no entendimento, resultando daí um movimento analítico, puramente tautológico, formal do entendimento consigo mesmo. Nesse movimento tautológico, o entendimento tem a lei ausente do princípio negativo da realidade, distinta do movimento da realidade, que, na verdade, a determina; ou seja, ele deixa de lado, e este é o seu grande defeito, a realidade mesma, o alternar-se enquanto tal, a coisa, e descobre somente a si mesmo; ele nada diz acerca da coisa mesma, mas apenas persiste no

seu próprio objeto, que é a unidade tranqüila da coisa, o reino calmo das leis universais, elaboradas por ele mesmo (§155°). Esse movimento tautológico do entendimento é, com palavras de Hegel, "um explicar que não somente nada explica, como também é tão claro que, ao fazer intenção de dizer algo diferente do que já foi dito, antes nada diz, mas apenas repete o mesmo" (HEGEL, 1999, p. 110)[24]. Hegel defende magistralmente que nesse formalismo, nesse movimento tautológico do entendimento, já contém, de forma invertida (como mundo invertido), em seu próprio objeto, na legalidade una e unitária, na lei geral, no mundo calmo, tranqüilo, das leis, o princípio da alteração, do alterar-se, do movimento por si dentro de si mesmo, da mudança absoluta mesma, que lhe fazia falta. Como? Que mudança é essa, se a lei universal é o reino calmo, sem "mudança", ou a diferença única sem diferença de conteúdo? Se analisarmos melhor o processo de explicação do entendimento, veremos que ele (o entendimento) é o contrário de si mesmo, uma vez que ele, ao buscar a necessidade da lei, estabelece uma diferença (a diferença do interior, a diferença única, universal, que é a lei), que, na verdade, não é diferença nenhuma, porque é privada de conteúdo, das determinações das leis particulares, e com isto acaba de novo suprassumindo-a como diferença. A mudança anunciada aqui é, precisamente, a mudança da diferença deixando de ser diferença, ou seja, o fluxo e o refluxo da diferença que, ao ser posta como diferença, é imediatamente abolida. Tal mudança já se apresentava antes no jogo de forças: neste, havia, com já vimos, a diferença entre as forças solicitada (recalcada sobre si) e solicitante (exteriorizada). Estas diferenças, em verdade, não eram diferenças nenhuma, e, por isso, se suprassumiam reciprocamente. Essa

[24] Para exemplificar essa tautologia do explicar do entendimento, Gadamer se utiliza das leis fonéticas. Diz ele: "a este respeito se fala das leis de mutação fonética, que 'explicam' a mudança dos sons dentro da linguagem. Porém, as leis não são, naturalmente, nada distinto do que explicam. Não almejam, em absoluto, nenhuma outra pretensão. Toda regra gramatical tem o mesmo caráter tautológico. Com ela não se explica nada em absoluto, mas apenas se expressa meramente como uma lei que governa a linguagem, o que, em verdade, é a vida da linguagem." Cf. Gadamer, Hans-Georg. *La Dialéctica de Hegel –Cinco Ensayos Hermenêuticos*. Op. cit., p. 61.

mudança e permuta da diferença, que ocorria só no fenômeno, no jogo de forças inerente ao objeto, penetra também no reino das leis, no mundo supra-sensível, no interior, que é objeto do entendimento; agora, não é mais no objeto, mas no entendimento que se experimenta o vir-a-ser, a alteração, a mudança, o movimento que põe e imediatamente suprime a diferença.

A mudança se transferiu do objeto para o entendimento:

No objeto (no fenômeno, no sensível)	há o movimento do jogo de força, a mudança da diferença entre as forças solicitante e solicitada.	Nesse movimento do jogo de forças, a diferença é posta e negada imediatamente.

No interior, no reino calmo da lei, no mundo supra-sensível (isto só para o entendimento)	há também o movimento, a mudança, que é a troca, a permuta da diferença.	Nesse reino calmo da lei, a diferença é posta e abolida imediatamente.

A inversão de mundo:

O mundo do entendimento,	que é o aparente reino calmo, tranqüilo, da lei, o interior estável, o imutável mundo supra-sensível, mundo não-sensível,	é, na verdade, um mundo invertido: um mundo instável, mutável.

A mudança (*der Wechsel*), que agora ocorre não no sensível (no sentido meramente sensível, material), na coisa mesma, mas no supra-sensível, no interior da coisa, é pura (reflexão dentro de si, refletido em si), já que o conteúdo de seus momentos é idêntico. Essa mudança, tal como o interior das coisas, é puro conceito, um conceito do conceito do entendimento, e vem a ser para o entendimento a lei do interior das coisas (a lei da lei) ou a lei da lei do próprio fenômeno, que se exprime assim: as diferenças não são diferenças nenhumas e, assim sendo, se suprassumem, ou o homônimo (o unívoco, o que tem o mesmo nome) se repele (tem nome diferente) e o heterônimo (o que tem nome diferente) se atrai ((tem o mesmo nome) (§156°). Essa nova lei, "sem dúvida, é

também [...] um ser interior igual-a-si mesmo; mas antes uma igualdade-consigo-mesma da desigualdade – uma constância da inconstância" (HEGEL, 1999, p. 111). A nova ou a segunda lei (do entendimento) -, ao afirmar que o igual (o idêntico) a si se repele (se torna desigual, diferente), e aquilo que é repelido se une (o desigual se torna igual ou o dessemelhante do semelhante), ou seja, ao afirmar a igualdade na desigualdade, e a desigualdade na igualdade (a unidade da identidade e da diversidade) -, se opõe à primeira lei (também do entendimento, o interior, a lei tranqüila do fenômeno), para qual a diferença permanecia sempre igual a si mesma.

Ocorre na primeira lei, no seu reino calmo, tranqüilo, no interior, a mudança,	mudança essa que é agora a segunda lei, a lei do interior, a lei da lei.

Na primeira lei,	a diferença permanecia constante, igual a si mesma.
Na segunda lei,	a diferença não se mantém como diferença: o diferente se torna idêntico, e o idêntico, diferente.

A primeira lei do mundo fenomênico (o reino tranqüilo das leis, o primeiro mundo supra-sensível do sensível) transmudou-se, pois, em seu contrário: inicialmente, tanto a lei quanto as suas diferenças permaneciam tranquilas, iguais, constantes; agora, na segunda lei (no segundo mundo supra-sensível), tanto a lei quanto as suas diferenças são transversões de si, o contrário delas mesmas, pois o igual se repele e o desigual se põe como igual. Só com esta determinação é que a diferença, de fato, é interior, lei (mundo supra-sensível) ou diferença mesma, efetivada, que é, precisamente, o igual enquanto desigual e o desigual como igual a si mesmo (§157°). Para expressar a troca, essa mudança, sobretudo essa inversão de forças polares nas leis, como no magnetismo, na eletricidade, nos processos dos nervos e músculos, Hegel se utiliza do princípio da alteração, do termo inversão (*Umkehrung*, *Verkehrung*, *Umschlag*), "mundo invertido" (*verkehrte Welt*), o mundo invertido em si, o contrário a si, o volvido contra si, o contrário e o semelhante de si

mesmo.[25] Neste sentido, esse segundo mundo supra-sensível é um mundo invertido, como um espelho que troca os lados e, na verdade, é uma inversão do mundo sensível (eine Umkehrung der Erscheinungswelt), o inverso da lei do mundo fenomênico, do primeiro mundo supra-sensível: enquanto o primeiro era apenas a elevação imediata do mundo percebido ao universal (do sensível ao inteligível, tal como a ascensão platônica do mundo da caverna ao mundo noético da idéia permanente), privado ainda de mudanças e alterações, o segundo mundo adquire o princípio da mudança, mas agora como um mundo invertido. Conforme a lei deste mundo invertido, o homônimo (o igual) da lei do mundo fenomênico se converte através do princípio da mudança no heterônimo (no desigual), e o desigual vem a ser o igual a si mesmo; o que, por exemplo, na lei do fenômeno, era doce, negro, no mundo invertido é amargo, branco (§158°). Hegel vê a lei desse mundo invertido não só nas leis da natureza, mas também no mundo moral. Também aqui se invertem as ordens e as ações do mundo em seu contrário. Por exemplo, no castigo de um crime, pode ser expressa assim: o que naquele mundo fenomênico era indigno, desprezível e desonroso (mera vingança), neste, honra. Pois, "uma ação que no fenômeno é crime" pode "ser no interior uma boa ação propriamente dita (um ato mau, ter uma boa intenção), o castigo ser castigo só no fenômeno; mas, em si ou num outro mundo, ser benefício para o transgressor" (§159°) (HEGEL, 1999, p. 112-113). Quer dizer: o que, no fenômeno parece ser castigo, que desonra e destrói o homem, pode, no mundo invertido, transmudar-se em perdão, que o salva e lhe restitui a honra.

Na visão de Hegel seria supérfluo considerar, no entanto, esses dois mundos como dois mundos separados ou opostos: um,

[25] Para Gadamer, "O *mundo invertido* constitui a mais árdua secção dentro do contexto geral da história da experiência da consciência que Hegel desenhou." Ele caracteriza "esta doutrina do mundo invertido, que está contida no capítulo sobre 'Força e Entendimento', como central no edifício inteiro da *Fenomenologia do Espírito*.". Cf.Gadamer, Hans-Georg. *La Dialéctica de Hegel –Cinco Ensayos Hermenêuticos*. Op. cit., p.49.

sendo o fenômeno (o mundo sensível, aparente), exterior, o mundo como é para um outro; e o outro, o mundo invertido (o mundo supra-sensível, verdadeiro), o interior, o mundo como é em-si. Se assim fosse, o que parece, no mundo sensível, doce ao paladar, seria em-si, no mundo invertido, amargo; ou o que é pólo norte no ímã do fenômeno, seria no seu em-si supra-sensível (no seu interior) pólo sul; ou, no sentido espiritual, uma ação que no fenômeno é crime, seria, no interior, uma boa ação. Esta superficialidade desdobra o mundo em dois: um deles, o mundo sensível, perceptível, que pode ser tocado (apontado), visto, "ouvido" ou "saboreado"; o outro, o inverso deste mundo, o mundo representado pelo entendimento, acessível apenas pela imaginação. Na verdade, os dois mundos são um só, quer dizer, momentos de um mesmo mundo, pois a inversão (o mundo invertido) não se efetiva de fora, exteriormente (em um outro mundo), mas está presente neste mundo mesmo, como o mundo verdadeiro, que se encontra escondido por trás do fenômeno. Por exemplo: o pólo positivo de uma pilha, que é o interior, o em-si, a essência do pólo negativo, é o mesmo que o pólo negativo presente na exterioridade da mesma pilha. Do mesmo modo, o crime tem sua inversão no castigo efetivo (na pena), que se lhe opõe, reconciliando o indivíduo transgressor, por meio da lei, com a sociedade; mas o próprio castigo tem, como Dostoiésvski mostra, no seu celebre romance *Crime e Castigo*, uma inversão nele mesmo, porque, através da lei efetivada, o castigo se suprassume a si mesmo, quer dizer, na lei aplicada se extingue o movimento da individualidade contra a lei, e o da lei contra a individualidade, e assim a coação pode ser libertação.

1.4.5. O Infinito como Unidade Dialética dos dois Mundos.

Suprimida "a representação sensível da consolidação das diferenças num distinto elemento do subsistir" (HEGEL, 1999, p. 113), quer dizer, superada a oposição superficial, absoluta, que divide o mundo em dois mundos distintos (o fenomênico, aparente, e o

essencial, oculto), tem-se agora a contradição em si mesma (§160°), pois o mundo supra-sensível, que é o mundo invertido, é para si o invertido, o invertido de si mesmo, isto é, é ele mesmo e o seu oposto numa unidade. Hegel designa, precisamente, esse princípio da inversão de algo em seu contrário, que constitui a estrutura da realidade, como infinitude (*Unendlichkeit)*, pois só no infinito uma realidade é o contrário de si mesma, ou seja, já tem incluída o outro imediatamente em si mesma; só o que é em si contrário de si mesmo, pode realizar apenas em si o tornar de um outro. Graça ao infinito, a lei se cumpre em si mesma como necessidade e todos os momentos do fenômeno são acolhidos no interior. O simples, o necessário da lei, é, portanto, o infinito, e isto quer dizer que: a) por meio do infinito, a lei é a força simples, fracionada em si mesma, ou a diferença mesma, na qual, como já vimos, o homônimo (o igual) como homônimo se repele para fora de si mesmo e o heterônimo (o desigual) enquanto heterônimo se identifica; b) através do infinito, a lei também unifica as frações em que se divide o movimento, pois nele as partes espaço e tempo, ou distância e velocidade, positivo e negativo, são momentos de uma unidade, são independentes e estão, ao mesmo tempo, unidos, e c) pelo infinito, a lei possibilita que as frações, os termos opostos (espaço e tempo, positivo e negativo), estejam numa relação recíproca, pondo-se e suprassumindo-se num todo, uma vez que os dois termos, ao serem o oposto de si ou terem o seu outro em si mesmos, constituem apenas uma unidade (§161°).

A esse infinito simples Hegel chama de "o sangue universal" ou "a essência" da vida, "a alma do mundo", que não é perturbado nem interrompido por nenhuma diferença, já que ele é todas as diferenças e a suprassunção de todas, por isso ele "pulsa em si sem mover-se, treme em si sem inquietar-se" (HEGEL, 1999, p. 115). O infinito é igual-a-si mesmo, só se refere a si, já que ele inclui em si diferenças que são tautológicas, que são e não-são diferenças nenhumas. Esse infinito, enquanto relação consigo mesmo, é já, todavia, uma fração, uma cisão, ou seja, ele é uma igualdade-

consigo-mesmo que inclui, no seu interior, a diferença (§162°). Na verdade, não só o infinito, mas também os fragmentos (as frações), produzidos pela cisão própria do infinito, são contraditórios, pois cada um é o contrário de um outro; em cada um o outro já é enunciado ao mesmo tempo que ele. Ou seja: cada um é, em si mesmo, o contrário de si, e isto quer dizer que ele não é puramente para si, uma igualdade consigo mesmo que não tenha nele diferença nenhuma. Neste sentido, não é uma angústia para o filósofo, nem tampouco um problema insolúvel para a filosofia, a pergunta "como a diferença brota da unidade" ou "como o ser-outro sai do uno-infinito", pois o fracionamento, a diferença, já está incluído no idêntico; o que devia ser o igual-a-si-memso já se encontra fragmentado. O igual-a-si-mesmo (a unidade) se fraciona e, como fração, se suprassume como ser-outro; ele é um negativo, pois tem nele mesmo a oposição. Como o igual-a-si (a unidade) deve fracionar-se ou tornar-se o contrário de si, então este fracionamento é uma suprassunção tanto daquilo que ele é quanto de sua fração.

A infinitude faz, como vimos, com que tudo o que é determinado de algum modo seja o contrário dessa determinação. Ela é a alma do movimento dialético da consciência que desde o começo já estava presente, embora só no momento do interior ela venha a ser explicitada claramente; quer dizer, o fenômeno – ou o jogo de forças – já a apresentava, mas só no entendimento é que ela brota livremente. Quando tal infinitude é objeto para a consciência, ou seja, é compreendida por ela como vida, como o que se inverte, se volta sobre si mesma, então a consciência, se refletindo nesse objeto, percebe que ela tem também a mesma estrutura de um diferenciar que não é tal diferenciar e, assim, torna-se consciência-de-si (autoconsciência) (§163°). Isto se dá porque: a) o processo da explicação do entendimento acerca da coisa, que suprassume na lei (no interior) as diferenças determinadas, pondo-as na unidade da consciência, irá revelar a descrição do que é a própria consciência-de-si; b) ao suprassumir as diferenças no interior (na lei geral), o entendimento põe uma nova cisão entre a lei (o interior) e o jogo de

forças (o fenômeno), mas, ao mesmo tempo, não reconhece esta diferença, porque, para ele, a força tem a mesma constituição da lei, e c) com a suprassunção dessas diferenças, a consciência concebente está numa relação consigo mesma, ocupando-se apenas de si mesma, embora pareça estar lidando com outra coisa. A consciência não é mais oposta à desaparição, mas a verdade do que desaparece, e o que desaparece é o que permanece, é o próprio real que subsiste em seu desaparecer, sendo, persistindo no seu torna-se constantemente outro. Vimos também que tal consciência tinha por objeto o infinito, dado pela segunda lei como inversão da primeira (§164°). Quando o infinito como vida universal é objeto da consciência, esta é, pois, a consciência da diferença enquanto diferença imediatamente suprassumida, e, assim, torna-se para si mesma consciência-de-si. De fato, na infinitude, no interior do fenômeno, a consciência só faz experiência de si mesma, pois a consciência de um outro, de um objeto, é necessariamente consciência-de-si, ser refletido em si, consciência-de-si mesma em seu ser-outro (§165°).

Capítulo 2

Natureza em Feuerbach e a crítica de Marx e Engels

Eduardo Ferreira Chagas

2.1. Projeto de uma Nova Filosofia como Afirmação do Homem em Ludwig Feuerbach.

Este capítulo não tem pretensão de exaurir todas as questões objetivadas por Feuerbach em suas obras, nem de resolver a complexa conexão entre sua filosofia e o *Idealismo Alemão,* nem tampouco com Marx. Almejo apenas explicitar o esforço daquele pensador na sua tentativa de resgatar o homem, o qual foi, segundo ele, diluído pelo pensamento abstrato e pela teologia ordinária. Para tal propósito, utilizamos os seguintes textos: *Necessidade de uma Reforma da Filosofia* (1842), *Teses Provisórias para uma Reforma da Filosofia* (1842) e *Princípios da Filosofia do Futuro* (1843).

A filosofia de Feuerbach, que ele mesmo designa como um acontecimento novo, autônomo, tem certamente por incumbência substituir a teologia pela "antropologia", que ponha o homem, a essência do ser humano, no centro do universo. O homem é um ser natural, real e sensível, e como tal deve ser apreciado pela filosofia, que não pode reduzi-lo em sua totalidade, “da cabeça aos pés”. A nova, a única filosofia verdadeira é, em suma, a própria asseveração do homem pensante, dado que qualquer coisa que o homem nomeie ou exprima, o faz sempre a sua própria essência. Assim, o nome desta nova filosofia é antropologia.

Veremos ainda que no centro da filosofia feuerbachiana há uma "crítica materialista", a Hegel; crítica essa que se propões nomeadamente estabelecer duas questões: primeiro, que a filosofia especulativa, em particular a de Hegel, não é senão uma "teologia racional"; segundo, que a verdade recôndita na teologia consiste no humanismo. Feuerbach não recusa a problemática da alienação efetivada por Hegel que, no seu sentido mais geral, se encontra no próprio processo do pensamento. Para Feuerbach, porém, a alienação reside no homem, que é sujeito concreto de todo esse processo. Pois se o homem aliena a sua essência na religião, dá-lhe a sua "expressão fantástica", isto não significa, de maneira nenhuma, que a religião seja o fulcro do homem, mas, inversamente, que o homem é verdade da religião. Percebe-se aqui uma transposição de cunho materialista à filosofia hegeliana, o que faz o fundo dos textos feuerbachianos dos anos de 1839-1843. É o que nas "Teses provisórias" afirma: só temos que inverter a filosofia especulativa para termos a verdade revelada, a verdade "pura e nua". Converter, num sentido materialista, a acepção hegeliana da conexão entre o predicado e o sujeito da alienação, da exteriorização: tal é, à letra, a tarefa que Feuerbach se propõe. Mas, respectivamente, ao postular um humanismo da intersubjetividade, restrito à conexão entre o eu e o tu, negligenciou a relação social objetiva na sua totalidade. Por isso, a propositura "materialista" de Feuerbach, que no princípio advogava uma crítica radical à religião e a Hegel, finda, no final das contas, numa outra religião, isto é, na religião laica, pelo fato de ter apreendido o nexo interpessoal de forma absoluta e exterior às relações sociais concretas.

2.1.1. Asserção de uma Nova Filosofia

Em *Necessidade de uma Reforma da Filosofia* (1842), Feuerbach (1804-1872) propõe uma nova filosofia que corresponda ao novo período histórico: isto é, uma nova filosofia como corolário de uma banal querela de escola ou de sistema filosófico, e sim como necessidade da humanidade. Para tal propósito, questiona-nos ele se

é realmente indispensável e urgente uma renovação da filosofia e, se for necessária, como pode, como deve ela constituir-se. Para o mesmo, essa reforma da filosofia só pode ser necessária e verdadeira, não esteja circunscrita apenas ao âmbito filosófico, se adequar-se à necessidade da época, da humanidade, voltada para o futuro, como força criadora de novidade, como movimento para frente em contraposição à conservação e ou à reação.

Todas as religiões têm surgido historicamente, e só são depreendidas em determinados estágios e a partir de necessidades espirituais das suas épocas correspondentes. No entanto, ressalta Feuerbach, "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 diverso da beatitude celeste e eterna" (FEUERBACH, 1988, p. 14). Praticamente, as ideias tradicionais de Cristianismo têm sido refutadas há muito tempo, embora de forma inconsciente e espontânea, na vida, no pensamento dos homens, na arte, na ciência e na indústria, pois os homens, na vida cotidiana, se apropriam do verdadeiro, do humano, do anti-sagrado. Agora, em decorrência de uma realidade nova, tal negação se tornou consciente e apetecida, ao ponto de exigir uma filosofia nova, "não mais cristã". Esta é cabalmente diversa da "filosofia especulativa" que, ao pretender unicamente a forma do pensamento, negligenciou a essência própria da religião, isto é, a essência do homem.

A negação consciente do Cristianismo facilitou, segundo, Feuerbach, a supressão dos obstáculos "ao impulso essencial da humanidade atual", isto é, ao impulso à liberdade. Assim como, na prática, o homem se pôs no lugar do cristão, do mesmo modo, no plano teórico, deve substituir o divino. Trata-se, então, de descobrir um princípio adequado à recém-conseguida "imediatez" do homem, pois só assim ele se emancipa da contradição, encerrada pela religião vulgar, entre sua vida e seu pensamento. "Este princípio - diz Feuerbach - é o ateísmo, isto é, o abandono de um Deus distinto do homem" (FEUERBACH, 1988, p. 16). A supressão de Deus, no sentido

da "religião ordinária", propiciou a fundação do Estado. "É a crença no homem como o deus do homem que explica subjetivamente a origem do Estado" (FEUERBACH, 1988, p. 17). Ao ter Deus sua verdade no homem, segue-se que tampouco o Estado, explicado subjetivamente, surge da fé religiosa, mas do "desaparecimento de Deus". O homem descrente, despojado de um Deus distinto dele, impulsiona-se a participar nos "negócios do Estado".

Feuerbach esboça, de modo sumário, a sua teoria do Estado: "No Estado, os homens representam-se e completam-se uns aos outros - o que eu não posso ou sei, outro o pode. Não existo para mim, entregue ao acaso da força da natureza; outros existem para mim, sou abraçado por um círculo universal, sou membro de um todo. O Estado (verdadeiro) é o homem ilimitado, infinito, verdadeiro, completo, divino. 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" (FEUERBACH, 1988, p. 17). O Estado é representado, portanto, como unidade vivente dos homens e expressão objetiva da consciência desta unidade. Deduz-se, daqui, que a "política tem de converter-se em religião", apesar de que, paradoxalmente, o ateísmo seja, de fato, uma "conditio" desta religião. A religião, no sentido tradicional, tende a dissolver o Estado, não a unificá-lo. Por isso, o Estado só se tornará um instrumento absoluto para o homem, quando houver a substituição de Deus pelo homem, ou melhor, da teologia pela antropologia. O homem é a essência fundamental do Estado; este é a totalidade da natureza humana.

O Estado, advogado por Feuerbach, é a "república" profana, que surgirá a partir da dissolução do "catolicismo político", posto pela Reforma Protestante, a partir da destruição do "catolicismo religioso". Com a dissolução do Cristianismo instaura-se uma época nova, isto é, a era do futuro, na qual o homem se reconciliará com o outro e com a natureza, não mediante Deus, mas mediante o próprio homem. Sendo assim, é inevitável a formulação de uma filosofia nova, distinta do tipo já acabado da filosofia anterior, para explicitar e fundamentar essa nova realidade, em que a descrença se pôs no lugar da fé, a política no

lugar da religião e da igreja, o trabalho em vez da oração e, por fim, o ser humano concreto em substituição ao divino.

2.1.2. Crítica à Filosofia Hegeliana.

No escrito *Teses Provisória para a Reforma da Filosofia* (1842), Feuerbach elabora as teses filosóficas fundamentais da sua nova filosofia, as quais são, precisamente, opostas à filosofia de Hegel: o que em Hegel era meramente uma automediação do espírito, a natureza, ocupa, no entanto, em Feuerbach, o centro e se converte em fundamento do espírito; enquanto Hegel parte de um pensamento sem pressupostos, sem distingui-lo do seu objeto, Feuerbach, ao contrário, parte imediatamente dos seres empíricos, reais; enquanto Hegel inicia sua reflexão a partir da categoria mais abstrata e mais indeterminada, o espírito, Feuerbach, ao invés, começa com o concreto, o finito;enfim, enquanto Hegel toma o ser em sentido abstrato, Feuerbach entende por ser somente o ser determinado, real, efetivo.

O "Espírito absoluto" é, segundo Feuerbach, apenas o "espírito sagrado" da teologia, que segue circulando como um "fantasma" na filosofia hegeliana; daí que o absoluto ou o infinito desta filosofia é simplesmente a abstração de todo o determinado, que se identifica com o não infinito, o não humano, o não material, o não determinado da teologia e da metafísica. A essência da filosofia do absoluto é a essência de Deus racionalizada, realizada e atualizada, dado que as suas propriedades essenciais são similares aos predicados do ser divino. Pois assim como o espírito puro, a pura atividade teórica, o ser absoluto, foi a "conditio sine qua non" da filosofia especulativa, assim também a pura atividade espiritual - sem matéria - foi a condição necessária da teologia . Em verdade, a filosofia hegeliana é uma teologia logificada, isto é, uma "mística racional"[1]. Tanto as suas

[1] Por exemplo, quando Hegel afirma que a natureza é uma realidade posta pela ideia, trata-se de uma nova expressão especulativa da velha doutrina teológica de que a natureza foi criada por Deus.

categorias como as da teologia são determinações extraídas da realidade humana e, destarte, autonomizadas. Feuerbach põe, de maneira clara, a "lógica" de Hegel ao mesmo nível que a teologia: "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" (FEUERBACH, 1988, p. 21).

Nesse período, Feuerbach polemiza, entre outras questões, com o conceito de abstração contido na filosofia hegeliana. O pensamento abstrato, diz ele, põe " a essência da natureza fora da natureza, a essência do homem fora do homem, a essência do pensamento fora do ato de pensar" (FEUERBACH, 1988, p. 22). Abstrair implica, neste aspecto, situar a natureza fora dos seres naturais, a essência excluída da existência, a humanidade exterior ao homem. Tendo por base estas reflexões, a filosofia hegeliana é tão somente um exercício sistemático de sucessivas abstrações exteriorizadas e de exteriorizações abstratas reunificadas. Por isso, ao fazer das determinações da realidade, ou da finidade, predicados do infinito, do conceito absoluto, a filosofia especulativa tornou-se culpada dos mesmos erros que a teologia[1].

Feuerbach critica o caráter mistificador da dialética hegeliana, que almejava fundar a verdade do ser no pensamento abstrato, pois para ela "o pensamento é o ser; o pensamento é o sujeito, o ser é o predicado (...). Mas o pensamento no elemento do pensamento é ainda algo de abstrato; por isso, realiza-se e aliena-se. Este pensamento realizado e alienado é a natureza, o real, em geral o ser. Mas (...) o verdadeiro real neste real é o pensamento, (...) justamente por isso, Hegel não chegou a ser como o ser, o ser livre, independente" (FEUERBACH, 1988, p. 30-31). O ser com que a filosofia especulativa inicia é ser abstraído de todos os objetos, de todas as coisas sensíveis e de toda a objetividade; esse ser que não

[1] Igualmente à filosofia de Hegel, Espinosa diz que a matéria é um atributo da substância. Deste modo, a matéria, com o predicado da substância, é a própria substância, isto é, uma matéria abstrata, uma matéria sem matéria.

se distingue do pensar, isento de realidade, é um ser abstrato, porém não é ser algum, uma vez que um ser sem qualidades, sem essência de ser, é apenas uma representação ou invenção, meramente dita ou pensada, do ser. Por isso, o método da dialética hegeliana que ascende do abstrato ao concreto, ou melhor, do ideal ao real, no âmbito do pensamento mesmo, não atinge a realidade verdadeira e objetiva, e sim as realizações do próprio pensamento abstrato.

Em oposição à filosofia enquanto pensamento abstrato, Feuerbach começa então por explicitar a sua filosofia, isto é, a "filosofia do futuro", como o inverso exato da de Hegel. Advoga ele: "O começo da filosofia não é Deus, não é o absoluto, nem o ser como predicado do absoluto ou da ideia - o começo da filosofia é o finito, o determinado, real. O infinito não pode pensar-se sem o finito (...) Por conseguinte, o primeiro não é o indeterminado, mas o determinado, pois a qualidade determinada nada mais é do que a qualidade real; a qualidade real precede a qualidade pensada" (FEUERBACH, 1988, p. 23-24). A propositura precípua da verdadeira filosofia é encerrar o infinito no finito, o universal no objeto finito, o todo na parte, podendo, assim, alcançar o finito sem transcender a finitude. Feuerbach, ao abordar o finito como o início da filosofia, se contrapôs também aos teólogos e aos filósofos especulativos que tinham convertido as determinações do real em "predicados do infinito". Agora, o ser real passa a ser o fundamento único e permanente do espírito. Este perde a autonomia superior que lhe fora conferida no curso da filosofia hegeliana; deixa de ser sujeito, e passa a depender da natureza, como objeto dela[2]. De modo que a verdadeira conexão entre o pensamento e o ser é está: "o ser é o sujeito, o pensamento, o predicado. O pensamento provém do ser, mas não o ser do pensamento" (FEUERBACH, 1988, p. 31). O

[2] Precisamente, o segredo oculto da filosofia hegeliana e da própria religião cristã consistia em tomar o predicado pelo sujeito, isto é, o pensamento pelo ser, atribuindo ao primeiro autonomia e dominância sobre o segundo. Por isso, ao inverter o predicado em sujeito, e o sujeito em predicado, tem se a "verdade desvelada", a "verdade pura e nua".

ser não é, pois, uma mera acepção intelectual abstraída das coisas, mas é, ao contrário, o sentido específico e inseparável delas.

A filosofia de Feuerbach, que ele próprio caracteriza como fato novo, tem como ponto de partida o ser real, porém a fundamental realidade é a natureza, não a consciência, nem o pensamento, que são derivados e secundários. Hegel, ao contrário, pensou os objetos como predicados do pensamento, onde o ser não é tido enquanto ser, mas como derivação da cognição, além disso, despojou o homem de sua própria essência e quanto a esta tomou-a em forma puramente abstrata. Feuerbach assevera que essa reflexão sobre os atributos do homem de modo puramente abstrato, sem o homem concreto, constitui uma especulação sem fundamento, sem realidade. Por isso, a nova filosofia não é um princípio abstrato ou escolástico; ao contrário, ela é a própria afirmação do homem pensante; do homem que é e sabe que é autoconsciência da natureza, a essência da religião, a essência dos Estados, por fim, a essência de todas as qualidades e de todas as determinações espirituais, sensíveis, políticas e sociais.

2.1.3 O Primado da Sensibilidade

Em *Princípios da Filosofia do Futuro*, publicado em julho de 1843, Feuerbach dá continuidade às "Teses Provisórias", onde explicita os sessenta e cinco aforismas", os quais fundamentam a sua nova filosofia, que é pura e simplesmente uma antropologia filosófica, mediante a suplantação da "teologia ordinária" e da filosofia hegeliana. A verdadeira filosofia tem como objeto exclusivo o homem, pois quando se fala da natureza ou de Deus, sempre se está falando só do homem. Frente à filosofia de Hegel, que concebe o homem vivo e sensível subordinado à "Ideia Absoluta", Feuerbach, ao contrário, reivindica a volta ao homem real, determinado, e a suas atividades concretas.

Nesta versão mais profunda e mais detalhada das "Teses", há muitas repetições. Igualmente que nas "Teses", Feuerbach afirma: a

filosofia hegeliana especula sobre a existência sem tempo, sobre o ser-aí sem duração, sobre a qualidade isenta de sensação; a filosofia do absoluto está afetada por rasgos de transcendência; nela a essência do pensamento é a essência absoluta; que fundamenta a verdade do ser real; a filosofia especulativa toma as determinações concretas do mundo como predicados do conceito absoluto; a filosofia hegeliana é alheia ao ser real, é ato de pura abstração. Portanto, o pensamento básico dos "princípios filosóficos" de Feuerbach, se desenvolve em confronto com a filosofia especulativa, em especial a de Hegel, e com a teologia trivial.

A filosofia nova não postula o ser real como algo vazio e indeterminado, reduzido a um momento ideal do infinito - porque o ser verdadeiro, para Hegel, é a "Ideia Absoluta" -, mas como ser concreto, definido. Em contraste, pois, com a filosofia hegeliana, que crê poder apreender o objeto por via puramente abstrata, Feuerbach evidencia que o objeto é dado somente pelos sentidos, não pelo pensamento[3]. Só um ser sensível é um ser verdadeiro, real e só mediante os sentidos se revela o segredo do ser. Esta intuição sensível, princípio de determinação dos objetos, está na reverberação feuerbachiana, estritamente ligada às paixões, que são o sinal revelador da existência, pois só é o que pe objeto da sensação. Neste sentido, o pensamento sem sensação e sem paixão abole a diferença entre ser e não-ser. Sublinha Feuerbach: "o amor é a verdadeira prova ontológica da existência de um objeto fora da nossa cabeça - e não existe nenhuma prova do ser exceto o amor, o sentimento em geral" (FEUERBACH, 1988, p. 81). É no coração e no sentimento em geral que cada homem reconhece a verdade da filosofia (nova); esta faz de seu objeto essencial, o homem, o objeto único, universal, ou seja, faz da antropologia a "ciência universal", a "filosofia do futuro".

[3] Porém, Feuerbach reconhece a relevância do pensamento, pois se o suprimimos, os objetos sensíveis não são mais que imagem e sinais mudos, isto é, sem sentidos. Mas, por outro lado, separado da sensibilidade, o pensamento não ultrapassa a mera identidade formal entre ele e o seu objeto pensado, permanecendo, pois em unidade "ininterrupta consigo mesmo".

2.2. A Autonomia da Natureza.

Nesta secção pretendo destacar a tese de que a natureza para Feuerbach é um existente autônomo e independente e possui primazia ante o espírito. Para ele, a natureza material, que existe, em sua diferencialidade qualitativa, independente do pensar, é diante ao espírito o original, o fundamento não deduzível, imediato, não criado de toda existência real, que existe e consiste por si mesmo. Feuerbach opõe a natureza ao espírito, pois ele a entende não como um puro outro, que só por meio do espírito foi posto como natureza, mas, como o primeiro, a realidade objetiva, material, que existe fora do entendimento e é dada ao homem por meio de seus sentidos como fundamento e essência de sua vida. Trata-se, pois, primeiro daquela essência (luz, ar água, fogo, plantas, animais etc.), sem a qual o homem não pode nem ser pensado nem existir. A natureza é, para Feuerbach, a pluralidade de todos os objetos e essencias que realmente são. Sob esta condição, é possível conceber a natureza como a garantia da exterioridade mesma, como que um existente fora de nós, que nada sabe de si e é em si e por si mesmo; por conseguinte, ela não deve ser vista como aquilo que ela não é, isto é, nem como divina, nem como humana. A natureza sempre existiu, quer dizer, ela existe por si e tem seu sentido apenas em si mesma; ela é ela mesma, ou seja, nenhuma essência mística, pois, por trás dela, não se esconde nenhum absoluto, nada humano, nada divino, transcendental ou ideal.

Partindo de uma *interpretation* imanente dos escritos principais de Ludwig Feuerbach, remeto a um aspecto central de sua filosofia que fora, infelizmente, até hoje insuficientemente investigado, a saber, a sua acepção de natureza. Tem-se aqui, em primeiro plano, a seguinte hipótese: a *reflexion* de Feuerbach, que se referre, no âmbito de sua *argumentation*, à autonomia da natureza (*Autonomie der Natur*) (ou seja, à natureza autônoma, que existe independentemente da consciência humana) e que procura proporcionar-lhe valor, é para se entender como corretivo à religião

e à filosofia especulativa, para poder fazer assim, simultaneamente, fronteiras a tais direções. No que tange à pesquisa acerca do entendimento da natureza concebido por Feuerbach, devem ser menciondos, sobretudo, os trabalhos de Werner Schuffenhauer, Peter Cornehl, Ursula Reitemeyer, Alfred Schmidt, I. M. Jessin, Joachim Höppner, Francesco Tomasoni, Heinz Hüsser, assim como as contribuições (em forma de artigos) de Regina Steindl, Gerd Haensch, Gisela Schrötter, Theodor Münz e Hermann Ley. Reitemeyer e Cornehl (mas também Münz e Haensch) limitam-se, em seus escritos, ao conceito de natureza do jovem Feuerbach nos anos 30 do séc. XIX, sobretudo às obras *Dissertação sobre a Razão* (*Dissertatio über die Vernunft*), *Pensamentos sobre a Morte* (*Todesgedanken*), *Leibniz*, assim como *História da Filosofia* (*Geschichte der Philosophie*), nas quais Feuerbach tenta superar, ainda no âmbito de suas concepções panteístas, o dualismo entre espírito e natureza. Enquanto Schmidt e Jessin, do mesmo modo como Höppner, se ocupam, em seus trabalhos, com o significado da concepção de natureza de Feuerbach para Marx, assim como com a crítica de Marx a Feuerbach, e, por isso, recorrem, de preferência, aos seus escritos dos anos de 1839-42, a saber, *Crítica à Filosofia Hegeliana* (*Kritik der Hegelschen Philosophie*), *Teses Provisórias* (*Vorläufige Thesen*), *Necessidade de uma Mudança* (Notwendigkeit einer Veränderung) e *Princípios* (*Grundsätze*), tratam Tomasoni, Ley e Hüsser o conceito de natureza de Feuerbach nos seus escritos de maturidade, particularmente a partir de 1846 (Cf. SOUZA, 1998, p. 55). Já que todos os trabalhos mencionados se limitam, no entanto, meramente a uma apresentação isolada, fragmentada, ou seja, se restringem, em primeiro lugar, a um determinado ponto na concepção de natureza em Feuerbach, permanecendo o desenvolvimento e as alterações desta concepção ainda a ser investigados, tem este trabalho por objeto, primeiramente, o conceito de natureza de Feuerbach na sua totalidade e deve apresentar, neste sentido, uma análise mais detalhada e sistemática. Embora a concepção de natureza de Feuerbach só se deixe mostrar,

de forma mais clara, na sua "última fase", ela deve, não obstante, ser tratada como um todo, como resultado da totalidade de sua filosofia. Precisamente por isso, o presente trabalho tem por tarefa mostrar como Feuerbach desenvolveu o seu conceito de natureza dos anos 30 do séc. XIX até os escritos de maturidade e qual *funktion* e relevância pertence a ele no interior de sua filosofia.

O conceito de natureza em Feuerbach constitui uma das questões mais difíceis de sua filosofia e não é, por conseguinte, fácil de ser explorado; ele fora tratado, no âmbito das pesquisas sobre a filosofia feuerbachiana, quase exclusivamente em conexão com sua antropologia e sua crítica filosófica à religião e, em primeiro lugar, reduzido à natureza do homem. Tendo em vista, precisamente, a deficiência das pesquisas até então realizadas, pretendo aqui averiguar o seguinte: que significado atribui Feuerbach, de fato, à natureza em si, se ele próprio se referiu, em seus escritos juvenis, apenas em geral à natureza, se se ocupou primeiro, em sua crítica à religião, tão-somente com o gênero humano e só posteriormente refletiu assistematicamente sobre a natureza? A princípio poder-se-ia, então, perguntar: por que se interessa Feuerbach, como crítico da religião, em geral pela natureza? O que ele entende por natureza e o que ela significa para ele? Existe para ele uma natureza independente, fora do entendimento ou da natureza humana? Como se apresenta para ele a ilação homem-natureza, ou melhor, como o homem se relaciona com ela? Que lugar destina Feuerbach ao homem no interior da natureza? Como compreende ele a diferença entre o homem e o animal? Partindo destas questões irei aqui desenvolver e explicar o conceito de natureza em Feuerbach. Conquanto ele não tenha empreendido, infelizmente, uma formulação completa de sua concepção de natureza como um todo, isto é, não tenha deixado nenhuma filosofia da natureza explícita e acabada e também não tenha redigido nenhum escrito pormenorizado e sistematizado acerca da natureza, há, todavia, em sua obra, em diferentes passagens, uma abundância de aforismos, epigramas, *definitionen* e reflexões filosóficas sobre a natureza.

Assim, o conceito de natureza de Feuerbach foi desdobrado, em sua obra, na verdade apenas de maneira fragmentada, mas ele está, apesar disto, no centro de sua filosofia. O desenvolvimento e a transformação desse conceito perpassam, de certa maneira, como fio condutor a totalidade da obra de Feuerbach, abrem um caminho para entender a sua filosofia como crítica ao teísmo (*Theismus*) e ao Idealismo (*Idealismus*) e nos permitem tratá-la sistematicamente.

Neste trabalho tornar-se-á evidente que a ausência de uma sistematização, ou seja, de uma precisão ou de uma clara posição no que se refere ao conceito de natureza em Feuerbach encontra-se fundamentado nisto: que a pretenção principal de sua filosofia é, como acima aludido, a crítica ao teísmo (sobretudo ao Cristianismo) e ao Idealismo (especialmente à filosofia de Hegel), os quais são deficitários em relação à natureza, visto que eles não só abandonaram, mas sobretudo menosprezaram a consideração da natureza. A falta em Feuerbach de uma *reflexion* decidida, explicitamente formulada sobre a natureza, pode, conseqüentemente, ser entendida, em princípio, como expressão da ausência de uma tematização da natureza no teísmo e no Idealismo em geral. Acerca desta problemática deve ser aqui estabelecido, inicialmente, a tese de que a natureza (*Natur*) em Feuerbach possui o primado frente ao espírito; ela é a primeira estrutura da existência e frente a ela se põe o entendimento como algo "secundário". No decorrer deste trabalho mostrar-se-á que, para ele, a natureza material, que existe, em sua diferencialidade qualitativa, fora e independentemente do pensar, é frente ao espírito o primeiro, o originário. A natureza, entendida como totalidade, como unidade orgânica, como harmonia de causas e efeitos, como pressuposto necessário para todos os objetos, fenômenos e criaturas, plantas e animais, inclusive para a natureza humana, fornece a Feuerbach o fundamento de sua crítica ao teísmo e ao Idealismo; isto é, a natureza é o motivo de sua *konfrontation* com ambos, os quais desconhecem completamente a autonomia (*Selbständigkeit*) e a independência (*Unabhängigkeit*) da natureza, porque eles a concebem ou meramente como obra de um criador ou como puro desdobramento e

exteriorização da atividade do espírito. Em ambos os sistemas foi a natureza tratada, portanto, não como um existente independente, autônomo, mas deduzida apenas como uma grandeza dependente e inconsistente em si mesma. Assim compreendido, mediante um entendimento da natureza que se baseia nas características imanentes a ela - imediaticidade, autonomia, regularidade universal (lei), exercida impessoal e logicamente, necessidade, dinamicidada - Feuerbach formulará não só sua crítica ao teísmo e ao Idealismo, como também alicerçará, na maturidade, sua própria ética.

Embora não haja em Feuerbach nenhuma concepção uniforme, homogênea e inequívoca da natureza, é-nos permitido constatar o seguinte: a referência à autonomia da natureza (*Selbständigkeit der Natur*) é o fundamento da crítica, ou melhor, o cerne da *reaktion* e *konfrontation* feuerbachiana contra o teísmo e o Idealismo, que se desdobra em três diferentes fases de desenvolvimento: 1. como aproximação crítica ao panteísmo (identidade da natureza com Deus), 2. como recusa direta à teologia cristã e à filosofia hegeliana (a natureza como criação de Deus ou como *deduktion* do espírito) e 3. como crítica parcial à religião da natureza (antropomorfização ou personificação da natureza). Por isso, nos concentraremos inicialmente nos escritos de juventude dos anos 20 e 30 do século XIX, particularmente a *Dissertação sobre a Razão* (*Dissertation über die Vernunft* ou *De Ratione una, universali und infinita*) (1828), os *Pensamentos sobre a Morte e a Imortalidade* (*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*) (1830), a *Introdução à Logica e Metafísica* (*Einleitung in die Logik und Metaphysik*) (1829-30), a *História da Filosofia Moderna* (*Geschichte der neueren Philosophie*) (1835-36) e a *Apresentação, Desenvolvimento e Crítica da Filosofia Leibniziana* (*Darstellung, Entwiclung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*) (1837), nos quais Feuerbach trata a natureza de um ponto de vista panteísta. Partindo de um panteísmo que se orienta sobretudo em Giordano Bruno, Jakob Böhme e Baruch Spinoza, ele tenta, já nesse período, restabelecer, frente à depreciação da natureza pela religião cristã e em oposição à identidade formal de pensar e ser postulada pela

filosofia hegeliana, uma reconciliação entre ser e pensar, uma unidade entre natureza (matéria) e Deus (espírito). No panteísmo ele vê, na verdade, não só tal reconciliação, mas também a superação do subjetivismo e da personificação de Deus (de um Deus transcendente), e, por isso, o panteísmo sinaliza para ele a solução para os problemas filosóficos fundamentais. Nem Cristianismo, nem Idealismo podem solucionar adequadamente tais problemas, porque eles não têm formulado uma relação adequada para a natureza. Assim como no Idealismo em geral, também no Cristianismo o eu domina o mundo e se considera como o único ser espiritual que existe; nele é redimido apenas a pessoa, não a natureza, o mundo; centralizado no eu, na pessoa, o Cristianismo é apenas uma religião, na qual se revela um abandono completo da natureza, pois nele foi consumado uma separação entre a natureza e Deus. Enquanto para o teísmo o espírito é imaterial, não-sensível, transcendente, e Deus uma essência absoluta que existe para si, personificada, extramundana ou estranha ao mundo, admite, ao contrário, o panteísmo, abstraindo aqui as suas diferentes tradições, Deus imerso na natureza; com isto, ele destaca a unidade do mundo com Deus (com o espírito). Se a característica essencial do teísmo é, por conseguinte, o isolamento de uma essência do pensamento, abstraída da natureza pelo homem, existe, ao contrário, no panteísmo Deus no interior da natureza.

Numa clara oposição à teologia monoteísta-cristã, que faz da essência humana a origem de Deus e da natureza um produto da *creatio ex nihilo*, concebe o místico Jakob Böhme a natureza (a matéria) com inerente a Deus, inseperável dele. E Spinoza identifica Deus com a natureza mesma (*deus sive natura*) e esclarece esta como a gênese do homem; mediante à natureza (à substância divina) ele supera, então, a contradição de Descartes entre matéria (*res extensa*) e espírito (*res cogitans*). A aproximação de Feuerbach a essas formas de panteísmos, concebidas por Böhme e Spinoza, foi, contudo, superada posteriormente, nos anos de 1836-37, sobretudo em seu escrito contra Spinoza. Em oposição ao panteísmo, no qual a natureza e Deus foram concebidos como idênticos e a materia

tratada tão-somente como um atributo de Deus (o atributo natural-divino da *extensio*), Feuerbach exige a diferença entre natureza e Deus (*aut deus aut natura*). Isso significa: ele quer esclarecer nem a natureza como algo divino, nem Deus como algo imanente à natureza, mas, pelo contrário, a natureza autônoma sem Deus. Sob a premissa, Deus se manifesta na natureza, o panteísmo venera a natureza, diviniza o real, o que existe materialmente; por isso, ele é, na verdade, uma *negation* da teologia, mas baseada ainda em posições teológicas. Esta censura de Feuerbach se dirige contra todos aqueles que vêem na natureza uma expressão de Deus ou a encarnação de uma idéia. Em verdade, teísmo e panteísmo são, para ele, mundos extremos, invertidos: no teísmo, a diferença entre espírito e natureza é absolutizada, porque o homem diviniza aqui apenas a si mesmo; no panteísmo, a natureza foi, ao invés, adorada, pois aqui o homem projeta na natureza sua própria essência. Para evitar tais extremos e contradições, Feuerbach vê, em princípio, na Doutrina das Mônadas de Leibniz, uma alternativa para a unidade entre o espírito e a matéria. Pertence à mônada espiritual a forma, mas ela contém simultaneamente em si também a matéria, que é a sua representação obscura. Mas enquanto Leibniz considera a matéria meramente como uma representação escura, confusa, Feuerbach a reconhece, pelo contrário, como o vínculo positivo que liga o interior com o exterior, as mônadas reciprocamente.

Seguindo a primazia da natureza, que tem seu fundamento em si mesma, e sob a consideração de sua autonomia como objeção (*Einwand*) ao teísmo e ao Idealismo, investigar-se-á, na segunda parte deste trabalho, o conceito de natureza de Feuerbach em conexão com sua crítica ao Cristianismo e, ao mesmo tempo, em discussão com a filosofia hegeliana, isto é, o "segundo período" de sua concepção de natureza que envolve, especialmente, os escritos de 1839-43, como *Para a Crítica da Filosofia Hegeliana* (*Zur Kritik der* h*egelschen Philosophie*) (1839), *A Essência do Cristianismo* (*Das Wesen des Christentums*) (1841), *Teses Provisórias para uma Reforma da Filosofia* (*Vorläufige Thesen zur Reform der*

Philosophie) (1842), *Necessidade de uma Reforma da Filosofia* (*Notwendigkeit einer Veränderung der Philosophie*) (1842) e *Princípios da Filosofia do Futuro* (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*) (1843). A palavra "natureza", não no sentido da natureza humana, isto é, como natureza do homem, do gênero humano, mas, pelo contrário, no sentido da natureza, tal como ela é em si mesma, isto é, no sentido da natureza material, aparece nas obras mencionadas, e isto é visível na obra principal de Feuerbach, *A Essência do Cristianismo*, muito raramente. Feuerbach não desenvolve aqui nenhuma teoria da natureza, mas a apresenta indiretamente, para defendê-la contra a atitude cristã frente a ela. Ele deixa claro que a teologia cristã se relaciona negativamente perante à natureza. A depreciação ou desvalorização religiosa pela natureza tem conseqüências para o julgamento da natureza humana por parte da teologia, pois esta condena também a *dimension* natural-sensível da natureza do homem e, frente a esta, enaltece o espírito. Este entendimento negativo do cristão para com a natureza, torna-se, por exemplo, mui evidente não só na Doutrina da Criação (*Kreationslehre*), mas também na Doutrina do Pecado Original (*Erbsündeslehre*), pois esta, fundada no desdém pela natureza, baseia-se num sentimento de culpa condicionado pela "falha" e "fraqueza" do homem e, por isso, na negação de sua corporalidade, de sua sensibilidade presa à natureza. Uma confirmação para isso acha-se também nisso, a saber, que o homem deve, de acordo com o entendimento cristão, livrar-se precisamente de sua natureza corporal ("da natureza transgredida") para merecer e conseguir a "vida eterna", sem as "tentações" e os "desejos da carne". Precisamente porque a natureza expressa objetividade, necessidade, corporalidade, sensibilidade, é ela o negativo, por assim dizer uma prova dos limites da interioridade, do sentimento religioso, isto é, a barreira concreta que se opõe à *illusion* de uma existência sobrenatural. Deste ponto de vista cristão, ela deve, portanto, ser eliminada, negada. Feuerbach argumenta que Deus (o todo supremo, a essência sublime), o qual a fantasia religiosa criou,

é apenas uma *representation* fantasmagórica do gênero humano, uma *konstruktion* subjetiva do homem, abstraída de todas as fronteiras e restrições da natureza, e a religião serve ao homem de meio, com o qual ele tenta livrar-se da natureza.

A ausência da natureza em sua obra fundamental pode ser esclarecida da seguinte maneira: ela resulta de sua ocupação com o Cristianismo que ignora completamente a natureza e põe em seu cume um Deus pessoal, que cria através do "puro pensar"' e do "querer" a natureza, o mundo. Em conseqüência disso, a natureza foi considerada não enquanto tal; ela experimenta aqui, na verdade, nenhum tratamento próprio, independente, já que não há no Cristianismo nenhuma autonomia da natureza. O âmago do Cristianismo não é, então, Deus na natureza, mas, pelo contrário, Deus ilimitado, livre dela e sobre ela; o cristão experimenta, por exemplo, a natureza, a sua necessidade e as suas leis permanentes e contínuas, apenas como barreira insuperável que se opõe, como vimos, a sua pretensão a uma existência imaterial, sobrenatural e transcendente. Mas o homem sem corpo, despojado da matéria, da natureza, é meramente, como pensa Feuerbach, uma personalidade abstrata, um *abstraktum*, pois apenas a naturalidade, a natureza, garante a essência e a existência do homem como homem, do homem como pessoa. A reivindicação feuerbachiana de um esclarecimento "natural", "físico" da natureza e, do mesmo modo, de uma conexão do homem com ela aponta para uma crítica abrangente ao Cristianismo, para uma *negation* fundamental às imaginações e fantasias da teologia cristã, na qual a natureza não tem nenhum significado positivo. Exatamente como na teologia cristã, que subordina a natureza ao querer e ao bel-prazer do homem, também no Idealismo (particularmente em Hegel) a natureza está subjugada ao espírito. Hegel acredita que o espírito absoluto se desdobra, se objetiva na natureza, assim a natureza é também para ele não um ser primeiro, autônomo, mas algo posto, colocado, como que um outro ser concretizado do espírito. Enquanto a natureza em Hegel é, então, apenas uma outra forma fenomênica

do espírito, uma exteriorizacão ou objetivação dele, Feuerbach a entende, pelo contrário, não como uma "*degradation"* da idéia absoluta, nem como o "*alter ego"* do "*ego"*, mas sim como *natura naturans*, como o fundamento indeduzível, imediato, incriado de toda existência real, que existe e consiste por si mesmo. Contra Hegel insiste ele, decididamente, nesta *position*, isto é, na imediaticidade da natureza e da experiência sensível do mundo, e é mister chamar a ateção aqui para isto, a saber, que há, neste ponto, uma convergência entre Feuerbach e Schelling. Feuerbach, o *antidotum* do teísmo e do Idealismo, põe a natureza frente ao espírito, pois ele entende por natureza não o puro outro, que só através do espírito foi posto como natureza, mas, primeiramente, a realidade material que existe fora e independente do entendimento e é dada ao homem por meio de seus sentidos. Sob esta condição pode-se conceber a natureza como garantia da exterioridade mesma, como que um existente fora de nós, que nada sabe de si, pois não é para si, mas só em si e por si mesmo.

Partindo desse entendimento acerca da natureza, abordaremos, na terceira parte deste tópico, à "última fase" da concepção de natureza em Ludwig Feuerbach, não só aos escritos fundamentais de 1846-48, como *A Essência da Religião* (*Das Wesen der Religion*) (1846), *Complementos e Esclarecimentos para a Essência da Religião* (*Ergänzungen und Erläuterungen zum Wesen der Religion*) (1846), *Preleções sobre a Essência da Religião* (*Vorlesungen über das Wesen der Religion*) (1848), nos quais Feuerbach, apoiando-se na religião da natureza, critica a natureza como objeto da religião e a toma como base e fundamento do homem e de todas as coisas, bem como aos seus escritos maduros, como *A Pergunta pela Imortalidade sob o ponto de vista da Antropologia* (*Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie*) (1847), *A Ciência da Natureza e a Revolução* (*Die Naturwissenschaft und die Revolution*) (1850), *O Segredo do Sacrifício ou O Homem é aquilo que come* (*Das Geheimnis des Opfers oder der Mensch ist, was ißt*) (1860), *Sobre Espiritualismo e*

Materialismo (*Über Spiritualismus und Materialismus*) (1866) e *Para uma Filosofia Moral* (*Zur Moralphilosophie*) (1868), nos quais ele tenta fundir uma relação fundamental entre filosofia e ciência da natureza. Se em *A Essência do Cristianismo* (*Das Wesen des Christentums*), o fundamento e também o objeto da religião era ainda a essência moral do homem, abstraída da natureza, quer Feuerbach agora, nesses escritos maduros, superar todo discurso (*oratio*) antropológico, teleológico ou teológico em relação à natureza, ou seja, obter a separação da mesma da *reductio ad hominem*, de todos os predicados humanos. Assim, ele fez a si, por tarefa, defender, justificar e fundamentar a autonomia da natureza "contra os esclarecimentos e as deduções teológicas" frente a ela. Enquanto ele avaliava a relação cristã em relação à natureza, no todo, negativamente, porque a natureza no Cristianismo está submetida arbitrariamente ao afeto religioso, julga ele, agora, a religião da natureza (*Naturreligion*) parcialmente positiva, já que ela tem por objeto a natureza (o deus físico) e, por isso, ela exerce uma função importante no que diz respeito a uma percepção adequada da natureza. Não obstante, não se trata para Feuerbach, de maneira nenhuma, de defender a religião da natureza em si, embora ela faça valer, de fato, a natureza, na medida em que ela põe no lugar da humanidade a natureza. Portanto, ele não está interessado na religião da natureza enquanto tal, mas, meramente, em sua função estratégica para a sua *argumentation* contra o Cristianismo e o Idealismo, pois ela manifesta a natureza, aponta uma indicação decisiva para "a verdade dos sentidos", demonstra o significado da sensibilidade e atesta o sentimento de finitude do homem e de sua dependência não de algo sobrenatural, mas da natureza mesma.

Apesar desta avaliação parcialmente positiva da religião da natureza, chega Feuerbach, no entanto, à conclusão de que ela não concebe, no fundo, a natureza real, objetiva; pelo contrário, reflete-se também nela apenas a "verdade do homem", pois o homem religioso-natural vê nela não a natureza, como ela é realmente, mas a percebe tão-somente como objeto de sua fé, de sua veneração

religiosa ou de sua imaginação. Porque a natureza oferece ao homem o que ele precisa, foi ela idolatrada como divina; a veneração (*Verehrung*) ou divinização (*Vergötterung*) da natureza significa, por conseguinte, a sua "antropomorfização", isto é, a sua "humanização" pela religião, pois o valor, que o homem põe na natureza, é apenas o valor que ele atribui a si mesmo, à sua própria vida. A religião da natureza tem, na verdade, por finalidade transformar a essência não-sagrada, não-humana, da natureza numa essência "sagrada", "personificada". Mas, assim como o panteísmo, Feuerbach a critica, precisamente porque ela faz, através dessa *transformation*, da natureza um Deus. Em oposição a isso, ele não vê a natureza como algo sagrado, divino, isto é, como objeto religioso, tal como ela aparece na religião da natureza, mas, pelo contrário, como uma essência objetiva que existe apenas por si mesma, independentemente do homem. Como justificativa para este seu procedimento, pelo qual er quer livrar a natureza de todas as considerações religiosas e antropológicas, vale a ele que a natureza é o ente que produz tudo de si e por si e, por conseguinte, não deve ser vista como aquilo o que ela não é, isto é, 1. nem como divina (em forma do teísmo), 2. nem como humana (em forma do Idealismo). A natureza, para ele, sempre existiu, quer dizer, ela existe por si e tem seu sentido apenas em si mesma; ela é ela mesma, ou seja, nenhuma essência mística, pois por detrás dela não se oculta, nem se esconde nada humano, nada divino, nenhum *absolutum* transcendental ou ideal. O conceito de natureza designa tudo o que se mostra sensivelmente ao homem como fundamento e essência de sua vida; trata-se, pois, primeiro daquela essência (luz, ar, água, fogo, plantas, animais etc.), sem a qual o homem não pode nem ser pensado nem existir. A natureza é, assim, a pluralidade de todas as coisas e seres sensíveis que realmente são. Embora haja neste ponto, como já mencionado, uma certa concordância entre Feuerbach e Schelling, distancia-se, porém, Feuerbach de Schelling, pois para Feuerbach a natureza é em si e por si, mas não para si; ela é necessária e regida por leis próprias, sem espírito e sem sujeito,

isto é, o independente de toda essência humana ou divina, o indeduzível, o que consiste por si mesmo, por assim dizer a essência originária, primeira e última. Assim sendo, pode-se dizer que 1. por um lado, a natureza existe *per se* (em si e por si) e age, em princípio, sem intencionalidade (*Absicht*), sem querer (*Willen*) ou saber (*Wissen*); ela tem seu "entendimento" apenas no entendimento do homem e prova sua essencialidade mediante qualidades, conexões e relações materiais; 2. mas, por outro lado, para fazê-la a nós inteligível, é-nos inevitável que devamos empregar sobre ela analogias, expressões ou conceitos, como ordem, finalidade, sabedoria etc.. Aquilo que o homem acredita reconhecer na natureza como "entendimento", "espírito", que empresta a ela uma "teleologia", é, portanto, apenas uma representação humana. Assim, no que tange a todas as aproximações à natureza trata-se para Feuerbach, meramente, de conceitos antropológicos, subjetivos, pois, na natureza, tudo acontece sob o fundamento da necessidade e há nela apenas forças, elementos e seres naturais, isto é, leis naturais, às quais a existência humana está submetida. Partindo da necessidade e das leis da natureza, Feuerbach exclui dela todos os critérios humanos ou "efeitos de Deus" para a sua valorização e postula, com isto, a sua autonomia. Precisamente este postulado de Feuerbach em relação ao *status* da natureza oferece, na situação presente, pontos de referências para uma resistência contra toda exploração arbitrária e brutal da natureza a favor dos desígnios e desejos ilimitados do homem e, ao mesmo tempo, fornece, conseqüentemente, sugestões e contribuições para um debate frutífero sobre a crise ecológica atual.

Tendo em vista tais posições, quer Feuerbach fundamentar uma nova relação entre o homem e a natureza, a qual ele vê realizada, em princípio, na dependência do homem em relação à natureza. Nessa dependência (*Abhängigkeit*), ele encontra uma clara designação para a natureza como algo não-humano e, simultaneamente, como vínculo que liga o homem a ela. O homem não é um ser sem necessidade, ou seja, não é só espiritual (*animal*

rationale), mas também, simultaneamente, uma essência sensível, física, nascida, por isso ele é dependente da natureza e precisa dela para seu nascimento, desenvolvimento e auto-sustento. Ele tem o fundamento de sua vida não em si, mas, pelo contrário, fora de si e está, portanto, necessariamente remetido para uma outra essência (para a natureza). A dependência do homem da natureza faz da natureza para ele a causa do medo e da insegurança, pois o homem sabe que ele sem ela não pode ser. Não obstante, não se deve esquecer que a natureza é também um sistema de leis, "um potencial passivo", frente ao qual o homem pode reagir através da cultura (do desenvolvimento da ciência e da técnica), podendo ser, pois, utilizada por ele a seu favor, embora o essencial da cultura consista nisto, a saber, que ela também se deixe determinar pela "verdade da natureza dos objetos". Feuerbach vê a cultura realizada preponderantemente nas ciências, e seu entusiasmo para ela e para seu método tinha ele já manifestado nas suas obras, *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia* (*Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie*) e *Princípios da Filosofia do Futuro* (*Grundsätzen der Philosophie der Zukunft*), nas quais a ligação da filosofia e da ciência da natureza representa para ele uma alternativa à aliança (*allianz*) feudal da filosofia com a Teologia e possibilita uma conexão objetiva com a natureza. Nesse empreendimento, Feuerbach almeja que a ciência da natureza sirva de base à sua filosofia, porque ela fornece uma contribuição para a superação tanto das inconsistências da filosofia especulativa quanto das inconseqüências da fantasia e da imaginação religiosa, na medida em que ela, em seu sentido antiteológico e antimetafísico, se ocupa não com objetos arbitrários ou fenômenos sobrenaturais, mas exclusivamente com objetos físico-naturais, atribuindo as suas causas imanentes à natureza. Deve-se aqui chamar a atenção para o fato de que Feuerbach não era nenhum cientista da natureza, pois, de acordo com ele, as ciências da natureza, como a química, a física, a biologia, a botânica, a fisiologia etc., conhecem apenas a "história da natureza", se limitam, com isto, a um elemento isolado da

natureza e não têm, em oposição à filosofia, nenhum acesso à totalidade da natureza e da alma humana, ou seja, à essência do homem. Embora Feuerbach esteja convencido de que o homem é um essência natural e que sua existência, seu nascimento e sua preservação pressuponham a natureza, parece-lhe sem sentido uma ciência ou uma filosofia da natureza separada do homem. Para ele, a natureza é, em princípio, não-humana, externa ao homem, que é, no entanto, esclarecida, conhecida, na medida em que o homem se apropria dela através de seu entendimento. Apesar destes méritos consideráveis, que assinalam à concepção de natureza em Feuerbach como um essencial progresso frente ao teísmo e ao Idealismo, na medida em que ela restitui à natureza o seu valor, ela contém, todavia, "traços especulativos", um caráter "não-dialético", "passivo-contemplativo", pois, como tornar-se-á claro na conclusão deste trabalho, falta-lhe a *dimension* social, histórico-concreta. Feuerbach considera a natureza parcial e unilateralmente, como uma instância indiferente frente à sociedade, isolada e abstraída de suas condições materiais, sociais e econômicas.

2.2.1. A Primazia da Natureza ante o Espírito em Ludwig Feuerbach.

Nesta seção, pretendo destacar a tese de que a natureza para Feuerbach é um existente autônomo e independente e possui primazia ante o espírito. Para ele, a natureza material, que existe, em sua diferencialidade qualitativa, independente do pensar, é diante do espírito o original, o fundamento não deduzível, imediato, não criado, de toda existência real, que existe fora do entendimento e é dada ao homem, por meio de seus sentidos, como fundamento e essência de sua vida. Trata-se, pois, primeiro daquela essência (luz, ar, água, fogo, plantas, animais, etc.) sem a qual o homem não pode nem ser pensado nem existir. A natureza é, para Feuerbach, a pluralidade de todos os objetos e essências que realmente são. Sob esta condição, é possível conceber a natureza como a garantia da exterioridade mesma, como

que um existente fora de nós, que nada sabe de si e é em si e por si mesmo; por conseguinte, ela não deve ser vista como aquilo que ela não é, isto é, nem como divina, nem como humana. A natureza sempre existiu, quer dizer, ela existe por si e tem seu sentido apenas em si mesma; ela é ela mesma, ou seja, nenhuma essência mística, pois, por trás dela, não se esconde nenhum absoluto, nada humano, nada divino, transcendente ou ideal.

Nesta seção, enfatizamos ainda a filosofia da natureza de Ludwig Feuerbach como cerne de sua oposição ao teísmo (seja ao cristianismo seja ao paganismo), à filosofia especulativa e ao idealismo alemão (Fichte, Schelling e Hegel). Feuerbach recusa tanto o teísmo quanto o idealismo e, perante ambas as posições, faz valer a noção de que a natureza, apesar de sua mutabilidade (na qualidade de um desenvolvimento contínuo de intervenções, de uma justaposição de momentos evolucionais e "catastrofais"), deve ser entendida e esclarecida como um existente autônomo, independente, como algo eterno, não deduzível, objetivo e necessário. A natureza é, pois, o ser primeiro, o que origina, o que produz tudo de si, e não pode ser pensada como produzida, pois ela existe por si e tem seu sentido tão somente em si mesma. Ademais, ela é para Feuerbach não só o que limita, mas também a potência (das Vermögen) que assegura ao homem a possibilidade, a condição, de satisfazer suas necessidades múltiplas; ela é, pois, aquela essência (luz, ar, água, fogo, plantas, animais, etc.) sem a qual o homem não pode nem ser pensado nem existir. Natureza, assim diz ele, "é tudo o que se mostra ao homem, abstraído das sugestões supranaturais da crença teística, imediatamente, sensorialmente, como base e objeto de sua vida" (FEUERBACH, 1967, p. 104). Sob esta consideração, deve-se conceber a natureza como a garantia da exterioridade mesma, como que um existente fora de nós que nada sabe de si e é em si, de si e por si mesmo.

Embora a concepção de natureza de Feuerbach não seja atomístico-mecanicista, já que, para ele, a natureza não é nenhuma máquina, nenhuma pura res extensa, sem vida, nenhuma grandeza

lógico-matemática, isto é, nenhum universo que se movimenta necessariamente segundo leis mecânicas, de acordo com ele, "sensibilidade", "vivacidade", "vitalidade", "fisicalidade", "exterioridade" são conceitos similares para a existência material da natureza que existe real e objetivamente expressa sua existência material mediante efeitos físicos, fenômenos naturais que existem não apenas idealmente no entendimento, mas também constituem para o homem efetivos sensíveis, observados sensivelmente. Assim compreendido, mediante um entendimento da natureza que se baseia nas características imanentes a ela - totalidade, unidade orgânica, harmonia de causas e efeitos, movimento, "imediaticidade", autonomia, lei (legalidade ou regularidade), necessidade, como pressupostos necessários para todos os objetos, fenômenos e criaturas, plantas e animais, até mesmo para a natureza humana -, Feuerbach critica tanto o teísmo quanto o idealismo, os quais ignoram a autonomia (*Selbständigkeit*) e a independência (Unabhängigkeit) da natureza, uma vez que eles a compreendem meramente como obra de um criador ou como um simples ser outro do espírito na exterioridade. Em ambas as posições, a natureza foi tratada, portanto, não como um existente autônomo, independente, mas deduzida apenas como uma realidade dependente e inconsistente em si mesma (CHAGAS, 2003, p. 70).

As teses fundamentais do conceito de natureza em Feuerbach contra o teísmo e o idealismo podem ser sintetizadas assim: a natureza é, em primeira linha, uma verdade dada aos sentidos. Como objeto dos sentidos (*als Gegenstand der Sinne*), ela não é uma deduktion do espírito, nem criação de Deus; ou seja, ela não é um produto nem da atividade de um eu puro, do desenvolvimento do espírito, nem da vontade de um Deus sobrenatural, fictício, mas, pelo contrário, é uma essência autônoma que existe independentemente da consciência humana.

Natureza [...] é tudo o que tu vês e não provém das mãos e dos pensamentos humanos. Ou, se quisermos penetrar na anatomia da natureza, ela é o cerne ou a essência dos seres e das coisas, cujos

fenômenos, exteriorizações ou efeitos, nos quais exatamente sua essência e existência se revelam e dos quais constam, não têm seu fundamento em pensamentos, intenções ou decisões do querer, mas em forças ou causas astronômicas, cósmicas, [...] químicas, físicas, fisiológicas ou orgânicas. (FEUERBACH, 1967, p. 105). A natureza é incriada (unerschaffen), eterna (unvergänglich), não deduzível (nicht ableitbar); ela é em si mesma, existe apenas por si mesma e não por meio de outra essência; a natureza é necessária (notwendig). Porque ela é, é ela necessária, e exatamente assim como é, isto é, correspondendo às suas próprias leis. Se, a saber, tudo o que é, é necessariamente por meio da natureza, assim não tem sentido aceitar um espírito ou um Deus criador que planeja para o esclarecimento da natureza e, por fim, a natureza corresponde apenas a si mesma. A palavra "natureza" designa, assim esclarece Feuerbach.

O cerne de todas as forças, coisas e seres sensíveis que o homem distingue de si como não-humanas. Entendo em geral sob natureza, certamente como Spinoza, não um ser como o Deus supernaturalístico, que existe e age com vontade e razão, mas como é para Spinoza, um Deus, ou seja, um ser ao mesmo tempo sobrenatural, transcendente, deduzido, misterioso, simples, e sim um ser múltiplo, [...] real, perceptível com todos os sentidos. (FEUERBACH, 1967, p. 104).

A natureza é, pois, apenas explicável, quando se reconhece que ela não é nenhum ser abstrato, despojado de existência, mas a unidade da diversidade das coisas que são reais, concretas; ou melhor, ela é a multiplicidade dos entes singulares, e fora dela nada tem existência real, a não ser pensamentos e representações.

Ante o teísmo e o idealismo, que deduzem a natureza de Deus ou do espírito, Feuerbach argumenta o seguinte: 1) a natureza precede o espírito e, por isso, é sua base orgânica; 2) o espírito é, pelo contrário, um produto da natureza, pois o pensamento é também uma *funktion* de um órgão natural, do cérebro humano, de

uma transferência das representações do pensamento sobre a natureza, está em completa oposição à existência da natureza.

Ex nihilo nihil fit, do nada nada vem, isto é uma lei geral da natureza e da razão, válida universalmente. Um mundo, criado em oposição a esta lei fundamental, é uma contradição consigo mesmo, uma contradição com todas as leis da natureza; é, em síntese, o mundo invertido da teologia, em que o pensamento, ou seja, a criança anterior à mãe, a grama ao sol. (FEUERBACH, 1969, p. 259). Feuerbach acentua:

> Se não estou louco, como posso deixar nascer seres irracionais de um ser racional? Como pode um espírito produzir seres sem espírito? [...] Tem-se dito frequentemente: "o mundo é inexplicável sem um Deus", mas o exato oposto é verdadeiro: "se um Deus existe, é a existência de um mundo inexplicável, porque ela é inteiramente supérflua" (FEUERBACH, 1967, p. 161-2).

À objeção teístico-idealista "como pode o homem surgir da natureza, ou seja, o espírito matéria", opõe Feuerbach o seguinte:

> Responda-me, sobretudo, primeiro a pergunta: Como pode nascer do espírito a matéria? Tu não achas para esta pergunta nenhuma resposta, pelo menos racional, assim tu reconhecerás que apenas a resposta oposta conduz a ti para o objetivo (FEUERBACH, 1971, p. 179).

Não a dedução do espírito da natureza, mas, pelo contrário, a *deduktion* da natureza do espírito é, pois, um problema insolúvel. Para Feuerbach, é, por conseguinte, racional começar com a natureza e só daqui passar para o homem, para o espírito.

Os argumentos, que se poderiam expor para a defesa da tese feuerbachiana no que tange ao primado da natureza e do nascimento do homem dela, ou seja, do esclarecimento da natureza por ela mesma, podem ser apresentados resumidamente, assim: a natureza não pode ser deduzida do espírito, já que ela possui uma qualidade completamente diferente dele; mas o espírito pode ser

deduzido dela e esclarecido por ela, porque o homem, como criação da natureza, é a identidade de todas as oposições, isto é, a unidade do espiritual com o natural. O homem, no qual a natureza veio à consciência, sabe de si, conhece a si mesmo como unidade real, viva, do espírito e do corpo, de todas as qualidades ativas e passivas, espirituais e sensíveis. Aqui se encontra, para Feuerbach, o cerne verdadeiro da unidade do pensar e do ser, pois o pensamento humano, como sujeito autônomoque não tem mais fora de si nenhuma coisa e, por conseguinte, mais em si nenhum limite, não é mais sujeito "finito" - não é mais o eu, ao qual se contrapõe um objeto -, é o ser absoluto, cuja expressão teológica ou popular é a palavra "Deus". É, na verdade, o mesmo sujeito, o mesmo eu, como no idealismo subjetivo - mas sem limites, o eu que já não parece também ser eu, essência subjetiva, e, por conseguinte, também já não se chama mais eu. (FEUERBACH, 1970, p 299).

O espírito (o eu) não é, pois, apenas sujeito para si, mas também simultaneamente predicado de uma essência real; ou seja, ele não é, de modo nenhum, por si mesmo enquanto tal, mas por si como essência corporal, sensível; pela corporeidade, ele está aberto à natureza, ao mundo, pois estar no corpo quer dizer nada mais do que estar no mundo.

A natureza não pode ser deduzida do espírito, porque o inferior (das Niedere, o anterior = a natureza) não pode ser esclarecido e deduzido do superior (das Hörere, do posterior = o espírito), mas antes, pelo contrário, o superior do inferior, como todo desenvolvimento prova. Deduzir a natureza do espírito é, por conseguinte, ilógico, sem sentido, pois por que se deve fazer passar o "superior" por algo "inferior", o komplex pelo simplex, o "perfeito" (desenvolvido) pelo "imperfeito" (não-desenvolvido)? Feuerbach defende o argumento de que a natureza produziu de si mesma o homem; ou seja, ela é a essência, da qual o homem nasceu e pela qual mantém sua existência. A natureza é o que compreende o homem; ela é aquilo cuja aniquilação significa também a própria aniquilação da existência humana; somente através dela consiste o

homem, somente dela depende ele em toda a sua atividade, em todos os seus passos. Arrancar o homem da natureza significa o mesmo que separar os olhos da luz, o pulmão do ar, o estômago dos alimentos e querer fazer deles seres existentes por si mesmos (FEUERBACH, 1967, p. 91).

O homem é um produto da natureza, uma obra dela; ela deve, por isso, tratá-la e estimá-la como "sua mãe", como a fonte de seu ser. Já que ele deve seu nascimento e sua manutenção apenas às forças e aos efeitos naturais, depende ele, por conseguinte, da natureza; quer dizer, ele não é nenhum ser sem necessidade, mas um organismo que pressupõe as determinações da natureza, água, ar, alimento, etc.; por fim, considerar o espírito como a premissa da natureza é sem sentido, pois não se pode indicar de onde este toma a determinação para a matéria. Não é, portanto, o espírito a origem e a razão de ser da matéria; pelo contrário, a natureza (a matéria) deve ser vista como fundamento do espírito, isto é, como um fundamento que não tem nenhum fundamento fora de si mesmo. O espírito, a consciência, pode desenvolver-se, assim, apenas da natureza orgânica; na verdade, ele é, no homem, o superior, pois, por meio dele, o homem diferencia-se do animal (FEUERBACH, 1970, p. 335-6). Isto não significa, de modo nenhum, que ele seja o primeiro de acordo com o desenvolvimento natural. O espírito, isto é, o superior, o completo, é, ao contrário, resultado, sempre o último, o posterior. No espírito humano, a natureza atinge o auge de seu desenvolvimento; aí ela se torna um ser pessoal, autoconsciente, inteligível; ou seja, homem, a natureza torna-se espírito, toma consciência de si mesma. O homem é, pois, um ser qualitativamente diferente de todas as outras formas de existência na natureza (JESSIN, 1956, p. 3-41; HÖPPNER, 1960, p. 302).

Os méritos da filosofia de Feuerbach, particularmente de sua concepção de natureza, podem ser caracterizados da seguinte maneira: Feuerbach almeja provar que a natureza, entendida como algo autônomo (*Selbständiges*), original, diante do espírito, é a base deste e que, embora o homem esteja, pelo seu corpo,

indissoluvelmente ligado a ela, é ela, apesar disto, outra essência, um ser diferente e independente dele, e que Deus não é nenhum ser que existe por si, mas meramente uma representação fantástica da essência humana, um projeto puramente idealizado do espírito. Disso conclui Feuerbach que a relação Deus-homem é tão somente uma conexão do homem consigo mesmo, e a separação de Deus do homem é apenas uma separação do homem de si mesmo. Em vez desta relação humano-religiosa voltada para Deus, Feuerbach quer pôr a relação do homem para o homem, para o seu próximo e para a natureza sem Deus (CHAGAS, 2004, p. 86-105). Para alcançar tal propósito, o homem deve livrar-se de toda fé em forças sobrenaturais e voltar-se apenas para si e para a natureza. Feuerbach aspira a uma relação humana para com a natureza, mediada pela sensibilidade (Sinnlichkeit), pela contemplação sensível da natureza, tal como esta aparece imediatamente ao homem. Ele quer restabelecer uma relação natural para o homem mediante a relação imediata, sensível do amor do eu para o tu, do singular (do indivíduo) para o gênero (para a comunidade), cuja base vale para ele como a relação natural do homem para a mulher.

Em *A Sagrada Família* (*Die heilige Familie*) (1844), Marx reconhece expressamente, apesar de toda a sua crítica a Feuerbach, o significado positivo, a relevância de sua filosofia para a história da dialética e do espírito humano:

> Mas, afinal, quem revelou o mistério dos "sistemas"? Feuerbach. Quem aniquilou a dialética dos conceitos, a guerra dos deuses, que apenas os filósofos conhecem? Feuerbach. Quem colocou, na verdade, "o significado do homem" - como se o homem tivesse ainda uma outra significação a não ser a de ser homem! -, pelo menos "o homem" no lugar dos farrapos velhos, da "consciência de si infinita"? Feuerbach, e somente Feuerbach. Ele fez ainda mais. Depois de muito tempo, ele aniquilou estas mesmas categorias, que a "crítica" lança agora a si: A riqueza real das relações humanas, o conteúdo enorme da história, a luta da história, a luta da massa contra o espírito, etc. (MARX, 1958, p. 98)

E nos *Manuscritos Econômicos-Filosóficos* (*Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*) (1844), ele esclarece:

> Feuerbach, é o único que tem uma relação séria e crítica para com a dialética hegeliana e realizou, neste campo, verdadeiras descobertas; acima de tudo, foi quem superou verdadeiramente a antiga filosofia. A grandeza da obra de Feuerbach e a silenciosa simplicidade com que a apresenta ao mundo estão em um surpreendente contraste com o comportamento dos outros (MARX, 1968, p. 569).

Não se pode deixar, segundo Marx, de referendar os grandes empreendimentos da filosofia de Feuerbach, na medida em que ela é, em síntese:

- "a prova de que a filosofia (especulativa) nada mais é do que a religião convertida em pensamento e realizada pelo pensamento; deve condenar-se como uma outra forma e uma outra maneira de existência do estranhamento do ser humano;
- a fundamentação do materialismo autêntico e da ciência real, na medida em que Feuerbach faz da relação social "do homem ao homem" o princípio básico da teoria; e
- oposta à negação da negação, que pretende ser o positivo absoluto, o princípio subsistente em si e fundado positivamente em si mesmo". (MARX, 1968, p. 569-70)

Apesar dessas realizações de Feuerbach, principalmente no que diz respeito a seus protestos contra o teísmo e o idealismo, não se deve, no entanto, descuidar da crítica a sua filosofia no todo por causa de suas "contradições", "ilimitações" e "inconsequências".

Em referência à filosofia de Feuerbach, Marx reconhece que, para ela, o homem é

> [...] um ser corpóreo dotado de forças naturais, vivo, real, sensível, objetivo. ou seja, que ele tem objetivos reais, sensíveis como objetos do seu ser, da exteriorização de sua vida, ou que pode exteriorizar a sua própria existência só em objetos reais, sensíveis. Ser objetivo, natural, sensível e simultaneamente ter fora de si o

> objeto, a natureza, o sentido para um terceiro ser é a mesma coisa. A fome é uma necessidade natural; ela precisa, portanto, de uma natureza fora de si, de um objeto fora de si, para se satisfazer, para se acalmar. A fome constitui a necessidade objetiva de um corpo por um objeto exterior, indispensável à sua integração e à expressão da própria natureza. [...] [E] o homem, como ser objetivamente sensível, é, por conseguinte, um ser que sente e, porque sente o seu sofrimento, um ser afetivo. A emoção intensa, a passion [a paixão] é a força essencial [a faculdade] do homem que se esforça energicamente para alcançar o seu objeto. (MARX, 1968, p. 578-9)

A essência humana não é, no entanto, para Marx, como o é para Feuerbach, nenhuma essência abstrata, mas, pelo contrário, uma essência concreta, social e histórica, isto é, uma essência que se realiza na história pela atividade, pela práxis social. Marx pensa o homem como um ser que se manifesta no trabalho; ele é o que ele é pelo seu trabalho, pela sua produtividade. Correspondendo a isto, Marx diz na Ideologia alemã (*Deustche Ideologie*) (1845-6):

> Podem-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou por tudo o que se queira. Mas eles próprios começam a se diferenciar dos animais logo que começam a produzir seus meios de vida, passo este que é condicionado por sua organisition [organização] corporal. Na medida em que os homens produzem seus meios de vida, produzem eles, indiretamente, sua própria vida material. (MARX, 1969, p. 21)

Embora Feuerbach acentue, muitas vezes, que o homem é um ser sensível, natural, o ser que se tornou social, no fundo, permanece o homem para ele um *abstraktun* inerente ao indivíduo isolado, isto é, um ser fixo, segregado, abstraído do decurso histórico, e sua "relação social" foi concebida por ele apenas como uma relação genérica, como uma universalidade puramente natural que se liga a muitos indivíduos. Por conseguinte, Feuerbach não vê, e a ele isto permanece, infelizmente, sem consideração, que o homem, além de ser uma essência sensível, nascida da natureza, é também um

produto dele mesmo (ein Produkt des Menschen), da cultura, da história. Do mesmo modo, ele desconhece igualmente o nascimento e o desenvolvimento histórico da existência do homem e de sua consciência com base na apropriação material da natureza, na produktion submetida a determinada relação social, e o abstrai completamente de suas relações sócio-econômicas e política, porque ele não o entende como "ensemble", como membro da sociedade (*Glied der Gesellschaft*).

O objeto da filosofia da natureza de Ludwig Feuerbach é não só a natureza incriada, autônoma, a prioridade, o primado da natureza externa (das Primat der äusseren Natur), exterior (ainda não dominada pelos homens), como também a natureza em relação ao homem. Naturalismo e humanismo são quase um, pois, conforme Feuerbach, o homem é um produto da natureza, um ser mesmo da natureza.Uma filosofia da natureza sem o homem e, do mesmo modo, uma filosofia sem natureza parecem para ele sem sentido, um absurdo. O problema encontra-se, porém, nisso, a saber, que ele não chegou a uma concepção materialista consequente nem da natureza nem daquilo que diz respeito às relações natureza-homem e homem-homem, já que ele:

- absolutiza a natureza e a concebe apenas "naturalmente", sensivelmente (como objeto da intuição sensível), e não, ao mesmo tempo, histórico-socialmente (como produção da práxis humana), e
- conceitua natureza e homem não em sua relação real, dialética. Feuerbach exclui de facto a história da relação ao homem com a natureza, e esta daquela. Conquanto conceba a natureza como um objeto real e esclareça que o homem tenha surgido dela e ela lhe seja dada pelos sentidos, ele não percebe, todavia, que a natureza, que envolve o homem, não permanece eternamente idêntica, sempre igual a si mesma, mas é transformada, modificada praticamente pelo homem. Enquanto a natureza lhe aparece, portanto, meramente como um ser estático, imediato, Marx a depreende, pelo contrário, como um

> [...] produto da indústria e das condições da sociedade; e, na verdade, no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uam série de generationen (gerações), cada uma das quais ultrapassava a precedente, desenvolvendo sua indústria e seu comércio, modificando sua ordem social em função da modificação das necessidades. Mesmo os objetos da mais simples "certeza sensível" só são dados a Feuerbach [ao homem] apenas através do desenvolvimento social, da indústria e do intercâmbio comercial. (MARX, 1969, p. 43)

Em Feuerbach a relação entre o homem e a natureza permanece, ao contrário, fixa (*starr*), não dinâmica, pois, como consequência de sua opposition ante o teísmo e o idealismo, ou seja, ante toda forma de antropomorfização da natureza, ele designa a natureza como "a essência sem essência humana", sem "qualidades humanas", como a natureza sem o homem. Diz ele:

> "Natureza" é para mim, tal como é o espírito, nada mais do que uma palavra universal para a designação das essências, das coisas, dos objetos, os quais o homem diferencia de si e de seus produtos e resume no nome comum "natureza", mas não é nenhuma essência geral, personificada, mistificada, separada e abstraída das coisas reais. (FEUERBACH, 1971, p. 4)

Ademais, Feuerbach tem "diante dos olhos", no conceito de "produto", não algo social-histórico, mas apenas o que é resultado abstrato da atividade humana, depreendido como "illusion" de uma essência criada pelo homem, que está acima da natureza. Em conformidade com isto, ele trata a realidade objetiva (*gegenständliche Wirklichkeit*) como algo preso ao objeto; quer dizer, ele vê apenas seu lado objetivo, mas não o subjetivo, porque ele concebe a *Aktivität* do sujeito não como práxis material, histórico-social, como atividade produtiva, mas tão somente como contemplação, como intuição sensível (*sinnliche Anschauung*). Isto expressa o conteúdo, o sentido da primeira Tese sobre Feuerbach (*Thesen über Feuerbach*), mediante a qual Marx caracteriza a carência principal de todo materialismo anterior, inclusive o de

Feuerbach. Precisamente o lado ativo do sujeito, que produz o objeto, não foi desenvolvido por Feuerbach, mas pelo idealismo de Kant, Fichte e Hegel, embora apenas subjetivamente, como atividade do entendimento, do eu que age, do espírito que se desdobra para o mundo. A filosofia de Feuerbach permanece, pois, atrás dessa práxis já desenvolvida pelo idealismo; ela não consegue transformar a atividade prática, concebida idealmente, numa atividade prático-crítica, real, material (LÖWITH, 1976, p. 149-50).

Para Marx, o mundo material é, ao contrário, um todo unitário, no qual todas as formas de dualismo estão rejeitadas; esse mundo material encontra-se também de novo na consciência, e isto se torna tão claro sobretudo no processo de trabalho. Quanto a isto, Hegel já tinha, na Fenomenologia do Espírito, mediante a dialética do senhor e do servo, caracterizado o trabalho como processo que supera a resistência da natureza, no qual o homem toma consciência de si mesmo, de sua espiritualidade, no qual o homem toma consciência de si mesmo, de sua espiritualidade, pois, na medida em que o homem trabalha, ele manifesta sua própria essência e impõe à natureza uma forma humana; assim, ele avista, no resultado de seu trabalho, não um produto que está diante dele, mas, pelo contrário, sua realidade tornada objetiva. Esta essência positiva do trabalho, entendida como processo dialético de autoprodução do homem e transformação da natureza, foi também postulada por Marx. Trabalho é, para ele,

> [...] antes de tudo, um processo entre homem e natureza [processo de que participam o homem e a natureza], processo em que o homem, através de sua própria ação, medeia, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza. Ele se defronta com a natureza como uma de suas forças. Põem-se em movimento as forças naturais que pertencem ao seu corpo, braços e pernas, cabeças e mãos, a fim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhes forma útil para a sua própria vida. Na medida em que ele atua assim, através de seu movimento sobre a natureza externa a ele e a transforma, simultaneamente transforma ele a sua própria natureza. (MARX, 1977, p. 192)

Isso porque a reciprocidade entre o homem e natureza encontra-se na atividade produtiva, no interior de uma organization determinada socialmente, mediante a qual o homem muda a natureza e cria algo, como também produz e modifica sua natureza social. E é, precisamente, por intermédio deste metabolismo material, deste intercâmbio do homem com a natureza que ocorre o acesso a declarações sobre a origem e o desenvolvimento do homem. Já que Feuerbach concebe abstratamente a relação do homem para com a natureza, isto é, não conhece nenhuma relação recíproca, dialético-dinâmica entre eles, falta a ele também o entendimento de que "a história da natureza" (*Naturgeschichte*) e a "história da humanidade" (*Menschheitsgeschichte*) formam unidade interna, pois o homem, como uma parte real da natureza (o tornar da natureza para o homem), tem uma "natureza histórica" e uma "história natural" (MARX, 1969, p. 43).

A acepção de natureza em Feuerbach é naturalista, não mediada pela história, pois falta a ela o sentido para a história, para as condições concretas sociais, do homem. Na medida em que Feuerbach considera, como visto, a relação entre o homem e a natureza, não do ponto de vista da atividade prático-crítica, mas apenas da perspectiva da intuição sensível, que possui ela mesma uma base social, uma fundamentação material-econômica. Para Marx, o homem tem, ao contrário, uma vida essencialmente prática, produtiva, que pertence a uma forma determinada da sociedade; ele é, como mencionado.

> [...] não apenas um ser natural, mas um ser natural humano; quer dizer, um ser existente para si mesmo, por isso, um ser genérico, e, como tal, tem de confirmar-se e expressar-se tanto no seu ser como no seu saber. Então, nem os objetos humanos são objetos naturais, como eles se apresentam imediatamente, nem o sentido humano, tal como ele é imediata e objetivamente, é sensibilidade humana, objetividade humana. Nem a natureza objetiva, nem a natureza subjetiva se apresenta imediatamente ao ser humano de forma adequada. E, assim como tudo o que é natural deve ter a sua

> origem, também o homem tem o seu ato de nascimento, a história, que é, no entanto, para ele, uma [história] consciente, e por isso, enquanto ato de gênese com consciência, é um ato de gênese que se suprassume [se transcende a si próprio]. A história é a verdadeira história da natureza do homem. (MARX, 1968, p. 579)

Assim, para Marx, a história é a natureza real do homem, pois o homem, como ser social, é determinado, em princípio, não pela natureza. A natureza tem sua existência para o homem precisamente na história, assim como o homem encontra para o homem, na natureza e na apropriação histórico-social dela, sua existência e essência. A concepção de natureza em Feuerbach encontra-se, ao contrário, não no âmbito da relação concreta do homem para a natureza, da práxis humana, porquanto ele ignora o conceito de trabalho como relação do homem para a natureza, do homem para o homem. Na sociabilidade capitalista, a natureza possui para o homem uma existência estranha, "não humana", porque ele mesmo se comporta aqui como uma existência estranha, "não natural", "inumana", e o fundamento desta sua "inumanidade" é a divisão forçada do trabalho ligada à propriedade privada. A superação da "dimension" da "inumanidade" do homem, do estranhamento da relação humana para o próximo e para a natureza (para seu meio ambiente) não pode ser realizada, como Feuerbach acreditara, simplesmente pela negation das illusionen religiosas, fantásticas. A raiz real, social e política da religião é completamente estranha a Feuerbach, por isso, é para ele o estranhamento (*Entfremdung*) apenas uma forma psicológica, antropológica, da consciência humana invertida, que duplica o mundo numa realidade real, representada, e apresenta a natureza e o homem de uma maneira não natural, estranha à sua natureza. Feuerbach fixa o sentimento religioso (religöse Germüt) como algo para existente e não vê, por conseguinte, que ele é também um produto social. A isto se relaciona ainda o fato de que ele não compreende que a emancipação do homem do estranhamento religioso pressupõe a superação de sua causa e fonte, isto é, de suas condições materiais,

sociais e econômicas, fundadas na propriedade privada dos meios de produção.

Enfim, deve ser, no todo, constatado o fato de que Ludwig Feuerbach não consegue, em verdade, nem interpretar materialmente a vida social, a história, nem esclarecer as relações econômicas, nas quais se devem procurar os fundamentos para o estranhamento humano. Não deve ser aqui esquecido, porém, o fato de que ele não tinha posto para si as mesmas prioridades que tinham Hegel e Marx. É preciso ter bem clara ainda a noção de que o pensamento de Feuerbach não se movimenta nem no círculo do processo da autoconsciência, como em Hegel, nem no mundo histórico do trabalho, como em Marx; ele tem, pelo contrário, por objeto o imediato (*das Unmittelbare*), ou seja, a natureza e a sensibilidade (*die Sinnlichkeit*). Diante de Hegel e Marx, quer Feuerbach conceder à natureza prioridade, requer indubitável, o não deduzível, o elementar, o simples, do qual se eleva para o mediato e o deduzido (*Selbständigkeit*) e a independência (*Unabhängigkeit*) da natureza apenas pela crítica ao começo sem pressuposto, ou seja, à "imediatidade" imediata (na forma de Deus ou do espírito), como afirmado pelo teísmo e pelo idealismo, pois tanto um quanto o outro se baseiam, em verdade, não na "imediatidade" dada sensivelmente (a "imediatidade" da natureza), mas sempre num ato já refletido e produzido pelo homem.

2.3. A Crítica de Feuerbach ao Princípio Leibniziano da Autonomia das Mônadas como Representação da Unidade de Espírito e Matéria.

Trata-se, nesta seção, de apresentar a recepção crítica de Feuerbach à filosofia de Leibniz, particularmente à sua obra *A Monadologia*. Embora Leibniz tenha concebido originalmente a mônada como a unidade do espírito com a matéria, esta última aparece em sua *Monadologia* apenas como uma representação confusa, não espiritual, sem pensamento, isto é, como a pura

imperfektion ou como a *negation* do espírito ou da alma. Feuerbach vê, em princípio, na Doutrina das Mônadas de Leibniz uma alternativa para a unidade entre o espírito e a matéria. Pertence à mônada espiritual a forma, mas ela contém simultaneamente em si também a matéria, que é a sua representação obscura. Mas enquanto Leibniz considera a matéria meramente como uma representação escura, confusa, Feuerbach a reconhece, pelo contrário, como o vínculo positivo que liga o interior com o exterior, que conecta as mônadas reciprocamente.

Tomando como base a concepção de natureza em Feuerbach, iremos expor, nesta seção, a *reception* crítica de Feuerbach à filosofia de Leibniz, a partir de sua obra *Apresentação, Desenvolvimento e Crítica da Filosofia Leibniziana (Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie)* (1837)[4], que evidenciará também como um momento importante para o desenvolvimento de sua filosofia da natureza. Para Feuerbach, a filosofia de Leibniz representa um progresso real na filosofia moderna (Cf. REITEMEYER, 2013, p. 163; SERRÃO, 2000, p. 135), porque ela apresenta uma resposta às lacunas do conceito spinoziano de substância. Diferentemente de Spinoza, para quem a essência da substância é a unidade (*Einheit*) sem a diferença (*Unterschied*), Leibniz considera no interior da singularidade das substâncias (das mônadas) (*Monaden*) também a pluralidade, a multiplicidade, ou

[4] A obra de Feuerbach sobre Leibniz desenvolveu-se entre os anos de 1834 e 1836 e foi publicada no ano de 1837 sob o título *História da Filosofia Moderna (Geschichte der neueren Philosophie)*, cuja segunda parte foi intitulada *Apresentação, Desenvolvimento e Crítica da Filosofia Leibniziana (Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie)*. Já no Prefácio dessa obra esclarece Feuerbach que Leibniz, embora sua filosofia contenha lacunas e falhas, representa depois de Descartes e Spinoza uma aparição substancial no âmbito da filosofia moderna. "Nenhuma personalidade filosófica fora Hegel (até 1839)", como Rawidowicz escreve, em *Ludwig Feuerbachs Philosophie*, op. cit., p. 57, "experimentou em Feuerbach tal apreciação, como Leibniz." Feuerbach dedica, pois, a Leibniz uma biografia muito elogiosa, na qual ele o descreve da seguinte maneira: "O homem significativo, que primeiro elevou-se na Alemanha a uma filosofia independente, ativa, produtiva, foi Gottfried Wilhelm Leibniz." Cf. Feuerbach, L. *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*. GW 3, org. por W. Schuffenhauer, Berlin: Akademie Verlag, 1969, p. 14. Cf. também Tomasoni, Francesco. *Ludwig Feuerbach – Entstehung, Entwicklung und Bedeutung seines Werkes*. Münster: Waxmann, 2015.

seja, o princípio da diferença (*principium indiscernibilium*), isto é, o princípio da autoatividade (*Selbsttätigkeit*), do automovimento, que se encontra no interior da substância (*Substanz*). "A atividade", diz Feuerbach, "é o princípio de sua filosofia. A atividade é, para ele, o fundamento da individualidade, fundamento esse que considera que há não apenas uma substância, mas substâncias; todos os seres são, para ele, apenas distintos modos da actividade, cujo modo supremo é o pensamento, que é a finalidade da vida" (FEUERBACH, 1969, p. 23)**.** A ênfase de Leibniz à autoatividade (*Selbsttätigkeit*), isto é, à força (*Kraft*), entendida como princípio interno e espiritual da mônada, como fundamento e determinação de toda a realidade, entende Feuerbach, como Schuffenhauer escreve, "como um progresso decisivo para além de Spinoza" (SCHUFFENHAUER, 1978, p. 283). Este princípio espiritual da mônada não deve ser compreendido apenas subjetivo e ideal, abstraído dos objetos, pois nele já está contida a matéria. O motivo de Feuerbach se ocupar com a filosofia de Leibniz encontra-se, sobretudo, na concepção de unidade do espírito e da matéria (natureza) no interior da substância, que lhe aparece claramente formulada na doutrina das mônadas. Isto observa também Reitemeyer, uma vez que ela levanta a seguinte questão: "Que vontade se expressa em Feuerbach, quando ele decide-se contra a dialética e pelo modelo monádico? É a vontade de penetrar a unidade imediata de espírito e matéria, que, realizada pelo princípio da autoatividade, promete chegar à unidade humana de espírito e corpo" (REITEMEYER, 1988, p. 59). A importância da *Monadologia* (*Monadologie*) de Leibniz encontra-se para Feuerbach precisamente no fato de que ela consolida claramente a unidade de espírito (*Geist*) e matéria (*Materie*) na própria simplicidade ou singularidade da substância. Esta unidade, ou seja, a união da identidade da substância com a totalidade dos indivíduos, dos singulares, que Feuerbach tinha visto primeiro no panteísmo, vê ele agora no princípio da autoatividade da mônada. Na obra sobre Leibniz, *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*, Feuerbach fez valer, então, em oposição

ao princípio da identidade, que ele havia expresso na sua Tese de Doutorado, intitulada *A Razão Una, Universal e Infinita (De ratione una, universali, infinita ou Über die eine, allgemeine, unendliche Vernunft) (Dissertation)* (1828), nos *Pensamentos sobre a Morte e a Imortalidade (Gedanken über Tod und Unsterblichkeit)* (1830), ou, simplesmente, *Pensamentos sobre a Morte (Todesgedanken)*, e no capítulo sobre Spinoza de sua *História da Filosofia Moderna (Geschichte der neuern Philosophie)* (1833), o princípio da diferença, da distinção, da individualidade.

Feuerbach começa sua apresentação sobre Leibniz com uma crítica ao empirismo inglês, especialmente a Locke. Este, julga Feuerbach, "não está apto ao desenvolvimento, não precisa de desenvolvimento" (FEUERBACH, 1969, p. 3), ou seja, ele não representa um desenvolvimento na forma do conceito de uma filosofia como decifração do verdadeiro sentido de uma filosofia, porque "a possibilidade" ou o meio do desenvolvimento não é a percepção empírica, mas a idéia, ou seja, "um objeto da meditação".[5] Feuerbach pensa aqui, inicialmente, como Leibniz, para o qual o sensível não é o fundamento do conhecimento. Pelo contrário, o sentido e o significado das coisas, de acordo com Leibniz, encontram-se antes no espírito. Mas, o espírito não pode ser comparado com uma "tábua vazia" (tábula rasa) ou uma "folha em branco", pois nele estão contidas também as represesntações dos objetos. Na medida em que Locke nega a "ideia inata", deduz ele a ideia apenas dos sentidos. Ele entende a origem da ideia, "como toda matéria filosófica, apenas como empirista; ele a concebe em seu sentido literal, sensual" (FEUERBACH, 1969, p. 139). Concordando com Leibniz, pensa Feuerbach que o sensível, em geral o composto, é apenas o efêmero, o transitório, o "fluido" e o "processual", pois ele é apenas um potencial, um meio do conhecimento, mas que verdadeiramente só pode ser concebido na esfera do pensamento.

[5] A isto observa Ploetz: "A apresentação do sistema empírico e sensualista valia aqui a ele [Feuerbach] pouco, pois a determinidade da ideia não aparecia nele suficientemente reconhecível. Cf. Ploetz, K., *Kritik und Sinnlichkeit bei Ludwig Feuerbach*. Phil. Diss., Marburg, 1991, p. 90.

Por isto, ele não é de maneira nenhuma a instância última, um ponto de partida, um "primeiro imediato", por conseguinte não é um "fundamento suficiente, que basta à explicação."[6] O erro do empirismo reside no fato de que ele aceita o sensível como primário e, por conseguinte, faz do espírito, que é "o ativo" (o agente, o *activum*) um secundário, um paciente (*passivum*). Feuerbach acentua em suas objeções ao empirismo lockeano que "o ver e o ouvir", as funções mais importantes da sensibilidade em relação ao conhecimento, não são fatos absolutos, que não possam ou não devam ser submetidos a uma investigação, já que a possibilidade do ver ou do ouvir é "mesmo o pensamento". Toda percepção de um objeto, que o homem adquire pela comparação e pelo julgamento, é já um ato espiritual, já é pensamento. Tudo se encontra, como Feuerbach admite, na intuição, mas para encontrá-la e vê-la, deve-se pensar. "Os sentidos", diz ele, "iluminam a nós o mundo, mas sua luz não é própria, pois ela vem do sol central do espírito. A admiração é o princípio do conhecimento; mas a admiração não surge a partir dos sentidos, mas do espírito mediado pelos sentidos" (FEUERBACH, 1969, p. 142). Apesar disto, Feuerbach reconhece aqui o significado histórico do empirismo, que consiste nisto, a saber, que ele elevou os sentidos (ou seja, a esfera ou o meio do conhecimento) a um objeto essencial; ele libertou o homem dos "horrores" da superstição, do "terror da morte" diante de "um cometa" ou da "ira de Deus". Além disto, ele proporcionou a liberdade e a autoatividade do pensamento, quando ele as livrou das amarras da *tradition* e da autoridade da fé. Mas o empirismo "desconhece seus limites e suas barreiras, quando ele quer ser

[6] A esse respeito destaca Rawidowicz: "Ainda é para Feuerbach primário o pensamento frente à sensibilidade, apenas o pensamento é objeto de uma verdadeira filosofia. Sensibilidade e pensamento são ainda heterogêneos, que quase se excluem. O pensamento é a absoluta indiferença frente a toda individualidade" Cf. Rawidowicz, S. *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*. Berlin: Walter de Gruyter & CO, 1964, p. 57-58. Eu gostaria, no entanto, de chamar a atenção, neste lugar, que a concepção de Feuerbach sobre a sensibilidade (Sinnlichkeit) mudará ainda no interior de sua *interpretation* sobre Leibniz, particularmente no § 19, no qual Feuerbach coloca a sensibilidade como ponto de partida frente ao idealismo, para manifestar a realidade e concebê-la.

autônomo e fazer-se valer como filosofia" (FEUERBACH, 1969, p. 143). Na medida em que ele fez do sensível, que é o individual, o "primeiro"" e o "original", ele não pôde chegar ao conceito da unidade, da essência, da substância etc.. Assim como o empirismo, rejeita Feuerbach também o materialismo vulgar, pois este nega "o espírito como uma atividade positiva, originária" (FEUERBACH, 1969, p. 161)[7]. A matéria é para o materialismo vulgar a essência do espírito, ou seja, do objeto do pensamento, já que ele deduz seu conteúdo apenas das coisas sensíveis, materiais. A isto objeta Feuerbch que o espírito, a rigor, não pode ser negado ou superado, pois, na medida em que o materialismo o nega, "ele afirma, sim, igualmente, a verdade e a essencialidade da atividade do espírito, do pensamento, nisso (...) ele põe o objeto do pensamento como o objeto verdadeiro" (FEUERBACH, 1969, p. 161). Em oposição à concepção segundo a qual o sensível vale como a essência única, especial, Feuerbach salienta aqui, ainda inteiramente no espírito do idealismo[8], o princípio da autoatividade (*Selbsttätigkeit*) e da autarquia (*Autarkie*) do espírito, isto é, a atividade (*Tätigkeit*) do espírito como uma unidade do interior com o exterior, do pensamento com a contemplação sensível, "do pensar e do ver", cuja origem ele encontra em Leibniz.

Após essa visão geral sobre a *rezeption* de Feuerbach da teoria das mônadas (*Monadentheorie*), analiso agora os pontos essenciais da filosofia de Leibniz. O ponto central é, tal como em Spinoza, o conceito de substância (*Begriff der Substanz*), que, de acordo com Leibniz, é "a chave" para uma "filosofia profunda". Este conceito é,

---

[7] Cf. também Bohlmann, Markus. "Feuerbach als Naturwissenschftlicher Materialist". In: *Der politische Feuerbach*. Org. por Katharina Schneider, Münster: Waxmann, 2013, p. 93-112.

[8] Nesse contexto, deixa-se verificar ainda claramente a influência do idealismo no pensamento de Feuerbach. Isto evidencia também Ploetz: "O movimento que se concentra o pensamento de Feuerbach chega aqui a um ponto culminante, toda filosofia foi concebida necessariamente como subforma do idealismo, consequentemente, trata-se apenas de diferencia em que medida ela concebe o conceito do espírito, limitado ou ilimitado, individual ou universal. Somente o idealismo é a contemplação originária, e mesmo universal da humanidade do mundo." Cf. Ploetz, K., *Kritik und Sinnlichkeit bei Ludwig Feuerbach*, op. cit., p. 92-93.

para ele, significativo, pois dele depende, em geral, o conhecimento de Deus, da alma e da essência dos corpos. Leibniz determina, no entanto, o conceito de substância essencialmente diferente do conceito de Spinoza, Malebranche ou Descartes. A essência da substância, como ele a concebe, é a atividade espiritual (*geistige Tätigkeit*), ou seja, a força activa (*tätige Kraft*) (*vis activa*), que se encontra em seu próprio interior. Disto segue que "as mudanças naturais das mônadas nascem de um princípio interno", "que se pode nomear força ativa" (LEIBNIZ, 1985, p. 443).[9] Leibniz define, então, a substância (*Substanz*) (ou a mônada) (*Monade*) como uma força ativa, que se diferencia bem de uma mera potência (*Vermögen*), como fora entendido, por exemplo, na escolástica. A potência ativa da escolástica era nada mais do que uma possibilidade para agir, mas que precisava ainda de um estímulo externo (ou seja, de um incentivo ou de um impulso de fora) para torna-se atividade, acção. Em oposição a isto, a força activa contém em si uma actividade interna (*innere Tätigkeit*) ou um impulso (*Antrieb*) e, por isto, ela mesma se transforma em ação (*Handlung*), sem precisar para isto de um outro. O conceito leibniziano de força não é, então, uma possibilidade simples (*einfache Möglichkeit*) (*possibilitas*), pois com ele já está colocado o impulso (ou seja, a força motriz) e a ação. Leibniz pensa que a substância não pode ser sem atividade, pois o que não age, o que não contém em si mesmo nenhuma força ativa, não é substância. Mas, além da força deve-se dar ainda, segundo Leibniz, na mônada uma outra particularidade, a saber, que ela "deve incluir uma pluralidadee na unidade ou no simples. (...) E, por conseguinte, deve-se dar na substância simples uma pluralidade de momentos de determinação e relações, embora não haja partes dela" (LEIBNIZ, 1985, p. 443).[10] Essa é a natureza da substância em

[9] "II. Il s'ensuit de ce que nous venons de dire, que les changemens naturels des Monades viennent d'un principe interne", „qu'on peut appeler force active."

[10] "Ce detail doit envelopper une multitude dans l' unité ou dans le simple. (...) et par consequent il faut que dans la substance simple il y ait une pluralité d'affections et de rapports quoyqu'il n'y en ait de parties."

Leibniz, em rigor, idêntica com o conceito de força, ou melhor, inseparável dele, que, por sua vez, não pode ser separado do conceito da diferença. Pois, se a substância fosse apenas simples, ou seja, apenas uma unidade, sem distinção, sem diferença, ela não poderia tornar-se atividade. Ela é em Leibniz, como Feuerbach enfatiza, "a individualidade", "a singularida. Mas, com a singularidade está colocada, ao mesmo tempo, a pluralidade" (FEUERBACH, 1969, p. 36),[11] "a multiplicidade". Na medida em que Leibniz designa a auto-atividade (a força do movimento, a força motriz, ou seja, a *vis motrix*) como a essência da substância (ou da mônada), e esta considerada como inseparável da pluralidade, da multiplicidade, ele pensa, então, não mais em uma (geral, universal) Substância, mas sim numa abundância de substâncias. Em oposição à filosofia de Leibniz há em Spinoza, como mencionado, apenas uma única substância, pois o conceito de singularidade, de individualidade, é para ele compatível com o da substância, que não contém o princípio da diferença, da distinção. Feuerbach descreve a diferença essencial entre os dois filósofos assim: "a essência de Spinoza é a unidade, a do Leibniz a diferença, a distinção (*distinktion*). A diferença é a ele [Leibniz] a raiz, o princípio, a essência dos seres e das coisas. Ele une imediatamente à unidade o conceito da diferença" (FEUERBACH, 1969, p. 38). Este interesse de Leibniz pela diferença, pela distinção, pelo individual, que fora tão esquecido por Spinoza, pode ser explicado da seguinte forma: Se apenas uma substância singular, isto é, Deus existisse, não seria possível na natureza pluralidade, diversidade, multiplicidade, razão pela qual há, em vez de uma única, várias substâncias ou mônadas. Isso constitui uma oposição a Spinoza, que concebe tudo como partes dependentes, não-autônomas (ou modificações) da

[11] O princípio da autoatividade do espírito (*Prinzip der Selbsttätigkeit des Geistes*) em Leibniz interpreta Feuerbach da seguinte maneira: um ser autoativo é, para Leibniz, não apenas um em si mesmo, mas também um ser que se diferencia dos outros. "Sim, eu próprio sou", diz Feuerbach, "precisamente, apenas em diferença de outros. (...). Um singular apenas para si é impensável". E adiante, escreve ele: "minha atividade é apenas autoatividade, na medida em que eu a sei como minha e posso diferenciá-la (...) de um outro"

substância única, divina; por isto, Leibniz se volta contra aqueles que querem identificar seus princípios filosóficos com spinozismo, pois pela sua teoria das mônadas como princípio da atividade e, ao mesmo tempo, da diferença a filosofia spinoziana foi superada.

A filosofia de Leibniz diferncia-se também da filosofia cartesiana, pois Descartes separa, no fundo, um do outro, o espírio (o pensamento, a substância pensante) (*res cogitans*) e a matéria (a extensão, a substância corpórea, física) (*res extensa*) e vê a essência do espírito apenas no pensamento. Ele concebe, nisto, a matéria meramente como uma massa extensa, como extensão (*Ausdehnung*), ou seja, apenas a matéria sob forma da matemática: grandeza, tamanho, figura, comprimento, largura, profundidade, espessura, forma, etc.. Embora a extensão seja em Descartes uma determinação essencial da substância extensa, corporal, física (ou da natureza), ela é como princípio do corpo insuficiente e demasiadamente estreita para expressar sozinha a essência da natureza (ou seja, da natureza corpórea), porque ela é composta, divisível e dependente. Ja que a extensão não pode ser, pois, a essência da substância, a substância absoluta, a absolutamente infinita e perfeita, resta, então, para analisar a outra substância, que Descartes chama de *res cogitans* (Cf. KÖHLER, 2012). Mas, agora, Leibniz modificou esta substância pensante, na medida em que ela se refere, de acordo com ele, não só ao âmbito da consciência, como em Descartes, mas também ao não consciente, ao número infinito de coisas individuais, às mônadas finitas. Anteriormente, em sua obra *História da Filosofia Moderna (Geschichte der neuern Philosophie)*, Feuerbach já havia criticado Descartes e Hobbes, porque eles concebem a natureza como "um externo", como uma massa extensa, como algo "mecânico". "Enquanto *Cartesius* atribui, por conseguinte, verdade e essencialidade apenas ao conceito ou ao pensamento claro e distinto, isto é, abstrato, na medida em que ele qualifica o corpo, privado de toda sensibilidade, de corpo verdadeiro, essencial, substancial, portanto faz valer apenas o espírito como (...) *cogitans*, ao contrário, já aqui, Leibniz concede, então,

indiretamente às representações escuras, isto é, sensíveis, um significado metafísico ou essencial, na medida em que ele inclui uma qualidade sensível à essência dos corpos, [e] faz valer, assim, (...) o espírito também como uma essência sensível" (FEUERBACH, 1969, p. 208). Leibniz reconhece que, além dos princípios lógicos e geométricos, tais como grandezas, totalidades e partes, figura e posição, localização (*situm*) etc., devem ser tomados ainda outros conceitos, tais como o de força, atividade, movimento, para explicar e fundamentar a natureza (isto é, a matéria). A essência da matéria é em Leibniz não mais, como em Descartes, apenas uma "massa extensa" (ou seja, a extensão), concebida como uma essência fora do espírito ou de sua atividade. Para ele, constitui a atividade (a força ou o movimento) do espírito o princípio interior da matéria, a essência dos corpos em geral. A substância tem forças ativas em si, então, princípios de atividade que estão ligados com o material. Neste sentido, Leibniz concebe a matéria (ou, num sentido geral, a natureza) não como um outro fora do espírito existente, mas apenas como um puro outro do espírito, como seu "alter ego", ou seja, como outro eu do Espírito mesmo.

Mas o que é, precisamente, esta força (*Kraft*), que em diferença ao cartesianismo fundamenta a natureza interior dos corpos? O que é esta força, que, em diferença à filosofia spinoziana, determina as essências finitas (os seres finitos) apenas como modos (*Modi*) da substância e traz a matéria para o seu próprio interior? Que função ela desempenha na filosofia de Leibniz? Ela é, como diz Feuerbach, "nada mecânico, nada material (...), por conseguinte, nada composto, divisível, extenso. Pelo contrário, ela é algo indivisível, simples; ela pertence aos objetos que 'não são objetos dos sentidos ou da imaginação sensível', (...), mas apenas do espírito, objeto da razão; ela não é um princípio físicalista, mas (...) em si mesma metafísico, espiritual" (FEUERBACH, 1969, p. 46-47). Leibniz reconhece que a força como princípio espiritual é a essência das substâncias simples, pois só o que é substância possui, segundo ele, a atividade (*Tätigkeit*), força. A matéria (o corpo, a

divisibilidade, o composto), partindo desse ponto de vista, não pode ser concebida como substância, porque ela é "puramente passiva" e derivada. Mas o que é "puramente passivo" e derivado não pode por si mesmo, de acordo com Leibniz, existir, razão pela qual a matéria tem na substância simples sua consistência e seu fundamento, sua realidade e essência. "Para Leibniz", assim comenta Reitemeyer, "existe o externo, o material, apenas através da representação, através do princípio interno da auto-atividade; o externo vive apenas como interno (...). O sentido dos objetos encontra-se, para Leibniz, apenas no espírito mesmo" (REITEMEYER, 1988, p. 62). A substância simples é, de acordo com Leibniz, o fundamento de toda realidade, de toda pluralidade, diversidade e diferença, pois sem singularidade, unidade ou simplicidade não há pluralidade, diversidade. A unidade guarda em Leibniz, como Feuerbach nota, "a pluralidade, a força simples o divisível, a alma junto ao corpo" (FEUERBACH, 1969, p. 48). Leibniz nomeia, precisamente, essas substâncias simples de "mônadas" (*monás* = unidade indivisível originária), "pontos metafísicos" (*points metaphysiques*), "formas substanciais" (*formas substantiales*), ou "força originária" (*vis originalis*, *substancias primas*), átomos verdadeiros da natureza ou, dito com outras palavras, elementos espirituais das coisas.[12] O conteúdo da filosofia de Leibniz pode ser resumido, segundo Feuerbach, assim: as mônadas e os corpos são diferentes, mas não separados uns dos outros, pois, para Leibniz, os corpos (matéria) constituem o composto das mônadas e as substâncias simples (mônadas) a unidade dos corpos, cujo princípio interno é a atividade; mas a atividade das mônadas, que subsiste em sua essência imaterial, é a condição, a origem, a fonte e a essência dos corpos, pois fica absorvida nela toda a existência e realidade. Sem a força ativa na matéria (ou nos corpos em geral) não haveria

[12] A palavra grega mônada (*monás*) já aparece nos pitagóricos e em Giordano Bruno. Leibniz designa, neste lugar, as mônadas como enteléquias (*Entelechie*), cujo conceito provém de Aristoteles e significa alma (*Seele*), porque ela desenvolve representações (*Vorstellungen*) a partir de suas próprias atividades (Tätigkeiten), através das quais ela representa em si o externo, o universo (Universum).

diversidade, pluralidade qualitativa, e, com isto, as direrentes condições dos corpos não seriam, segundo Leibniz, distinguíveis. Assim explicitado, a mônada contém através de sua atividade "o princípio da individuação" (*Prinzip der Individuation*), pois ela fundamenta, dito com outras palavras, a individualidade (*Individualität*), a particularidade (*Besonderheit*), dos corpos.

As mônadas são a substância da natureza, a essência dos corpos, pois tudo o que consiste e é, é, para Leibniz, alma em sentido metafísico e não algo em sentido físico. Somente através das mônadas são os corpos reais, seres efetivos, porque, sem elas, eles seriam algo puramente dissoluto, desfeito de si mesmo, algo abnegado. Quando se diz que as almas ou mônadas são o fundamento da natureza dos corpos, não se deve entender, todavia, por causa disto, que seu conceito seja idêntico com a consciência, por assim dizer apenas como um "ser-para-si" (*Fürsichsein*) isolado, separado do “ser-para-outros” (*Füranderessein*), da matéria, da natureza. Pertence à mônada (ou à alma) nada mais do que atividade (*Tätigkeit*), espontaneidade (*Spontaneität*), ou seja, o princípio de suas determinações internas. A espontaneidade é a marca da mônada, pois ela é, como Reitemeyer escreve, “a força da alma, para ativar suas atividades de representação, ou ela é a potência da percepção auto-ativa" (REITEMEYER, 1988, p. 63). Sobre isto comenta também Feuerbach: "O essencial e característico das mônadas é, portanto, que elas ‘criem tudo a partir de suas próprias potências’, que elas ‘tenham em si uma espontaneidade perfeita’, por conseguinte ‘sejam as únicas causas de suas ações; pois, como já disse corretamente Aristóteles, espontâneo, voluntário é aquilo de onde se encontra o princípio no próprio agir’, que elas dependam, por conseguinte, senão de Deus e de si mesmas" (FEUERBACH, 1969, p. 51). Mas se as mônadas são dependes apenas de si mesmas - pois seria logicamente impossível que elas como substâncias fossem determinadas por um outro ser -, então, elas não têm, como afirma Leibniz, nenhuma janela, através da qual qualquer coisa possa entrar nela ou sair dela" (LEIBNIZ, 1985, p.

441).[13] Com esta concepção monadológica da substância esbarra Leibniz, no entanto, numa dificuldade, a saber: se cada mônada existe para si fechada, isolada, sem relação com as outras mônadas, como pode, então, uma mônada ser influenciada por uma outra? Como pode ser estabelecida, então, uma relação entre as mônadas e a matéria? Não precisam realmente as mônadas de nenhuma janela para ver e fundamentar a realidade? A resposta para isto encontra-se não fora, mas no interior mesmo das mônadas. De fato, as mônadas não precisam de janelas para fora para as outras mônadas, porque elas, apesar de sua indivisibilidade, individualidade, singularidade e simplicidade, estão contidas em sua auto-atividade, diversidade e pluralidade e, por isto, estao em conexão com as outras. As mônadas representam uma totalidade (*Ganzheit*) que se mostra em cada parte da matéria, da natureza, da vida. Isto expressa Leibniz metaforicamente da seguinte forma: "Cada parte da matéria pode ser entendida como um jardim cheio de plantas, e como um tanque cheio de peixes. Mas cada ramo da planta, cada membro do animal, cada gota de sua força, é um tal jardim ou um tal tanque" (LEIBNIZ, 1985, p. 471).[14] Em oposição a Hegel, que em sua *História da Filosofia (Geschichte der Philosophie)* tinha visto no idealismo leibniziano a pluralidade, a diversidade, apenas pelo lado de sua exterioridade e não como uma atividade interna da mônada, Feuerbach reconhece que as mônadas não excluem, de modo nenhum, a pluralidade das modificações (*Modifikationen*) (isto é, as coisas compostas, toda a realidade etc.), que devem ser encontradas juntas em seu interior. Na mônada está já presente toda a natureza, o mundo, a realidade, a matéria, pois ela é um “espelho vivo do universo” (*Spiegel des Universums*), um microcosmo (*Mikrokósmos*), ou seja, uma totalidade para si, na qual está contida a unidade do interno (interior) com o externo (exterior).

[13] “Les Monades n’ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir.”

[14] “Chaque portion de la matiere peut être concue comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons. Mais chaque goutte de ses humeurs est encor un tel jardin ou tel étang.”

É importante ressaltar que a mônada, apesar de sua unidade e simplicidade, não exclui, de modo nenhum, a modificação ou a mudança desta unidade e simplicidade. Pois, poder-se-ia perguntar: de onde vem as mudanças no mundo se as mônadas são simples, indeterminadas, indivisíveis? As mônadas são, é verdade, simples, independentes, autônomas (*autark*), mas elas devem ter, como Leibniz afirma, "algumas qualidades", propriedades, caso contrário elas seriam inexistentes. E se as substâncias simples não fossem pelas suas qualidades diferentes uma das outras, não haveria nenhum meio para se observar alguma mudança nas coisas (...); e já que as mônadas sem qualidades seriam indistinguíveis umas das outras, (...) assim manteria, portanto, (...) no movimento de cada lugar sempre um conteúdo, (...) e um estado de coisas não seria diferente de um outro" (LEIBNIZ, 1985, p. 441-43).[15] Mas o que são, então, essas qualidades das mônadas, sem as quais uma mudança seria impossível e através das quais as mônadas se diferenciariam umas das outras? As qualidades de uma mônada são "autodeterminação" (*Selbstbestimmungen*), "exteriorização de força" (*Kraftäusserung*), "ações" (*Handlungen*) (*Aktionen*), que, como já mencionado acima, provêm não de fora, mas das mônadas mesmo. Já que as qualidades das mônadas são determinações ideais, imateriais, que vêm de dentro e lá permanecem, elas são nada mais que percepções (*Perzeptionen*), representações (*Vorstellungen*). Isto significa que a representação expressa uma *determination* espiritual, ou seja, uma determinação da alma. Feuerbach escreve: "A mônada é uma força da representação" (FEUERBACH, 1969, p. 53). E a representação, Feuerbach cita Leibniz em seguida: "'é nada mais do que a *repräsentation* (apresentação e representação) do composto ou do externo, isto é, da pluralidade na unidade', ou 'a

[15] "Cependant il faut que les Monades ayent quelques qualités, autrement ce ne seroient pas même des Etres. Et si les substances simples ne differoient point par leur qualités, il n'y auroit point de moyen de s'appercevoir d'aucun changement dans les choses, (...) et les Monades étant sans qualités seroient indistinguables l'une de l'autre, (...) et par conssequent (...) chaque lieu ne recevroit tousjours dans le mouvement que l'Equivalent de ce qu'il avoit eu, et un état des choses seroit indiscernable de l'autre."

condição passageira que contém e representa a pluralidade na unidade ou na substância simples'" (FEUERBACH, 1969, p. 54). Ou também: "'diversidade na unidade, nada mais exigido para a representação'" (FEUERBACH, 1969, p. 54). As mônadas incluem em si atividade, pela qual uma mudança "contínua" é realizada, e assim elas podem passar constantemente de uma representação para outras.

Todas as mônadas concordam nisto, a saber, que elas representam sempre alguma coisa, e, assim, segundo Feuerbach, a diferença entre elas consiste, nada mais, nos diferentes graus da representação. De acordo com Leibniz, as mônadas se diferenciam umas das outras por suas representações, para as quais ele descreve diferentes graus, a saber: a) as mônadas inferiores ou fracas (*niederen oder blossen Monaden*), que têm as representações (*perceptionen*) inconscientes, confusas, escuras, como a natureza, o composto, o matéria, os corpos etc.; b) as mônadas próximas às inferiores (*nächstniedrigeren Monaden*), que estão ligadas com o sentimento, a sensação, a memória, a lembrança, como os seres vivios, a saber, animais, plantas, etc.; c) as mônadas reflexivas (*reflexiven Monaden*), que têm autoconsciência, isto é, consciência de suas próprias percepções (*apperceptionen*, *Wahrnehmung*), como homem, e, finalmente, d) a mônada superior (*höchste Monade*), mais elevada, que tem representações claras, perfeitas, como Deus. Em geral pode-se dizer que a principal diferença entre as representações na filosofia leibniziana é sua clareza (ou nitidez) (*Deutlichkeit*) e sua confusão (ou obscuridade) (*Dunkelheit*). Então, uma representação ou é clara (*deutlich*) ou confusa (*konfus*). Uma representação, de acordo com o pensamento de Leibniz, é clara, quando se pode reconhecer através delas imediatamente os objetos; pelo contrário, ela é escura, obscura, quando ela não é suficiente para reconhecer uma coisa representada. Será aqui tratado apenas das representações confusas, obscuras, porque elas ocupam um lugar especial no interior da filosofia de Leibniz. As representações que se encontram em cada mônada finita são confusas e não claras,

na medida em que elas expressam a pluralidade e a diversidade. Quando as mônadas incluem em si a pluralidade, a multiplicidade, então estas representações são nada mais do que uma expressão das mônadas e de suas relações. "As mônadas confusas contêm, pois, a matéria mais importante e profunda, mas também a mais difícil e complicada, da filosofia de Leibniz – a conexão da mônada com as outras mônadas" (FEUERBACH, 1969, p. 60). Mas para entender corretamente esse ponto, é sobretudo necessário, segundo Feuerbach, não salientar isoladamente, para si, as diferentes determinações das mônadas, mas, em vez disto, apreendê-las em sua totalidade. As mônadas são não apenas diferentes, mas também separadas umas das outras, pois cada mônada é um ser para-si, "um mundo para si" (*eine Welt für sich*), uma unidade auto-suficiente. A determinação do ser-para-si, à qual se reduz, segundo a *Lógica* de Hegel, o átomo, é também uma determinação essencial da mônada. Frente a Hegel, pensa Feuerbabch que esta determinidade do ser-para-si "não é sua única, pois seu ser-para-si não é o ser-para-si duro, resistente, inflexível do átomo, que é em si mesmo uma existência externa, indiferente" (FEUERBACH, 1969, p. 60), como ele aparece na doutrina materialista-atomista de Demócrito e Epicuro. O ser-para-si das mônadas é, ao contrário, um ser-para-si "pleno", "cheio de conteúdo", que já contém em seu interior o exterior ou, melhor dito, a representação (*repräsentation*) da pluralidade, da multiplicidade, das coisas "Esta particularidade", diz Leibnitz, "deve incluir uma pluralidade na unidade ou no simples. (...) E, por conseguinte, deve-se dar na substância simples de uma pluralidade de momentos de determinação e relações, embora não haja partes dela" (LEIBNIZ, 1985, p. 443).[16] Desta maneira, a mônada gera internamente uma possibilidade de achar em si mesma já o ponto de partida de sua relação com a matéria (ou com a externalidade) e, simultaneamente, com outras mônadas.

[16] "Ce detail doit envelopper une multitude dans l'unité ou dans le simple. (...) Et parconsequent il faut que dans la substance simple il y ait une pluralité d'aaffections et der rapports quoyqu'il n'y en ait de parties."

O primeiro ponto de partida desta relação entre as mônadas encontra-se nisto, a saber, que com o conceito da mônada, como já mencionado, foi já admitida uma multiplicidade de mônadas. Sobre isto explica Leibniz: "observamos mesmo uma pluralidade na substância simples, de modo que achamos que o menor pensamento, do qual nos tornamos conscientes, inclui uma diversidade em seu objeto. Assim, todos aqueles que reconhecem que a alma é uma substância simples, também devem reconhecer essa pluralidade na matéria" (LEIBNIZ, 1985, p. 445).[17] A mônada é, sim, apenas uma das muitas outras mônadas, mas ela tem tudo para o seu objeto, na medida em que ela é também uma representação do todo (*Vorstellung des Ganzes*), do universo (*des Universums*). O objeto da representação da mônada não é, por conseguinte, um objeto isolado, limitado, mas a realidade toda ou, com outras palavras, a totalidade das mônadas. Aqui é claro o argumento de Leibniz, pois o conceito de mônada, no qual foi pressuposto, necessariamente, a pluralidade das mônadas, contém já, internamente, o vínculo "comum" das mônadas. A mônada possui, como Feuerbach escreve, "relações essenciais com todas as mônadas, e estas relações suas são, precisamente, suas representações. 'Representação e impulso têm todas as mônadas, pois senão não teria uma relação com as outras coisas" (FEUERBACH, 1969, p. 61). Esta comunidade, essa comunhão das mônadas, precisa ainda Feuerbach, é "a representação de outras mônadas, que pertence essencialmente a cada mônada" (FEUERBACH, 1969, p. 61). Representações significam, então, em Leibniz, as "relações" (*rapports*), as conexões reciprocas entre as mônadas. Mas, já que as representações pressupõem objetos, pode ser afirmado, de acordo com a *interpretation* de Feuerbach, que a matéria possibilita produzir, assim, este vínculo recíproco das mônadas, o meio (*medium*) ou o ponto de sua comunicação

[17] "Nous experimentons nous mêmes une multitude dans la substance simple, lorsque nous trouvons que la moindre pensée dont nous nous appercevons enveloppe une varieté dans l'objet. Ainsi tous ceux, qui reconnoitre cette multitude dans la Monade".

(*kommunikation*). Feuerbach tenta examinar, agora, a consideração de Leibniz acerca da matéria (*Materie*) como representação do espírito (ou da mônada).[18] A ideia, através da qual a matéria forma "o vínculo geral" das mônadas ou uma representação da mesma, é, para Feuerbach, uma ideia “elevada e profunda do pensamento” da filosofia de Leibniz. Mas esta apresentação da matéria é problemática, pois ela aparece ao pensamento puro, "espiritual", como um paradoxo (*paradox*), como também a fraseo de Spinoza que a matéria é um atributo da substância divina. Ao teísmo vale a matéria, pelo contrário, apenas como a determinação externa, que está separada do espírito e, por isto, como algo puramente "negativo", um "não-ser" (*nicht-sein*), que impede uma completa "fusão" com o pensamento. Em oposição a isto vê Feuerbach, na filosofia de Leibniz, a matéria como "a necessidade que encadeia todas as mônadas, como o órgão da sensibilidade e irritabilidade, como o nervo simpático que conecta o interior com o exterior" (FEUERBACH, 1969, p. 64). Mas a matéria não é, para Leibniz, apenas "o vínculo das mônadas" (*das Band der Monaden*), mas, ao mesmo tempo, também a representação de sua respectiva limitação (*Begrenzung*). Ela é em Leibniz somente uma representação das mônadas “como elas foram representadas por cada singular" (FEUERBACH, 1969, p. 65), por isto é ela "para nós a contemplação dos limites da mônada" (FEUERBACH, 1969, p. 65). Pois, para uma mônada, a representação de uma outra mônada é a representação de seu próprio limite, de sua própria fronteira. Assim, a matéria como limite (*Grenze*) da mônada singular, individual, é para Leibniz uma representação limitada, defeituosa, imperfeita, insuficiente e finita. Isto é: como limite, barreira, é ela para Leibniz nada mais do que uma representação "obscura" (*obscurus*) e "confusa" (*confusus*). Como Feuerbach ilustra, a matéria é para Leibniz, “por

[18] Cf. Schuffenhauer, W. **Aut Deus – Aut Natur – Zu Ludwig Feuerbchs Spinoza- und Leibniz-Bild**, op. cit., p. 285: “Em seu ‘Leibniz’ (...) giravam as investigações de Feuerbach exatamente no sentido de sua adiante (...) citada observação sobre o motivo próprio de sua ocupação com Leibniz, sobretudo pela pergunta do lugar da matéria na filosofia de Leibniz”.

conseguinte, como que uma demência da mônada, uma perturbação da vida de sua alma. Só o espírito é claridade" (FEUERBACH, 1969, p. 67). O espírito (*der Geit*) (a alma ou a mônada) é distinto, nítido (*deutlich*) e claro (*klar*), porque ele é, para Leibniz, "'uma imitação de Deus'" (*Nachahmung*); ele é como Deus (*Gott*), "'simples, mas também infinito e inclui tudo, desde as representações confusas" (FEUERBACH, 1969, p. 217), mas ele é limitado em comparação com Deus, que é ato puro (*actus purus*).

A idéia, que concebe a matéria como representação, aparece, de acordo com Feuerbach, aos "homens comuns", que entendem a representação apenas como "o ideal" (*das Ideale*) e a matéria como "o real" (*das Reale*), como "uma blasfêmia" (*Blasphemie*). Leibniz entende, entretanto, por representação (*Vorstellung*) nada de irreal, pois ela constitui "a vida" (*das Leben*), isto é, a força (*die Kraft*) (a atividade) (*die Tätigkeit*) das mônadas, que é a fonte (*die Quelle*) e o fundamento (*der Grund*) de toda a realidade (*aller Realität*). "A vida" (*das Leben*) é, para Leibniz, inseparável da representação, pois "uma vida sem representação é apenas uma vida segundo a aparência, a própria vida é nada mais do que o princípio da representação" (FEUERBACH, 1969, p. 68). Do mesmo modo, a matéria é uma representação do espírito, na qual as mônadas estão interligadas. Ela é necessária, já que ela é a fonte da pluralidade, da multiplicidade, da diversidade, pela qual as mônadas se diferenciam; quer dizer, a diferencialidade em relação às representações das mônadas depende da matéria. Mas, pertence ao conceito de matéria "nada mais que o conceito de obscuridade e de falta de liberdade, pois a falta de liberdade está onde não há claridade de espírito" (FEUERBACH, 1969, p. 69). A tarefa agora reside em mostrar como as mônadas e a matéria (ou as representações confusas) se relacionam. Para isto, Leibniz estabele a hipótese de uma "harmonia preestabelecida" (*prästabilierten Harmonie*) (isto é, Deus mesmo) como a base desta relação. "Assim deve", como ele afirma, "residir o fundamento último das coisas numa substância necessária, (...) e

esta substância chamamos de Deus" (LEIBNIZ, 1985, p. 455-57).[19] Deus (o *actus purus*) é para ele o *terminus medius* da união (*unio*) recíproca das mônadas e, ao mesmo tempo, daquela entre as mônadas e a matéria. Em relação às mônadas, Deus é, para Leibniz, "nada mais do que o princípio de sua unidade e concordância recíproca, a ordem que orderna as mesmas, isto é, precisamente, o fundamento superior da ordem" (FEUERBACH, 1969, p. 136-37); Deus une, então, "as mônadas uma com as outras"; ele concilia a alma com um corpo, a unidade com uma diversidade, com uma pluralidade ilimitada. Feuerbach destaca aqui um ponto fraco da filosofia leibniziana, a saber, que as mônadas não se ligam de si e através de si mesmas umas com as outras, porque a "harmonia preestabelecida" (harmonia predeterminada) significa uma essência externa, *apartes*, "teológica", ou seja, "extramunda" (*extramundanes*) fora e acima delas. A representação de uma assistência, de um auxílio (*Beistand*), de Deus (isto é, de uma "harmonia pré-estabelecida"), fundada na doutrina da predestinação (*Prädestinationslehre*), contradiz, no entanto, o conceito de mônada como um todo absoluto, como um "*automat spirituel*", como uma unidade absoluta, como uma essência (*per se*) independente, autônomo, como um ser-para-si ou uma autodeterminação, que não precisa de nenhuma junção (*Verknüpfung*) externa, para consolidar a comunicação (*kommunikation*) com as outras mônadas.

Da concepção de Leibniz da matéria como uma representação do espírito forma Feuerbach, por conseguinte, uma determinação mais ampla, a saber, que a matéria é também "a representação e contemplação de uma essência que existe fora de mim (e, na verdade, *praeter me*)" (FEUERBACH, 1969, p. 65-66). Asssim, chega Feuerbach à convicção que a matéria é não apenas, como em Leibniz, uma representação do espírito (*Vorstellung des Geites*),

[19] "Et c'est ainsi que la derniere raison des choses doit être dans une substance necessaire, (...) et c'est ce que nous appelons Dieu."

uma contemplação espiritual (*geistige Anschauung*), por assim dizer um outro eu ("um *alter ego*") do espírito, mas o outro do espírito como um outro mesmo (*ein Anderes selbst*), fora do espírito; isto é, ela é uma representação de um outro como um outro (*ein Anderes als ein Anderes*). Com isto, a matéria deve ser tratada, conforme Feuerbach, "não mais como uma representação, mas como objeto da representação" (FEUERBACH, 1969, p. 72) e entendida não como "demência" ou "perturbação" das mônadas, porque ela existe fora do espírito e, ao mesmo tempo, constitui a sua realidade necessária, externa, e o seu conteúdo. No final do § 19 da *Apresentação (Darstellung)* da Filosofia de Leibniz, Feuerbach expõe sua crítica à filosofia leibniziana, à qual ele designa como "idealismo". Feuerbach determina o limite da mesma da seguinte forma: "A alma não é uma substância particular e finita (...); ela é toda a verdade, essência e realidade; pois, apenas o ser ativo é o ser real, verdadeiro, mas toda atividade é atividade da alma, o conceito da atividade é não outro que o conceito da alma, e vice-versa" (FEUERBACH, 1969, p. 160). Fora da mônada (isto é, da alma) existe "ainda uma outra substância, oposto a ela", isto é, "uma substância material" (FEUERBACH, 1969, p. 160). Na medida em que a mônada está ligada com a matéria, consiste esssa última, no entanto, como já demonstrado, numa atividade limitada, por conseguinte, é a matéria restrição, limite de sua atividade. Assim, com bases nesses argumentos, Feuerbach questiona se reside, realmente, na base do "idealismo" de Leibniz uma síntese da contradição histórica entre matéria e alma, entre natureza e espírito.

Antes de expor a análise questionadora de Feuerbach sobre a filosofia de Leibniz como uma refutação do dualismo do espírito e da natureza (matéria), faz-se necessário apresentar, neste sentido, dois diferentes pontos de vista do idealismo sobre essa relação entre alma e matéria: considerando o primeiro ponto de vista, o espírito vê a natureza como um outro, como que um outro fora dele, uma exterioridade (*Äusserlichkeit*). Partindo do segundo ponto de vista, o espírito concebe a natureza como seu "*alter ego*" (como o outro eu

do espírito). Este último qualifica Feuerbach como ponto de vista "poético ou antropológico" (*poetischen oder antropologischen Standpunkt*), no qual há uma identificação do homem com a natureza. "É o ponto de vista, no qual o homem não faz distinção entre si e as coisas, aqui ele vê-se por toda parte, vê por toda parte vida, e, na verdade, vida em sua própria maneira individual-humana, acha por toda parte sensação" (FEUERBACH, 1969, p. 162). A sensação (a sensibilidade) (*Empfindung*) nega aqui, inteiramente, a essência, o ser, de um outro mundo; ele não dúvida, certamente, que a realidade da natureza, por exemplo, árvores, montanhas, sol, lua, etc., exista fora dele, mas "as árvores" são para ele "não árvores", "os corpos não corpos", mas seres semelhantes a ele, seres sensíveis. À sensação (à sensibilidade) é a natureza "um eco, em que ele ouve só a si mesmo" (FEUERBACH, 1969, p. 162). Tal ponto de vista idealista atribui sensação (sensibilidade) a todas as coisas, porque esta (a sensibilidade) vale aqui como a realidade absoluta. Em oposição a isto, qualifica Feuerbbach aquele primeiro ponto de vista como ponto de vista "subjetivo-lógico" (*subjektiv-logischen Standpunkt*), isto é, como o ponto de vista da crítica e da *reflexion*. Trata-se para Feuerbach, em suma, de um ponto de vista subjetivo, "onde o homem se diferencia das coisas" e entende, "em geral, essa diferença como pensamento, este pensando como sua essência" (FEUERBACH, 1969, p. 63). A partir desse ponto de vista, tudo se limita ao pensamento do sujeito, e a natureza (*Natur*) é vista apenas como um outro externo do espírito. Embora a natureza possa ser reconhecida como uma existência independente, ela aparece, a partir dessa perspectiva, segundo sua essência como algo apenas "negativo" (*Negatives*) e "sem essência" (*Wesenloses*). Em contraste com o segundo ponto de vista, isto é, "ao poético ou antropológico", em que o homem se encontra em harmonia com a natureza (*Harmonie mit der Natur*), caracteriza Feuerbach o primeiro, ou seja, "o subjetivo-lógico", como o "ponto de vista da separação, da luta, da discórida [entre espírito e matéria, entre pensamento e natureza]; ele traz, portanto, em si mesmo a carência e a

necessidade de uma mediação" (FEUERBACH, 1969, p. 63). Feuerbach acredita que essa mediação (*Vermittlung*) pode ser encontrada na filosofia de Leibniz mediante o princípio da representação. A representação confusa (*konfuse*), sem espírito (*geistlose*), sem pensamento (*gedankenlose*) é, precisamente, em Leibniz um "meio de ligação" (*Verbindungsmittel*) (*medium tertium*) entre o espírito e a natureza ou o mundo, pois o espírito tem já em seu interior uma representação da exterioridade (*Äusserlichkeit*), da pluralidade da natureza. A representação consolida, então, a harmonia do espírito com a natureza, pois através dela o espírito traz para o seu interior a matéria, que, de acordo com "o ponto de vista lógico-subjetivo", encontrava-se fora. Na medida em que ela contém uma relação do espírito para consigo mesmo e, simultaneamente, para os objetos externos, ela está ligada, de maneira necessária, com a sensação (a sensibilidade), isto é, com aquele princípio, que fundamenta a harmonia do homem com a natureza. Isto manifesta Feuerbach assim: "A representação é a *reflexion* do objeto sobre si na e dentro da *reflexion* do mesmo para mim, que é a sensação, aquela [representação] é expressão, esta [sensação] a impressão dele [do objeto]" (FEUERBACH, 1969, p. 164). Embora a representação e a sensação (sensibilidade) não sejam absolutamente separadas uma da outra, porque ambas são atividades do espírito, elas se diferem, no entanto, uma da outra. "A representação nos dá o mundo, a sensação de nós mesmos. (...) Apenas na sensação reside a certeza da minha existência, de mim mesmo. Em comparação com isto, a representação é o representante do mundo exterior em nós, o espelho do universo, a repräsentation da diversidade na unidade, o *konnex* (ideal) e a *rapport* com os objetos" (FEUERBACH, 1969, p. 165). A representação (*repräsentation* ou *perzeption*) como unidade do composto no simples ("*representationes in simplici*") é para Leibniz a essência das mônadas, pois nela o espírito está em harmonia consigo mesmo e com a natureza.

Leibniz concebe, entretanto, a representação não como um atributo universal da substância em geral, já que ela é, para ele, é a mediação do interior (interno) com o exterior (externo), que contém toda mônada em si mesma. A mônada não espelha, não reflete, apenas a sua determinação espiritual, interna, mas também todo o universo (*das ganze Universum*). Assim visto, de acordo com a *interpretation* de Feuerbach, incorre Leibniz, embora ele tenha concebido originalmente a mônada como a unidade do espírito com a matéria, numa separação entre alma e matéria: ambas representam em Leibniz duas essências particulares, independentes, que se diferenciam, pois, uma da outra, sendo uma a composta e a outra a essência simples. Além disto, Leibniz concebe a matéria apenas como uma representação confusa, não espiritual, sem pensamento, isto é, como a pura *imperfektion* ou como a *negation* do espírito ou da alma, e, com isso, ele deixa, no final, ambas essências, espírito e matéria, novamente como duas essências separadas uma da outra. Desta forma, Leibniz não superou, segundo Feuerbach, a separação entre espírito e matéria, pois o vínculo entre eles é a representação, que é, por sua vez, apenas um princípio puramente espiritual das mônadas. A conexão entre espírito e matéria é, portanto, em Leibniz apenas aparente (*scheinbar*), representada, não efetiva, sem uma idéia da realidade e do significado da sensilidade (*Sinnlichkeit*). A sensualidade "tem, de fato, para ele apenas o significado de uma barreira, de uma negação, ela é para ele apenas a anulação ou privação da clareza e distinção da representação" (FEUERBACH, 1969, p. 323). Assim constata Feuerbach que em Leibniz apenas o espírito é o verdadeiro ser, a efetividade, e, com isto, vale a sensibilidade como "irreal" (*Unwirkliches*), limitação (*Beschränkung*), imperfeição (*Unvollkommheit*), como que um desvio do espírito (*Ablenkung vom Geist*), razão pela qual ele concebe sua negação (a negação da sensibilidade) como a essência das mônadas. "Mas, precisamente, por causa desta limitação", afirma Feuerbach em contraste com a filosofia de Leibniz, "o indivíduo ganha mais em significado intenso, mais em valor qualitativo. (...) Só no amor tem o indivíduo valor absoluto" (FEUERBACH, 1969, p. 328). "E em geral,

onde o homem abandona o ponto de vista dos sentidos, onde ele se esquece que apenas o sentido dá-lhe coisas, seres, objetos reais, fica ele à mercê do poder das meras palavras" (FEUERBACH, 1969, p. 286). Se a teoria das mônadas ou o idealismo em geral tivesse razão, não haveria, assim argumenta Feuerbach, nenhum outro ser, outra essência, como, por exemplo, a árvore, a pedra, a estrela, fora da alma, do espírito, e assim seria a sensibilidade ou o ser sensível pura aparência (*Schein*). "Eu chego", defende Feuerbach agora seu novo ponto de vista, "portanto, por esta contemplação a uma nova verdade, a verdade do ser e da essência sensíveis, verdade essa que eu vingo, de moda algum, do ponto de vista do meu eu monástico. Tão certo é o outro homem uma essência que existe fora de mim, tão certo é a árvore, a pedra é uma essência que existe fora de mim" (FEUERBACH, 1969, p. 215). Não se trata mais para Feuerbach de provar para o homem que o sensível (*das Sinnliche*) é apenas aparência (*Schein*) e o pensamento (*das Denken*) é verdade (*Wahrheit*); que o ser sensível é apenas um ser aparente, mas o ser racional é a essência verdadeira. Ao contrário, verdade pertence, de acordo com Feuerbach, apenas ao ponto de vista da sensibilidade (*Sinnlichkeit*), que pode dar totalidade (*Totalität*) e individualidade (*Individualität*).

A sensibilidade é o âmbito da realidade em que as coisas se revelam. O externo (o exterior) pressupõe o interno (o interior), mas apenas em sua exterioridade, na sensibilidade, realiza-se o interno. Nesta certeza imediata, ou seja, nesta verdade de um outro fora do espírito, a saber, a vida, a natureza, e não no significado teórico dos sentidos, não na origem dos sentidos da idéia, baseia-se, segunda Feuerbach, a verdade da sensibilidade. Para ele, a sensibilidade está defronte do espírito, mas isso não deve ser mal entendido, pois ele entende sobre sensibilidade não primariamente a realidade representada, pensada, feita, mas a realidade material, que existe fora e independente do espírito, mas é dada ao homem em seus sentidos. Ela é a unidade viva, existente, da materialidade (da corporeidade) e da espiritualidade, pois ela existe tanto no homem como na natureza. Como consequência necessária da sua crítica a Leibniz, Feuerbach

chegou a este novo ponto de vista, que não tem mais por objeto um princípio externo ou suprasensível, como o Absoluto em Hegel, mas a sensibilidade como unidade imediata de sujeito e objeto, isto é, a sensibilidade como ponto de partida da negation do dualismo entre espírito e corpo (matéria). A diferença entre corpo e alma, entre ser sensível e não-sensível, é para Feuerbach apenas teórica, abstrata, pois a essência de um ser não pode ser separada de sua existência, e vice-versa; na práxis, na vida, eles estão unidos. A dor, a sensação em geral, prova que a divisão do homem em corpo e alma, em existência e essência, é algo que o pensamento abstrato realiza. Algo que não é sensível, então não é real, não pode nem ser nem ser pronunciado. A existência concreta é, portanto, unidade produzida pelo vínculo dos sentidos, ou seja, pela sensibilidade. Com esta ênfase na sensibilidade, situada no âmbito da vida humana prática, aponta a obra de Feuerbach sobre Leibniz para a passagem do idealismo para o materialismo antropológico. Daqui em diante ocorre na filosofia de Feuerbach uma viragem que diz respeito à crítica a Hegel e ao idealismo em geral. Nesta pesquisa, irei investigar, precisamente, esta nova posição da sensibilidade, do mundo material, do natural, frente ao espírito abstrato e sobrenatural da especulação, do idealismo e da teologia e de sua importância para o desenvolvimento epistemológico da filosofia de Feuerbach em relação à sua concepção da natureza.

2.4. Natureza em Feuerbach e a Crítica de Marx e Engels

Como cerne de sua oposição ao teísmo (seja ao Cristianismo, seja ao paganismo), à filosofia especulativa e ao Idealismo Alemão (Fichte, Schelling e Hegel). Feuerbach recusa tanto o teísmo quanto o Idealismo e, frente a ambas posições, faz valer que a natureza, apesar de sua mutabilidade (como um desenvolvimento contínuo de intervenções, uma justa posição de momentos evolucionais e catastrofais), deve ser entendida e esclarecida como algo eterno, indeduzível, objetivo e necessário. A natureza é, pois, o primeiro, o originante, o que produz tudo de si e não pode ser pensada como

produzida, pois ela existe por si e acha seu sentido tão-somente em si mesma. Ademais, ela é para Feuerbach não só o que limita, mas também a potência que assegura ao homem a possibilidade, a condição para satisfazer as suas necessidades múltiplas. Natureza, assim diz ele, "é tudo o que se mostra ao homem, abstraído das insinuações supranaturais da crença teística, imediato e sensorialmente como base e objeto de sua vida" (FEUERBACH, 1967, p. 104). Embora a concepção de natureza de Feuerbach não seja atomístico-mecânica, já que para ele a natureza não é nenhuma máquina, nenhuma pura "*res extensa*", sem vida, nenhuma grandeza lógico-matemática, isto é, nenhum universo que se movimenta necessariamente segundo leis mecânicas, são a ele "sensibilidade", "vivacidade", "vitalidade", "fisicalidade", "exterioridade" conceitos similares para a existência material da natureza, pois a natureza que existe real **e** objetivamente expressa sua existência material através de efeitos físicos, de fenômenos naturais que existem não apenas idealmente no entendimento, mas constituem também para o homem efeitos sensíveis, observados sensivelmente. As teses fundamentais do conceito de natureza em Feuerbach contra o teísmo e o Idealismo podem ser sintetizadas assim:

1. natureza é, em primeira linha, uma verdade dada aos sentidos. Como objeto dos sentidos, ela não é um produto nem da atividade de um eu puro, do desenvolvimento do espíritio, nem da **vontade** de um Deus sobrenatural, mas, pelo contrário, **é** uma essência autônoma que existe independentemente da consciência humana.

   > Natureza (...) é tudo o que tu vês e não se origina das mãos e dos pensamentos humanos. Ou, se quisermos penetrar na anatomia da natureza, ela é o cerne ou a essência dos seres e das coisas, cujos fenômenos, exteriorizações ou efeitos, nos quais exatamente sua essência e existência se revelam e dos quais constam, não têm seu fundamento em pensamentos, intenções ou decisões do querer, mas em forças ou causas astronômicas, cósmicas, (...) químicas, físicas, fisiológicas ou orgânicas (FEUERBACH, 1967, p. 105).

2. a natureza é incriada, eterna, não deduzível; ela é em si mesma, existe apenas por si mesma e não por meio de uma outra essência;

3. a natureza é necessária. Porque ela é, é ela necessária, e exatamente assim como ela é, isto é, correspondendo às suas próprias leis. Se, a saber, tudo o que é, é necessariamente por meio da natureza, assim não tem sentido aceitar um espírito ou um Deus criador que planeja para o esclarecimento da natureza e, por fim,
4. a natureza corresponde apenas a si mesma. A palavra "natureza" designa "a essência de todas as forças, coisas e seres sensíveis que o homem distingue de si como não-humanas." Assim, esclarece Feuerbach:

> Entendo em geral sobre natureza, certamente como Spinoza, não um ser como o Deus supranaturalístico, que existe e age com vontade e razão, mas que atua somente conforme a necessidade de sua natureza; mas ela não é para mim, como é para Spinoza, um Deus, ou seja, um ser ao mesmo tempo sobrenatural, transcendente, (...) misterioso, simples, e sim um ser múltiplo, (...) real, perceptível com todos os sentidos (FEUERBACH, 1967, p. 104).

A natureza é, pois, apenas explicável, quando se reconhece que ela não é nenhum ser abstrato, despojado de existência, mas a unidade da diversidad das coisas que são reais, concretas; ou melhor, ela é a multiplicidade dos entes singulares, e fora dela nada tem existência real, a não ser pensamentos e representações.

Frente ao teísmo e ao Idealismo, que deduzem a natureza de Deus ou do espírito, Feuerbach argumenta o seguinte:

1. a natureza precede o espírito e, por isso, é a base orgânica do mesmo;
2. o espírito é, pelo contrário, um produto da natureza, também uma *funktion* de um órgão natural, do cérebro humano, ou seja, uma atividade que não está fora do corpo e dos sentidos e
3. Deus, como criador da natureza, do mundo, é, em verdade, apenas o espírito do homem pensado universalmente.A aceitação de um Deus, de uma criação espiritual da natureza, por assim dizer de uma transferência das representações do pensamento sobre a natureza, está em completa oposição à existência da natureza.

> *Ex nihilo nihil fi*, do nada nada vem, isto é uma lei geral da natureza e da razão, válida universalmente. Um mundo, criado em oposição a esta lei fundamental, é uma contradição consigo mesmo, uma

> contradição com todas as leis da natureza; é, em síntese, o mundo invertido da teologia, em que o pensamento é anterior à matéria e ao objeto do pensamento, ou seja, a criança anterior à mãe, a grama ao sol (FEUERBACH, 1969, p. 259).

Feuerbach acentua:

> Se não estou louco, como posso deixar nascer seres irracionais de um ser racional? Como pode um espírito produzir seres sem espírito? (...) Na verdade, se um Deus existe, é a existência do mundo inexplicável, porque ela [seria] inteiramente supérflua (FEUERBACH, 1967, p. 161-62).

À objeção teístico-idealista "como pode o homem surgir da natureza, ou seja, o espírito da matéria" opõe Feuerbach o seguinte:

> Responda-me, sobretudo, primeiro a pergunta: como pode nascer do espírito a matéria? Tu não achas para esta pergunta nenhuma resposta, pelo menos racional, assim tu reconhecerás que apenas a resposta oposta conduz a ti para o objetivo (FEUERBACH, 1971, p. 179).

Não a dedução do espírito da natureza, mas, pelo contrário, a *Deduktion* da natureza do espírito, é, pois, um problema insolúvel. Para Feuerbach, é, por conseguinte, racional começar com a natureza e só daqui passar para o homem, para o espírito.

Os argumentos, que se poderiam expor para a defesa da tese feuerbachiana no que tange ao primado da natureza e do nascimento do homem dela, ou seja, do esclarecimento da natureza por ela mesma, podem ser apresentados, resumidamente, assim:

1. a natureza não pode ser deduzida do espírito, já que ela possui uma qualidade completamente diferente dele; mas o espírito pode ser deduzido dela e esclarecido por ela, porque o homem, como criação da natureza, é a identidade de todas as oposições, isto é, a unidade do espiritual com o natural. O homem, no qual a natureza veio à consciência, sabe de si, conhece a si mesmo como unidade real, viva, do espírito e do corpo, de todas as qualidades ativas e passivas,

> espirituais e sensíveis. Aqui se encontra, para Feuerbach, o cerne verdadeiro da unidade do pensar e do ser, pois o pensamento humano, como sujeito autônomo,
>
> > que não tem mais fora de si nenhuma coisa e, por conseguinte, mais em si nenhum limite, não é mais sujeito 'finito' - não é mais o eu, ao qual se contrapõe um objeto - é o ser absoluto, cuja expressão teológica ou popular é a palavra 'Deus'. É, na verdade, o mesmo sujeito, o mesmo eu, como no idealismo subjetivo - mas *sem limites*, o eu que já não parece também ser eu e, por conseguinte, também já não se chama mais eu (FEUERBACH, 1970, p. 299).

O espírito (o eu) não é, pois, apenas sujeito para si, mas também simultaneamente predicado de uma essência real; ou seja, ele não é, de modo nenhum, por si mesmo como tal, mas por si como essência corporal, sensível; pela corporalidade, ele está aberto à natureza, ao mundo, pois estar no corpo quer dizer nada mais do que estar no mundo;

2. A natureza não pode ser deduzida do espírito, porque o inferior (o anterior = a antureza) não pode ser esclerecido e deduzido do superior (do posterior = o espírito), mas antes, pelo contrário, o superior do inferior, como todo desenvolvimento prova. Deduzir a natureza do espírito é, por conseguinte, ilógico, sem sentido, pois por que se deve fazer passar o "superior" por algo "inferior", o *komplex* pelo *simplex*, o "perfeito" pelo "imperfeito"? Feuerbach advoga que a natureza produziu de si mesma o homem; ou seja, ela é a essência, da qual o homem nasceu e pela qual mantém a sua existência. A natureza é

   > [...] o que compreende o homem; ela é aquilo cuja aniquilação significa também a própria aniquilação da existência humana; somente através dela consiste o homem, somente dela depende ele em toda a sua atividade, em todos os seus passos. Arrancar o homem da natureza significa o mesmo que separar os olhos da luz, o pulmão do ar, o estômago dos alimentos e querer fazer deles seres existentes por si mesmos (FEUERBACH, 1967, p. 91).

O homem é um produto da natureza, uma obra dela; ele deve, por isso, tratá-la e estimá-la como "sua mãe", como a fonte de seu ser. Já que ele deve seu nascimento e sua manutenção apenas às forças e aos efeitos naturais, depende ele, por conseguinte, da natureza; quer dizer, ele não é nenhum ser sem necessidade, mas um organismo que pressupõe as determinações da natureza, água, ar, alimento etc.

3. Por fim, considerar o espírito como a premissa da natureza é sem sentido, pois não se pode ser indicado de onde ele toma a determinação para a matéria. Não é, portanto, o espírito a origem e a razão de ser da matéria; pelo contrário, a natureza deve ser vista como o fundamento do espírito, isto é, como um fundamento que não tem nenhum fundamento fora de si mesmo. O espírito, a consciência, pode desenvolver-se, assim, apenas da natureza orgânica; na verdade, ele é, no homem, o superior, pois, através dele, o homem diferencia-se do animal.[21] Isto não significa, de modo nenhum, que ele seja o primeiro de acordo com o desenvolvimento natural. O espírito, isto é, o superior, o completo, é, ao contrário, resultado, sempre o último, o posterior. No espírito humano, a natureza atinge o auge de seu desenvolvimento; aí ela se torna um ser pessoal, autoconsciente, inteligível; ou seja, no homem, a natureza toma consciência de si

[21] Nos **Princípios da Filosofia do Futuro**, Feuerbach chama a atenção para o fato de que o homem de nenhum modo se distingue do animal só pelo pensamento. "Sua essência toda é, pelo contrário, o que distingue do animal." Ele indica ainda: "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 liver; com efeito, a universalidade, a ilimitação e a liberdade são inseparáveis. E esta liberdade também não reside numa faculdade particular, no querer; na verdade, da mesma maneira que esta universalidade não se situa numa disposição especial da faculdade de pensar, na razão, esta liberdade, esta universalidade estende-se ao seu ser total. Sem dúvida, os sentidos animais são mais apurados do que os humanos, mas apenas em relação a coisas determinadas, necessariamente conexas com as necessidades do animal, e são mais agudos justamente por causa desta *determination*, desta limitação exclusiva a algo de determinado. O homem não tem o faro de um cão de caça, de um corvo; mas apenas porque o seu olfato pode abranger todas as espécies de odores, por isso é um sentido livre e indiferente a respeito de odores particulares. Mas onde um sentido se ergue sobre os limites da particularidade e de sua vinculação à necessidade, eleva-se aí a uma significação e dignidade *autônomas, teóricas*: *sentido universal é o entendimento, sensibilidade universal é espiritualidade*. Mesmo os sentidos inferiores, o olfato e o paladar, se elevam no homem a atos espirituais." Cf. L. Feuerbach, **Grundsätze der Philosophie der Zukunft**, GW 9, p. 335-36.

> mesma. O homem é, pois, um ser qualitativamente diferente de todas as outras formas de existência na natureza.[22]

Os méritos da filosofia de Feuerbach, particularmente de sua concepção de natureza, podem ser caracterizados da seguinte maneira:

1. Feuerbach almeja provar que a natureza, entendida como algo autônomo, original, frente ao espírito, é a base deste e que, embora o homem esteja, pelo seu corpo, indissoluvelmente ligado a ela, é ela, apesar disto, uma outra essência, diferente e independente dele, e
2. que Deus não é nenhum ser que existe por si, mas meramente uma representação fantástica da essência humana, um projeto puramente idealizado do espírito. Disso conclui Feuerbach que a relação Deus-homem é tão-some nte uma conexão do homem consigo mesmo, e a separação de Deus do homem é apenas uma separação do homem de si mesmo. Em vez desta relação humano-religiosa para Deus, Feuerbach quer pôr a relação do homem para o homem, para o seu próximo e para a natureza sem Deus.

Para alcançar tal propósito, o homem deve livrar-se de toda a fé em forças sobrenaturais e voltar-se apenas para si e para a natureza. Feuerbach aspira a uma relação humana para a natureza, mediada pela sensibilidade, pela contemplação sensível da natureza, tal como esta aparece imediatamente ao homem. Ele quer restabelecer uma relação natural para o homem através da relação sensível do amor do eu para o tu, do singular (do indivíduo) para o gênero (para a comunidade), cuja base vale a ele como a relação natural do homem para a mulher. Em *A Sagrada Família* (*Die heilige Familie*) (1844), Marx reconhece expressamente, apesar de toda a crítica a Feuerbach, o significado positivo, a relevância de sua filosofia para a história da dialética e do espírito humano: „Mas, afinal, quem colocou às claras o mistério 'dos sistemas'? Feuerbach.

[22] A respeito dessas teses acima levantadas, que dão primazia à natureza frente ao espírito, cf. os trabalhos de Joachim. Höppner, *Ludwig Feuerbach und seine materialistische Weltanschauung in ihrer historischen Bedeutung für die wissenschaftliche Philosophie*, Leipzig, 1960, p. 302-355, e I. M. Jessin, *Die materialistische Philosophie Ludwig Feuerbachs*, Berlin, 1956, p. 3-41.

Quem aniquilou a dialética dos conceitos, esta guerra de deuses conhecida apenas pelos filósofos? Feuerbach. Quem colocou, na verdade, '*a significação do homem*' - como se o homem tivesse ainda uma outra significação a não ser a de ser homem! -, pelo menos 'o homem' no lugar dos farrapos, da 'consciência de si infinita'? Feuerbach, somente Feuerbach" (MARX; ENGELS, 1958, p. 98). E nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (*Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*) (1844), ele esclarece: „Feuerbach é o único que tem uma relação séria e crítica para com a dialética de Hegel e o primeiro que realizou, neste campo, verdadeiras descobertas; acima de tudo, foi quem superou a antiga filosofia. A magnitude da proeza de Feuerbach e a despretensiosa simplicidade com que a apresenta ao mundo estão em impressionante contraste com o comportamento dos outros" (MARX, 1968, p. 569). Apesar destas realizações de Feuerbach, principalmente no que diz respeito a seus protestos contra o deísmo e o Idealismo, não deve, no entanto, descuidar da crítica à sua filosofia no todo por causa de suas "contradições", "limitações" e "inconsequências".

Em referência à filosofia de Feuerbach, Marx reconhece que o homem é „um ser *corpóreo*, dotado de forças naturais, vivo, real, sensível, objetivo" e isto „significa que ele tem *objetos reais*, *sensíveis* como objetos do seu ser, ou que pode *exteriorizar* a própria existência só em objetos reais, sensíveis. Ser objetivo, natural, sensível e simultaneamente ter fora de si o objeto, a natureza, o sentido para uma terceira pessoa, é a mesma coisa. A *fome* é uma *necessidade* natural; portanto, [o homem] requer uma *natureza* fora de si, um objeto fora de si, de maneira a satisfazer-se e a acalmar. A fome constitui a necessidade objetiva de um corpo por um objeto exterior, indispensável à sua integração e à expressão da própria natureza." E o homem, „como ser objetivamente sensível, é, por conseguinte, um ser que *sofre* e, porque sente o seu sofrimento, um ser *impulsivo*. A emoção intensa, a *passion* [a paixão] é a força essencial [a faculdade] do homem que se esforça energicamente para alcançar o seu objeto" (MARX, 1968, p. 578-79). No entanto, a essência humana não é para

Marx, como o é para Feuerbach, nenhuma essência abstrata, mas, pelo contrário, uma essência concreta, condicionada socialmente e tornada historicamente, isto é, uma essência que se realiza na história pela atividade, pela práxis social. Marx pensa o homem como um ser que se manifesta no trabalho; ele é o que ele é pelo seu trabalho, pela sua produtividade. Correspondendo a isto, Marx diz na *Ideologia Alemã* (*Deutsche Ideologie*) (1845-46): "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, passo este que é condicionado por sua *organisation* [organização] corporal. Produzindo seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material" (MARX; ENGELS, 1969, p. 21). Embora Feuerbach acentue, muitas vezes, que o homem é um ser sensível, natural, a essência tornada social, no fundo, permanece o homem para ele um *abstraktum* inerente ao indivíduo isolado, isto é, um ser fixo, segregado, abstraído do decurso histórico, e sua „relação social" foi concebida por ele apenas como uma relação genérica, como uma universalidade puramente natural que se liga a muitos indivíduos. Por conseguinte, Feuerbach não vê, e a ele permanece, infelizmente, sem consideração, que o homem, além de ser uma essência sensível, nascida da natureza, é também um produto dele mesmo, da cultura, da história. Do mesmo modo, ele desconhece também o nascimento e o desenvolvimento histórico da existência do homem e de sua consciência com base na apropriação material da natureza, na *produktion* submetida à determinada relação social, e o abstrai completamente de suas relações sócio-econômicas e políticas, porque ele não o entende como „*ensemble*", como membro da sociedade.

O objeto da filosofia da natureza de Ludwig Feuerbach é não só a natureza incriada, autônoma (a prioridade, o primado da natureza externa, exterior, ainda não dominada pelos homens), como também a natureza em relação ao homem. Naturalismo e humanismo são para ele quase um, pois, conforme ele, o homem é um produto da natureza, uma essência mesma da natureza. Uma

filosofia da natureza sem o homem, do mesmo modo, uma filosofia sem natureza, parece a ele sem sentido, um absurdo. No entanto, o problema se encontra nisso, a saber, que ele não chegou a uma concepção materialista conseqüente nem da natureza nem no que diz respeito à relação natureza-homem e homem-homem, já que ele 1. absolutiza a natureza e a concebe apenas „naturalmente“, sensivelmente (como objeto da contemplação sensível) e não simultaneamente histórico-social (como produção da práxis humana) e 2. conceitua natureza e homem não em sua relação real, dialética. Feuerbach exclui *de facto* a história da relação do homem com a natureza e esta daquela. Conquanto ele conceba a natureza como um objeto real e esclareça que o homem tenha surgido dela e ela seja a ele dada pelos sentidos, ele não percebe, todavia, que a natureza, que envolve o homem, não permanece eternamente idêntica, sempre igual a si mesma, mas é transformada, modificada praticamente pelo homem. Enquanto a natureza aparece, portanto, a ele meramente como um ser estático, imediata, Marx a depreende, pelo contrário, como um „produto da indústria e das condições da sociedade; isto, na verdade, no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de *generationen* [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 aos homens “apenas através do desenvolvimento social, da indústria e do intercâmbio comercial” (MARX; ENGELS, 1969, p. 43). Em Feuerbach a relação entre o homem e a natureza permanece, ao contrária, fixa, não-dinâmica, pois como conseqüências de sua *opposition* frente ao deísmo e ao Idealismo, ou seja, a toda forma de antropomorfização da natureza, ele designa a natureza como „a essência sem essência humana“, sem qualidades humanas“, como a natureza sem o homem. “Natureza”, diz ele, “é para mim (...) nada mais do que uma palavra *universal* para a designação das essências, das coisas, dos objetos, os quais o homem

diferencia de si e de seus produtos e resume no nome comum 'natureza" (FEUERBACH, 1971, p. 4). Ademais, Feuerbach tem „diante dos olhos" no conceito „produto" nada social-histórico, mas apenas o resultado abstrato da atividade humana, depreendido como „*illusion*" de uma essência criada pelo homem, que está acima da natureza. De acordo com isto, ele trata a realidade objetiva como algo preso ao objeto, quer dizer: ele vê apenas seu lado objetivo, mas não o subjetivo, porque ele concebe a *aktivität* do sujeito não como práxis material, histórico-social, como atividade produtiva, mas tão-somente como intuição, como contemplação sensível. Isto expressa também o conteúdo, o sentido da primeira *Tese sobre Feuerbach* (*These ad Feuerbach*), mediante a qual Marx caracteriza como a carência principal de todo o materialismo anterior, inclusive o de Feuerbach. Precisamente o lado ativo do sujeito, que produz o objeto, não foi desenvolvido por Feuerbach, mas pelo idealismo de Kant, Fichte e Hegel, embora apenas subjetivamente, como atividade do entendimento, do eu que age, do espiríto que se desdobra para o mundo. A filosofia de Feuerbach permanece, pois, atrás desta práxis já desenvolvida pelo Idealismo; ela não consegue transformar a atividade prática, concebida idealmente, numa atividade prático-crítica, real, material.

Para Marx, o mundo material é, ao contrário, um todo unitário, no qual todas as formas de dualismo estão rejeitadas; esse mundo material encontra-se também de novo na consciência, e isto torna sobretudo claro no processo de trabalho. Quanto a isto, Hegel já tinha, na *Fenomenologia do Espírito* (*Phänomenologie des Geistes*), mediante a dialética do senhor e do servo, caracterizado o trabalho como processo que supera a resistência da natureza, processo, no qual o homem toma consciência de si mesmo, de sua espiritualidade, pois, na medida em que o homem trabalha, ele manifesta sua própria essência e impõe à natureza uma forma humana; assim, ele avista, no resultado de seu trabalho, não um produto que está frente a ele, mas, pelo contrário, sua própria realidade tornada objetivamente. Esta essência positiva do trabalho, entendida como processo dialético da

autoprodução do homem e da mudança da natureza, foi também postulada por Marx. Trabalho é, para ele, „um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano, com sua própria ação, medeia, regula e controla seu intercâmbio material como natureza. Defronta-se com a natureza como uma de suas forças. Põe em movimento as forças naturais de seu corpo, braços e pernas, cabeça e mãos, a fim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhes forma útil à vida humana. Atuando assim sobre a natureza externa e modificando-a, simultaneamente modifica a sua própria natureza" (MARX, 1977, p. 192). Pois a reciprocidade entre homem e natureza se encontra na atividade produtiva, no interior de uma *organization* determinada socialmente, através da qual o homem muda a natureza e cria algo novo, como também produz e modifica sua própria natureza social. E é, precisamente, através deste intercâmbio entre o homem e a natureza que se dá o acesso a declarações sobre a origem e o desenvolvimento do homem. Já que Feuerbach concebe abstratamente a relação do homem para a natureza, isto é, não conhece nenhuma relação recíproca, dialético-dinâmica entre eles, falta a ele também o entendimento que „a história da natureza" e a „história do homem" formam uma unidade interna, pois o homem, como uma parte real da natureza (o tornar da natureza para o homem), tem uma „natureza histórica" e uma "história natural".

A acepção de natureza em Feuerbach é naturalista, não mediada pela história, pois falta a ela o sentido para a história, para as condições concretas, sociais do homem. Na medida em que Feuerbach considera, como visto, a relação entre homem e natureza não do ponto de vista da atividade prático-crítica, mas apenas da perspectiva da contemplação sensível, ele não percebe que por trás desta relação está a história, a sociedade, que ela mesma possui uma base social, uma fundamentação material-econômica. Para Marx, o homem tem, ao contrário, uma vida essencialmente prática, produtiva, que pertence a uma forma determinada da sociedade; ele é, como mencionado, "não unicamente um ser natural; é um ser natural *humano*; quer dizer, um ser para si mesmo, por conseguinte, um ser *genérico*, e, como tal, tem

de autenticar-se e expressar-se tanto no ser como no pensamento. Então, nem os objetos *humanos* são objetos naturais, como eles se apresentam diretamente, nem o *sentido humano*, tal como é imediata e diretamente dado, constitui a sensibilidade *humana*, a objetividade humana. Nem a natureza objetiva, nem a natureza subjetiva se apresenta imediatamente ao ser *humano* numa forma adequada. E assim como tudo o que é natural deve ter a sua *origem*, também o *homem* tem o seu processo de gênese, a *história* que, no entanto, para ele, constitui um processo consciente e que assim, enquanto ato de origem com consciência, se transcende a si próprio. A história é a verdadeira história da natureza do homem" (MARX, 1968, p. 579). Assim, para Marx, a história é a natureza real do homem, pois o homem, como ser social, foi determinado, em princípio, não da natureza. A natureza tem sua existência para o homem precisamente na história, assim como o homem encontra para o homem, na natureza e na apropriação histórico-social dela, sua própria existência e essência. A concepção de natureza em Feuerbach encontra-se, ao contrário, não no âmbito da relação concreta do homem para a natureza, da práxis humana, porquanto ele ignora o conceito de trabalho como relação do homem para natureza, do homem para o homem. Na sociabilidade capitalista, a natureza possui para o homem uma existência estranha, não-humana, porque ele mesmo se comporta aqui como uma existência estranha, não-natural, „inumana", e o fundamento desta sua „inumanidade" é a divisão forçada do trabalho ligada com a propriedade privada. A superação da „*dimension*" da „inumanidade" do homem, do estranhamento da relação humana para o próximo e para a natureza (para o seu meio ambiente) não pode ser realizada, como Feuerbach acreditara, simplesmente pela *negation* das *illusionen* religiosas, fantásticas. A raiz real, social e política da religião é completamente estranha a Feuerbach, por isso é a ele o estranhamento apenas uma forma psicológica, antropológica da consciência humana invertida, que duplica o mundo numa realidade real e representada, e apresenta a natureza e o homem de uma maneira não-natural, estranha à sua

natureza. Feuerbach fixa o sentimento religioso como algo para si existente e não vê, por conseqüinte, que ele é também um produto social. Com isto se relaciona ainda que ele não compreende que a emancipação do homem do estranhamento religioso pressupõe a superação de sua causa e fonte, isto é, de suas condições materiais, sociais e econômicas, que estão fundadas na propriedade privada dos meios de produção. Enfim, deve ser, no todo, constatado que Ludwig Feuerbach não consegue, *de facto*, nem interpretar materialmente a vida social, a história, nem esclarecer as relações econômicas, nas quais se devem procurar os fundamentos para o estranhamento humano. No entanto, não deve ser aqui esquecido que ele não tinha colocado para si as mesmas prioridades que tinham Hegel e Marx. É preciso ter bem claro ainda que o pensamento de Feuerbach não se movimenta nem no círculo do processo da autoconsciência, como em Hegel, nem no mundo histórico, como em Marx; ele tem, pelo contrário, por objeto o imediato, ou seja, a natureza e a sensibilidade. Frente a Hegel e Marx, quer Feuerbach conceder à natureza prioridade, resgatar o indubitável, o indeduzível, o elementar, o simples, do qual se eleva para o mediato e o deduzido. A partir deste fundamento era para ele possível garantir a autonomia e a independência da natureza apenas pela crítica ao começo sem pressuposto, ou seja, à imediatidade imediata (na forma de Deus ou do espírito), como afirmado pelo teísmo e pelo idealismo, pois tanto um quanto o outro se baseiam, em verdade, não na imediaticidade dada sensivelmente (a imediaticidade da natureza), mas sempre num ato já refletido e produzido pelo homem.

Capítulo 3

Religião e trabalho em Marx

Eduardo Ferreira Chagas

3.1. A Fundamentação Subjetiva e Social da Religião em Ludwig Feuerbach e Karl Marx.

O presente capítulo pretende explicitar a diferença entre as concepções de religião em Ludwig Feuerbach e Karl Marx, no intuito de compreender por que a religião tornou-se, novamente, uma questão atual. Incialmente, mostrar-se-á a fundamentação subjetiva da religião em Feuerbach, principalmente em sua obra principal, *A Essência do Cristianismo*, em que ele deixa claro que o Cristianismo coloca no seu cume um deus subjetivo, pessoal, ilimitado, que cria através do "puro pensar" e do "querer" a natureza e o homem. Em seguida, diferentemente das argumentações de Feuerbach, evidenciar-se-á a fundamentação social da religião em Marx. Embora não haja no pensamento de Marx uma elaboração sistemática acerca da religião, há uma crítica a ela enquanto crítica social das condições materiais de existência, que é o fundamento dela. Para Marx, a religião, entendida especificamente como superstição, idolatria, "ópio", que conforma o homem e embaraça a sua consciência, deve ser negada, mas não se trata pura e simplesmente de um desprezo, de uma proibição ou perseguição à religião, nem tampouco de uma negação em geral a ela, uma vez que ela é uma questão privada e deve ser respeitada, mas de desvelar o véu religioso presente na sociedade e no seu ordenamento político,

no Estado, que oculta a exploração e a opressão humana. A crítica à religião como crítica da realidade social, da qual ela nasce e é expressão ideal, contribui, de certa forma, para a emancipação social do homem. Por último, procurar-se-á refletir sobre o lugar e a função da religião dentro de seu contexto sócio-político-econômico, no intuito de compreender melhor, por exemplo, o papel dela nas diferentes crises no mundo atual.

3.1.1. A Antropomorfização de Deus na Religião Cristã segundo Feuerbach.

Com deus (*Gott*) está associado um nome que o homem usa para expressar ou a sua própria essência ou a essência da natureza. Partindo, inicialmente, da tese, que veremos a seguir, a saber, que deus e o homem são, no Cristianismo, idênticos, Feuerbach revela que o segredo (*Rätsel*) recôndito da teologia cristã é nada mais do que a antropologia (*Anthropologie*) ou, melhor dizendo, que o conteúdo do ser infinito (*in abstrato*) (deus) é o ser finito (*in concreto*) (o homem). No Cristianismo, o homem (*Mensch*) se concentra apenas em si mesmo e faz de si uma essência absoluta e sobrenatural, ou seja, um deus.

Assim, deus é a essência declarada, anunciada, do sujeito como objeto absoluto. Em oposição a Hegel, que afirma, em sua filosofia da religião, que o saber do homem acerca de deus é o saber de deus acerca de si mesmo, postula Feuerbach, para transformar a teologia em antropologia, o princípio oposto que reza: o conhecimento do homem de deus é o saber do homem de si mesmo; não foi deus que criou o homem, mas o homem quem criou deus a sua imagem e semelhança.[1] Apoiando-se em Homero, escreve Feuerbach, os

[1] No artigo *Zur Beurteilung der Schrift "Das Wesen des Christentums"* (1842), Feuerbach elucida da seguinte maneira a diferença entre a filosofia de Hegel e a sua: "Minha filosofia da religião é tão pouco uma *explikation* da hegeliana, [...] que ela deve ser concebida e julgada, pelo contrário, apenas como *opposition*. O que, a saber, tem em Hegel o significado do secundário, do subjetivo, do formal, isso tem

> [...] deuses são seres que só existem para e através dos homens; por isso não velam o homem quando este dorme, mas quando os homens dormem, dormem também os deuses, isto é, com a consciência do homem se esvai também a existência dos deuses. (FEUERBACH, 1967, p. 99.)

Conquanto Feuerbach conclua disso que a consciência do homem de deus é a sua autoconsciência, chama ele mesmo atenção para o fato de que o homem religioso não é a si imediatamente consciente de que sua consciência de Deus é a própria consciência de sua essência, porque a ausência dessa consciência fundamenta *de facto* a essência da religião cristã. Destarte, ele designa a religião em geral apenas como contemplação (*Anschauung*) "infantil", "fantástica" da essência humana, ou seja, como a primeira e indireta autoconsciência do homem. Na *religion*, o homem não vê, porém, em si mesmo sua essência (a humanidade, o gênero), mas fora de si mesmo, pois sua própria essência é a ele objeto como uma outra essência. Melhor dizendo: ele realiza nela sua essência, embora ele não reconheça o objeto como produto de sua atividade. A *intention* de Feuerbach, particularmente frente a religião, que considera seu objeto como sobrehumano, consiste em provar que a oposição entre o divino (sagrado) e o humano (profano) é ilusória (*illusorisch*), porquanto o conteúdo da religião (cristã) é inteiramente humano. Todas as declarações sobre deus são para ele apenas afirmações sobre o homem, pois na medida em que deus é aquilo o que o homem é, a saber, uma essência sensível, viva, afetuosa, podem ambos (deus e o homem) serem reconhecidos, portanto, apenas partindo desta essência.

A acepção antropológica de deus, isto é, a *reduktion* da teologia (*Theologie*) em antropologia (*Anthropologie*) ou da essência

---

para mim o significado do primitivo, do objetivo, do essencial. Segundo Hegel, o sentimento, o afeto, o coração é, por exemplo, a forma, na qual se deve submergir o conteúdo derivado da religião, com isto ela torna-se propriedade do homem; para mim, o objeto, o conteúdo do sentimento religioso é nada mais do que a essência do sentimento" (FEUERBACH: 1970, p. 229-230).

universal de deus na essência natural do homem é o ponto central em torno do qual gira a obra principal de Feuerbach, *A Essência do Cristianismo* (*Das Wesen des Christentums*). Para Feuerbach, o deus cristão significa nada mais do que o proceder do homem frente a si mesmo, considerado como um ser diverso dele, existente para si, livre, então, de sua corporeidade (*Leiblichkeit*) e finitude (*Endlichkeit*). Todas as qualidades "da essência divina são", como Feuerbach acentua, "determinações humanas" (FEUERBACH, 1973, p. 49.); deus e o homem são um, pois deus não é um ser sem determinação, despojado das qualidades humanas, porque a *negation* de tais determinações significaria igualmente a incognoscibilidade, a irreconhecibilidade e *indeterminidade* de deus.

> Um ser sem qualidade 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. Para o homem realmente religioso não é deus um ser sem atributos, porque é para ele um ser certo, real. (FEUERBACH, 1973, p. 49).

Pois o ser, que realmente é, tem uma existência qualitativa, determinada e, por isso, finita. Esta *position* de Feuerbach é uma refutação (*Widerlegung*) direta à concepção de deus como uma existência universal, transcendente, isto é, como uma existência sem qualidade, que é, todavia,

> o fogo, o oxigênio, o sal da existência. Uma existência *em geral*, uma existência sem qualidade, é uma existência *insípida*, uma existência *sem gosto*. [...] Somente quando o homem perde *o sabor da religião*, quando a própria religião se torna insípida, só então torna-se também a existência de deus uma existência insípida" (FEUERBACH, 1973, p. 51).

Por conseguinte, deus não é nenhuma ser em si, isto é, nenhuma existência autônoma, uma vez que ele é possível só através de determinadas qualidades, que são determinações finitas,

particularmente humanas. Se o homem existe, precisamente, apenas como um ser determinado e corresponde ao critério ou à medida da existência de deus, este é, de certo modo, para ser concebido como uma "existência determinada", então como uma essência humana ou, pelo menos, como semelhante ao homem; ele está qualitativamente determinado no homem, assim ele não tem nenhuma outra representação a não ser humana. "Mas deus não é", como Rawidowicz observa, "o homem empírico, ele é, ao contrário, 'o próprio sentimento do homem livre de todas as repugnâncias.'" (RAWIDOWICZ, 1964, p. 95). Partindo dessa ponderação, a saber, que os predicados atribuídos a deus, como onipotência, onisciência, onipresença, justiça, amor, bondade, são conceitos do gênero humano, puramente antropomorfismos, Feuerbach quer superar não só a discórdia, ou seja, a oposição entre deus e o homem, mas também a causa desta cisão entre ambos, isto é, a teologia mesma.

Deus não é originariamente nenhum nome próprio, nenhum ser em si e por si, mas essencialmente uma qualidade determinada por um outro ser; nenhum sujeito, mas predicado, nada mais do que uma expressão do sentimento e da fantasia humana; isto é, não é o ser de deus enquanto tal, mas a *determinidade* do mesmo sua verdadeira essência. Se a "existência de deus", para poder ser, precisa de predicados, ela tem, separada deles, tão-somente uma existência abstrata, isto é, ela não possui nenhuma certeza (*Gewissenheit*) imediata, absoluta ou objetiva. A *negation* dos predicados é simultaneamente a negação de deus, pois aquilo que constitui uma existência (ou um sujeito), isso se encontra apenas no predicado. Isso é mui evidente na teologia cristã, na qual os predicados manifestam a verdade e a realidade do sujeito. A propósito, Feuerbach destaca a diferença entre os significados do sujeito e do objeto e nega a autonomia (*Selbständigkeit*) dos predicados divinos, pois para ele tais predicados são simplesmente qualidades humanas, adoradas, no entanto, como essências sublimes, universais e absolutas. "Deus é o conceito da majestade, a mais alta distinção; o sentimento religioso é o mais alto sentimento

de conveniência" (FEUERBACH, 1973, p. 58). Mas não por meio de uma natureza puramente divina, isto é, não por si mesmo, mas apenas através de determinações humanas pode deus, como mostrado, ser reconhecido. Aquilo o que vale à religião como deus ou absoluto é, então, não deus, mas o homem mesmo, concebido como uma outra essência ou como uma essência diferente dele. A religião não tem, por conseguinte, nenhum conteúdo *aparte*, próprio ou particular; ela apenas transforma "inconsciente" as determinações do homem em um ser autônomo, divino; todavia, ela quer conscientemente anular esta identidade (*Identität*) e unidade (*Einheit*) da essência divina com a humana, pois ela acredita que deus é um ser inteiramente distinto da essência humana, porque ele, como "ser absoluto e infinito", contém uma abundância inesgotável de diferentes predicados, dos quais o homem conhece apenas uma parte. Este conceito teológico de deus é apenas uma *representation* sem realidade, na verdade, representação da sensibilidade, separada de todas as determinações do espaço e do tempo, através das quais um ser existente deve, primeiro, necessariamente ser localizado. Se os predicados divinos são determinações da sensibilidade humana, poder-se-ia disso deduzir que o sujeito (=deus) destes predicados é humano. Feuerbach nomeia duas determinações essenciais de tais predicados: uma é universal, metafísica, como a totalidade (*Ganzheit*), a infinitude (*Unendlichkeit*), a *indeterminidade* (*Unbestimmtheit*), e serve à religião como um princípio absoluto; a outra é particular, pessoal, como o amor (*Liebe*), a justiça (*Gerechtigkeit*), a virtude (*Tugend*), e caracteriza a essência da religião. Mas "a religião nada sabe de antropomorfismos: os antropomorfismos não são para ela antropomorfismos" (FEUERBACH, 1973, p. 63). Os predicados, os quais o homem faz a si de deus, são já a essência de deus, pois as representações de deus não são diferentes daquilo o que ele em si é. A teologia como *reflexion* da religião assevera, ao contrário, a distinção entre deus e o homem, asseveração essa que tem como desígnio, como visto, apagar da consciência a unidade ou a identidade inseparável entre

eles; a separação de deus do homem vale para ela como oposição entre a criatura (*Kreatur*), o ser finito, considerado como nada, e o criador (*Schöpfer*), o ser infinito, representado como tudo, o todo.

A consideração acima mencionada, segundo a qual o homem é nada e, consequentemente, deus é tudo, evidencia claramente que a teologia cristã encerra em si mesma uma contemplação meramente negativa, hostil ao homem. Em síntese, ela torna o homem pobre, para enriquecer deus. Feuerbach afirma que ela, em contraposição ao materialismo e ao naturalismo, não possui nenhuma consciência do limite, por isso deus encontra-se para ela fora das fronteiras da sensibilidade, das barreiras da legalidade da natureza. Apenas deus, ou melhor, o ser puro é para ela o bem, pois o homem, na medida em que está submetido à necessidade, às carências corporais, está já corrompido e é inadequado ao bem. A teologia cristã não percebe, porém, que o ser bom, que ela diviniza e adora, é a própria essência boa do homem. O que ela declara sobre deus, isso deduz ela do homem. Disso resulta que o homem é o fundamento do deus cristão, porque deus não é deus, se a ele o homem falta. Este pressuposto antropológico, a saber, que o homem é a verdadeira essência de deus e, destarte, o fundamento da religião cristã, não foi, contudo, reconhecido pela teologia cristã. A *position* desta reza assim:

> Deus não é o que o homem é, o homem não é o que deus é. Deus é o ser infinito, o homem, o finito; deus é perfeito, o homem imperfeito; deus é eterno, o homem transitório; deus é plenipotente, o homem impotente; deus é santo, o homem é pecador. Deus e o homem são extremos: deus é o unicamente positivo, o âmago de todas as realidades, o homem é o unicamente negativo, o cerne de todas as nulidades. (FEUERBACH, 1973, p. 75).

Feuerbach demostra que esta discórdia principial entre deus e o homem, que a teologia afirma, é, na realidade, a oposição entre o homem e sua própria essência. Para ele, a segregação de deus do homem é nada mais do que uma obra da inteligência, do intelecto,

pois deus *per se*, sem corpo, "sem carne e sangue", sem as necessidades e os impulsos sensíveis, é um puro *abstractum*, um puro *res rationis*, isto é, uma essência puramente pensada. A aceitação de um deus incorporal, impessoal, infinito corrobora, pois, apenas a infinitude do poder do pensamento. Deus é, então, a manifestação do pensar ou o pensar mesmo, que se transforma numa essência universal, infinita ou num *êtré suprême*, absoluto. Trata-se aqui não de duas essências ou substâncias, deus e o pensamento, mas apenas da unidade do pensar consigo mesmo, com sua própria essência, pois que deus é aquela representação (*Vorstellung*) ou ideia (*Idee*), que expressa a essência do entendimento humano contemplada como totalidade (*Totalität*) e perfeição (*Vollkommenheit*) de si mesma. Mas a essência do pensamento, idêntica com deus, colocada como uma essência sem antropomorfismo e afeto, não satisfaz à religião cristã, porque sua determinação distintiva para deus é a auto-afirmação da essência sensitiva, emocional, do homem. No âmbito da religião cristã, o homem deseja, pois, "que deus seja, mas precisamente porque ele quer que seu deus seja uma essência para ele, uma essência humana." (FEUERBACH, 1973, p. 90). Deus é para ela a perfeição moral, o ser absolutamente sagrado, por assim dizer a essência moral do homem, mas venerada como uma essência sobrehumana e sobrenatural; ela põe no lugar do deus visível, sensível, um invisível, não-sensível. Por meio dela, o homem é estranho à sua própria essência, já que ele experimenta-se nela não como um ser sensível-temporal, social, mas puro, atemporal e isolado.

Assim considerado, deus e todos os conteúdos transcendentes são apenas produtos fantásticos da vontade humana, projeções humanas. Deste ponto de vista, o homem acredita em um deus, que é nada mais do que expressão de sua própria essência sensível, emotiva.[1] Disso não segue, todavia, que o homem se reduza à

[1] Cf. para isso outrossim o escrito *Preleções sobre a Essência da Religião* (*Vorlesungen über das Wesen der Religion*) (1848), no qual Feuerbach afirma: "Na religião, o homem não satisfaz *nenhum outro ser*; ele satisfaz nela *sua própria essência*". Ou ainda: "Os deuses de um povo vão até onde seus sentidos

sensibilidade pura, fora do espírito e do querer. Para Feuerbach, somente três essências universais – o *amor* (Liebe), o espírito (*mens*, Geist) e a vontade (*volutas*, Wille) - podem satisfazer inteiramente o homem, porque elas trazem em si a totalidade de suas determinações. Esta totalidade anuncia a religião cristã apenas indireta e invertidamente, na medida em que ela, como patenteado, faz inconscientemente das determinações humanas as qualidades universais, abstratas de deus. Para ela, deus está, na verdade, repleto de conteúdo, mas abstraído da vida real, pois "quanto mais vazia for a vida, tanto mais rico, mais concreto será o deus. O esvaziamento do mundo real e o enriquecimento da divindade é um único e mesmo ato." (FEUERBACH, 1973, p. 148). Porque a religião cristã vê em deus a satisfação das necessidades internas do homem, ela retira, então, a vida dos limites postos pela natureza e, com isto, reduz as satisfações reais do homem a uma satisfação puramente ilusória; ela se abstrai da natureza e se refere ao mundo e a tudo o que nele é apenas em sua aparência, não em sua essência, porque apenas deus constitui para ela a essência.

Essa ideia, que deriva da essência humana a essência de deus, tem Feuerbach desenvolvido não só em *A Essência do Cristianismo*, mas também em alguns pequenos escritos, como *A Essência da Fé no sentido de Lutero* (*Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers*), *A Diferença entre a Divinização pagã e cristã do Homem* (*Der Unterchied der heidnischen und christlichen Menschenvergötterung*), *História da Filosofia Moderna* (*Geschichte der neueren Philosophie*) e *Princípios da Filosofia do Futuro*

também alcançam". (FEUERBACH, 1967, p. 88-89). Em *A Essência do Cristianismo* (*Das Wesen des Christentums*), ele (FEUERBACH, L. *Das Wesen des Christentums*. Op. cit.) escreve também: "Se as plantas tivessem olhos, gosto e juízo - cada planta iria escolher a sua flor como a mais bela, porque o seu gosto não iria além da sua capacidade essencial produtiva". Esta posição crítica de Feuerbach à imagem de deus filia-se àquela posição do pré-socrático Xenófanes, para quem deus (*théos*) é também uma obra do homem. Nos *Fragmentos* 15 e 16 diz Xenófanes: "Os egípcios dizem que os deuses têm nariz chato e são negros, os trácios, que eles têm olhos verdes e cabelos ruivos". Ou mais preciso ainda: "Mas se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões pudessem com as mãos desenhar e criar obras como os homens, os cavalos semelhantes aos cavalos, os bois semelhantes aos bois, desenhariam as formas dos deuses e os corpos fariam tais quais eles próprios têm" (XENOPHANES, 1968, p. 121).

(*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*). Em *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach, fiel ao seu objeto de estudo, tem abstraído da natureza, porque no Cristianismo deus "existe" sem a natureza; o Cristianismo mesmo ignora a natureza, ou seja, põe no cume um deus antinatural, que através de seu puro querer cria e governa o mundo. Este escrito de Feuerbach tem por objeto deus apenas como um ser moral, no qual a essência moral do homem se põe, nada mais do que, absolutamente, isto é, manifesta sua essência divinizada e objetivada espiritualmente. Por isto, para Feuerbach, a teologia cristã é, como visto, em seu fundamento e resultado final antropologia. O Cristianismo, que se abstrai da natureza, adora não o sol, a lua, as estrelas, o fogo, o ar, mas as forças (vontade, entendimento, consciência etc.) que fundamentam a essência humana como essência divina em contraste com a natureza, por isto Feuerbach não tem falado, em *A Essência do Cristianismo*, da natureza, mas meramente da essência do homem como objeto da religião, como princípio subjetivo ou como conteúdo verdadeiro da representação de deus. Mais tarde, nas *Preleções sobre a Essência da Religião* (*Vorlesungen über das Wesen der Religion*), o próprio Feuerbach confessa que o descuido do momento da natureza como objeto da religião e do sentimento de dependência (*Abhängigkeitsgefühls*) como base da religião representa na *Essência do Cristianismo* uma grande lacuna e tem dado, neste sentido, mal-entendidos a respeito de sua filosofia.

3.1.2. A Crítica da Religião como Crítica da Realidade Social no Pensamento de Karl Marx.

Marx não desenvolveu de maneira detida e sistemática sua crítica à religião, considerando até um problema já amplamente trabalhado por Feuerbach[2], embora tenha dado diversos destaques

[2] Cf Marx, K. *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. (*Para a Crítica da Filosofia Hegeliana do Direito. Introdução*) (1843-1844) In: Marx/Engels, Werke (MEGA). Berlin: Dietz Verlag, 1957, v. 1, p. 378, na qual Marx diz: "Para a Alemanha, a *crítica da religião* está, no essencial, terminada".

à relação entre a religião e o capitalismo, tal como fê-lo, meio século depois, Max Weber na associação do protestantismo com o capitalismo em sua obra *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*.[3] No entanto, pode-se dizer que Marx esboçou diferentes concepções acerca da religião, tratando dela, tal como da ética, da filosofia, da família, da política, do direito, do Estado etc., como um produto das ideias, das representações teóricas, da consciência utópica, como produção espiritual de um povo, como uma forma social de consciência, pertencente à esfera da superestrutura ideológica (Cf. HECKTHEUER, 1993) (como ideologia religiosa), condicionada, pois, pela produção material, pela estrutura econômica, a base da sociedade, e pelas relações sociais correspondentes. Como Marx diz no Prefácio (*Vorwort*) à *Para a Crítica da Economia Política* (*Zur Kritik der politischen Ökonomie*) (1859):

> A totalidade das relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona em geral o processo da vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; mas, ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência. [...] Com a transformação da base econômica altera-se, mais ou menos rapidamente, toda a imensa

[3] Acerca disto, cf. Löwy, Michael. "*Marxismo y Religión: opio del Pueblo?*". In: La Teoria Marxista Hoy – Problemas y Perspectivas. Buenos Aires: Editora Clacso, 2006, p. 281-296. Já Walter Benjamin vê, de acordo com o meu parecer, diferentemente de Max Weber, o capitalismo não só condicionado pela religião, mas também como um fenômeno essencialmente religioso. Walter Benjamin aponta quatro traços que podem ser identificados na estrutura religiosa do capitalismo: 1) primeiro, o culto, ou seja, o capitalismo como uma religião cultual, pois ele se expressa nos ornamentos das células bancárias; no capitalismo, as coisas só adquirem significado na relação imediata com o culto, com os ornamentos do papel-moeda, com a adoração às coisas, ao dinheiro etc.; 2) segundo, a duração permanente do culto; o capitalismo é a celebração sem trégua de um culto constante à ostentação; 3) terceiro, a culpabilidade; o capitalismo como uma condição sem saída que tem que ser aguentado pelo homem até o fim, levando-o ao estado de esfacelamento, de desespero, de angústia; e 4) quarto, o ocultamento; nessa religião capitalista, Deus é ocultado, para ser invocada a culpa como destino do homem, culpa essa que é martelada constantemente em sua consciência. Sobre isto, cf. Benjamin, Walter. *O Capitalismo como Religião*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013, p.21-51.

> superestrutura. Na consideração de tais transformações é necessário sempre distinguir entre a transformação material – que se pode comprovar de maneira cientificamente rigorosa – das condições econômicas de produção e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas (MARX, 1983, p. 8-9).

Mas, para Marx, como materialista e ateu convicto, a religião ocupa uma posição especial na superestrutura, diferentemente das demais formas ideológicas, a saber, a política, a social e a cultural, na medida em que ela, não na sua dimensão privada, exercida por um indivíduo particular, que só a ele diz respeito, mas na sua dimensão social e política enquanto expressão de alheamento do homem de seu mundo real e de conformação social com esse mundo, corroborando para a "perpetuação" de uma dada sociedade, deve ser suprimida positivamente. Suprimir positivamente a religião significa, de acordo com o meu parecer, negar a religião não na esfera privada, enquanto prática individual, mas na esfera pública, a função social dela. O foco de Marx é a crítica ao revestimento religioso, ou seja, a presença da religião, por exemplo, na sociedade civil (como na religião, em que há uma cisão entre a esfera terrena e a esfera celeste, a sociedade civil enquanto esfera do aquém, privada, profana, está em oposição à esfera do além, do "sagrado", do Estado), no Estado (como um universal sagrado, eterno, uma totalidade, um guardião protetor), no capital (a fé no capital, visto como um grande deus, o deus-capital, o verdadeiro deus, o único deus real e vivo, o deus implacável, o deus sinistro, que faz e desfaz, que cria e destrói, que pode ser conhecido, visto, tocado, cheirado, provado, um deus todo-poderoso, ilimitado, eterno, internacional, universal, presente em todos os locais, manifestado sob diferentes formas), no "milagre" das tecnologias, na mercadoria (as transformações, as encarnações de uma mercadoria em outras), no reino do dinheiro, do ouro (o dinheiro como objeto adorado, venerado, como "a alma" do capitalismo, que move o universo e é mercadoria milagrosa que contém em si outras mercadorias), nos

"princípios sagrados, eternos" do trabalho (o trabalho como atividade sagrada, da qual deus compensa) (LAFARGUE, s/d), como objetos de adoração, que, embora profanos, laicos, se revestem de religiosidade, se apresentam de forma religiosa, ocultando seus conteúdos.

Qual o significado, todavia, da religião em geral para Marx? Penso que, do ponto de vista de Marx, a religião se expressa de cinco maneiras: 1. como uma expressão às avessa, como um reflexo invertido da totalidade das condições inumanas em que se encontra o homem na sociedade capitalista e, por isto, 2. como uma contestação, uma recusa ou como um protesto indireto contra a dor, o sofrimento, o desamparo real, contra uma condição insatisfatória imposta ao homem; 3. mas como um protesto impotente, como uma impotência para combater essa condição insatisfatória, como uma barreira, um obstáculo que impede ao homem a tomada de consciência de sua situação inumana, para conduzir, na prática, uma transformação da sociedade, marcada pela propriedade privada à custa da exploração do homem pelo homem; 4. como uma esperança na salvação não neste mundo, mas no paraíso, no além, como uma ilusão de um outro mundo, de uma felicidade ilusória, de um mundo imaginário, celestial, oposto ao mundo real, de privações, de miséria, ou seja, de um mundo melhor, perfeito, como o céu, o paraíso, no qual o homem se vê livre de uma vida insuportável, de sua situação inumana, miserável, quer dizer, uma ilusão necessária para suportar as dores reais advindas do mundo do capital de exploração e desumanização, fornecendo, pois, ao homem a religião 5. como uma explicação não verdadeira, mas fantasiosa, mistificada da realidade, levando-o à passividade, à consolação com a esperança da recompensa celeste, ao conformismo e à resignação, que corrobora com o *status quo* e legitima as condições inumanas existentes.

A crítica à religião é, para Marx, a premissa, a condição preliminar, "o pressuposto de toda a crítica" (MARX, 1957, p. 378), pois, ao criticarmo-la, estamos, na verdade, também criticando a

realidade, da qual ela nasce e que é o fundamento dela, a raiz social, a fonte do entontecimento religioso. A religião não é autônoma, existente para si, mas reflexo fantástico das potências exteriores, terrestres, que adquirem formas "supraterrestres" e passam a dominar o homem; ela é, pois, reflexo deformado, expressão distorcida, consciência invertida (Deus fez o homem, e não o homem quem fez Deus) de um mundo distorcido, invertido (o Estado como fundador da sociedade civil, e não a sociedade civil como formadora do Estado), do mundo invertido do capital, no qual o sujeito trabalhador aparece não como sujeito, mas como dependente do capital, e o capital, que é depende do trabalho, aparece como sujeito). A religião não é a base, mas expressão do mundo estranhado; e, se o homem está dividido na religião entre seu ser genérico, seu ser universal (Deus), e seu ser singular, individual (o homem concreto), é porque o mesmo homem já está, no mundo real, fragmentado, mutilado entre sua vida universal, abstrata, no Estado, e sua vida real, individual, na sociedade civil-burguesa.

A religião é um fenômeno social, como uma imagem do mundo invertido, das reais contradições da sociedade, por exemplo, das contradições da realidade do capital, e não é enfrentando diretamente a religião que a desvelaremos, como fê-lo Feuerbach, mas desvelando as suas raízes sociais, as contradições do real, que revelaremos o seu segredo. Por isso, Marx critica, precisamente, Feuerbach, porque este inverteu a ordem da crítica, tomando como tarefa fundamental revelar o segredo da religião, sem revelar a sua base material, o seu fundamento, que é a sociedade concreta, que engendra a religião. Para compreender a religião, Marx não passa do "reino de Deus" para o "reino dos homens", não desce do céu à terra, mas parte da terra, das coisas terrestres, reais, para compreender o céu, as coisas celestes. Como diz Marx na *IV Tese sobre Feuerbach* (*Thesen über Feuerbach*) (1845-46):

> Feuerbach parte do fato do auto-estranhamento religioso, da duplicação do mundo num mundo religioso imaginário e num

> mundo real. Seu trabalho consiste em dissolver o mundo religioso em seu fundamento terreno. Ele não vê que, depois de completado esse trabalho, o principal ainda resta por fazer. Mas o fato de que este fundamento se eleve de si mesmo e se fixe nas nuvens como um reino autônomo, só pode ser explicado pelo auto-dilaceramento e pela auto-contradição desse fundamento terreno. Este deve, pois, ser primeiramente compreendido em sua contradição e depois revolucionário praticamente, pela eliminação da contradição. Assim, por exemplo, uma vez descoberto que a família terrestre é o segredo da sagrada família, é a primeira que deve ser criticada na teoria e revolucionada na prática (MARX, 1958, p. 534).

Precisamente, em *A Ideologia Alemã* (*Die deutsche Ideologie*) (1845-46), Marx, e também Engels, mantém, de modo explícito, uma postura anti-especulativa, opondo-se às ideias tomadas como abstratas, autônomas, pelos neo-hegelianos (Feuerbach, Bauer e Stirner). Marx, e também Engels, enfatiza que as ideias pertencem a uma época, e não uma época a uma ideia determinada, ou seja, que não se explica a práxis a partir das ideias, mas se explica as formações ideológicas a partir da práxis material. Ao contrário do pensamento sem pressuposto, eles partem de pressupostos reais e ineliminâveis, da produção material da vida, dos meios para satisfazer as necessidades vitais (comer, beber, ter habitação, vestir-se), com os quais "a produção das idéias, das representações da consciência está [...] imediatamente entrelaçada" (MARX, 1958, p. 26). Portanto, embora as ideias, as representações, sejam produzidas pelos homens, elas, e todas as formas de ideações, como a religião, a moral, a filosofia e qualquer outra ideologia, não são autônomas, independentes, desligadas das bases materiais e temporais, dos fatos, desprovidas de pressupostos, incondicionadas, auto-engendradas, mas são expressões ideais das circunstâncias reais, das condições materiais de existência, extraídas do mundo real, isto é, têm como raiz, como fonte primária, a produção e o intercâmbio material da vida social-humana.

Nesse sentido, Marx acredita que Feuerbach não resolveu, por exemplo, o problema fundamental da religião, porque ignorou a base social dela, não percebendo que ela não é autônoma, abstrata, atemporal, mas um produto social, que pertence a uma determinada forma social e que passa por transformações em diferentes períodos históricos (MARX, 1959, p. 480).[2] Isso Marx deixa claro na VII "*Tese ad Feuerbach*": "Feuerbach não vê que o próprio 'espírito religioso' é um produto social e que o indivíduo abstrato, que ele analisa, pertence na realidade a uma forma social determinada" (MARX, 1958, p. 535). Marx defende que o homem produz a religião (MARX, 1957, p. 378),[3] sonha com um mundo fantasioso, projeta sua essência num ser superior, porque ele não vê, na vida real da sociedade, as condições para o desenvolvimento de sua humanidade. A religião é "a realização fantástica da essência humana, porque a essência humana não possui verdadeira efetividade" (MARX, 1957, p. 378). Portanto, para superar positivamente a religião, o seu estranhamento, não é suficiente revelar o seu segredo, combatê-la subjetivamente, mas é necessário transformar as condições reais de vida que favorecem o surgimento e o desenvolvimento da religião, das "quimeras celestes".

Na ***Critica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução***, (*Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*) (1843-44),

[2] "Será necessária grande perspicácia para compreender que as ideias, as concepções e os conceitos dos homens, numa palavra, a sua consciência, mudam com as alterações introduzidas nas suas condições de vida, nas suas relações sociais, na sua existência social?" "Que demonstra a história das ideias senão que a produção intelectual se transforma com a produção material?".

[3] Marx enfatiza: "O fundamento da crítica irreligiosa é: foi o homem quem fez a religião; a religião não fez o homem." Cf. também o Prefácio da *Doktordissertation* (Tese de Doutorado), *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie* (*Diferença entre as Filosofias da Natureza em Demócrito e Epicuro*) (1841) in: Marx/Engels, Werke (MEGA), Ergänzungsband, Erster Teil, Berlin: Dietz Verlag, 1968, p. 262, no qual Marx, fazendo alusão à tragédia "*Prometeu Agrilhoado*", de Ésquilo, demonstra que "A profissão de fé de Prometeu: 'Eu odeio todos os deuses; eles são meus subordinados e deles sofro um tratamento iníquo', é a sua própria profissão de fé, a sua própria máxima contra todos os deuses do Céu e da Terra, que não reconhecem como divindade suprema a autoconsciência humana." Esse antropomorfismo da religião pode ser ilustrado com uma frase de Epicuro, citada aqui por Marx: "'Ímpio não é aquele que acaba com os deuses da multidão, mas aquele que atribui aos deuses as representações da multidão.'"

Marx enfatiza também que é o homem quem cria a religião e que a realidade é o fundamento dela, e não o contrário:

> Mas o homem não é um ser abstrato, acocorado 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*. A religião é a teoria geral deste mundo, o seu compêndio enciclopédico, a sua lógica em forma popular, o seu *point d'honneur* ('ponto de honra') espiritual, o seu entusiasmo, a sua sanção moral, o seu complemento solene, a sua fundamental razão de consolação e de justificação. Ela é a realização fantástica da essência humana, porque a essência humana não possui realidade verdadeira. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, a luta contra *aquele mundo*, cujo *aroma* espiritual é a religião (MARX, 1957, p. 378).[4]

Em ***A Questão Judaica*** (*Zur Judenfrage*) (1844) Marx mostra que não só Feuerbach, mas também Bruno Bauer tratam do problema da emancipação, da autonomia e da liberdade só a partir da crítica à religião, ao Estado cristão. Contrário a essa posição, Marx substitui a crítica ao Estado teológico, cristão, pela crítica ao Estado profano, político, pois que a questão da emancipação humana não é apenas uma disputa teológica, um problema estritamente religioso, nem político-burguês, como considera Bauer, mas principalmente humano-social. Segundo Bauer:

> O Estado cristão conhece apenas privilégios. O judeu, neste Estado, possui o privilégio de ser judeu. O Estado cristão, em razão de sua natureza, não pode emancipar o judeu; mas o judeu, em razão de sua essência, não pode ser emancipado. Enquanto o Estado permanecer cristão e o judeu continuar a ser judeu, são igualmente incapazes, aquele de conferir e este de receber a emancipação (MARX, 1957, P. 347-348).

[4] Cf. também a VI "*Tese ad Feuerbach*", p. 534, na qual Marx deixa claro sua distinção em relação a Feuerbach: "Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência humana. Mas a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo isolado. Na sua efetividade, é o conjunto das relações sociais".

Bauer concentra sua atenção na emancipação política exclusivamente e, por isso, se contenta em fazer a crítica à religião, ao Estado religioso. Para lograr tal intento, pede ele a todos os religiosos e ao Estado a abolição da religião, por ser um fator de segregação humana. Tanto os cristãos como os judeus devem superar o preceito teológico, que Bauer considera contrário à razão e à natureza humana. Por isso, o Estado teológico é, para ele, menos Estado que o Estado político, profano, já que a presença da religião e de seus critérios na esfera pública impedem a formulação de um bem comum, fundado na comunidade de homens livres, na igualdade de direitos e no desfrute da liberdade. Assim como o homem autêntico, racional e livre é aquele que supera o preceito religioso, assim também o Estado legítimo é o Estado político, laico, anti-religioso, que está voltado unicamente para a realização da liberdade segundo a razão.

Nesse sentido, a suplantação da religião é, para Bauer, o pressuposto da emancipação política, dado que o judeu deixará de ser judeu quando o Estado não atingir mais o cumprimento de uma dada religião e abolir, por conseguinte, todos os privilégios religiosos, incluindo a preponderância de uma igreja privilegiada. Com efeito, Bauer almeja que o judeu abdique ao judaísmo, que o cristão deixe o Cristianismo e que o homem em geral renuncie à religião, para que possam se emancipar politicamente como cidadãos. Tendo em vista a interpretação segundo a qual o Estado que pressupõe a religião não é ainda um Estado verdadeiro, efetivo, uma associação de homens livres, mas uma associação de crentes[5], Bauer corrobora então a ideia de que a supressão da religião é

[5] Sobre a religião como fundamento, base, do Estado, cf. também Marx, K, "***Nr. 179 der Kölnischen Zeitung***" ("*Editorial do Nº 179 da 'Gazeta de Colônia*'") (1842), in: Marx/Engels, Werke (MEGA), Berlin: Dietz Verlag, 1957, v. 1, p. 94 e 101: "um Estado 'cristão', que tem por fim, em vez de uma associação livre de homens morais, uma associação de crentes, em vez da realização da liberdade, a realização do dogma. Todos os nossos Estados europeus têm o cristianismo como base". Precisamente, "O Estado verdadeiramente religioso é o Estado teocrático; o soberano de tais Estados deve ou, como no judaísmo, ser o Deus da religião, o Jeová, ou então, como no Tibete, ser o representante de Deus, o Dalai Lama".

condition sine qua non para a realização da liberdade e da autonomia humanas, que se efetiva no Estado político. Ao contrário dessa posição, Marx diz que tal questão é unilateral, já que não é necessário que o indivíduo renuncie à religião para lograr sua liberdade no plano político. É evidente que a emancipação política constitui um colossal avanço, mas ela não é, na verdade, a forma última da emancipação humana enquanto tal. Por isso, frisa Marx:

> Devido ao fato de não formular a questão a este nível, Bauer cai em contradições. Põe condições que não são fundadas na natureza mesma da emancipação política. [...] Quando Bauer diz aos adversários da emancipação judaica: 'O seu erro foi somente supor que o Estado cristão era o único verdadeiro e que não tinha de submeter-se à crítica dirigida ao judaísmo' – vemos o equívoco de Bauer no fato de só submeter à critica o 'Estado cristão', e não o 'Estado como tal'; de não analisar a relação entre emancipação política e emancipação humana e, portanto, de colocar situações que só se explicam pela confusão, devido às lacunas da crítica, entre emancipação política e emancipação geral da humanidade (MARX, 1957, p. 350-351).

Marx não parte, como Bauer, da relação entre emancipação política e religião, mas sim entre emancipação política e emancipação humana, tampouco busca a base da imperfeição do Estado na religião, senão no próprio Estado político. O Estado, mediado pela política representativa moderna, democrático-burguesa, pode desprender-se do constrangimento religioso, sem que o homem seja realmente livre. Por exemplo, o Estado político moderno suprime, de forma política-burguesa, ou seja, abstrato-formal, a propriedade privada, mas tal supressão pressupõe, ao contrário, a existência dela no mundo real. Em princípio, ele não admite nenhuma distinção de fortuna, de nascimento, de posição social, de instrução ou de profissão, porque proclama a emancipação igualitária do indivíduo perante aos direitos humano-universais, à democracia burguesa e à soberania nacional. Mas, na verdade, longe de suprimir as sobreditas distinções, diferenças e desigualdades, o

Estado político só existe na medida em que as pressupõe. Por isso, esse Estado atinge sua universalidade de forma abstrata, isto é, sobre esses elementos particulares, sobre essas diferenças sociais, configurando-se, portanto, como explicitação da vida genérica do homem em oposição à sua vida real.

No Estado político-moderno, são declarados os direitos do homem, como a liberdade, a propriedade, a igualdade e a segurança. Contudo, essa liberdade, concebida como direito do homem, não se objetiva nas relações sociais, senão no direito do indivíduo segregado, fechado em si mesmo. A objetivação prática desse direito constitui, por isso, o direito à propriedade privada. O direito humano à propriedade privada é, por sua vez, o direito de usufruir dos bens e rendimentos, sem conceder devida atenção aos outros homens. Desse modo, o direito à igualdade torna-se meramente uma subscrição dos dois anteriores mencionados, quer dizer, a igualdade política não tem correspondência na igualdade real-social. Por fim, o direito à segurança consiste na garantia outorgada pela sociedade a cada um de seus membros para a preservação de sua pessoa, de seus direitos e de sua propriedade. Assim, nenhum desses supostos direitos do homem transcende a propriedade privada, o egoísmo individual; pelo contrário, eles estão estritamente determinados e fundamentados nos interesses pessoais, privados dos indivíduos da sociabilidade capitalista (Cf. CHAGAS, 2006, p. 249). Marx sublinha:

> Esse fato torna-se ainda mais misterioso quando observamos que os emancipadores políticos reduzem a cidadania, a comunidade política, a simples meio para conservar esses pretensos direitos do homem: e que, em consequência, o cidadão é declarado servidor do homem egoísta. A esfera em que o homem se comporta como ser comunitário é rebaixada a uma esfera inferior, onde ele age como ser fragmentado; e que, por fim, é o homem como burguês [...] que é considerado como homem verdadeiro e autêntico (MARX, 1957, p. 366).

Esse conflito em que o homem se vê envolto entre Estado e sociedade civil, entre vida genérica e vida real, é similar à contradição em que o *burgeois* – que leva uma vida retraída, privada e egoísta – se encontra com o *citoyen* – que participa de uma vida coletiva imaginária, despojada da vida real e dotada de uma universalidade ilusória. Essa oposição foi deixada intacta por Bauer, porquanto reduziu sua polêmica em torno do antagonismo entre religião e emancipação política. Para Marx, conquanto a emancipação política burguesa constitua um colossal avanço, ela não é ainda, como já expresso, o *télos* último, a plena emancipação humano-social. No Estado político, os indivíduos, sejam ou não religiosos, surgem como religiosos por causa da dicotomia entre vida individual e vida genérica, isto é, entre vida social e vida política. A religião, como elaboração espiritual da sociedade civil, aparece então como objetivação do estranhamento do homem em relação à sua genericidade, porque o homem trata a vida política despojada da vida individual, como se fosse sua verdadeira vida. Com efeito, o Estado político é a expressão máxima dessa realidade, na qual o homem acha-se corrompido, pedido de si mesmo; em síntese, sujeito aos domínios e elementos inumanos inerentes à sociabilidade do capital. Como frisa Marx:

> O Estado político acabado é, pela própria essência, a vida genérica do homem em oposição a sua vida material. [...] Onde o Estado político já atingiu seu verdadeiro desenvolvimento, o homem leva, não só no plano do pensamento, da consciência, mas também no plano da realidade, uma dupla vida: uma celestial e outra terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ser coletivo, e a vida na sociedade civil, em que atua como particular, considera os outros como meios, degrada-se a si próprio como meio e converter-se em joguete de poderes estranhos (MARX, 1957, p. 350-351).

Em ***O Capital***, (*Das Kapital*) (1867) Marx faz uma analogia do fetichismo religioso com o fetichismo da mercadoria: como no fetichismo da religião se oculta o homem com a verdade de Deus,

assim também no fetichismo da mercadoria se oculta a realidade que está por trás da própria mercadoria, que é o trabalho, ou o produtor do trabalho; ou melhor, no fetichismo religioso, Deus aparece autônomo, independente, e o homem apenas como dependente e não como sujeito e verdade acerca da existência de Deus; e no fetichismo da mercadoria, o produto do trabalho, a mercadoria, aparece como se fosse autônomo, independente do seu produtor, e o produtor, o trabalhador, aparece como dependente e não sujeito do produto de seu próprio trabalho. Diz Marx:

> Não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que aqui, para eles, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Por isso, para encontrar uma analogia, temos de nos deslocar à região nebulosa do mundo da religião. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si com os homens. Assim no mundo das mercadorias, acontece com os produtos da mão humana. Isso eu chamo de fetichismo, que adere aos produtos de trabalho, tão logo são produzidos como mercadorias, e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias. Esse caráter fetichista do mundo das mercadorias provém [...] do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias [...]. O reflexo religioso do mundo real somente pode desaparecer, quando as circunstâncias cotidianas da vida prática representarem para os homens relações transparentes e racionais entre si e com a natureza" (MARX, 1962, p. 86-87).

Um texto importante de ***O Capital*** sobre o homem reificado é, precisamente, "O Caráter Fetichista da Mercadoria e o seu Segredo" (*Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis*). Investigando o fetichismo da mercadoria, Marx observa que o caráter "místico", "enigmático", da mercadoria não provém de seu valor de uso, mas da forma do valor, do valor de troca. Assim ele descreve o fenômeno do fetichismo da mercadoria:

> O mistério da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais de

> seu próprio trabalho como características objetivas dos produtos do trabalho mesmo, como qualidades naturais sociais destas coisas, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social de objetos, que existe fora deles. Por meio desses quiproquós os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sociais, sensíveis e suprasensíveis. [...] É apenas a relação social determinada dos próprios homens, tomada aqui por eles como a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas." "Já que os produtores somente entram em contato social mediante a troca dos produtos de seu trabalho, também as características especificamente sociais de seus trabalhos privados só aparecem dentro dessa troca. [...] Por isso, aos últimos [aos produtores], as relações sociais entre seus trabalhos privados aparecem como o que elas são, isto é, não como relações imediatamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, mas, pelo contrário, como relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre as coisas" (MARX, 1962, p. 86-87).

Marx enfatiza, aqui, a condição trágica do homem no mundo do capital, pois, no processo produtivo de mercadorias, cria-se uma objetividade que anula os próprios homens. Marx destaca a presença de uma objetividade sem o homem, ou de um homem esvaziado, para o qual a realidade aparece como um mundo exterior; quer dizer, o homem desconhece o mundo, a sua própria atividade, as condições pelas quais se produzem a sua própria existência, percebendo o mundo, a existência real, como fora dele, externa e alheia a ele, e não como um produto de seu próprio trabalho, de sua própria subjetividade, tal como o religioso que produz Deus, mas não se vê como seu criador, mas como criatura externa e dominada por Deus. Marx mostra ainda que, nessas condições fetichizadas, os homens enquanto homens são abolidos e se tornam coisas vivas (de ordem mercadológica), e os produtos de seu trabalho, as mercadorias, aparecem como atributos de si mesmas, autonomizadas, dotadas de um poder sobrenatural, ocultando, assim, a sua origem, a sua fonte, isto é, o trabalho social que as fundamenta.

Já numa obra de juventude, nos ***Manuscritos Econômico-Filosóficos*** (*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*) (1844), particularmente no capítulo sobre o "Dinheiro", Marx falara do fetichismo do dinheiro, comparando-o como um Deus na sociedade capitalista, pois que a propriedade privada, a posse do dinheiro e seu fetichismo aparecem como um Deus, como uma divindade, um ídolo, criado, cultuado e adorado pelo próprio sistema do capital. Marx ilustra isto com passagens literárias do *Timon de Atenas*, de Shakespeare:

> Ouro? Amarelo, brilhante, precioso ouro? Não, deuses:
> (...) Esta quantidade de ouro bastaria para transformar o preto em branco; o feio em belo; o falso em verdadeiro; o vil em nobre; o velho em jovem; o covarde em valente.
> (...) Este escravo amarelo
> Vai unir e dissolver religiões; bendizer amaldiçoados;
> Fazer adorar a lepra lívida, dar lugar aos ladrões,
> Dando-lhes títulos, genuflexões e elogios
> (...) Prostituta comum de todo o gênero humano, que semeias a discórdia entre a multidão de nações. (...) (MARX, 1990, p. 563-564).

E mais adiante:

> Ó tu, doce regicida; amável agente de separação
> Entre o filho e o pai! Brilhante corruptor
> (...) Galanteador, sempre novo, viçoso, amado e delicado,
> Cujo esplendor funde a neve sagrada
> Que descansa sobre o seio de Diana, tu, deus visível,
> Que tornas os impossíveis fáceis,
> (...) Possam conquistar o império do mundo (MARX, 1990, p. 564).

Em Shakespeare fica clara a identificação do dinheiro com uma divindade visível, como ser onipotente, poder absoluto, força divina, que pode verdadeiramente criar tudo, tornar todos os desejos humanos, todos os seus sonhos, uma realidade efetiva. O dinheiro, "o bezerro de ouro" moderno, em virtude de suas propriedades, de poder

comprar tudo, de se apropriar de tudo, de ser universal e onipotente, "o sedutor" que prostitui e inverte as qualidades humanas e se converte na sociedade do capital num ser onipotente, num Deus mundano, todo poderoso, honrado e adorado.

A religião é também, como expresso, ilusão[6], compensação ideal, funciona como um remédio, como um meio de evasão, de refúgio, o ópio espiritual (*geiste Opium*) do povo oprimido, sofrido, como uma espécie de má "aguardente espiritual" que serve para ocultar e justificar uma determinada realidade (a realidade capitalista), como uma espécie de nevoeiro, de véu sobre a irracionalidade da realidade (da produção burguesa), entontecendo, adormecendo, a consciência do homem, apaziguando a sua consciência, amparando-o, aliviando-o, consolando-o de sua miséria no mundo real, para que ele suporte e esqueça a dureza de sua realidade degradante, levando-o, pois, "gozo celeste", ao conformismo e à resignação. Como diz Marx:

> A miséria *religiosa* é, de um lado, a *expressão* da miséria real e, de outro, o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, o espírito de uma situação carente de espírito. Ela é o ópio do povo (MARX, 1957, p. 378).

Marx acredita que, para libertar o homem da religião, de suas ilusões religiosas, é necessário primeiro libertá-lo do tipo de vida que o leva a ansiar pela religião, ou seja, é preciso mudar o mundo em que o homem precisa de ilusões. Livrando-se das "flores imaginárias", pode-se colher as "flores vivas". Neste sentido, é fundamental não combater o efeito, mas a causa da religião, que é a estrutura social, política e econômica da sociedade capitalista. Enfatiza Marx:

---

[6] Em ***Totem e Tabu*** (*Totem und Tabu*) (1913), ***O Futuro de uma Ilusão*** (*Die Zukunft einer Illusion*) (1927) e ***Moisés e o Monoteísmo*** (*Der Mann Moses und Die Monotheistiche Relgion*) (1939), Freud interpreta também a religião como ilusão, como ilusão consoladora face à dureza da vida, como "um. sistema de ilusões plenas de desejo juntamente com um repúdio da realidade".

> Assim, a *tarefa da história*, depois que o *mundo do além da verdade* se desvaneceu, consiste em estabelecer a *verdade deste mundo*. É primeira *tarefa da filosofia*, que está a serviço da história, desmascarar o auto-estranhamento humano em suas formas não santificadas, depois que ela foi desmascarada na forma sagrada. Com isto, a crítica do céu se converte na crítica da terra, a *crítica da religião* na *crítica do direito*, a *crítica da teologia* na *crítica da política* (MARX, 1957, p. 379).

Afirma Marx ainda:

> A crítica da religião leva à doutrina de que o *homem é o ser supremo para o homem* e, consequentemente, ao *imperativo categórico de derrubar todas as relações*, nas quais o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado e desprezível (MARX, 1957, p. 385).

Portanto, a religião, o mundo fantástico dos deuses, existe, porque existe um mundo irracional e injusto ao homem. Ela não é fruto de uma revelação sobrenatural, não é produto da ignorância, nem da invenção de impostores, de profetas, teólogos ou líderes, nem de uma conspiração clerical, mas produto do homem oprimido, explorado, que busca alívio, abrandamento, consolo na religião, no seu universo imaginário, acerca de suas dores e seus sofrimentos. Assim, a religião e suas ilusões não desaparecerão, enquanto não se eliminarem as condições que as criam; e sem a superação dessas condições, a felicidade será alcançada só no outro mundo e o paraíso será sempre um paraíso celeste, e não "um paraíso real", na terra, num futuro histórico. Não se trata aqui de uma posição dogmática e inflexível de Marx a favor de uma luta decidida contra toda religião, ou de uma defesa da abolição do sentimento religioso pela força, pela violência, ou da pretensão de transformar, por "ordem superior", por decreto, os crentes em ateus, como queriam, de forma sectária, os blanquistas, os anarquistas, durante a Comuna de Paris, e alguns bolchevistas durante a República Socialista Soviética, e estabelecer uma sociedade ateia. Não há no pensamento de Marx o ateísmo como

um artigo de fé obrigatório, menos ainda "um policiamento espiritual", como a defesa do desdém, da injúria, do preconceito, da intolerância, da proibição ou perseguição à religião em geral. Na verdade, há o entendimento de que a religião deve ser uma questão privada[7] em relação ao Estado, ao espaço público e a cada indivíduo, que deve ser livre para crer ou não, pois deve haver liberdade de consciência e de crença para todos, bem como tolerância e respeito, que devem ser universais, às pessoas que são crentes.[8] A ênfase que se deu aqui foi, por um lado, uma crítica a uma dada forma de sociedade e ao seu ordenamento político, o Estado, que se apresentam, embora laicos, de forma religiosa, ocultando suas verdadeiras funções de exploração e opressão, e, por outro lado, uma "negação específica" da religião, a saber, a negação da religião quando ela é utilizada em prejuízo ao ser humano; a negação dela enquanto obscurantismo, como superstição, idolatria, misticismo, como narcótico que mantém o indivíduo paralisado, acomodado no seu lugar, a serviço do capitalismo, que o explora e obstacula a sua consciência, e, por isto, a crítica e a desmistificação da religião como crítica da realidade da qual ela nasce, contribuindo, em certa medida, para a emancipação social do homem (MARX, 1957, p. 379).[9]

Neste sentido, é mister afirmar, enfim, que nem toda religião é, ou foi, estranhamento, ocultamento das contradições do real e à serviço da exploração e da dominação; quer dizer, nem toda religião

---

[7] Em ***O Socialismo e a Religião*** (1905), Lisboa: Edições Avante, 1984, v. 1, p. 293 e 292, Lênin argumenta, de forma semelhante, "que a religião seja completa e incondicionalmente declarada um assunto privado." "A religião deve ser declarada um assunto privado (...). Exigimos que a religião seja um assunto privado em relação ao Estado (...) O Estado não deve ter nada que ver com a religião, as sociedades religiosas não devem estar ligadas ao poder de Estado". Também em ***Sobre a Atitude do Partido Operário em Relação à Religião***. Lisboa: Edições Avante, 1984, v. 1, p. 371, Lênin defende que "a religião é um assunto privado".

[8] Na obra ***O Socialismo e a Religião*** (1905), op. cit., v. 1, p. 292, Lênin defende que as pessoas não devem ser perseguidas pela sua crença ou descrença, pois "Cada um deve ser absolutamente livre de professar qualquer religião que queira ou de não aceitar nenhuma religião, isto é, de ser ateu (...)".

[9] Marx enfatiza: "A crítica da religião desiludiu o homem, para que ele pense, aja, construa a sua efetividade como um homem sem ilusões, um homem que chegou à idade da razão, para que gravite em volta de si mesmo, isto é, do seu sol efetivo. A religião não passa do sol ilusório que gravita em volta do homem enquanto o homem não gravita em volta de si mesmo"

é, de uma vez para sempre, o "ópio do povo", pois cada religião ocupa um lugar e uma função específica dentro de seu contexto sócio-político-econômico. Por exemplo, o Cristianismo primitivo, cujos membros não eram chefes nem profetas, mas os banidos socialmente, os subjugados e dispersos por Roma, os privados de direitos, os pobres, os escravos, os perseguidos, os oprimidos e não tinham privilégios, nem propriedades, pregavam um Evangelho da libertação da servidão e da miséria, da supressão dos privilégios, das diferenças de riqueza, da fraternidade e da igualdade. Tal Cristianismo nascente queria, partindo da igualdade dos homens perante Deus, restabelecer a igualdade civil, a igualdade entre os membros da comunidade social-política. Portanto, o Cristianismo primitivo, "o humilde Cristianismo dos primeiros séculos", despojado de propriedade privada, oferecia, pelo menos a nível ideal, fundamentos para pôr em questão as instituições e ideias que são comuns às formas de sociedade que se baseiam sobre os antagonismos de classe. Embora Engels, em *A Guerra dos Camponeses Alemães* (*Der deutsche Bauernkrieg*) (1850), chame a atenção, é claro, para os limites dessas "antecipações comunistas" do Cristianismo primitivo: "Os ataques contra a propriedade privada, a reivindicação da comunidade dos bens, deviam desagregar-se numa organização grosseira da caridade; a vaga igualdade cristã podia, no máximo, conduzir à igualdade civil perante à lei (...). A antecipação, pela fantasia, do comunismo era, na realidade, uma antecipação das relações burguesas modernas" (ENGELS, 1960, p. 346). Mais adiante, na mesma obra, Engels diz que essas ideias foram expressas mais nitidamente só no século XVI pelo teólogo e agitador político Thomas Münzer: "É só com Münzer que essas ressonâncias comunistas se tornam a expressão de aspiração de uma efetiva facção da sociedade. Só com ele é que são formuladas com uma certa determinidade e, depois dele, encontramo-las em todos os grandes levantamentos populares, até que se fundem, pouco a pouco, com o movimento operário moderno" (ENGELS, 1960, p. 346-347). A teologia de Münzer

expressa, na opinião de Engels, o desejo do regresso do Cristianismo à sua origem, por isto suas ideias são antecipações, em germe, das condições para a emancipação do homem, pois Münzer defende que, assim como não há céu no além, não existe também inferno nem condenação eterna e que é tarefa dos crentes realizar "o céu" na terra, o "reino eterno de Deus" no reino temporal dos homens.[10] Mas, o "reino de Deus" para ele é, precisamente, uma sociedade em que não houvesse diferenças de classe, nem propriedade privada, nem poder de Estado estranho, oposto aos membros da sociedade, isto é, um mundo social novo, uma nova forma de organização social em que todos os trabalhos e todos os bens fossem comuns e que reinassem a liberdade e a igualdade mais plena entre os homens.

3.2. Diferença entre alienação e estranhamento nos Manuscritos Econômicos-Filosóficos.

3.2.1. O Momento da Alienação e do Estranhamento no Interior do Trabalho.

Nos "Manuscritos Econômico-Filosóficos", redigidos entre abril e agosto de 1844, Marx, ao tratar da categoria trabalho (Arbeit), a toma como a categoria central da produção e reprodução da vida humana, a atividade primária, necessária e natural do homem.

[10] Uma exposição interessante sobre o confronto entre esses dois mundos inconciliáveis, o plano humano (das trevas) e o plano divino (da luz), entre a cidade terrena e a cidade celeste, entre a ordem temporal (a história) e a ordem eterna (a eternidade), se vê na análise de Giorgio Agamben acerca do juízo processual do prefeito romano da província da Judeia, o pagão Pôncio Pilatos, que é do mundo dos homens, contra Jesus, cujo reino não é daqui, "não é deste mundo": "No processo que se passa diante de Pilatos, (...) dois julgamentos e dois reinos parecem confrontar-se: o humano e o divino, o temporal e o eterno. Com sua habitual vivacidade, Spengler expressou essa contraposição: "Quando Jesus é levado diante de Pilatos, dois mundos estão imediata e inconciliavelmente frente a frente: o dos fatos e o das verdades, e com tão assustadora clareza como nunca noutro lugar na história do mundo.'" "E é o mundo dos fatos que deve julgar o da verdade, o reino temporal que deve pronunciar um julgamento sobre o Reino eterno." Mais adiante, diz Jesus: "O meu reino não é deste mundo (...). Se o meu reino fosse deste mundo, os meus servos teriam combatido por mim, a fim de que eu não fosse entregue aos judeus. Ora, meu reino não é daqui". Pilatos pergunta a Jesus: "De onde és?", in: *Pilatos e Jesus*. São Paulo: Boitempo Editoral, 2014, p. 34, 37, 38, 42 e 44.

Precisamente, o que especifica a essência de um ser vivo é a forma como vive e como produz e reproduz sua vida. Marx assevera; "No tipo de atividade vital reside todo o caráter de uma espécie, o seu caráter genérico. E a atividade livre e consciente, constitui o caráter genérico do homem" (MARX, 1975, p. 164). A atividade dos demais animais se reduz exclusivamente ao consumo dos objetos de suas próprias necessidades imediatas. "Sem dúvida, o animal também produz. Faz um ninho, uma habitação; como as abelhas, os castores, as formigas, etc. Mas só produz o que é estritamente necessário para si ou para as suas crias; produz numa só direção (...); produz unicamente sob a dominação da necessidade da espécie a que pertence" (MARX, 1975, p. 164). Esta forma de atividade, frisa Marx, mesmo a mais deslumbrante, é repetida instintiva e quase mecânica, restrita e impulsionada de acordo com a própria estrutura orgânica e, por isso, notada apenas a uma necessidade específica.

Ao contrário, a atividade do homem é radicalmente diversa da dos animais, pois é livre e consciente; ela constrói um mundo objetivo e manipula a natureza de acordo com a própria vontade daquele. Segundo Marx, o homem "produz universalmente; (...) produz quando se encontra livre da necessidade física e só produz verdadeiramente na liberdade de tal necessidade; (...) reproduz toda a natureza; (...) é livre perante o seu produto (...), sabe como produzir de acordo com o padrão apropriado ao objeto; deste modo (...) constrói também em conformidade com as leis da beleza" (MARX, 1975, p. 164). Esta passagem evidencia que através do trabalho o homem se manifesta como ser genérico, suplanta a atividade muda dos animais, produz a sua existência, cria a consciência de que é um ser social e, destarte, atinge a existência de um ser universal e livre; por isso, o homem só se constitui como ser universal e livre na medida em que é sujeito de uma atividade livre e consciente.

O trabalho (Arbeit) como objetivação e autodesenvolvimento humano, como automediação necessária do homem com a natureza, constitui a esfera ontológica fundamental da existência humana, e,

portanto, a última base de todos os tipos e formas de atividades. Através dele sucede uma dupla transformação: a da natureza exterior e inorgânica e a da própria natureza do homem. Os objetos e as forças da natureza são transmudados em meio, em objetos de trabalho. Esses objetos, da mesma forma produtos do trabalho, são por isso, objetos humanizados: não é simples natureza, mas natureza humanizada. "O produto do trabalho", salienta Marx, " é o trabalho que se fixou num objeto, que se transformou em coisa física, é objetivação do trabalho. A realização do trabalho constitui simultaneamente a sua objetivação" (MARX, 1975, p. 159). A objetivação é uma *"conditio sine qua non"* da universalidade do trabalho (Arbeit), que traz necessariamente o momento da alienação; esta incorre, pois, no momento positivo em que o produto, através de seu trabalho, entra em conexão com o produto de seu trabalho e com os outros homens. Portanto, o homem só pode assevera-se como ser genérico, mediante a atuação conjunta dos homens e pela manifestação de todas as suas forças genéricas, o que a princípio só pode ser feito sob a forma de alienação.

A alienação no trabalho, enquanto momento necessário da objetivação, independente de todas as formas de sociabilidade, é a esfera ontológica fundamental da existência humana. A alienação é essencial para que o homem com a sua atividade objetiva, "a sua atividade como atividade de um ser objetivo". O objeto do trabalho é, pois, resultante da objetivação do gênero humano, uma vez que o homem se desdobra não apenas na consciência, intelectualmente, mas também ativamente, na realidade concreta; por isso o homem contempla a si não apenas nas formas que ele criou. O poder que tem o homem de objetivar-se como alienação (positiva) de sua vida genérica e encerra características inerentemente humanas.

3.2.1.1. O Momento do Estranhamento no Interior do Trabalho

Na obra em questão, há várias passagens referentes à situação do trabalhador na sociedade industrial moderna. Frente ao cinismo

do "homem livre" advogado pela economia política clássica, Marx afirma: a existência do trabalhador, no âmbito da propriedade privada, encontra-se restrita às mesmas condições que a existência de qualquer outra mercadoria; quando há uma extensa "divisão do trabalho", a atividade do trabalhador torna-se repetitiva e mecânica; se a sociedade vier a diminuir sua riqueza, "o trabalhador e o capitalista sofrem danos, o trabalhador sofre na sua existência enquanto o capitalista sofre no lucro sobre sua mamona inerte" (MARX, 1975, p. 133), porém ninguém sofre tão cruelmente com sua declinação como os trabalhadores; mesmo se a riqueza prospera "o resultado inevitável para o trabalhador é o trabalho excessivo e a morte prematura, a degradação, a sujeição ao capital que se acumula em ameaçadora oposição a ele, nova concorrência, a morte à fome ou a mendicidade para uma parte dos trabalhadores" (MARX, 1975, p. 105-106); "O trabalhador não tem apenas de lutar pelos meios físicos de subsistência; deve ainda lutar para alcançar trabalho, isto é, pela possibilidade e pelos meios de realizar a sua atividade" (MARX, 1975, p. 103); até mesmo o singelo aumento dos salários não se constitui como solução adequada, pelo contrário, estimula o apetite do capitalista para manter e aumentar seus benefícios; a "divisão do trabalho" toma o trabalhador cada vez mais dependente de um tipo particular de trabalho, extremamente unilateral, que o reduz espiritual e fisicamente; as máquinas, longe de mitigar seu peso, se lhe opõem como competidoras; a acumulação e a concentração de forças, que parecem sancionar maior racionalização, se convertem em superprodução e findam por deixar sem trabalho uma grande parte dos trabalhadores ou "numa condição de penúria ou de fome". Nestas condições o trabalho (Arbeit) deixa de ser uma atividade livre e consciente, é agora trabalho "pernicioso e deletério", morto, imposto, estranho.

Na produção capitalista o homem é pura força de trabalho, qualitativamente indiferenciável do restante dos meios de produção: já não é identificável pela forma de seu trabalho. O produto do trabalho separa-se do trabalhador, converte-se em objetos alheio,

torna-se estranho a ele. No âmbito da propriedade privada produz-se o fenômeno geral do estranhamento, pelo qual as forças e os produtos se subtraem ao controle e ao poder dos indivíduos, transformam-se em forças contrapostas aos homens. O trabalho, portanto, configura-se ontologicamente de forma estranhada; Marx sublinha quatro conexões em que ocorre esse fenômeno: a do trabalhador com o seu produto, do trabalhador com sua atividade produtiva, do trabalhador com sua vida genérica e, por fim, do trabalhador com os outros homens.

Ao analisar os nexos causais da produção burguesa, Marx descobre que o produto, resultado da objetivação do trabalho humano, deixa de ser para o trabalhador seu próprio ser objetivado para ser apenas um objeto estranho que o enfrenta, o escraviza. O objeto produzido pelo trabalho, o seu produto, se lhe opõe como ser estranho, volta-se contra o seu produtor e passa a dominá-lo. O trabalhador plasma a sua vida no objetivo; porém agora esta não lhe pertence, mas ao objeto (ojekt). Assim, quanto mais objetos o trabalhador produzir tanto menos ele pode apropriar e mais se subjuga ao domínio do seu produto; quanto "mais refinado o seu produto, tanto mais deformado o trabalhador; quanto mais civilizado o produto tanto mais bárbaro o trabalhador" (MARX, 1975, p. 161). O despojamento do objeto produzido, da produção dos meios necessários à própria produção, enfim, de tudo que significa produção pelo trabalho humano, consiste na explicitação do estranhamento do trabalhador com o seu produto.

Na medida em que o produto é estranho ao trabalhador, a própria atividade produtiva se toma alheia ao trabalhador; o trabalho mesmo converte-se em atividade externa que produz deformação e unilateralização do indivíduo. Nesta atividade específica que é repetitiva, fatigante e negadora da essência humana, o trabalhador "não se afirma no trabalho, mas nega-se a si mesmo, não se sente bem, mas feliz, não desenvolve livremente as energias físicas e mentais, mas esgora-se fisicamente e arruína o espírito" (MARX, 1975, p. 162). Por isso, o trabalhador só pode sentir-se em

si fora do trabalho, porque neste está fora de si, afora sua realização se patenteia nas funções puramente animais – comer, beber, procriar, etc. Marx sublinha: o elemento humano torna-se animal e o animal humano. Consequentemente, quando o trabalhador se confronta com o trabalho estranhado – como um trabalho não típico de sua espécie, não próprio de seu gênero – o seu ser genérico (tanto no que diz respeito a sua natureza física como as suas faculdades espirituais específicas) converte-se num ser alheio a ele próprio. De fato, o trabalho, enquanto atividade livre e consciente, que especifica a genericidade do homem e o distingue do animal, é negado e se transforma em simples meio de subsistência, despojado e contraposto aos demais seres humanos.

O que se constata com relação ao estranhamento do homem frente ao seu produto, à sua própria atividade e à sua vida genérica, patenteia-se também com a relação do homem com os outros homens. Diz Marx: "quando o homem se contrapõe a si mesmo, entra igualmente em oposição com os outros homens" (MARX, 1975, p. 166). Este momento se evidencia, por um lado, pelo fato de que um certo número de homens produzem para outros e por isso não terem o controle sobre o produto do seu próprio trabalho; por outro, pelo fato de um número reduzido de homens – os capitalistas -, que não trabalham, se apropriarem do produto alheio. Deste modo, pode-se dizer que tanto os trabalhadores como os capitalistas são estranhos em frente ao outro, porém, as consequências são diferentes: o estranhamento para o trabalhador se patenteia como miséria, sofrimento e desumanização, enquanto para o capitalista, como riqueza, deleite e satisfação.

3.2.2. Diferença entre Alienação e Estranhamento

Nos Manuscritos de 1844, o trabalho é postulado, como vimos, tanto em sua acepção geral, quanto em sua concepção particular. Na acepção geral é visto como atividade produtiva: a determinação ontológica fundamental da humanidade, isto é, o modo realmente

humano de existência. Por outro lado, em sua concepção particular, na forma da "divisão do trabalho". Nesta última, onde a atividade está estruturada em moldes capitalistas, o trabalho torna-se o fulcro de todo o estranhamento. Marx salienta: "A realização do trabalho surge de tal modo como desrealização que o trabalhador se invalida até a morte pela fome. A objetivação revela-se de tal maneira como perda do objeto que o trabalhador fica privado" (MARX, 1975, p. 159). O momento do estranhamento no trabalho se interpõe entre o homem e a sua atividade, e impede que este se realize em seu trabalho, no exercício de suas capacidades produtivas e na apropriação humana dos produtos.

É importante ressaltar que Marx não está criticando o trabalho enquanto tal, mas apenas uma dada forma particular do trabalho, isto é, o momento do estranhamento num trabalho específico, dado que a essência humana (*) se realiza no trabalho, ou melhor dizendo, o trabalho é a própria essência do homem. É, pois, insustentável pensar a vida humana, ou qualquer forma de sociabilidade, sem o trabalho, sem objetivação. Como é sabido, todo processo de objetivação traz intrínseco em si o momento da perdição e da despossessão do objeto pelo sujeito, isto é, o produto do trabalho lhe aparece como algo autônomo, alheio e independente de sua atividade.

Podemos evidenciar que o homem, ao objetivar-se na cultura, na arte, no Estado, na política ao mesmo tempo se aliena. A alienação é, pois, um momento necessário da objetivação, ou melhor, um momento insuperável da existência humana. Precisamente uma das grandes dificuldades do marxismo contemporâneo consiste em não compreender a distinção ontológica fundamental entre objetivação, alienação e estranhamento. A alienação, como dissemos a partir das análises de Marx, é um momento indispensável da objetivação, enquanto que o estranhamento corresponde a uma forma particular da objetivação que traz intrínseco em si o momento da perdição e da despossessão

do objeto pelo sujeito, isto é, o produto do trabalho lhe aparece como algo autônomo, alheio e independente de sua atividade.

A objetivação, nas condições em que o trabalho se torna "exterior ao homem", assume um "poder estranho" que enfrenta o homem de uma "maneira hostil". Este poder exterior – a propriedade privada, a riqueza pródiga – é o corolário inevitável do momento do estranhamento, da conexão exterior entre o trabalhador e a natureza, entre o trabalhador e ele mesmo. Assim, se o resultado desse tipo de objetivação é a produção de um "poder hostil", destaque o homem não pode realmente "contemplar-se num mundo por ele criado"; subjugado a um poder exterior e despojado do sentido de sua própria atividade, cria um mundo irreal, submete-se a ele, e com isso restringe ainda mais a sua própria liberdade.

3.3. Crítica de Marx em Relação às outras Tematizações sobre o Trabalho

3.3.1. Crítica à Economia Política Clássica quanto à sua Noção Unilateral de Trabalho.

Os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* registram, entre outras questões, a polêmica de Marx com os economista clássicos; entre eles: Smith, Ricardo, Mill, Say, Sismondi, Malthus, Lauderlade e Skerbek. Segundo Marx, a economia política não depreende as "interconexões do movimento histórico" da realidade social: "A economia política – diz ele – parte do falo da propriedade privada. Não explica. Concebe o processo material da propriedade, como ele ocorre na realidade, em fórmulas gerais e abstratas, que em seguida lhe servem de leis. Não compreende tais leis, isto é, não demonstra como eles derivam da essência da propriedade privada. A economia política não fornece qualquer explicação sobre o fundamento da divisão do trabalho e do capital e da terra" (MARX, 1975, p. 157-158). Expondo, ao contrário, a complexidade das relações de produção capitalista, Marx não principia sua investigação, como fez a

economia política, a partir da produção em geral, a – histórica, abstrata, mas de uma dada forma particular da produção, isto é, dos fatos da sociabilidade burguesa, onde "O trabalhador torna-se mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador torna-se uma mercadoria tanto mais barata, quanto maior número de bens produz. Com a valorização do mundo das coisas aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos mesmos. O trabalhador não produz apenas mercadorias; produz-se também a si mesmo e trabalhador como uma mercadoria, e justamente na mesma proporção que produz bens" (MARX, 1975, p. 159).

Marx, porém, enaltece Smith e Ricardo por terem reconhecido, como substância de toda riqueza, não só o trabalho agrícola, como os Fisocratas, mas o trabalho em geral como "essência subjetiva" da riqueza; além disso, pelo fato de terem apreendido a propriedade privada como um produto da atividade humana. Marx menciona, neste contexto, Engels que, em seus *Esboços de uma Crítica da Economia Política* (1844), tinha denominado Adam Smith de o Lutero economista, comparando Lutero, que interiorizou a religião, com Smith, que suprimiu a "objetividade externa e sem espírito" da riqueza pródiga. Todavia, nenhum dos dois havia resgatado o homem genuíno. Tais alusões trarão apenas de um reconhecimento aparente do homem, dado que aqueles (principalmente Smith) só consideram o trabalhador quando estar a trabalhar, e não como ser humano em sua totalidade. Diz Mar: "O burlão, o ladrão, o pedinte, o desempregado, o faminto, o miserável e o criminoso, são figuras de homens que não existem para a economia política, mas só para outros olhos, para os do médico, do juiz, do coveiro, do burocrata, etc" (MARX, 1975, p. 174). Esta negligência do lado humano decorre da acepção básica da economia política, que supõe ser a propriedade privada um atributo essencial da natureza humana, abstraindo, assim, a condição aviltante do trabalhador no âmbito da sociedade com base na propriedade privada dos meios de produção.

A partir do momento em que o trabalho é considerado como "essência subjetiva" da propriedade privada, segue-se que a "divisão do trabalho" é apreendida como o principal motor da produção. Considerar os economistas são o principal motor da produção. Porém, os economistas são confusos acerca da natureza da "divisão do trabalho", como por exemplo: para Adam Smith, a origem da "divisão do trabalho" é decorrência da "faculdade de troca" da propensão que o homem tem para trocar, negociar e permutar umas coisas por outras, pois pela troca o homem adquire o que precisa para se manter vivo; para J. B. Say, a "divisão do trabalho" é decorrência da permuta, pois sem ela não haveria produção; já para Skarbek a causa que impulsiona um homem a prestar os seus serviços a outro é o interesse próprio; para S. Mill, o comércio, como permuta desenvolvida, é consequência da "divisão do trabalho". A essa altura, eles se contradizem uns aos outros, embora todos estejam em consonância ao asseverar a conexão mútua entre a "divisão do trabalho" e a acumulação de riqueza, bem como ao advogar que só a propriedade livre dos "preconceitos locais e políticos" poderia encerrar uma "divisão do trabalho" amplia e economicamente compensadora. Para eles, em última instância, a "divisão do trabalho", baseado na troca, é absolutamente indispensável à sociedade.

Contrariamente a estas posições, Marx defende que os economistas confundem o caráter social do trabalho, indispensável à sociedade, com a divisão imposta ao mesmo, pois pode-se postular a superação do trabalho estranhado, precisamente, por ser possível contrapor o caráter social do trabalho à divisão forçada do mesmo; por conseguinte, quando a atividade deixa de ser regulada com base na propriedade privada e não troca, ela adquire o caráter de atividade do homem como ser genérico. Levando, pois em consideração essas reverberações, Marx crítica severamente a economia política, que ao reconhecer o lado exterior e produtivo do trabalho, enquanto produtor de riqueza ocultou o estranhamento que está na base da sociedade industrial moderna e, em geral, de

toda sociedade com suporte na propriedade privada dos meios de produção.

3.3.2. Crítica a Hegel quanto à sua Acepção Abstrata de Trabalho

Marx em "Crítica da Dialética e da Filosofia de Hegel", último capítulo do "Terceiro Manuscritos", consigna que os neo-hegelianos (Strauss, Bauer, Stirne, etc) se ocuparam tanto do conteúdo do mundo antigo quanto do método de Hegel, e que por isso acabaram por assumir uma posição inteiramente acrítica à sua própria fonte, isto é, à filosofia de Hegel em geral, e à sua dialética em particular. Em contrapartida, Feuerbach é elogiado por Marx como o único pensador que perfilhou um procedimento sério, e certamente crítico, frente a dialética hegeliana, e por isso foi o "verdadeiro superador da velha filosofia". Feuerbach efetivou um grande empreendimento; comparou a dialética hegeliana à religião e à teologia, pois, para ele, assim como a teologia apreende o real como um atributo de Deus, também a filosofia especulativa toma o determinado, o finito, como uma derivação do absoluto (ou da ideia abstrata). Feuerbach exprime a dialética hegeliana assim Hegel parte do infinito, do universal abstrato; em seguida dissolve o infinito, põe o real, o sensível, finito, particular, e finalmente volta a dissolver o positivo e restabelece a abstração, o infinito. A "negação da negação (Aufhebung) de Hegel é, pois, para Feuerbach, somente a antítese da filosofia consigo mesma, como a filosofia que encerra a teologia. O juízo de Marx sobre Feuerbach, porém tem um duplo caráter; o reconhecimento de sua virada ontológica – confronto entre idealismo e materialismo – e, ao mesmo tempo, a constatação de que o materialismo feuerbachioano ignora completamente as determinações concretas da atividade humana, porque sua investigação sobre o homem é genérica e alienação não tem nenhuma conexão concreta com a condição do homem na atividade produtiva.

Em seguida, ao analisar a "Fenomenologia do Espírito", Marx aponta logo de início um duplo equívoco por parte de Hegel. O primeiro consiste em que quando Hegel fala da riqueza, poder estatal e fatos sociais análogo, os considera unicamente em sua forma espiritual, em sua essência abstrata, através do pensamento filosófico puro. "Toda a história da alienação e toda a retratação da alienação se reduz, portanto, à história da produção do pensamento abstrato, isto é, do pensamento absoluto, lógico, especulativo" (MARX, 1975, p. 243). E a alienação, concebida por Hegel, é somente a contradição entre pensamento abstrato e a realidade sensível, porém circunscrita no pensamento mesmo. O segundo erro de Hegel, diz Marx, consiste em que sua indubitável compreensão profunda da contradição e da inversão das relações humanas referem-se sempre ao homem como "autoconsciência".

Marx vê, entretanto, na Fenomenologia de Hegel, uma grande realização, pois Hegel concebe a "autocriação" do homem como um processo, porque depreende a essência do trabalho e porque evidencia o "homem objetivo" como resultado de seu próprio do trabalho. Hegel, porém, ressalta Marx, reconhece apenas o lado positivo do trabalho, não o seu aspecto negativo. "Para Hegel, o ser humano, o homem, é equivalente à autoconsciência. Por conseguinte, toda a alienação do ser humano se reduz à alienação da autoconsciência. A alienação da autoconsciência não se considera como expressão, refletida no saber e no pensamento, da alienação real do ser humano. A alienação efetiva, que se revela como real é antes (...) simples ser fenomenal da alienação da vida humana real, da autoconsciência" (MARX, 1975, p. 247). Deste modo, como faz notar Marx, em Hegel a superação da alienação (negativa), na esfera da consciência, aparece como um ato puramente formal, abstrato, que deixa, na verdade, o seu objeto persistir no mundo real. Por isso, somente por intermédio do comunismo, enquanto reivindicações da vida humana real como propriedade do homem, é que a propriedade privada e sua essência subjetiva, o trabalho estranhado, poderão ser sobrepujados.

3.3.3. A questão do Comunismo e da Emancipação Humana.

Na seção "Propriedade privada e Comunismo", Terceiro Manuscrito, Marx frisa que a conexão contraditória entre a posse ou não da propriedade privada fundamenta-se pela antítese entre o Capital e o trabalho; este é a essência subjetiva da propriedade privada enquanto exclusão da propriedade, e o capital [é] o trabalho objetivo enquanto exclusão do trabalho" (MARX, 1975, p. 189). A propriedade privada, que é a base da produção e do consumo da sociabilidade burguesa, constitui a expressão objetiva da realidade humana estranhada, uma vez que a produção não se configura como realização nem como manifestação autêntica da vida humana, mas sim como desrealização e desumanização. Por isso, Marx advoga a supressão da propriedade privada e de sua essência subjetiva, o trabalho estranhado, como *"conditio sine qua non"* para a emancipação de todos os sentidos e qualidades humanas.

A solução à sobredita contradição fundamenta-se no comunismo, o qual é expressão positiva da abolição da propriedade privada. Marx, ao tratar desta problemática, reconhece inicialmente que Proudhon, Fourier e Saint-Simon elaboram diversas reverberações sobre o comunismo, mas, respectivamente, com palavras sarcásticas, rechaça-os. Por um lado, crítica o "comunismo grosseiro e irrefletido" o qual não postula a supressão da propriedade privada, nem tampouco do trabalho estranhado, pelo contrário, reivindica a distribuição da propriedade privada à comunidade. Semelhante comunismo deseja apropriar-se da propriedade privada, só que sob forma distinta, e, além disto, pretende suprimir qualquer forma de propriedade que não possa ser possuída por todos, consequentemente as diferenças entre os talentos dos indivíduos, as distintas esferas da personalidade humana e todo o "mundo da cultura e da civilização", são, pois, suprimidos ao ponto de tomar os indivíduos pobres e necessitados. Por outro lado, Marx rompe também com o comunismo "ainda de

natureza política, democrática ou despótico" que, através de uma evolução política, pretende efetivar uma nova realidade, porém afetada ainda pela propriedade privada e pelo trabalho estranhado.

Em relação as duas tematizações anteriores, Marx frisa que o comunismo constitui, na verdade, um estágio de "superação positiva da propriedade privada", bem como da auto-alienação (alienação negativa) humana, e, consequentemente, de apropriação da essência humana pelo e para o homem. Este comunismo autêntico constitui o momento necessário para que ocorra a explicitação das energias autenticamente humanas não se trata de um mero movimento político, restrito a uma determinada classe social – a política, de acordo com Marx, está ligada, em maior ou menor grau, à unilateralidade -, mas sim de uma prática social abrangente capaz de efetivar uma intervenção e transformação global nas estruturas das relações de produção burguesa, pois é através desta base que se articulam as diversas esferas particulares da realidade humana, como a família, a religião, a moral, a ciência, a arte, o Direito, o Estado, etc., onde se explicita a vida humana estranhada.

Capítulo 4

Ética, política e história em Marx

Eduardo Ferreira Chagas

4.1. Política e Ética em Marx.

Nesta seção explicito o pensamento de Marx sobre a política e a ética. Inicialmente, mostrarei que há no pensamento de Marx uma determinação dupla da política, quer dizer, uma concepção positiva e uma negativa da política. Positivamente, a política não no sentido de uma afirmação indistinta dela, como apologia à política liberal-burguesa, mas em dois sentidos precisos: por um lado, como uma dimensão universal-humana, ineliminável ao homem e à sua comunidade, pois o homem é um ser social e político, e a política é, neste aspecto, uma atividade humana voltada para a comunidade, para o bem comum; por outro lado, numa dimensão particular, como na sociedade do capital, em que a política, mesmo limitada, deve ser realizada como protesto do homem contra a vida inumana, como instrumento, como ferramenta, para a emancipação universal ou humano-social. Negativamente, no sentido de ressaltar os limites de uma determinada forma de política, da política democrático-burguesa, ou seja, as restrições da política no interior da sociedade do capital, pois que ela não é onipotente, absoluta, que não pode resolver as mazelas do capital sem a negação do próprio capital e de suas formas de sustentação, como a exploração do trabalho alheio, a propriedade privada, o Estado e democracia representativo-burguesa. Articulado a essa crítica à política democrático-burguesa,

explicitarei, em seguida, as reflexões de Marx sobre a ética, que muitas vezes, entre os filósofos de diversas correntes teóricas e seus representantes, e até mesmo entre muitos marxistas, foram ignoradas, como se Marx não tivesse deixado nenhuma contribuição sobre essa questão. Ou seja, para muitos, não existe uma teoria ética na obra de Marx, ou, se existe, é um problema precário, marginal em sua obra. Então, Marx está fora das reflexões sobre a ética? Não podemos discutir a ética no interior do pensamento de Marx? Não há, é verdade, nos escritos de Marx nenhuma referência explícita a uma teoria ética. Por isto, meu trabalho aqui é de interpretação e reconstrução, a partir dos próprios princípios teóricos de Marx, de uma teoria ética em seus escritos tanto da juventude quanto da maturidade, pois os problemas éticos, filosóficos, não pertencem apenas ao jovem Marx, ao "Marx filósofo", mas à totalidade de seu pensamento (Cf. HELLER, 1985, p. 112).[1] Mas, como resultado de minha interpretação e reconstrução, parto do princípio de que Marx tem subjacente à sua obra uma teoria ética, que tem como referência a igualdade, a justiça e a liberdade para todos os homens. Todo trabalho crítico de Marx ao pensamento filosófico, político e econômico de seu tempo visa transformar a realidade inumana do capital a serviço de uma teoria ética, de um ideal ético, pautado na liberdade, na igualdade e na justiça entre todos os homens.

Pretendo ainda, nessa seção, apresentar o pensamento de Marx sobre a política e a ética. Inicialmente, explicito sobre a política, e pode-se dizer que muitos, de uma forma ou de outra, não compreendem, ainda hoje, o que Marx pensa sobre ela; na verdade, desconhecem a sua análise, ou seja, a essência, a natureza, da política para ele, cometendo, por isto, em torno dela muitas confusões e incompreensões (CHASIN, 1992, p. 208). Em seguida, defendo que Marx tem subjacente à sua obra uma teoria ética, que

[1] "[...] a ética possui no conjunto da teoria marxista um lugar que merece exame". E ainda: "uma ética marxista já se" apresenta "no próprio Marx"; "a ética tem seu lugar na concepção de Marx".

tem como referência a igualdade, a justiça e a liberdade para todos os homens.

Sobre a política em Marx, há diversos trabalhos, várias referências, d*esde a Tese de Doutorado (Doktordissertation)* (1842) até a *Crítica Programa de Gotha* (1875), que deixam visíveis a crítica dele à política. Há, sim, diversos textos, e Marx escreveu muito sobre política. Apesar disso, não há uma elaboração clara, sistemática, específica e organizada sobre a política, pois o que há em Marx é apenas um conjunto de formulações gerais, fragmentadas, acerca dessa questão (CHASIN, 1992, p. 208).

Embora Marx não fosse um ativista político, participou intensamente da política ao longo de sua vida. Podemos citar, entre outros, três grandes episódios da história do século XIX, dos quais Marx participou ativamente ou a eles assistiu e observou atentamente, como, por exemplo, a Revolta dos Tecelões da Silésia, em 1844, a Revolução Alemã de 1848 e a Comuna de Paris em 1871. Em torno desses três momentos, Marx deixou vasta produção teórica. A respeito da Revolta dos Tecelões da Silésia, escreveu um texto ainda pouco conhecido no Brasil, intitulado *As Glosas Críticas' à margem do artigo 'O Rei da Prússia e a Reforma Social. Por um Pussiano* (1844). Sobre a Revolução Alemã de 1848, ele deixou vários artigos que foram publicados na Nova Gazeta Renana (NGR), no período de junho de 1848 a maio de 1849. E acerca da Comuna de Paris de 1871, redigiu *A Guerra Civil na França* (1871). A esses materiais estão conectados outros escritos importantes, como *Os Manuscritos Econômico-Filosóficos, de 1844, A Ideologia Alemã, O Manifesto do Partido Comunista, As Lutas de Classes na França, O 18 Brumário, A Revolução e a Contra-Revolução, O Capital* e *o Programa de Gotha*, que constituem contribuições teóricas significativas para se compreender as matrizes, os fundamentos do pensamento político de Marx (CHASIN, 1992, p. 208).

Já na *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel (Kritik der Philosophie des Rechts von Hegel)* (1843), evidencia-se a posição de Marx contra a tentativa de aperfeiçoar o Estado e a política. Aqui,

Marx se contrapõe à tese central de Hegel, que apreende o Estado como uma instância racional, perfeita, autônoma, necessária, que possibilita a unidade da sociedade civil. Hegel concebe a sociedade civil, tal como a família, como uma manifestação conceitual do Estado. Deste modo, a relação entre sociedade civil e Estado se apresenta carente de significado próprio, e assume o caráter de um fenômeno, de um predicado da Ideia: a sociedade civil pertence à essência do conceito racional do Estado, sendo, pois, um momento de sua esfera ideal. Para Hegel, a família e a sociedade civil são concebidas como esferas ideais do Estado, como esferas de sua finitude, como sua infinitude mesma. O Estado é que se divide nelas, quem as pressupõe, e o faz para surgir de sua idealidade como espírito real infinito para si.

As esferas da família e da sociedade, isto é, da individualidade e da particularidade, são, para Hegel, como vimos, momentos ideais do Estado e constituem o seu aspecto empírico e finito. É por meio dessas esferas, porém, família e sociedade civil, que o Estado sai de sua idealidade e se torna uma universalidade concreta, quer dizer, um espírito real, infinito. Por isso, os indivíduos alcançam, por um lado, uma realidade finita e particular, por intermédio da família e da sociedade civil, e, por outro, uma realidade universal, mediante o Estado. Assim sendo, os interesses particular e universal do indivíduo se conservam e persistem no âmbito dos interesses e fins do Estado, de tal forma que o Estado não é algo de alheio ao indivíduo, pois é nele que o indivíduo se torna plenamente livre.

Hegel concebe a conexão da família e da sociedade civil com o Estado como determinação, resultado, produto, da Ideia, pois que a Ideia é o demiurgo de uma realidade hierarquizada, em cujo teto reina, imperturbavelmente, o espírito do Estado. Assim sendo, a divisão do Estado em família e sociedade civil é ideal, quer dizer, pertence à essência do conceito racional do Estado. Com efeito, o procedimento usado aqui por Hegel é o seguinte: a Ideia (o Estado) é o sujeito determinante, o princípio fundante, e o sujeito real, a família e a sociedade civil, é predicado da Ideia. Marx inverte esta

posição de Hegel e faz do elemento real (a sociedade civil) o verdadeiro sujeito, no qual o pensamento (o Estado) é tão-somente sua manifestação. Em outros termos, se para Hegel a Ideia é o demiurgo da realidade, para Marx, a realidade efetiva é o demiurgo do pensamento; ou seja, Marx põe como predicado (o Estado) o que Hegel considera sujeito e coloca como sujeito (a sociedade civil) o que Hegel julga predicado. Quer dizer, para Marx, é o contrário: é a sociedade civil que gera o Estado, e não o Estado que engendra a sociedade civil; da sociedade civil, resulta o Estado, dado que este é caracterizado pelo desenvolvimento "natural" da família e pelo crescimento artificial da sociedade civil. Hegel faz, porém, desta questão uma mística, uma antinomia indissolúvel. Vejamo-la:

> §261. Frente às esferas do direito e do bem-estar privados, da família e da sociedade civil burguesa, o Estado é, de uma parte, uma necessidade externa e uma potência superior, a cuja natureza estão subordinados e da qual dependem suas leis e seus interesses; mas, de outra parte, é ele o fim imanente de ditas esferas e tem suas forças na unidade de seu fim universal último e dos interesses particulares dos indivíduos, dado que estes têm deveres para com o Estado, na medida em que eles, ao mesmo tempo, usufruem de direitos (§155) (HEGEL, 1999, p. 215).

Hegel mistifica a existência real ou material do Estado, porque apreende, em vez da própria natureza de seu conteúdo, a ideia ou a substância abstrata como determinação do Estado. Tal determinação não é considerada a partir de seu conteúdo concreto, mas sim como forma abstrata, lógico-metafísica. É assim que Marx desmonta o mecanismo lógico-hegeliano, a fim de demonstrar que, em suma, sua *Filosofia do Direito* é apenas um capítulo ou um mero parênteses de sua obra anterior, a *Lógica*. Por isso, diz Marx que, aqui, não estamos fazendo Filosofia do Direito, senão Lógica. Hegel postula, com outras palavras, a perfectibilidade do Estado, que se dá, para ele, quando o Estado se torna a esfera da universalidade, da racionalidade e da liberdade humanas, como incorporação da eticidade e da razão absoluta. Marx o critica, mostrando que o

Estado racional é impossível, pois Estado e razão universal, Estado e liberdade, são incompatíveis, não constituem identidades, mas diferenças.

Logo em seguida à sua crítica sistemática à concepção hegeliana do Estado, ou seja, à sua tese da impossibilidade do Estado vir a ser perfeito, racional, Marx, juntamente com Arnold Ruge, publica em janeiro de 1844 os Anais Franco-Alemães. Aqui, ele publica dois trabalhos: *A Questão Judaica* e *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução* (Cf. CHAGAS, 1998, p. 53-69). No primeiro trabalho, Marx mostra a contraposição entre o público e o privado, entre a emancipação político-civil, parcial e a emancipação humano-social, universal. Ele evidencia diante de Bruno Bauer que a política, ou a emancipação política, é parcial, fragmentada, restrita, particular, pois só a emancipação humana é universal, a universalização da própria emancipação. Vê-se aqui, de forma mui clara, a posição de Marx a respeito da política: a política democrático-burguesa como esfera do particular, do restrito, sendo o social a dimensão do humano, do universal. No segundo texto, Marx defende, tomando como base a impossibilidade do Estado vir a ser racional, a ideia de que a emancipação (revolução) tem que ter a participação do trabalhador, junto com os intelectuais lúcidos, ou seja, que o trabalhador, articulado com a teoria (a filosofia), constitui a força emancipadora da sociabilidade burguesa. Essa união entre trabalhador e intelectual é, para Marx, a alternativa fundamental para a suplantação da sociabilidade capitalista e, consequentemente, para a efetivação de uma nova sociabilidade humana.

Em *A Questão Judaica, (Zur Judenfrage)* Marx mostra que Bruno Bauer trata o problema da emancipação só a partir da crítica ao Estado cristão. Contrário a essa posição, ele substitui a crítica ao Estado cristão pela crítica ao Estado político, pois que a emancipação humana não é um problema estritamente religioso, nem político, como considera Bauer, mas humano-social. Segundo Bauer:

> O Estado cristão conhece apenas privilégios. O judeu, neste Estado, possui o privilégio de ser judeu. O Estado cristão, em razão de sua natureza, não pode emancipar o judeu; mas o judeu, em razão de sua essência, não pode ser emancipado. Enquanto o Estado permanecer cristão e o judeu continuar a ser judeu, são igualmente incapazes, aquele de conferir e este de receber a emancipação (MARX, 1957, p. 347-348).

Bauer concentra sua atenção na emancipação política exclusivamente e, por isso, se contenta em fazer a crítica ao Estado religioso. Para obter tal intento, pede ele a todos os religiosos e ao Estado a abolição da religião, por ser um fator de segregação humana. Tanto os cristãos como os judeus devem superar o preceito teológico, que Bauer considera contrário à razão e à natureza humana. Por isso, o Estado teológico é, para ele, menos Estado do que o Estado político, profano, já que a presença da religião e de seus critérios na esfera pública impedem a formulação de um bem comum, fundado na comunidade de homens livres, na igualdade de direitos e na fruição da liberdade. Assim como o homem autêntico, racional e livre é aquele que supera o preceito religioso, assim também o Estado legítimo é o Estado político, laico, anti-religioso, voltado unicamente para as metas da razão.

Neste sentido, a suplantação da religião é para Bauer o pressuposto da emancipação política, dado que o judeu deixará de ser judeu quando o Estado não atingir mais o cumprimento de uma dada religião e abolir, por conseguinte, todos os privilégios, incluindo a prepoderância de uma igreja privilegiada. Com efeito, Bauer almeja que o judeu abdique do judaísmo e que o homem em geral renuncie à religião, para que possam se emancipar politicamente como cidadãos. Tendo em vista a interpretação segundo a qual o Estado que pressupõe a religião não é ainda um Estado verdadeiro, efetivo, Bauer corrobora então a ideia de que a supressão da religião é *conditio sine qua non* para a efetivação do Estado político. Ao contrário desta posição, Marx diz que tal questão é unilateral, já que não é necessário que o indivíduo renuncie à

religião para lograr sua liberdade no plano político. É evidente que a emancipação política constitui colossal avanço, mas ela não é, na verdade, a forma última da emancipação humana enquanto tal. Por isso, frisa Marx:

> Devido ao fato de não formular a questão a este nível, Bauer cai em contradições. Ele põe condições que não são fundadas na natureza mesma da emancipação política. (...) Quando Bauer diz aos adversários da emancipação judaica: 'O seu erro foi somente supor que o Estado cristão era o único verdadeiro e que não tinha de submeter-se à mesma crítica dirigida ao judaísmo' – vemos, assim, o erro de Bauer no fato de só submeter à critica o 'Estado cristão', e não o 'Estado como tal'; de não investigar a relação entre emancipação política e emancipação humana e, portanto, de colocar condições que só se explicam pela confusão acrítica entre emancipação política e emancipação geral da humanidade (MARX, 1957, p. 350-351).

Marx não parte, como Bauer, da relação entre emancipação política e religião, mas sim entre emancipação política e emancipação humana, tampouco busca a base da imperfeição do Estado na religião, senão no próprio Estado político. O Estado, mediado pela política, pode desprender-se do constrangimento religioso, sem que o homem seja realmente livre. Por exemplo, o Estado político moderno suprime, de forma política, a propriedade privada, mas tal supressão pressupõe, ao contrário, a existência dela. Em princípio, ele não admite nenhuma distinção de fortuna, nascimento, posição social, instrução ou profissão, porque proclama a emancipação igualitária do indivíduo perante os direitos humano-universais, à democracia e à soberania nacional. Na verdade, porém, longe de suprimir as sobreditas distinções, diferenças e desigualdades, o Estado político só existe na medida em que as pressupõe. Por isso, esse Estado atinge sua universalidade de forma abstrata, isto é, sobre esses elementos particulares, essas diferença sociais, configurando-se, portanto, como explicitação da vida genérica do homem em oposição á sua vida real.

No Estado político, são declarados os direitos do homem, como a liberdade, a propriedade, a igualdade e a segurança. Essa liberdade, contudo, concebida como direito do homem, não se objetiva nas relações sociais, senão no direito do indivíduo segregado, fechado em si mesmo. A objetivação prática desse direito constitui, por isso, o direito à propriedade privada. O direito humano à propriedade privada é, por sua vez, o direito de usufruir dos bens e rendimentos, sem conceder a devida atenção aos outros homens. Desse modo, o direito à igualdade torna-se meramente uma subscrição dos dois anteriores mencionados, quer dizer, a igualdade política não tem correspondência na igualdade social. Por fim, o direito à segurança consiste na garantia outorgada pela sociedade a cada um de seus membros para a preservação de sua pessoa, de seus direitos e de sua propriedade. Assim, nenhum desses supostos direitos do homem transcende a propriedade privada, o egoísmo individual; pelo contrário, eles estão estritamente determinados e fundamentados nos interesses pessoais, mesquinhos dos indivíduos da sociabilidade capitalista (Cf. CHAGAS, 2006, p. 249-268). Marx sublinha:

> Esse fato torna-se ainda mais misterioso quando observamos que os emancipadores políticos reduzem a cidadania, a comunidade política, a simples meio para a conservação desses denominados direitos do homem: e que, em consequência, o *citoyen* [cidadão] é declarado servidor do homem egoísta. A esfera em que o homem age como ser comunitário é degradada a uma esfera inferior, onde ele age como ser fragmentado; e que, por fim, é o homem como *bourgeois* [burguês] (...) que é tomado como homem verdadeiro e autêntico (MARX, 1957, p. 366).

Esse conflito em que o homem se vê envolto entre Estado e sociedade civil, entre vida genérica e vida real, é semelhante à contradição em que o *bourgeois* – que leva uma vida retraída, privada e egoísta – se encontra com o *citoyen* – que participa de uma vida coletiva imaginária, despojada da vida real e dotada de uma universalidade ilusória. Essa oposição foi deixada intacta por Bauer,

porquanto reduziu sua polêmica em torno do antagonismo entre religião e emancipação política. Para Marx, conquanto a emancipação política constitua um colossal avanço, ela não é ainda, como já anunciamos, o *télos* último, a plena emancipação humano-social. No Estado político, os indivíduos, sejam ou não religiosos, surgem como religiosos por causa da dicotomia entre vida individual e vida genérica, isto é, entre vida social e vida política. A religião, como elaboração espiritual da sociedade civil, aparece, pois, como objetivação da alienação do homem em relação à sua genericidade, porque o homem trata a vida política despojada da vida individual, como se fosse sua verdadeira vida. Com efeito, o Estado político é a expressão máxima dessa realidade, na qual o homem se acha corrompido, perdido de si mesmo; em síntese, sujeito aos domínios e elementos inumanos inerentes à sociabilidade do capital. Como frisa Marx:

> O Estado político acabado é, pela sua própria essência, a vida genérica do homem em oposição a sua vida material. Todos os pressupostos da vida egoísta continuam a existir na sociedade civil burguesa, fora da esfera do Estado, mas como qualidades da sociedade civil. Onde o Estado político atingiu seu verdadeiro desenvolvimento, o homem leva não só no pensamento, na consciência, mas na realidade, na vida, uma dupla vida: uma celestial e outra terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ser coletivo, e a vida na sociedade civil burguesa, em que ele atua como homem privado, trata os outros como meios, degrada-se a si próprio como meio e se torna joguete de poderes estranhos (MARX, 1957, p. 354-355).

No segundo trabalho, *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, Marx continua sua crítica ao Estado político em sua forma hodierna, burguesa, defendendo não uma emancipação limitada, parcial, no âmbito da democracia burguesa, mas a necessidade de uma emancipação social no interior dessa sociedade, e essa emancipação terá força na medida em que for a síntese entre o trabalhador e o intelectual, ou seja, entre a

humanidade sofrida (a arma da crítica) e a humanidade pensante (a crítica da arma).

Já nos Anais Franco-Alemães, Marx polemizava muito com Arnold Ruge. Essa polêmica se intensifica, quando Ruge publica no Jornal Avante (*Vorwärts)* um artigo, no qual ele defendia a noção de que a Alemanha, por exemplo, não podia compreender universalmente o problema do pauperismo, porque ela não era ainda política, pois, para ele, só a política compreende a universalidade, expressa o geral, a razão universal. No mesmo jornal, Marx responde criticamente a Ruge com um artigo, intitulado *Glosas Críticas Marginais ao artigo 'O Rei da Prússia e a Reforma Social. Por um Prussiano' (Kritische Randglossen zu dem Artikel "Der König von Preussen und die Sozialreform. Von einem Preussen)* (1844), no qual ele deixa evidente vários argumentos, teses e formulações, que nos permitem dizer que há uma concepção negativa da política democrático-burguesa em seu pensamento: a política burguesa é parcial, limitada. Contra Ruge, que pensava que a Alemanha não compreendia o episódio da Silésia porque não tinha razão política, isto é, que a causa da miséria era decorrente da falta de política, Marx mostra que a política, assim como o Estado, enquanto instâncias de dominação, não têm fins próprios, seus fins não são universais, pois eles atendem aos fins da sociedade civil burguesa (Cf. CHASIN, 1992, p. 233). Contra Ruge, Marx deixa claro que o Estado, além de ser limitado e não ter fins próprios, não é livre, independente, mas órgão privado, particular, instrumento de classe para assegurar a propriedade privada e a exploração do trabalho alheio a serviço do capital, e, por isto, ele e sua administração são impotentes para resolver os males sociais gerados pela sociedade civil burguesa, baseada na contradição entre capital e trabalho.

Ruge, analisando o conteúdo da ordem do rei prussiano, Frederico Guilherme IV, sobre a insurreição dos trabalhadores silesianos, assinala que:

> O rei e a sociedade alemã ainda não tinham se atido para a necessidade de sua reforma, e nem sequer as insurreições da Silésia e da Boémia produziram esse sentimento. Num país apolítico, como a Alemanha, é impossível fazer-se compreender que a miséria parcial dos distritos industriais constitui um assunto geral e, menos ainda, que representa um dano para todo o mundo civilizado. Este acontecimento tem, para a Alemanha, o mesmo caráter que pode ter qualquer penúria local relacionada com a água ou com a fome. Por isso, o rei o toma como *falha administrativa* ou *falta de caridade*. (...) Além disso, a ordem do gabinete não foi ditada sequer pelo sentimento religioso, mas é a fria expressão da fé cristã de governar e de uma doutrina que não deixa subsistir qualquer dificuldade diante de seu único remédio, que consiste nos 'bons sentimentos dos corações cristãos'. Pobreza e crime são dois grandes males. Quem pode curá-los? O Estado e as autoridades? Não, mas a união de todos os corações cristãos (MARX, 1957, p. 392-393).

Se há problemas, males sociais, fome, miséria etc., quem pode erradicá-los? Para Ruge, tal como para muitos na atualidade, o Estado, a política democrático-representativa, uma boa administração seria a solução. E é exatamente isto que pensa a "esquerda" atualmente que está no poder: trata-se apenas de uma "má" ou "boa" política, ou de um mero problema administrativo, e não de um problema estrutural próprio da sociedade civil burguesa. O mal, o limite, não está no Estado burguês enquanto tal, na política enquanto forma particular da sociedade burguesa, política essa ligada ainda à ordem do capital, mas em medidas político-administrativas, na política do outro partido, na política adversária. Ruge pensava que a Alemanha, pelo fato se ser um país apolítico, não podia conceber a miséria como um problema universal e, por isso, tentava resolvê-lo não por via política, mas pela prática da caridade, da beneficiência, do assistencialismo. Marx mostra contra Ruge que a Inglaterra é um país eminentemente político, politicamente avançado, e, apesar disto, é o país do pauperismo, e aqui, a miséria dos trabalhadores não é parcial, local, senão universal, não se restringe aos distritos industriais, mas se estende

ainda às regiões rurais. Nesse país, enquanto a burguesia entende o pauperismo como um malogro da política, os liberais acusam os conservadores, e estes incriminam aqueles de serem a causa da miséria geral. Nenhuma dessas posições, todavia, vislumbra a origem dos males sociais no âmbito da sociedade civil burguesa e de sua organização política, baseada na política democrática e no Estado burguês, mas tão-somente em fatores externos à sociedade civil e ao Estado, como na escassez de recursos naturais (na natureza), ou no próprio indivíduo, na sua falta de interesse e de educação (no indivíduo), ou na falta de benevolência (no sentimento), ou em falhas administrativas, burocráticas (na administração), gestadas pelos partidos adversários; assim, nenhuma delas aspira, realmente, a uma transformação plena, efetiva, da sociedade.

Poder-se-ia perguntar se a política democrática e o Estado burguês têm condições de resolver os males sociais; se eles podem resolver a questão fundamental que é a questão do homem em sociedade? Se eles podem acabar com a exploração do trabalho alheio, a desigualdade e a injustiça? Para Marx, o Estado jamais encontrará em si e na organização da sociedade o fundamento dos males sociais, já que a sua base, a sociedade civil, e sua organização política, o Estado (= organizador da razão política, da vontade política), são a fonte desses males sociais. A política democrático-liberal e o Estado não têm fins próprios, não são autônomos, pois eles têm como meta salvaguardar os interesses particulares da sociedade civil, cujo alicerce fundamental é a propriedade privada. Assim, onde quer que existam partidos políticos, cada um deles encontra a razão de todo mal, não na política democrático-burguesa, liberal, não no Estado, mas na presença do partido adversário que ocupa o poder estatal. Até os partidos de "oposição" ou de "esquerda", circunscritos na lógica do capital, procuram a causa do mal social não na essência, na natureza, do Estado, mas em quem está o ocupando-o, ou seja, numa forma específica de Estado, que

eles buscam substituir por outra forma de Estado. Deste ponto de vista, diz Marx, na sua crítica à política democrático-burguesa, que:

> Quando o Estado reconhece a existência de *anomalias sociais*, procura encontrá-las em leis naturais que nenhum poder humano pode enfrentar – quer na vida privada, que é dele independente, quer na *transgressão de seus fins pela administração* que dele depende (MARX, 1957, p. 401).

Todos os Estados, na análise de Marx, buscam as causas de seus males em deficiências acidentais ou intencionais da administração, recorrendo, por isto, a medidas burocráticas, administrativas, ou seja, medidas paliativas, que servem provisoriamente, mas não efetivamente, para remediar ou solucionar os problemas sociais. O Estado, no entanto, não pode superar a contradição entre a disposição e a boa vontade da administração, de um lado, e seus meios e capacidades, de outro, sem se destruir a si mesmo, dado que ele repousa sobre tal contradição; precisando melhor, sobre a oposição entre os interesses gerais e os particulares, sobre a cisão entre a vida pública e a privada. A administração deve, pois, limitar-se a uma atividade formal e negativa, já que seu poder cessa onde principiam a vida civil, a propriedade privada, o comércio, a indústria, a exploração do trabalho, a desigualdade, a injustiça etc.. Se o Estado quiser eliminar a impotência de sua administração, será obrigado a acabar com a forma atual de vida da sociedade civil, e, se almeja suprimir a vida privada da sociedade civil, terá que abolir a si mesmo, uma vez que ele só subsiste em função dela. O Estado, a política democrático-representativa, na lógica do capital, não são "perfectibilizáveis", aperfeiçoáveis, como quer o reformismo, pois a perfeição deles ocorre com a sua extinção, com a sua negação, com a sua dissolução. O Estado até pode reconhecer seus limites e defeitos, mas apenas de modo formal e contingente, corrigindo-os abstratamente, de modo que, quando tais retificações são infrutíferas, os males sociais são vistos como uma imperfeição natural (falhas das leis naturais), ou

como uma culpa dos indivíduos (da vida privada), ou como deficiências acidentais da administração (má administração do poder), independentemente da lógica da sociedade civil moderna e do Estado. Desse modo, no âmbito da democracia burguesa ou nos limites da sociedade capitalista, quanto mais poderoso é o Estado e, portanto, mais político burguês é um país, tanto menos se buscará no princípio da sociedade civil e de sua organização política, no Estado e na política liberal, representativa-burguesa, o fundamento dos males sociais. Como enfatiza Marx:

> O entendimento político é precisamente entendimento político, porque ele pensa no interior dos limites da política. Quanto mais ele é vivo e ativo, tanto menos é capaz de conceber a natureza das enfermidades sociais. O período clássico do entendimento político é a Revolução Francesa. Longe de perceber no princípio do Estado a fonte das necessidades sociais, os heróis da Revolução Francesa, ao contrário, percebiam nas necessidades sociais a fonte dos males políticos. Assim vê Robespierre na extrema pobreza e na extrema riqueza apenas um obstáculo para a democracia pura. Ele deseja, por isso, estabelecer uma frugalidade geral à espartana. O princípio da política é a vontade. Quanto mais o espírito é unilateral, tanto mais perfeito é o entendimento político, e tanto mais ele crê na onipotência da vontade, tanto mais cego ele é frente aos limites naturais e espirituais da vontade e, por conseguinte, menos capaz é ele de descobrir a fonte das enfermidades sociais (MARX, 1957, p. 402).

Enfim, o horizonte do pensamento político de Marx, desde a juventude até a maturidade, se põe pela emancipação humano-social como oposição à emancipação política, mostrando a absurdidade de uma emancipação social com "alma política", embora admita uma emancipação política com alma social, no âmbito da sociedade capitalista, como estratégia para a efetivação de uma sociabilidade que transponha o capital, isto porque, quando se dissolve a sociedade anterior, tem-se a emancipação social, mas, quando se derruba o velho poder, mantendo o Estado, tem-se a política. Quer dizer, a emancipação social situa-se na perspectiva da

totalidade, porque é um protesto do homem contra a vida inumana, é a verdadeira comunidade do homem, a essência humana; já a emancipação política consiste, pelo contrário, numa universalização abstrata, que subsiste graças à oposição entre a vida genérica do homem e a sua vida individual. Não se trata aqui, como alguns banalmente pensam, de deixar de fazer política, de simplesmente negá-la. Não é isto que Marx pensa. Para ele, a política tem significado de instrumento, de ferramenta para a revolução humano-social; ou seja, o fim dela não é a emancipação política, exercida por uns em nome dos outros, como na democracia formal, representativo-burguesa, mas a emancipação humana, que compreende a extinção do Estado capitalista. Deve-se, sim, ter partidos: deve-se, sim, fazer política, mas uma política como meio, instrumento, que não visa a tornar perfeito o Estado burguês, mas que se incumbirá das tarefas preparatórias para a transformação social.[2] O problema é que alguns se esquecem, intencionalmente ou por ignorância, dos limites da política democrática, das restrições da política no interior da sociabilidade do capital. Na ausência desses referenciais teóricos, que nos mostram a unilateralidade da política liberal burguesa, crê-se, ao contrário, na onipotência da política, na vontade política, ou seja, crê-se atualmente, tais como muitos partidos de "esquerda" pertencentes ao universo do capital, na possibilidade pela política democrático-burguesa de resolver as mazelas do capital, sem ultrapassar o próprio capital. Essa posição se constitui como uma idolatria ao Estado, ou seja, a posição de que o Estado é autônomo e deve ser o agente, o sujeito, das transformações sociais, que recebeu, no entanto, duras críticas de Marx no seu *Programa de Gotha (Kritik des Gothaer*

[2] Cf. Engels, F. *Introdução* (1895) (*Einleitung*) de *As Lutas de Classes na França de 1848 a 1858 (Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850)*, de Marx, (1850), p.519 e 520: De forma semelhante a Marx, Engels, sem defender a democracia burguesa, destaca a importância da política, do sufrágio universal que deve ser transformado "**de meio de engodo, que foi até agora, em instrumento de emancipação**", pois ele é também "um meio de propaganda" e "um meio inigualável para entrar em contato com as massas populares onde elas ainda estão afastadas de nós, para obrigar todos os partidos a defender diante do povo suas opiniões e seus atos diante de nossos ataques".

Programms)(1875)[3]. A política, no âmbito das contradições da sociedade burguesa, deve, na verdade, ser apenas a mediação (não o fim) fundamental para a supressão progressiva da máquina estatal, de instauração de um Estado provisório e transitório, como condição prévia e necessária para a autoconstrução ou auto-edificação do homem, ou melhor, para a realização de uma comunidade plenamente humana, constituída de indivíduos potencialmente livres.

Assim como a política em Marx não é uma atividade meramente formal, abstrata, circunscrita numa cidadania irreal, a reflexão de Marx também sobre a ética não se baseia em conceitos abstratos, apriorísticos de ética, fora do espaço e do tempo. Marx quer uma ética concretizada em uma situação real. Por isto, ele pergunta pelas circunstâncias, pelas condições de possibilidades de realização da ética no interior das sociedades históricas concretas. A reflexão de Marx questiona, por exemplo, se a sociedade capitalista existente está calcada em princípios éticos. É possível a concretização da ética em sociedades particulares? Quais são as condições materiais e intelectuais, isto é, reais existentes de realização da igualdade, de justiça e da liberdade para todos no interior de uma sociedade histórica concreta, como a sociedade capitalista? Trata-se de saber se uma sociedade empírica, existente, como a sociedade burguesa capitalista, pode estar organizada em princípios racionais, universais e humanos, conforme os pressupostos da igualdade, da justiça e da liberdade, exigidos por uma ética? Para refletir sobre a ética, Marx faz referências às condições reais existentes para ela. E a ética de Marx é uma crítica

[3] Cf. Marx, K. *Programa de Gotha (Kritik des Gothaer Programms)* (1875), p. 28 e 26: O Partido Operário Alemão considera "o Estado como um ser independente, que possui seus *próprios fundamentos espirituais, morais e liberais*." "A fim de preparar o caminho para a solução do problema social, o Partido Operário Alemão exige que sejam criadas cooperativas de produção, com **a ajuda do Estado**". Assim: "A luta de classe existente é substituída por uma frase de jornalista: 'o problema social', para cuja 'solução' 'prepara-se o caminho. A 'organização socialista de todo o trabalho' não é resultado do processo revolucionário de transformação da sociedade, mas 'surge' da ajuda do Estado', ajuda que o Estado presta às cooperativas de produção 'criadas' por ele e não pelos operários. Essa fantasia de que com empréstimos do Estado pode-se construir uma nova sociedade".

das condições de existência humana sob a forma estranha, explorada e dominada. Antes de partir de ideias, de princípios racionais, conceituais sobre o futuro, sobre o dever-ser, o vir-a-ser, o que deveria ser, ou, especificamente, antes de elaborar uma reflexão filosófica sobre a ética, Marx inverte o ponto de partida, averiguando, primeiro, a realidade social de seu tempo, a produção e reprodução material da sociedade moderna capitalista, quer dizer, ele, antes de discutir a questão da eticidade, irá se referir as condições reais existentes da igualdade, da justiça e da liberdade na sociedade moderna burguesa.

A teoria ética de Marx pode ser explicitada em três momentos: 1) como negação da efetividade da ética na sociedade moderna, proposta por Hegel em sua *Filosofia do Direito*; 2) como negação da existência da ética na produção capitalize e 3) como alternativa, como afirmação da ética numa nova forma de produção, numa nova forma de sociedade, baseada no controle coletivo da produção em prol do desenvolvimento universal do próprio homem. O primeiro momento nega-se uma pretensa unidade na sociedade moderna entre os seus princípios jurídicos e normativos e a sua própria realidade social concreta, e que não se pode falar de ética só por meios desses princípios sem vê-los efetivados na vida real concreta. O segundo momento mostra a inexistência da ética na produção capitalista, na medida em que a produção se dá de forma social e é necessária à vida humana, mas que a produção capitalista pressupõe exploração de uma classe sobre outras, a exploração do ser humano, usando-o como meio, como instrumento para a ampliação de capital. Em fim, o terceiro momento, na medida em que é negada a produção desumana e não-ética da sociedade capitalista, pressupõe a efetivação de uma produção humana, ética, digna, que tem a humanidade e cada homem singular não como meio, mas como fim em si mesmo, que seria para Marx a sociedade comunista (FREITAG, 2002, p. 90).

A realidade do capital não é o melhor mundo dos mundos possíveis, nem a substância ética realizada, como pensa Hegel. Com

isto, a ética de Marx é uma crítica, uma negação e uma inversão aos propósitos da eticidade de Hegel em *Princípios da Filosofia do Direito* (1821). Pois, enquanto Hegel vê, particularmente nesta obra, a realização da ética nas instituições da sociedade moderna burguesa, como na família, na sociedade civil e no Estado, Marx denuncia a falta de qualquer ética (FREITAG, 2002, p. 85). Marx nega a validade da eticidade de Hegel nos seus três momentos fundamentais, a saber, na família, na sociedade civil e no Estado. Enquanto Hegel tem a família como a expressão da vivência do ético na sociedade moderna burguesa, família essa enquanto instância em que seus membros experimentam o sentimento, o amor para com os outros, Marx não a vê como ética, mas como uma instituição que tem, nas sociedades concretas, históricas, uma função específica, que é assegurar a proteção e a perpetuação, através de herança, da propriedade privada. A sociedade moderna capitalista destrói os laços de amor, de sentimento no interior das famílias, na medida em que transforma seus membros, mulheres, homens e até crianças, em instrumentos de trabalho. Marx mostra os efeitos nefastos da maquinaria da sociedade moderna sobre a mão-de-obra feminina e infantil (MARX; ENGELS, 1973, p. 478-479).

Também Hegel vê a sociedade civil burguesa como um momento de efetivação da vida ética na produção de bens e no atendimento das necessidades humanas. Contrário a Hegel, Marx denuncia essa sociedade, tomando como responsável pela miséria do trabalhador, que é subjugado e explorado pela produção burguesa capitalista. Marx denuncia a falta de ética na sociedade burguesa, mostra a imoralidade do modo de produção capitalista, na medida em que ela, diferentemente do imperativo kantiano, reduz a maioria dos homens em instrumento da produção de riqueza a serviço de uma classe social particular, a própria burguesia. O trabalhador, e o homem em geral, é reduzido, na sociedade burguesa, a meio, a instrumento, para acumulação, ampliação de capital para a burguesia. Na sociedade burguesa, as leis de mercado, as leis de troca e procura são ilegítimas e imorais:

ilegítimas, porque não há nessas leis igualdade, justiça, atendendo apenas aos interesses de uma classe social, a burguesia, e imorais, porque transformam o trabalhador, e o homem em geral, a mero instrumento de produção e acumulação de riqueza (FREITAG, 2002, p. 85-86).

Hegel reconhece o trabalho e a reflexão, na sociedade civil moderna, como dois momentos inseparáveis de transformação de um mundo não éticos em um mundo ético. Pelo trabalho, o homem exterioriza sua essência, se apropria dela num processo de interiorização, refletindo o que havia realizado no objeto trabalhado. Então, o trabalho, para Hegel, forma o homem, realiza a sua essência. Marx irá não apenas reconhecer o trabalho no sentido geral como a essência humana, tal como Hegel fez, mas também irá negar, diferentemente de Hegel, a sua forma particular, estranhada na sociedade moderna. Diferentemente de Hegel, Marx não vê o trabalho de forma acrítica, idealista, como fonte da eticidade. Não se trata para Marx de mostrar só o trabalho conceitual, no interior do pensamento, mas de negar o trabalho concreto, que é estranhado, o trabalho produtivo, inserido numa produção, cujo resultado é a produção de bens, que são expropriados dos trabalhadores e apropriados pelos não-produtores, pelos capitalistas. Portanto, o trabalho, na sociedade capitalista, não é ético, fundado na realização humana, mas não-ético, enquanto processo de estranhamento, de exploração e desumanização do homem (FREITAG, 2002, p. 87). Também, pelo trabalho, não se dá um processo reflexivo, de apropriação de si pelo pensamento, da essência exteriorizada no objeto, resultando numa autoconsciência livre. Na verdade, o trabalho não possibilita esse autoconhecimento de si, pois o homem, ao perder o produto de seu trabalho, ao perder o objeto, perde essa possibilidade de se reconhecer no resultado de seu trabalho. Assim, o que Hegel vê no trabalho como formação humana, ético, Marx vê como injusto e negação do homem.

Também para Hegel, o Estado seria a esfera do universal e do racional, e a sua lei expressaria a vontade geral enquanto realização

do bem e da justiça para todos. Marx mostra, ao contrário de Hegel, que a constituição, que legitima a exploração econômica na sociedade civil burguesa e o domínio político do Estado, não é universail, e as suas leis são particulares, pois elas expressam a vontade de classe, da classe materialmente hegemônica, preservando os seus privilégios, contra os interesses vitais da maioria (FREITAG, 2002, p. 86).

Ao ter negado o caráter ético das duas esferas constitutivas do Estado, a saber, a família e a sociedade civil modernas, Marx nega também qualquer caráter ético ao Estado democrático burguês. Este não é uma comunidade universal, racional e livre, pois ele não representa os interesses de todos numa comunidade produtiva, mas os interesses particulares dos produtores, dos detentores dos meios de produção. O Estado burguês, ao assegurar os interesses dos produtores privados, ao garantir-lhes a circulação de seus produtos, a expansão territorial e a colonização de novas terras; bem como ao legitimar a troca de não equivalência entre capital e trabalho, ele não pode ser um Estado justo, a justiça não pode imperar nesse Estado, nem na sociedade organizada politicamente por ele; o Estado, ao legitimar a expropriação e exploração do trabalho humano e ao defender a propriedade privada, ele não pode ser um Estado racional, humano, mas um Estado a serviço da não-liberdade, da opressão, da miséria, da exploração e desumanização do ser humano (FREITAG, 2002, p. 86).

Hegel acredita que a polícia pode preservar a sociedade. Marx mostra a impotência da administração na resolução dos males sociais. Ela está, na verdade, a serviço da perseguição, da arbitrariedade e injustiça contra os não-proprietários, contra os trabalhadores em geral.

Hegel acredita que, pelos mares, os produtores associados num Estado podem expandir-se e garantir sua hegemonia. Essa expansão Marx chama de imperialismo (FREITAG, 2002, p. 86).

A ética de Marx, subjacente à crítica feita à sociedade moderna, já aparece numa de suas obras de juventude, intitulada

Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (1843), quando Marx defende a necessidade da filosofia, da teoria, da crítica, em deixar de ser só crítica, só uma arma espiritual, força teorética, para se transformar também em força material capaz de "derrubar todas as relações em que o homem é um ser humilhado, reprimido, abandonado, desprezado. Essas relações são perfeitamente descritas por um francês que, informado de um imposto sobre cães, exclama: "'Pobres cães! Estão querendo tratá-los como homens'" (MARX, 1977, p. 385). Nessa época Marx acredita que a filosofia, "a crítica das armas", juntamente com trabalhador, "a arma da crítica, juntos, numa unidade dialética, a teoria sendo mediada pela prática, e a prática mediada pela teoria, poderiam promover a emancipação universal humana.

Em *A Questão Judaica* (1843), Marx enfatiza que a emancipação humana não é uma mera emancipação política, que se restringe a mudanças formais e abstratas, sem alterar as relações materiais da sociedade moderna, nas quais o homem não possui, de forma efetiva, liberdade, igualdade e justiça, que são os pressuposto éticos subjacentes à teoria de Marx.

Para que haja emancipação humana, é necessário compreender e transformar as relações que humilham, reprimem e alienam os homens (Cf. FREITAG, 2002, p. 82), que são as relações produção, particularmente as relações de produção burguesa, baseadas na contradição entre capital e trabalho. As relações burguesas e as condições de trabalho expressam o ideal ético de igualdade, justiça e liberdade? Para Marx, a sociedade moderna capitalista não é uma sociedade ética, porque sua produção e reprodução da vida está fundada no trabalho assalariado, no trabalho abstrato. Por isto, Marx inicia uma análise profunda das relações responsáveis pela opressão e humilhação do homem, que são as relações de trabalho, e dessa análise surgem, primeiramente, os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844.

Mas em *A Ideologia Alemã* (1845-46), Marx enfatiza os limites da teoria, da filosofia, como o da filosofia alemã, de querer promover

a emancipação humana, de querer mudar o mundo inumano dos homens, mudando só a consciência dos mesmos, sem mudar as relações de produção, as relações matérias de vida que negam o homem. Como afirma Marx: "Não é a consciência que determina a vida, mas é a vida que determina a consciência". Mas a vida não pode ser sem a produção, sem a produção de bens, necessários à sua conservação e reprodução, ou seja, sem os homens estabelecerem relações de produção, relações entre si, para garantir a sua sobrevivência. Trata-se de saber se nessas relações a ética, os ideias da ética da igualdade, da justiça e da liberdade, estão presentes ou ausentes.

Em *O Capital* (1867), Marx denuncia a condição de opressão, mutilação e destruição física e moral do homem no âmbito da produção capitalista, determinada pela acumulação de capital, pela concentração de riquezas, dos meios de produção em poucas mãos diante da pauperização e embrutecimento da maioria, e pela desapropriação dos meios de produção da maioria (Cf. FREITAG, 2002, p. 92). Pois, para que a ética e seus ideais de igualdade, justiça e liberdade, bem como a emancipação humano-social, sejam efetivos, é necessário transformar essas relações desumanas da produção capitalista (Cf. FREITAG, 2002, p. 83). No Capítulo XIII, do Livro 1 de *O Capital*, intitulado "*A Maquinaria e a Grande Indústria*", Marx descreve a produção burguesa e denuncia as condições desumanas de vida e de trabalho da classe trabalhadora, materializadas nessa produção, o que demostra que a realidade efetiva da sociedade burguesa, da sociedade capitalista, baseada na contradição entre forças produtivas e relações de produção (capital e trabalho), contradição entre as classes que detêm os meios de produção (máquinas, ferramentas e matérias-primas) e as classes possuidoras desses meios (o capital) e as classes desprovidas desses meios (o trabalhador), está distante do ideal de homem universal, onilateral, longe do ideal de humanidade, ou seja, que ela não está orientada pela ética, pelos ideias efetivos da igualdade, da justiça e da liberdade humanas.

Para Marx, quem produz os meios de subsistência para todos, para toda a sociedade, é o trabalhador moderno. Para ele, a emancipação desse trabalhador só será possível com a superação das relações materiais burguesas que o explora e o domina. E a ética de Marx não é uma reflexão sobre a sociedade como algo fixo e imóvel, perpetuando o seu *status quo*, pois, se as leis da sociedade moderna burguesa não são leis dadas, naturais, eternas e imutáveis, mas leis histórias, então essa sociedade é suscetível à mudança, à transformação, impulsionada pelas suas próprias contradições. Assim, a ausência da ética no modo de produção capitalista não é uma determinação da natureza humana, tomada como má e antiética, mas um fenômeno histórico, transitório, dado por uma produção específica, marcada por relações de trabalho injustas, desumanas, ou seja, voltada não para o homem, mas para a produção e reprodução de capital a custa da desumanização do próprio homem. Por isto, a superação dessa produção abre espação para se pensar uma outra lógica da produção, um produção ética, baseada na valorização e universalização do ser humano.

Ao rejeitar a teoria ética de Hegel, Marx nega a positividade da ética nas esferas da família, da sociedade civil e do Estado no âmbito da sociedade moderna capitalista. Marx nega não só a materialização da eticidade hegeliana na sociedade moderna, mas também em todos os modos de produção históricos, em que as relações de trabalho existentes entre os homens são de exploração e negação do ser humano em prol de interesses particulares. Ao negar a validade da ética hegeliana e a presença da ética nas sociedades historicamente existente, como nas relações de produção capitalistas, feudais, escravistas ou asiáticas, Marx não está negando a ética em si, enquanto tal, a existência da ética na sociedade, nas relações de trabalho e vida humanas. Mas, para Marx a ética só seria possível em uma sociedade, em que não houvesse o domínio de uma classe sobre outras, em que a propriedade privada e o Estado a serviço da dominação humana e do resguardo dessa propriedade fossem abolidos; ou seja, para Marx, a ética só seria possível se

houvesse igualdade e justiça nas relações de trabalho para todos, e que todos tivessem condições iguais de liberdade. Sem justiça, igualdade e liberdade efetivas para todos os homens não há, para Marx, ética. Marx constata que a produção capitalista é um impedimento para uma sociedade ética, por isto a crítica e a negação da ética nessa sociedade é um pressuposto necessário para criar as condições de possibilidade de uma sociedade ética. A crítica aqui não só no sentido teórico-subjetivo, mas também no sentido objetivo de desvelar e denunciar a perversão e desumanização da produção e reprodução da vida humana na sociedade capitalista, apontando caminhos para a sua superação e promoção de uma sociedade diferente, pautada na prioridade da humanização universal do próprio homem. Por isto, para Marx a ética só seria possível numa sociedade, que ele chama de sociedade comunista, se a comunidade organizada assumisse coletivamente o controle, tanto no plano econômico, como no político, sobre a produção e o consumo de bens a serviço do próprio homem, uma produção que viabiliza efetivamente a justiça, a igualdade e a liberdade humanas (Cf. FREITAG, 2002, p. 88; MARX, 1973, p. 462).

4.2. Hegel e Marx: Crítica ao Caráter Formal-Abstrato dos Direitos Humanos.

Embora o tema "Direitos Humanos" ou Direitos do Homem" (Menschenrechte) apareça mui escassamente na obra hegeliana, não se pode duvidar que Hegel o trate negativamente. Isto se dá, em princípio, por dois motivos:

a) por um lado, os Direitos Humanos são, sim, universais, mas essa universalidade só é possível aqui abstraindo das condições materiais, objetivas e, por isto, eles são vazios, abstratos e formais; e
b) por outro lado, os Direitos da Humanidade (rechte der Menschheit) estão presos ainda aos interesses privados, ao domínio arbitrário do singular, sendo, pois, os Direitos da liberdade individual (individuellen

> Freiheitsrechten), que se realizam na propriedade privada, e, por isso, se opõem à vida ética, à comunidade, ao universal concreto.

Os Direitos do Homem, enquanto reconhecimento da própria humanidade do homem, de sua personalidade, de sua liberdade e igualdade, são direitos inalienáveis, invioláveis e imprescritíveis, que servem de base às relações estatais do Direito e devem ser por este não só garantidos, protegidos, mas também promovidos e efetivados ou positivados. E à medida que o Direito tem como fundamento o conceito do homem enquanto uma essência livre, pois todo singular, todo indivíduo, deve ser respeitado e tratado pelo outro como uma essência em geral, isto é, como pessoa, ele (o Direito) também se coloca, com isto, enquanto Direito Humano. É precisamente aqui que se pode entender a crítica de Hegel aos Direitos Humanos, que estão ainda ligados à pessoa enquanto membro da sociedade civil burguesa.

No Direito positivo, civil, o homem atinge a liberdade e a igualdade universal da pessoa Jurídica, abstraindo de sua particularidade, de suas qualidades materiais, justamente para que ele possa ser reconhecido como essência livre, universal e igual a todos. É essa abstração que possibilidade a igualdade e a liberdade, também formais, entre todos os homens. Dessa liberdade e igualdade formais, Hegel exclui o seu fundamento natural, pois elas resultam da universalidade abstrata da pessoa sem remetê-la a uma origem natural, a um Estado de natureza, onde todos os homens seriam, aparentemente, iguais e livres. A igualdade (Gleichheit) e a liberdade (Freiheit) entre os homens decorrem da própria essência da vontade da pessoa, que é determinada como livre e sujeito de direito. Portanto, igualdade e liberdade não podem ser deduzidas da natureza, pois nela os homens são, na verdade, desiguais e não livres. Na natureza predomina a ausência do Direito, da justiça, e se impõe a força, a violência, como resultado das desigualdades naturais: o mais forte domina o mais fraco, o maior expulsa o menor. Do Estado de natureza é impossível deduzir a igualdade dos

indivíduos, a inalienabilidade e inviolabilidade dos Direitos Humanos, pois estes são uma conquista histórica do homem para o homem, como se fosse uma segunda natureza, a natureza espiritual, racional, através da qual o homem toma consciência de si mesmo, de sua igualdade e liberdade. Embora se possa estabelecer uma distinção entre o Direito positivo – quem tem uma validade legal e está circunscrito na história – e os Direitos naturais – que se baseiam no sentimentalismo, na inclinação e no livre-arbítrio -, é importante, no entanto, frisar aqui que um está para o outro, sem se contraporem, pois o Direito positivo é uma expressão mais alta e mais amadurecida dos Direitos naturais.

A primeira parte dos Princípios da Filosofia do Direito (Grundlinien der Philosophie des Rechts) (1821) trata, precisamente, do Direito positivo, jurídico, que Hegel chama de Direito abstrato (abstrakte Recht). Nesta parte, Hegel nos apresenta o momento incial em que a vontade do indivíduo busca realizar na exterioridade a sua liberdade. No Direito abstrato, a vontade, a liberdade se revela como liberdade individual-imediata, encerrada em si mesma. Nessa liberdade imediata, o universal é, pois, apresentado como formal, despojado de conteúdo. Assim, tal liberdade é a liberdade do indivíduo como pessoa, como personalidade que, enquanto eu puramente abstrato, é tão somente uma relação simples do eu consigo mesmo, com sua singularidade. Mas a personalidade só começa a ser enquanto tal a partir do momento em que

> [...] o sujeito tem consciência de si, não como um eu simplesmente concreto, [...] determinado, mas sim de um eu puramente abstrato e no qual toda a limitação e valor concretos são negados e inválidos (HEGEL, 1999, p. 41).

Portanto, a personalidade (Persönlichkeit), enquanto eu abstrato e livre, sem determinação e mediação social, cujo fim e objeto é o seu próprio eu, é resultado dessa consciência de si do sujeito, que reconhece o outro em iguais condições. A figura da

pessoa é a mais elementar referência a si mesma, refere-se à figura formal do Direito (Recht), à capacidade jurídica do indivíduo, à sua condição de direito, igual a si próprio, livre e consciente de si. Como diz Hegel:

> Na personalidade, encontra-se o finito de que eu, enquanto este filho e plenamente determinado em todos os aspectos (tanto no meu íntimo livre-arbítrio, nos meus impulsos e desejos, bem como na minha exterior e imediata existência), sou, apesar disto, pura relação comigo mesmo e que na finitude me conheço enquanto aquilo que é infinito, universal e livre (HEGEL, 1999, p. 41).

Pode-se dizer que o que fundamenta o Direito abstrato, o Direito formal, jurídico, positivo, é, precisamente, a personalidade, que dizer, o Direito do homem ser pessoa e respeitar e tratar os outros não como coisas, mas como pessoas. A regra jurídica do Direito abstrato limita-se a uma negação: não ofender a personalidade do outro e tudo que lhe é consequente. Assim sendo, a liberdade da pessoa, no Direito abstrato, é uma abstração vazia, pois lhe foi negado todo conteúdo, já que o Direito formal, enquanto Direito privado, se efetiva na esfera das relações interpessoais, sem levar, no entanto, em consideração as diferenças particulares, a base material dessas relações entre pessoas. Essa liberdade da pessoa, no Direito abstrato, se expressa nas seguintes formas:

a) na posse, onde a liberdade se apresenta como abstrata, como liberdade de uma pessoa particular que só se relaciona consigo mesma;
b) no contrato, em que a liberdade de uma pessoa, enquanto possuidora de propriedade, é mediada e reconhecida por outras pessoas, que, por sua vez, só existem e só são vistas como proprietárias e, por fim,
c) no crime e na injustiça, em que a liberdade da pessoa rompe a convivência com uma outra pessoa, ou seja, com a comunidade ética.

Embora a liberdade, no Direito positivo seja abstrata, a pessoa portadora dessa liberdade se determina, no entanto, de forma finita, particular, que se efetiva na propriedade privada (Eigentum), pois esta é uma expressão empírica do princípio jurídico abstrato da

pessoa, a "esfera exterior" (äussere Sphäre) da liberdade da pessoa ou, com outras palavras, o elemento material em que o Direito formal da pessoa se revela. Para realizar a sua liberdade, a pessoa precisa dominar a natureza, se apossar do mundo, das coisas que lhes são exteriores, submetendo-as aos interesses de suas necessidades. Precisamente, aquilo que é subjugado ao poder da pessoa, com finalidade de satisfazer seus desejos, suas carências, é a posse. É nesta que a vontade (Wille), a liberdade pessoal, individual, se dirige ao mundo, se exterioriza e expressa seu ser-aí (Dasein), o seu arbítrio, e, por isso, ela, enquanto determinação da liberdade pessoal sobre uma coisa, tem o caráter de ser privado.

Enquanto singularidade, a pessoa se objetiva na coisa (Sache), nega o aspecto "coisal" desta, o seu caráter de *res nullus* e faz dela a sua propriedade; quer dizer, a pessoa se exterioriza na coisa, e esta perde a condição de pura coisidade (Ding), já que ela se torna uma coisa sua, propriedade sua. Tal exteriorização significa a abertura da universalidade formal da pessoa à sua particularidade ma condição de proprietário. Sem essa exteriorização (Äusserung), a pessoa permanece circunscrita em si mesma, reclusa em sua universalidade abstrata, e ao não sair de si, ao não se exteriorizar, ela não se torna livre. Para Hegel, negar a possibilidade da exteriorização e da apropriação da liberdade ou, com outras palavras, negar o Direito à propriedade privada é desconhecer a natureza da liberdade, pois a pessoa precisa manifestar o seu Direito numa coisa (propriedade), em que a sua liberdade individual possa se comprovar. É neste sentido que Hegel crítica a ideia platônica de Estado, dado que ela contém uma injustiça para com a pessoa, ao tratá-la incapaz, por uma lei geral, de possuir propriedade privada.

É necessário dizer que a simples apropriação da coisa não é ainda a propriedade privada, pois esta pressupõe o reconhecimento da posse por outras vontades. A propriedade implica, portanto, a relação de duas pessoas em torno de uma coisa exterior. Essa relação, pela qual a pessoa passa a ter a propriedade da coisa, é estabelecida:

> a) pela posse imediata, quando a pessoa tem a sua existência na coisa como algo de positivo e
> b) pelo uso, quando a existência da coisa é negada.

Mostramos que, para se ter a posse, urge estabelecer a relação da vontade livre (freire Wille) da pessoa com a coisa, com a exterioridade. Na posse, a vontade se apresenta como algo de positivo. Não obstante, a coisa é apresentada como negativa, pois ela é possuída e destruída pela vontade. Esse ato de possessão, de destruição, de modificação é o que constitui o uso da coisa.

Comumente, o uso da coisa surge como a realidade da propriedade, dado que alguém só é proprietário de algo quando faz uso desse algo. Do contrário, quando os proprietários não fazem uso e nem se servem da propriedade, pode-se considerá-la abandonada e sem dono. Por conseguinte, desde o momento em que não há a integral utilidade da coisa, não há também propriedade, porque tudo que existe pode ser apropriado por outrem. Por isso, o princípio fundante do Direito abstrato, positivo, consiste em garantir e assegurar à pessoa a liberdade de possuir propriedade.

Vimos que a coisa só se torna propriedade quando é usada. Não obstante, o uso, a utilidade e a necessidade de uma coisa também podem ser comparados àquelas que satisfazem outras exigências.

> Esta possibilidade simples de ser definida universalmente, que provém da particularidade da coisa com a abstração das suas específicas qualidades, [...] é ao que se chama valor da coisa [...]. Como proprietário pleno da coisa, sou-o também do seu valor e do seu uso (HEGEL, 1999, p. 70-71).

Conquanto o indivíduo seja proprietário tanto do uso da coisa quanto de seu valor, ele pode, ainda assim, desfazer de sua propriedade, ou abandoná-la ou transmiti-la, porquanto ela lhe é exterior. É alienável o que está fora do homem, contudo é injusto tratar o outro como uma coisa exterior, vendável ou comprável, pois

são inalienáveis, invioláveis e imprescritíveis as determinações que constituem a sua própria pessoa, como a personalidade, a liberdade, a moralidade etc. Mesmo sendo inalienáveis tais determinações, há exemplos de alienação da personalidade, como a escravatura, a propriedade corporal, a apropriação da espiritualidade etc[4]. Mas o Direito a não alienação das sobreditas determinações suprime as condições de coisidade ou de extrinsecidade que se tornam susceptíveis de serem apropriadas por outrem, fazendo do homem um ser moral, para o qual as substancialidades constituidoras se sua personalidade não são algo de externo, mas sim faculdades espirituais que lhe pertencem.

No âmbito dessa discussão entre o que é ou não alienável, Hegel introduz a questão do contrato (Vertrag) como garantia legitimadora do que pode ser ou não possuído. O contrato é justamente a relação de uma vontade com uma outra, fazendo surgir uma vontade comum acerca de algo. O contrato demonstra, então, que a propriedade é corolário da relação entre vontades, não havendo espaço para uma propriedade individual, isolada ou privada do acordo comum. Sem a relação autônoma, idêntica, consciente e livre entre os indivíduos, o contrato entre eles seria ilegítimo. Nessa perspectiva, a posição de Hegel contra o contratualismo se apoia na crítica, por um lado, a Kant, por ter apreendido o casamento como um contrato, vendo-o como uma coisa, um objeto externo a ser alienado, e não como fruto de uma relação interna entre duas vontades livres, e, por outro, na crítica a Hobbes, Locke e Rousseau, por terem tomado o Estado quer como um contrato de todos com todos, quer de todos com o príncipe ou o governo, esquecendo que a natureza do Estado não consiste em conexões contratuais, pois do contrário, ele passaria a ser dominado pelo arbítrio das vontades dos indivíduos, pelas relações contratuais entre os possuidores de propriedade privada, sendo um órgão

4 Quanto à crítica de Hegel ao homem como ser natural e escravo, cf. tanto o capítulo "Senhor e Escravo" da Fenomenologia do Espírito, quanto A Enciclopédia das Ciências Filosóficas a partir do § 430.

fragmentado em átomos sociais e políticos, deixando, assim, de ser independente, autônomo, livre e universal.

Como já explicitamos, o contrato se dá entre duas ou mais vontades livres e independentes. Mas, embora no contrato as vontades sejam comuns, elas não deixam de ser particulares, situando-se no nível das vontades interpessoais, no domínio da contingência, do arbítrio das pessoas sobre uma coisa acidental, e, por isso, podem diferir da vontade geral. O contrato é, pois, insuficiente pra garantir a realização universal da liberdade, já que, nele, o Direito aparece como o que é comum à vontade arbitrária, à vontade particular, que, ao se impor sobre a vontade do outro, pode realizar o trânsito para a injustiça. Nesta, a vontade particular se contrapõe à vontade universal comum. Aquela, diferentemente desta, age contra o contrato estabelecido e nega o Direito universal, uma vez que, nessa oposição entre o Direito universal e a vontade arbitrária, o Direito torna-se, então, um Direito particular. De acordo com Hegel, a injustiça, decorrida das vontades livres, é a quebra do pacto e se configura em três situações: no dano civil, na fraude (na impostura) e no crime (na injustiça). O dano civil é a lesão involuntária, não intencional da vontade do outro; ele nasce dos conflitos jurídicos entre uma vontade particular contingente com a vontade dos outros, justamente porque uma só e mesma coisa aparece pertencente a várias pessoas, e cada uma delas se considera, de acordo com seus interesses particulares, como proprietária da coisa. Por sua vez, quando a vontade arbitrária, particular e inessencial aparece como se fosse universal, rompendo propositadamente, a partir de seu livre-arbítrio, o contrato, ela comete a impostura, a fraude. Por fim, o crime consiste na intenção de ferir diretamente a vontade do outro; ele se expressa por meio de uma vontade arbitrária, violenta e coercitiva, que nega o Direito e rompe com o acordo, com a convivência comum entre as vontades, com a comunidade.

Se o crime é a supressão do Direito, sem o qual não é possível a liberdade, então, para restabelecê-lo, faz-se necessário abolir o crime, a injustiça. Todavia, a punição ao crime, que deveria ser justa, aparece

aqui, no Direito formal, como uma forma de vingança da sociedade contra o "malfeitor", "olho por olho, dente por dente, roubo por roubo", é a lei de Talião que é uma forma de vingança por quem sofreu a violência, gerando uma nova violação do Direito, sempre uma outra injustiça, pois que a aplicação da pena está vinculada aos interesses da vontade particular, que se opõem a uma outra. Por isso, na esfera do Direito abstrato, a justiça é arbitrária, a liberdade é limitada e formal, e o contrato é, por conseguinte, insuficiente. Portanto, embora o Direito positivo formal seja uma conquista, ele não consegue evitar a arbitrariedade das vontades particulares contingentes; ele é, na verdade, uma manifestação ainda pobre, insuficiente, precária do Direito individual à igualdade e à liberdade, pois nele os indivíduos, juridicamente iguais, como singularidade referidas umas as outras segundo a determinação universal da pessoa, não se reconhecem como subjetividades livres, permanecendo isolados (o isolamento da pessoa jurídica), fragmentados, fechados em si mesmos, como as mônadas leibnizianas, sem portas e sem janelas, que não se abrem à realidade dos outros.

É necessário chamar atenção para o fato de que Hegel reconhece o Direito como um momento necessário à igualdade, à liberdade, à justiça, à não-violência e à não-discriminação, mas o interpreta como uma conquista abstrata de tudo isto. Ele não nega o Direito em si, mas o conserva, e nessa conservação ele quer superar o lado formal e restrito da pessoa jurídica. A garantia desse Direito está justamente, na superação de seu abstracionismo, cuja efetivação dá-se na vida política e pública dos indivíduos, isto é, no Estado, que não deve ser confundido com a sociedade civil burguesa (Bürgerliche Gesellschaft). Embora não possamos dizer que Hegel seja um simples inimigo absoluto da liberdade individual, já que ele a toma (vide a Fenomenologia do Espírito) como um momento necessário do desenvolvimento da consciência, devemos, não obstante, afirmar que ele não é um teórico do Estado democrático liberal para consagrar e legitimar os Direitos Humanos e as liberdades fundamentais do indivíduo, visto que, para ele, a Declaração dos Direitos do Homem

(Proklamation der Menschenrecte) é apenas uma enunciação vazia da liberdade, da igualdade e do Direito do homem. Pois, os Direitos à sobrevivência, como a comida, a bebida, a subsistência, a moradia etc., e, por outro, não vão além do Direito positivo, que é a defesa jurídica da propriedade privada. Assim, se o pobre, o miserável, o faminto, para não morrer de inanição, tiver que usufruir de um alimento de outro, isto será considerado pelo Direito positivo – embora a vida lhe seja um Direito – como uma violação à propriedade privada, como um roubo, como uma ação criminosa de um "bandido", uma ação injusta que deve ser punida severamente. Por isto, com relação ao problema da busca dos meios de subsistência, dos Direitos ao trabalho, à vida, os Direitos Humanos não passam de uma abstração, e, neste sentido, que Hegel acredita, portanto, que, sem a presença de um Estado universal, tais Direitos permanecem no formalismo, sem chegar a nenhuma consistência para a sua postulação e efetivação.

Marx, ao rever Os Princípios da Filosofia do Direito de Hegel, se contrapõe à tese central de Hegel, que apreende o Estado como uma instância autônoma, necessária, que possibilita a unidade da sociedade civil. Hegel concebe a sociedade, tal como a família, como uma manifestação conceitual do Estado. Deste modo, a relação entre sociedade civil e Estado se apresenta carente de significado próprio, e assume o caráter de um fenômeno, de um predicado da Ideia: a sociedade civil pertence à essência do conceito racional do Estado, é, pois, um momento de sua esfera Ideal. Quer dizer, Hegel concebe a conexão da sociedade civil com o Estado como uma determinação, um resultado, um produto da Ideia, pois que Ideia é o demiurgo de uma realidade hierarquizada, em cujo teto reina, imperturbavelmente, o espírito do Estado. Com efeito, o procedimento usado aqui por Hegel é o seguinte: a Ideia (o Estado) é o sujeito, o princípio fundante. Marx inverte esta posição de Hegel e faz do elemento real (a sociedade civil) o verdadeiro sujeito, no qual o processo de pensamento (o Estado) é tão somente sua manifestação. Em outros termos, se para Hegel a Ideia é o demiurgo da realidade, para Marx a realidade efetiva é o demiurgo do

pensamento; ou seja, Marx põe como predicado (o Estado) o que Hegel considera sujeito e coloca como sujeito (a sociedade civil) o que Hegel julga predicado. Quer dizer, para Marx, é o contrário: é a sociedade civil que gera o Estado, e não o Estado que engendra a sociedade civil; da sociedade civil resulta o Estado, dado que este é caracterizado pelo desenvolvimento "natural" da família e pelo crescimento artificial da sociedade civil.

Hegel mistifica a existência real ou material do Estado, porque apreende, em vez da própria natureza de seu conteúdo, a ideia ou a substância abstrata como determinação do Estado. Ele postula, com outras palavras, a perfectibilidade do Estado, que se dá, para ele, quando o Estado se torna a esfera da universalidade, da racionalidade e da liberdade humana, enquanto incorporação finita da eticidade e da razão absoluta. Marx o critica, mostrando que o Estado racional é impossível, pois Estado e razão universal, Estado e liberdade são incompatíveis, não constituem identidades, mas diferenças, ou seja, que o Estado, enquanto expressão da sociabilidade burguesa, não é um Estado racional, ético, universal, mas uma manifestação política da propriedade privada. O Estado político moderno suprime, de forma política, a propriedade privada, mas tal supressão pressupõe, ao contrário, a existência dela. Em princípio, ele não admite nenhuma distinção de fortuna, de nascimento, de posição social ou de profissão, porque proclama a emancipação igualitária do indivíduo perante os Direitos Humanos universais, à democracia e à soberania nacional. Mas, na verdade, longe de suprimir as sobreditas distinções, diferenças e desigualdades, o Estado político só existe à medida que as pressupõe. Por isso, esse Estado atinge sua universalidade de forma abstrata; isto é, sobre esses elementos particulares, sobre essas diferenças sócias, configurando-se, portanto, como explicação da vida genérica do homem em oposição à sua vida real.

Em conflito em que o homem se vê envolto entre Estado (o público) e sociedade civil (o privado), entre vida genérica e vida real, é similar à contradição em que o burguês (burgeois) – que leva uma

vida retraída, privada e egoísta – se encontra como cidadão (cytoyen) – que participa de uma vida coletiva imaginária, despojada da vida real e dotada de uma universalidade ilusória. Essa oposição foi deixada intacta, por exemplo, pelo neo-hegeliano Bruno Bauer, portanto reduziu sua polêmica em torno do antagonismo entre religião e emancipação política. Em A Questão Judaica (Zur Judenfrage), Marx mostra que Bruno Bauer trata o problema da emancipação só a partir da crítica ao Estado cristão. Contrário a essa posição, ele substitui a crítica ao Estado cristão pela crítica ao Estado política, pois que a questão da emancipação humana não é um problema estritamente religioso, nem político, como considera Bauer, mas humano social. Segundo Bauer

> O Estado cristão, de acordo com sua essência, não pode emancipar o judeu; mas o judeu, em razão de sua natureza, não pode ser emancipado. Enquanto o Estado permanecer cristão e o judeu continuar a ser judeu, são igualmente incapazes, aquele de conferir e este de receber a emancipação (MARX, 1977, p. 347).

Bauer concentra sua atenção na emancipação política exclusivamente e, por isso, se contenta em fazer a crítica ao Estado religioso. Para lograr tal intento, pede ele a todos os religiosos e ao Estado a abolição da religião, por ser um fator de segregação humana. Tanto os cristãos como os judeus devem superar o preceito teológico, que Bauer considera contrário à razão e à natureza humana. Por isso, o Estado teológico é, para ele, menos Estado que o Estado político, profano, já que a presença da religião e de seus critérios na esfera pública impedem a formulação de um bem comum, fundado na comunidade de homens livres, na igualdade de direitos e no desfrute da liberdade. Assim como o homem autêntico, racional e livre é aquele que supera o preceito religioso, assim também o Estado legítimo é o Estado político, laico, antirreligioso, que está voltado unicamente para as metas da razão.

Neste sentido, a suplantação da religião é para Bauer o pressuposto da emancipação política, dado que o judeu deixará de ser

judeu quando o Estado não atingir mais o cumprimento de uma dada religião e abolir, por conseguinte, todos os privilégios, incluindo a preponderância de uma igreja privilegiada. Com efeito, Bauer almeja que o judeu abdique ao judaísmo e que o homem em geral renuncie à religião, para que possam se emancipar politicamente como cidadãos. Tendo em vista a interpretação segundo a qual o Estado que pressupõe a religião não é ainda um Estado verdadeiro, efetivo, Bauer corrobora então a ideia de que a supressão da religião é condition sine qua non para efetivação do Estado político. Ao contrário desta posição, Marx diz que tal questão é unilateral, já que não é necessário que o indivíduo renuncie à religião para lograr sua liberdade no plano político. Por isso, frisa Marx:

> Devido ao fato de não formular a questão a este nível, Bauer cai em contradições. Põe condições que não são fundadas na natureza mesma da emancipação política. [...] Quando Bauer diz aos adversários da emancipação judaica: "O seu erro foi somente supor que o Estado cristão era o único verdadeiro e que não tinha de submeter-se à mesma crítica dirigida ao judaísmo" –, vemos o equívoco de Bauer no fato de só submeter à crítica o "Estado cristão", e não o "Estado como tal"; de não analisar a relação entre emancipação política e emancipação humana e, portanto, de pôr condições que só se explicam pela confusão, devido às lacunas da crítica entre emancipação política e emancipação geral da humanidade (MARX, 1977, p. 350-351).

Marx evidencia frente a Bauer que a política democrática burguesa, ou a emancipação política dentro da ordem do capital, é fragmentada, restrita, particular, pois só a emancipação humana é universal, a universalização da própria emancipação. Para Marx, conquanto a emancipação política constitua um colossal avanço, ela não é o télos últimos da emancipação humana social. Ele não parte como Bauer, da relação entre emancipação política e religião, mas sim entre emancipação política e emancipação humana, tampouco busca o fulcro da imperfeição do Estado, mediado pela política, pode desprender-se do constrangimento religioso, sem que o homem seja

realmente livre. Por exemplo, o homem liberta-se da religião, ao removê-la do Direito público para o Direito privado; no entanto, esse deslocamento, que constitui a efetivação da emancipação política, não é ainda a plena emancipação humana. De fato, o Estado político, o Estado laico, não precisa da religião para sua consumação política pelo contrário, pode até dispensá-la, porque o suporte humano realiza-se nele de maneira profana. Por outro lado, o Estado cristão, que é ainda teológico, é tão somente o não-Estado, uma vez que precisa da religião para firmar-se enquanto Estado.

Marx explica as determinações do Estado cristão frente ao Estado político da seguinte maneira:

> No chamado Estado cristão, o que prevalece não é o homem, mas a alienação. O único homem que conta, o rei, é um ser especificamente diferente dos outros homens, um ser ainda religioso e diretamente ligados ao Céu e a Deus. As relações que aqui dominam são ainda marcadas pela fé. O espírito religioso não se encontra ainda verdadeiramente secularizado (MARX, 1977, p. 360).

Ao contrário do Estado cristão, o suporte do Estado político não é o Cristianismo em si, mas a base humana dele. Os membros do Estado político, conquanto não sejam cristão, surgem como religiosos, por causa da dicotomia entre vida individual e vida genérica, isto é, entre vida social e vida política. A religião, como elaboração espiritual da sociedade civil, aparece então como objetivação da alienação do homem em relação à sua genericidade, porque o homem trara a vida política despojada da vida individual, como se fosse sua verdadeira vida. Com efeito, o Estado político é a expressão máxima dessa realidade, na qual o homem acha-se corrompido, perdido de si mesmo; em síntese, sujeito aos domínios e elementos inumanos inerentes à sociabilidade do capital.

Marx crítica veementemente a cisão baueriana segundo a qual o judeu só poderá emancipar-se politicamente quando renunciar ao Judaísmo. Consoante Bauer, diz Marx, se o judeu alcançar a emancipação política sem deixar de ser judeu, ele não poderá, pois,

exigir e lograr os Direitos universais do homem. Do mesmo modo, o cristão enquanto tal não poderá obter os Direitos gerais do homem porque, para adquiri-los, será necessário que ambos sacrifiquem os respectivos preceitos religiosos. Marx salienta que semelhante posição é equivoca, dado que a Declaração dos Direitos do Homem, tal como tem sido concebida na América do Norte e na França, reconhece explicitamente o privilégio da fé e a liberdade de culto religioso. Embora tenha o "ser do homem" não como uma qualidade banal, trivial ou desprezível, mas como um ser supremo para o homem, ou seja, não como um ser abstrato, situado fora do mundo, mas como o próprio mundo do homem, Marx, tal como Hegel, crítica severamente o caráter abstrato do homem defendido pela Proclamação do Direitos do Homem (Menschenrectsproklamatione), Nessa crítica, ele aponta para a diferença entre os direitos do homem (droits de l'homme) e os do cidadão (droits du citoyen) Os direitos Humanos, isolados dos Direitos do Cidadão, aparecem como expressão da cisão entre a realidade das desigualdades dos indivíduos na sociedade civil e a ilusão de uma comunidade no Estado. Esta diversidade, assegura Marx, é oriunda da própria natureza da emancipação política, isto é, da conexão entre Estado político e sociedade civil, pois os doits de l'homme, distintamente dos droits du citoyen, constituem apenas uma expressão dos Direitos dos proprietários dos meios de produção, ou seja, dos Direitos do homem bourgeois, do homem enquanto membro atômico da sociedade civil burguesa, do homem egoísta, privado, separado do gênero humano, de sua comunidade (Germeinschaft), entregue a si próprio, ao seu interesse privado. Nos Direitos do Homem:

> [...] o homem está longe de ser considerado [...] como um ser genérico; pelo contrário, a própria vida genérica – a [...] sociedade – surge como sistema que é externo ao indivíduo, como uma limitação da sua independência original. O único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a preservação de sua propriedade e de sua pessoa egoísta (MARX, 1977, p. 366).

No Estado político são declarados os Direitos do Homem, como, entre outros, a liberdade, a propriedade, a igualdade e a segurança. Contudo, essa liberdade, concebida como Direito do Homem, não se plasma nas relações sociais, senão no Direitos do indivíduo segregado, fechado em si mesmo. A objetivação prática desse Direito constitui, por isso, o Direito à propriedade privada, isto é, o Direito do indivíduo de ser proprietário privado (Privateigentümer). Marx crítica esse caráter burguês do "homem universal" evocado pela Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, da qual todos os Direitos remetem ao caráter inalienável da propriedade privada. Pois, o Direito Humano à propriedade privada é por sua vez, o Direito de usufruir do bens e rendimentos, sem conceder devida atenção aos outros homens, excluindo, portanto, o dever de solidariedade social. Desse modo, o Direito à igualdade torna-se meramente uma subscrição dos dois anteriores mencionados. Por fim, o Direito à segurança consiste na garantia outorgada pela sociedade a casa um de seus membros para preservação de sua pessoa, de seus direitos e de sua propriedade. Assim, nenhum desses supostos Direitos do Homem transcende o egoísmo individual; pelo contrário, eles estão estritamente determinados e fundamentados nos interesses mesquinhos dos indivíduos da sociabilidade capitalista. Marx sublinha:

> Esse fato torna-se ainda mais incompreensível quando observamos que os emancipadores políticos reduzem a cidadania, a comunidade politica, a simples meio para conservar esses chamados direitos do homem; e que, por consequência, o citoyen é declarado com servo do 'homem' egoísta. A esfera em que o homem age como ser genérico é rebaixada a uma esfera inferior, onde ele atua como bourgeois e não o homem como citoyem que é considerado como homem verdadeiro e autêntico (MARX, 1977, p. 366).

A tese de Marx é que os Direitos do Homem têm seu fundamento (Fundamentum) na sociedade burguesa (Bürgerliche Gesellschaft) e que circulam, como vimos, em torno dos Direitos à

igualdade (Gleichheit), à liberdade (freitheit), à apropriação privada da propriedade (Eigentum) pelo trabalho e ao Bentham (o princípio da utilidade individual), os quais não podem estar dissociados de sua base material, ou seja, do dinheiro, que precisa do reconhecimento universal desses Direitos para legitimar a troca entre capital e trabalho enquanto "troca de equivalentes". Mas essa "troca de equivalentes" produz, na realidade, contradições, pois a referência universal dos Direitos Humanos à liberdade e à igualdade dos indivíduos é anulada na esfera da produção, onde os indivíduos, embora na aparência sejam vendedores livres de sua própria força de trabalho, são forçados a trabalhar de forma excedente, a criar mais valor do que o salário que recebem, valor esse que é apropriado pelo capital que só valoriza a si mesmo. Assim, os Direitos inalienáveis do Homem se revelam como um discurso completamente abstrato-formal, como o qual se pode mascarar a exploração, a suposta igualdade dos socialmente desiguais, e se a desigualdade social, a extrema necessidade e a miséria comprometem a própria igualdade e a liberdade entre os homens, isto significa, na verdade, uma ausência de Direito no âmbito da sociedade capitalista.

Poder-se-ia dizer ainda que a Declaração dos Direitos Humanos, ao considerar a sociedade civil moderna como algo exterior ao ser humano, como limitação de sua original autonomia, suprime a unidade substancial entre a sociedade civil e o Estado político. Diversamente da sociedade civil hodiena, e antiga sociedade possuía uma determinação diretamente política. Nela, os elementos da vida civil, como a propriedade, a família e os diversos tipos de trabalho, eram considerados outrossim elementos da vida politica. Porém, a partir da efetivação da sociedade industrial moderna, o caráter político dessa sociedade é suprimido, tornando-a oposta à esfera do Estado. Marx frisa que essa contradição se efetiva na oposição do homem como ser genérico abstrato e como ser concreto particular. Desse modo, a emancipação humana, em sua totalidade, só será possível quando o homem, na vida cotidiana, se tornar um ser genérico concreto e converter a sua força material numa força emancipadora.

Enfim, o horizonte do pensamento político de Marx desde a juventude até à maturidade, se põe pela emancipação humano-social como antítese à emancipação política, mostrando que é racional falar de uma emancipação politica com "alma social", embora seja absurdo defender uma emancipação social com "alma politica", com a política da democracia burguesa (MARX, 1997, p. 392). Pois, quando se dissolve a sociedade anterior, tem-se emancipação social, mas quando se derruba o velho poder, mantendo o Estado burguês, tem-se a politica no seu sentido restrito. Quer dizer, a emancipação social situa-se na perspectiva da totalidade, porquanto é um protesto do homem contra a vida inumana, é a verdadeira comunidade do homem, a essência humana já a emancipação politica no Estado democrático burguês consiste, pelo contrário, numa universalização abstrata, que subsiste graças à oposição entre a vida genérica do homem e a sua vida individual. Não se trata aqui, como muitos pensam, de deixar de fazer politica, de simplesmente negá-la. Não é isto que Marx pensa. Para ele, a politica tem significado de instrumento de ferramenta para a revolução humano social; ou seja, o fim dela não é a emancipação politica, exercida por uns em nome dos outros, mas a emancipação humana, que compreende a extinção do Estado burguês. Deve-se, sim, ter partidos: deve-se, sim, fazer politica, mas uma politica enquanto meio, enquanto instrumento, que não visa a perfectibilização do Estado, mas que se incumbirá das tarefas preparatórias para a transformação social. O problema é que, ao defender tal posição, alguns se esquecem dos limites da política democrática, das restrições da política no interior da sociabilidade do capital. Na ausência desses referenciais teóricos, que nos mostram a unilateralidade da política, crê-se, ao contrário, na onipotência da política, na vontade política, ou seja, crê-se na possibilidade pela política democrático burguesa de resolver as mazelas do capital. A política deve, na verdade, ser apenas a mediação (não o fim) fundamental para o processo de supressão progressiva da máquina estatal, de instauração de um Estado

provisório e transitório, como condição prévia e necessária para a autoconstrução ou auto-edificação do homem, ou melhor, para a realização de uma comunidade plenamente humana, constituída de indivíduos potencialmente livres.

4.3. Marx e a Questão da História sob dois Enfoques: Evolução e Repetição.

Esta seção não pretende, de modo algum, constituir uma apresentação exaustiva da teoria marxista da história. Temos apenas a intenção de explicar, a partir do livro As Formas da História, de C. Lefort, alguns elementos configuradores da temática em questão. Sem, no entanto, cairmos em esquemas simplistas e toscos que a grande maioria de autores apresentam. Nosso escopo é, ao contrário, mostrar que MARX atribui uma acepção diversificada à história, quer seja em suas análises sobre as sociedades pré-capitalistas, quer seja sobre a sociedade burguesa.

A afirmativa de que as formações asiática, antiga, feudal e burguesa representam etapas de progressão não implica, contudo, numa concepção unilateral e singela da história, nem resulta na acepção primária de que toda história é progresso. Apenas reconhece, isto sim, que cada uma destas formações cada vez mais se fasta, em aspectos cruciais, da situação primitiva do homem. Às diversas rupturas ocorridas no interior das sociedades comunais não correspondem, para MARX, etapas de uma história sucessiva, pois não somente o modo de produção asiático coexistiu em todos os demais, como também não há referência de que o modo antigo de produção tivesse evoluído deste.

Antes de principiarmos a exposição propriamente dita, convém esclarecer alguns pontos quanto ao método. Primeiramente, este trabalho não entra no debate quanto à relação entre o "jovem" e o "velho" MARX – em que sentido eles se chocam ou coincidem, e qual representa o "verdadeiro" MARX. De modo geral, não nos ocuparemos dessas questões, nem examinaremos o

desenvolvimento da concepção materialista da história. Em segundo lugar, trataremos apenas da própria teoria da história de K. MARX, e não de interpretações posteriores. Por conseguinte, não pretendemos exaurir todas as questões referentes a essa teoria. Almejamos apenas delinear algumas reflexões básicas em torno do assunto ora em questão.

4.3.1. Acepção Marxista da Dualidade Histórica nos Modos de Produção Pré-Capitalistas.

A formação sobre as periodizações ou divisões históricas encontra-se no prefácio da Crítica à Economia Política, da qual os Grundrisse constituem esboços preliminares. Nesta obra, MARX consagra um capítulo sobre as formações pré-capitalistas, e investiga as determinações específicas de cada uma dentre essas formações, evidenciando o grau de similitude ou de oposição delas em relação à sociedade industrial moderna. As formações pré-capitalista, diz MARX, não erigem meras fases históricas patenteadas empiricamente no tempo mas formam uma totalidade complexa, cuja especificidade é explicitada a partir da instauração do modo de produção burguês. Mediante esta configuração histórica, determinada pela dicotomia entre trabalho e capital, é possível apreender os elementos constituidores dos modos de produção asiático, antigo e feudal.

Na comunidade tribal, a conexão do indivíduo com as condições objetivas de seu trabalho é lograda pela propriedade[5]. Esta é para ele a *conditio sine qua non* de seu trabalho, pois, só no momento em que participa da comunidade é que trabalha. "Cada indivíduo – assevera Marx – só detém o estatuto de proprietário ou

5 O conceito de propriedade não deve ser depreendido a partir de uma dada forma particular, como, por exemplo, a da propriedade privada. Propriedade, como advoga Marx, "significa nada mais do que a atitude do homem ao encarar suas condições naturais de produção como lhe pertencendo, como pré-requisitos naturais de si mesmo, que constituíram, assim, prologamentos de seu próprio corpo". MARX, *As Formações pré-capitalista*, p. 85.

de possuidor enquanto membro da comunidade" (LEFORT, 1979, p. 215). Daí que a propriedade, na qual o indivíduo participa enquanto membro, não pertence a ele isoladamente mas à coletividade. Nesse primeiro período, frisa MARX, o indivíduo, agrupado em comunidade tribal, vive da caça, da pesca, da cria de gado e, nos estágios mais desenvolvidos, da agricultura. Ele não está, pois, segregado das condições objetivas para a execução do trabalho, porque possui o grande laboratório, o arsenal que fornece ao mesmo tempo os materiais, os meios de trabalho e a residência, que é precisamente, a terra, quer seja na forma de pequena propriedade do solo, quer seja na forma de propriedade coletiva. Em ambos os casos, porém, o indivíduo é proprietário das condições objetivas de seu trabalho e da atividade produtora e reprodutora dos meios necessários à sua vida. Segundo LEFORT, a propositura precípua de MARX, aqui é explicitar, a partir dessa configuração societária, a gênese dos modos de produção asiático, antigo e feudal, nos quais se assentam rasgos complexos e específicos.

O modo de produção asiático emerge, por sua vez, como corolário das alterações sucedidas no protótipo primitivo, cuja fundamentação é a ausência da propriedade da terra. A decomposição da comunidade natural se efetiva, pois, no momento em que as pequenas comunidades são incorporadas a um órgão superior. Dentro desse contexto, patenteia-se formas de poder centralizador, que MARX designa de "despotismo oriental". Este poder centralizador, que é o poder do déspota, não está sobreposto à sociedade, ao contrário, seu advento encerra uma forma de comunidade superior em relação à precedente. "A partir daí – sublinha LEFORT – estamos às voltas com uma formação – o despotismo oriental – na qual as comunas e seus membros [estão] privados da propriedade da terra e junto com elas [se tornam] a propriedade do soberano (figura real e imaginária); trata-se, em certo sentido, de uma escravidão generalizada" (LEFORT, 1979, p. 216). Porém, semelhante escravidão, adverte, distingue-se da forma instaurada nas sociedades da Antiguidade, porque não há de forma

explícita a diferença entre o escravo e o indivíduo livre, nem tampouco o indivíduo se encontra truncado de sua comunidade, uma vez que subsiste como membro dela.

O que especifica, antes de tudo, o modo de produção asiático, como já assinalamos, é a ausência da propriedade particular do solo. Este é, na verdade, propriedade comunitária e quem trabalha nele tem apenas a posse – e não a propriedade – do arado enquanto condição e meio de produção; destarte, a terra é considerado propriedade coletiva. Por esse fato, a comunidade preserva uma força de coesão essencial, capaz de resistir às lutas mais sangrentas. MARX acrescenta que a unidade dessa sociabilidade é auferida pela auto-suficiência da manufatura e da agricultura, a qual contém rodas as determinações para a produção e reprodução de excedentes no âmbito dela própria, recalcitrando, assim, à desintegração e à evolução econômica mais intensamente que as outras formações precedentes.

A segunda formação social investigada por MARX é o modo de produção antigo, que é engendrado em decorrência, mormente, da ampliação do número de proprietários, da invasão de novas terras por meio da guerra, da utilização de uma mão-de-obra de escravos, do desenvolvimento de atividades comerciais e artesanais e da exploração independente do solo. A história dessa constituição social, segundo MARX, configura-se a partir das alterações substanciais, históricas, locais, etc., dado que a mesma resulta " de uma vida histórica mais movimentada, de um concurso de fatalidades e de transformações sobrevindas no seio das tribos primitivas" (LEFORT, 1979, p. 217). Em decorrência de tais vicissitudes, a comunidade não mas pressupõe imediatamente a terra como a sua base central, mas a cidade ou, melhor dizendo, o Estado. Neste, o indivíduo[6] não se comporta como um acidente puramente natural, mas sim como um proprietário livre e

6 O indivíduo enquanto trabalhador é, para MARX, um produto histórico, pois, por estar vinculado naturalmente à terra, não tem o estatuto de trabalhador, e sim de proprietário das condições objetivas de seu trabalho.

independente das cadeias naturais; adstrito, portanto, a todos os outros por um nexo de reciprocidade.

O surgimento das pequenas explorações agrícolas, a rigor independentes dos colonos é semicolonos, marca, precisamente, o prenúncio da desagregação do modo de produção antigo e da manifestação das premissas do modo de produção feudal. "Se a Antiguidade origina-se da cidade com seu pequeno território – salienta MARX -, a Idade Média tem o campo como ponto de partida" (MARX, apud LEFORT, 1979, p. 116). O estágio medieval é determinado, essencialmente, pelo desenvolvimento das relações sociais de produção circunscrito à terra e pela preponderância da grande propriedade fundamentada na espoliação dos camponeses, que dependem pessoalmente dos proprietários, porquanto o principal meio de produção, a terra, não pertence aos produtores diretos, camponeses e artesãos, mas aos senhores feudais; consequentemente, a posse destes sobre ela constitui o substrato do regime feudal na Idade Média.

Após analisar o caráter específico desses modos de produção, MARX designa duas particulares similares entre eles: primeiro, a apropriação das condições naturais do trabalho, da terra, apropriação que não é o resultado do trabalho, mas sua condição; segundo, a relação do indivíduo à terra é mediatizada pela existência natural dele com membro da comuna. Simultaneamente, MARX atribui através de tais modos de produção duas interpretações à história: uma evolutiva, regida pelo desenvolvimento das forças produtivas, e uma repetitiva, erigida pela inalteração da organização social.

Segundo LEFORT, esta primeira interpretação marxiana da história, fundamentada pela autonomia das forças produtivas, contrapõe-se à acepção, também de MARX, segundo a qual a produção pré-capitalistaestá subordinada às determinações sócio-naturais da comunidade. Para MARX, assegura LEFORT, "as condições primitivas da produção não [podem] ser produtos ou resultados da produção tanto quanto, aliás – e se trata da mesma coisa – a reprodução de seres humanos, cujo número [aumenta] pelo processo natual dos sexos" (LEFORT, 1979, p. 221). Tais

"condições primitivas" não cessam de ser determinantes, enquanto se processa o desenvolvimento das forças produtivas. Este, entretanto, altera apenas o arranjo no interior das relações sociais, não a forma genuína da comunidade.

Considerando o esquema da história evolutiva, LEFORT adverte que a destruição ora lenta, ora abrupta, do estabelecimento humano, designa apenas o indício de uma contradição inexequível entre os indivíduos e sua base real, isto é, a terra. "A mudança – frisa ele – não poderia fazer com que os homens se percebam destacados da terra e desligados uns dos outros (mesmo quando se opõem como senhores e escravos)" (LEFORT, 1979, p. 223). De qualquer maneira que se efetue a destruição do estabelecimento humano, que seja pelo digladiamento entre comunidades estrangeiras, quer seja por erosão das instituições, a forma própria da existência humana é convertida. Todavia, há, entre as formações pré-capitalistas, uma que põe a MARX uma determinação particular, levando-o a desenvolver o esquema de uma história repetitiva. De fato, o modo de produção asiático inverteu não apenas a ideia de uma continuidade do processo histórico, como também a da inelutabilidade da vicissitude social, conforme o protótipo da história evolutiva.[7]

Com efeito, estas reverberações permitem a MARX distinguir, como foi supracitado, dois esquemas históricos: um fundamentado pela mudança constante no modo de produção; outro caracterizado pela imobilidade da estrutura sócio-econômica. Por isso, MARX reconhece que o processo de decomposição do estabelecimento humano confronta-se com a resistência quase insuperável de uma estrutura social, como, por exemplo, a da sociedade asiática. Na verdade, diz LEFORT, MARX "concede um tempo histórico endógeno, tempo de uma reprodução das relações sociais impressas em sua forma que opõe a um tempo exógeno, tempo do surgimento dos acontecimentos que levariam necessariamente de roldão todo

7 As sociedades asiáticas, frisa MARX, ocultaram sua própria história, pois nem as convulsões sociais, nem as coerções, nem o desenvolvimento das forças produtivas, foram susceptíveis para decompô-las.

edifício estabelecido" (LEFORT, 1979, p. 225). Sendo assim, MARX, ao analisar os fenômenos das sociedades pré-capitalistas, é instigado a refletir a história sob dois aspectos: repetição e evolução.

4.3.2. Ambiguidade da História da Sociabilidade Burguesa.

No âmbito do feudalismo surgem as condições para um saldo qualitativo no desenvolvimento das forças produtivas, mormente dom o aparecimento da produção mecanizada. A partir desta inaugura-se uma acepção da história inteiramente nova, fundamentada pelo antagonismo entre meios de produção e trabalho assalariado, entre capital e trabalhador livre. MARX, ao perquirir a gênese deste sistema de produção, reintroduz a distinção entre os dois tipos de história, a saber: repetitivo e evolutivo.

Precisamente, nos capítulos XVI, XVII E XVIII do Primeiro Livro de **O Capital**, referentes, respectivamente, à cooperação, à manufatura e à grande indústria, MARX explicita o caráter revolucionário do modo de produção burguês em oposição a todos os modos de produção precedentes, que eram conservadores. A cooperação capitalista, evidencia MARX, em sua primeira fase, teve como escopo suprimir a diferença qualitativa entre os trabalhos individuais, instituindo, assim, um trabalho social médio como, *conditio sine qua non* da universalização do mercado. Este empobrecimento do trabalhador a simples força de trabalho e inteiramente despojado de seus meios de produção dissolvei definitivamente a forma social na qual se travavam relações de dependência e os trabalhadores permaneciam combinados com seus meios de produção.

A cooperação capitalista, segundo MARX, distingue-se de todas as antigas formas de cooperação, bem como dos tipos de produção fundados sobre a pequena propriedade independente, uma vez que estas fundamentam-se na "propriedade comum das condições de produção e no fato de que cada indivíduo adere ainda à sua tribo ou à comunidade tão fortemente como uma abelha a seu

enxame. Ambos diferenciam-se da cooperação capitalista"[8]. Nesse confronto, a forma capitalista pressupõe, ao contrário, desde o princípio, o trabalhador livre, que vende a sua única mercadoria, a força de trabalho, ao capitalista em troca de meios de subsistência para o consumo imediato.

A cooperação, fundamentada na divisão social do trabalho, assume sua forma clássica na manufatura. Como característica específica do processo de produção capitalista, a manufatura origina-se de modo duplo: de um lado, ela parte – menciona MARX – da combinação de ofícios autônomos de diferentes espécies, que não são despidos de sua autonomia e tornados unilaterais até o ponto em que constituem apenas operações parciais que se complementam mutuamente no processo de produção de uma cínica e mesma espécie, decompõe o mesmo ofício individual em suas diversas operações particulares e as isola e as torna autônomas até o ponto em que cada uma delas torna-se função exclusiva de um trabalhador específico.[9] Qualquer que seja seu ponto particular de partida, ela produz, de fato, a virtuosidade do trabalhador detalhista, ao reproduzir dentro da oficina, a diferenciação naturalmente desenvolvida dos ofícios, mas por outro, reduz a atividade do trabalhador a uma função parcial e sua força de trabalho se transmuda por toda vida em órgão dessa função parcial.

Mas tão logo as diversas operações de um processo de trabalho se dissociam e cada operação parcial adquire na mão do indivíduo parcial a forma mais adequada, torna-se necessárias modificações nas ferramentas anteriormente utilizadas. Nomeadamente, a cooperação simples, por exemplo, converte-se em manufutura capitalista propriamente dita, na qual se explicita a decomposição, ou dissolução da atividade humana, separando-a dos seus meios de produção. Nesta, frisa MARX, não só a atividade é seccionada e repartida entre diversos indivíduos, como também o próprio indivíduo é mutilado e

8 MARX. **O Capital**. Vol. I, Livro Primeiro, Tomo 1, p. 265.

9 Ibidem, p. 268.

metamorfoseado em "motor automático" de operações mecânicas. Esse empobrecimento das potencialidades intelectivas do indivíduo é condicionado, contraditoriamente, pelo enriquecimento do capital enquanto força produtiva. Portanto, a manufatura não só aumenta a riqueza do capitalista, à custa da espoliação da força de trabalho, como também trunca o próprio indivíduo.

Na manufatura, a operacionalização do processo social de produção é puramente subjetivo. Com o advento da Revolução Industrial no século XVIII, e com a crescente produção mecanizada,[10] na primeira década do século XIX, o princípio subjetivo da produção é substituído por um princípio objetivo. MARX assevera "Na manufatura, trabalhadores precisam, individualmente ou em grupo, executar cada processo parcial específico com sua ferramenta manual. Embora o trabalhador seja adequado ao processo, também o processo é adequado antes ao trabalho. Esse princípio subjetivo da divisão é suprimido na produção mecanizada".[11] A partir desta forma de produção surge, por sua vez, um organismo de produção completamente objetivo, impessoal, inumano, no qual o trabalhador, além de perder a sua habilidade, despoja-se do existente coletivo que anteriormente estava aglomerado, e a divisão social do trabalho passa a obedecer às necessidades cegas do desenvolvimento tecnológico. Neste sentido, não é mais a produção que se acopla às aptidões subjetivas do indivíduo, mas é este que se acomoda aos fatores objetivos do processo produtivo.

O princípio objetivo da divisão social do trabalho é, destarte, ao mesmo tempo gerador de uma transmudação contínua do modo de produção e de uma interação recíproca entre as diversas atividades que fazem surgir a unidade do trabalho social, fundamental para o desenvolvimento da produção mecanizada. Esta descrição do modo de produção fundado sobre a grande indústria

10 MARX, em **O Capital**, polemizado com John Stuart Mill, salienta que a utilização da maquinaria – sistema de máquinas – não teve como finalidade aliviar a labuta diária do ser humano, mas sim baratear o custo da mercadoria e encurtar o tempo da jornada de trabalho.

11 MARX. **O Capital**. Vol. II, Livro Primeiro, Tomo 2. p.13

tem como suporte a revolução constante do modo de produção e de todas as instituições, uma vez que a indústria não considera nunca como definitivo o modo capitalista de produção e reprodução social. Poder-se-ia, então, asseverar que aqui há, de uma maneira geral, uma asserção da história regida pela lógica da revolução, que MARX a explicita como percurso evolutivo que vai das formas simples a formas cada vez mais complexas. Por outro lado, podemos assegurar também que MARX, na verdade, concebe uma imagem contraditória à sociabilidade burguesa, porque tal sociabilidade anuncia a dissolução de todas as formas tradicionais de produção e reprodução, mas, simultaneamente, refugia-se em modelos do passado ou deixa-se enfeitiçar pelos espíritos dos mortos.

Ao diligenciar a lógica interna da sociabilidade burguesa, MARX evidencia que a natureza específica dela reside no fato de que as relações de produção entre as pessoas não são estabelecidas apenas pelas coisas, mas através de coisas. É, precisamente, isto que consagra às relações de produção entre as pessoas uma forma reificada e gesta o feticismo da mercadoria. A retificação das relações de produção entre as pessoas, que é complementada pela personificação das coisas, garante à dita sociedade maior durabilidade e estabilidade. Por isso, para MARX, a história que aí se desenvolve acha-se regida pela lógica da repetição.

A acepção da história sob o esquema da repetição se fundamenta, como vimos, a partir das determinações fundantes da sociabilidade capitalista, as quais mascaram as relações sociais entre os homens e a realidade, atribuindo-lhes um caráter coisal, destituindo-as de seu aspecto histórico. LEFORT, a partir desta análise, salienta que o processo de coisificação das relações de produção "enraiza (...) a mistificação na movimentação da formação do capital, mostra como ela se engendra e se condensa em cada um dos seus momentos, de sorte que a história ou a gênese das relações sociais se acha inteiramente oculta e que estas relações são, em sua própria realidade, destacadas dos homens vivos, não mais seu produto, mas um mecanismo que detém o princípio de sua

repetição" (LEFORT, 1979, p. 234-235). É assim, portanto, que o processo capitalista mascara o caráter histórico e humano da vida social, transformando o homem em elemento passivo, em espectador de um drama que se renova continuamente e no qual os únicos entes realmente ativos são as coisas inertes; quer dizer, tanto os objetos do trabalho humano como o próprio homem tornam-se coisas, a ponto destas aparecem como entidades autônomas sobrepostas à realidade humana.

Munidos dessa sumária exposição das grandes linhas deste trabalho, podemos concluir afirmando que tanto nas obras de juventude quanto nas de maturidade, MARX formula uma acepção dual da história da sociabilidade burguesa, ora rejeitando o esquema evolucionista, ora restabelecendo-o. MARX afirma, por exemplo, que a instauração desta sociedade consente em apreender as determinações inerentes à estrutura de todas as sociedades precedentes, que profere a chave delas tal como anatomia do homem concede a do macaco, mas, por outro, diz que as categorias fundantes dela só têm substancialidade dentro de seus limites. Além disso, acrescenta que a história dessa sociabilidade se plasma a partir da dissolução de todas s formas tradicionais de produção e representação porém, respectivamente, a mesma dissimula o seu próprio desenvolvimento histórico, refugiando-se nos arquétipos do passado, com intuito de eternizar sua própria constituição. Neste sentido, podemos assegurar que MARX depreende o curso da história como uma sucessão ao mesmo tempo contínua e descontínua, na qual os fatores de estagnação e vicissitude entram em contradição recíproca.

Capítulo 5

Secularização, estranhamento e moral religiosa em Marx

Renato Almeida de Oliveira

5.1. Marx e a Secularização.

Em 1842, Moses Hess, fundador e articulador da Gazeta Renana, em carta ao seu amigo Berthold Auerbach, afirma: "Pode se preparar para conhecer o maior – e talvez o único verdadeiro – filósofo da atual geração [...] Imagine Rousseau, Voltaire, D'Holbach, Lassing, Heine e Hegel reunidos numa única e mesma pessoa – e estou dizendo reunidos, e não justapostos –, e terá o doutor Marx" (HESS apud ATTALI, 2007, p. 55). Essas palavras de Moses Hess mostram que Marx sintetiza, em seu pensamento, mesmo ainda na juventude, o espírito da filosofia moderna. E, de fato, Marx esboçava em seus escritos que estava imbuído das questões que constituíam o pensamento moderno ocidental, a saber, a ideia da liberdade ou emancipação humana, do ordenamento racional do Estado e da sociedade, da revolução como condição de superação das contradições sociais e concebia que a existência humana se molda pela ação histórica, concreta, dos indivíduos, e não pela ação ou capricho de um Espírito ou da Providência Divina. Desse modo, não é forçoso afirmar que a crítica moderna, seja da religião, do Estado absolutista, do *Ancien Regime*, da visão cristã do homem e da natureza etc., encontrou eco no pensamento de Marx, permitindo-o lançar as bases da sua crítica à política, à sociedade civil burguesa e

aos complexos que compõem essa mesma sociedade, dentre eles, a religião.

Marx viveu numa época onde a religião tinha uma forte influência sobre o Estado e sobre a vida dos cidadãos. No entanto, na cidade onde nasceu, Trier, localizada na região da Renania, próximo à divisa entre a Alemanha e a França, havia uma forte influência dos ideais franceses advindos da Revolução de 1789. Esses ideais chegaram a Trier quando a cidade foi anexada ao território francês durante a era napoleônica (1799-1815). Com isso, os habitantes de Trier passaram a ter contato com os ideias iluministas, que causaram um choque com suas ideias religiosas. Porém, em 1815, com o fim da era napoleônica, Trier foi novamente anexada à Prússia e teve início um novo período de repressão.

Após a revolução de 1789, a França havia se constituído em uma nação moderna, politicamente emancipada, enquanto a Alemanha, na época chamada de Sacro Império Romano-Germânico (o que evidencia sua forte ligação com a religião cristã) era ainda um aglomerado de principados divididos e rivais. Os mais poderosos desses principados eram a Prússia e a Áustria. Esse contexto de tensão entre o conservadorismo do Estado prussiano (que passara a governar a cidade de Trier) e os ideais revolucionários introduzidos em Trier pelos franceses, propiciou a Marx desenvolver um senso crítico quanto à relação entre Estado e religião, bem como uma ideia de emancipação, especialmente por ele fazer parte da comunidade judaica, a qual sofria inúmeras sanções do Estado prussiano cristão. "Os judeus de Trier foram submetidos a um edito prussiano de 1812, que efetivamente os proibiu de ocuparem cargos públicos ou exercerem profissões liberais" (WHEEN, 2001, p. 18).

Quando era estudante de filosofia em Berlim, Marx aguçou os ideais iluministas da separação entre Estado e religião e de efetivação da liberdade humana. Foi em Berlim que ele teve contato com a filosofia de Hegel e, a partir dessa filosofia, despertou para a ideia de que é a razão quem governa o mundo. Em seus *Princípios da Filosofia do Direito* (1820), Hegel procurou mostrar o caráter

racional da efetividade, ou seja, expor que o mundo real, a sociedade, o Estado, estão em conformidade com o desenvolvimento do Espírito na história, são, portanto, conduzidos pelo progresso da racionalidade. Desse modo, o Estado, o direito, são, em última análise, a realização da universalidade e da liberdade humana.

O Estado Prussiano, porém, apropriou-se da filosofia hegeliana, tornando-a o seu pensamento oficial. E de fato, a filosofia do Estado de Hegel acabava por legitimar o *status quo* da política prussiana, tendo em vista Hegel ter concebido o Estado, a efetividade real, como a unidade imediata entre essência e existência, como o ápice do desenvolvimento do Espírito absoluto.

O encontro com a filosofia hegeliana, que inicialmente desperta Marx para o aspecto racional da realidade, logo se converte em material para sua crítica da política e da sociedade burguesa. Essa "reviravolta" no modo de ver a filosofia de Hegel foi entusiasmada pelo pensamento jovem hegeliano de esquerda, para o qual

> [...] o Estado prussiano em nada se identifica com o estado ideal e racional sonhado por Hegel na Prússia. Para eles, a causa essencial disso é o caráter todo-poderoso da religião, que entrava o desenvolvimento da liberdade [...] Segundo eles, é preciso antes de mais nada libertar o homem e o estado do controle da religião (ATTALI, 2007, p. 37).

Marx foi, portanto, influenciado pelos jovens hegelianos de esquerda, os quais procuravam subverter a filosofia de Hegel, mostrando seu caráter racional e revolucionário. Esse caráter revolucionário atribuído à filosofia de Hegel pelos jovens hegelianos causa uma fratura no pensamento do século XIX e abre espaço para um novo pensamento, ganha espaço uma filosofia crítica, anti-dogmática, anti-metafísica, anti-religiosa. Inicia-se uma luta contra o caráter absoluto, autoritário do Estado e contra a influência religiosa. Marx se apropriará desse novo espírito crítico, que acentuará os seus ideais modernos de uma sociedade secularizada,

emancipada. Nesse sentido, o desenrolar da filosofia do jovem Marx o conduzirá a uma progressiva ideia de secularização da sociedade e da política, até então perpassados pelos valores cristãos. A partir de então, trata-se de libertar o homem e dar-lhe autonomia, ou nas palavras assiduamente usadas por Marx, efetivar a emancipação humana.

Essa ideia acompanhará Marx ao longo dos seus escritos. Em sua tese de doutorado sobre as filosofias da natureza dos filósofos gregos Demócrito e Epicuro, Marx recorre à figura de Prometeu, exaltando-o por ter dado aos homens o fogo da liberdade, rompendo com as determinações divinas. A filosofia que está a favor da liberdade humana deve fazer sua a profissão de fé de Prometeu:

> A filosofia não o dissimula. A profissão de fé de Prometeu: *Eu odeio todos os deuses; eles são meus subordinados e deles sofro um tratamento iníquo*, é a sua profissão de fé, a sua máxima contra todos os deuses do Céu e da Terra que não reconhecem como divindade suprema a consciência que o homem tem de si. Nem deve haver outra. (MARX, 1976, p. 14. Grifos do autor).

É evidente, nesta passagem, como Marx, ao escrever sua tese de doutoramento, era um entusiasta da liberdade humana. Ao recorrer à Prometeu e ao afirmar que a consciência que o homem tem de si deve ser a divindade suprema, Marx dá um destaque à relação entre religião e liberdade. O homem livre é aquele que é senhor de si, que se autodetermina, que é autônomo, emancipado. A religião, por sua vez, professa a existência de um ser superior ao homem no qual esse homem encontra sua plena realização e liberdade. Nesse sentido, a religião nega a autoderterminação humana, ficando a humanidade à mercê das vontades e caprichos da "Providência Divina".

Percebemos, por conseguinte, a postura crítica de Marx frente à religião. Marx não admite que os homens estejam submissos a qualquer forma de divindade ou que sua liberdade seja condicionada pelos deuses. A humanidade deve ser continuamente livre das

amarras religiosas. Como forma de tornar tal ideia evidente, Marx cita a resposta de Prometeu ao mensageiro dos Deuses, Hermes: "*Por uma servidão semelhante à tua, fixa-o definitivamente, eu não trocaria a minha infelicidade. Prefiro, creio-o, estar preso a esta rocha do que ver-me fiel mensageiro de Zeus, pai dos Deuses!*" (MARX, 1976, p. 14. Grifos do autor). Como destaca Oliveira (1997, p. 29) a esse respeito, não é outra a expectativa de Marx a não ser a de "garantir argumentativamente o caráter prometêico da filosofia que, arrancando o homem da servidão a outros deuses que não a sua autoconsciência, pode conduzi-lo à liberdade almejada". Podemos afirmar que, Marx, em sua tese de doutorado, reflete o que, na introdução do nosso trabalho, denominados de *secularização subjetiva*, ou seja, o processo de afastamento dos indivíduos de uma relação com o divino.

As temáticas da liberdade humana, da emancipação, do afastamento entre religião e política, que marcam o processo de secularização na modernidade, continuarão presentes nos escritos posteriores de Marx. Em 1842, Marx assume o cargo de redator-chefe da Gazeta Renana. À frente desse periódico, ele publica uma série de artigos que versam sobre o tema da liberdade, mais especificamente da liberdade de imprensa, e sobre o caráter absolutista, autoritário, do Estado prussiano. Como salienta Lukács (2007, p. 133), a proposta de Marx na Gazeta Renana era "unificar todos os elementos progressistas alemães, essa tentativa de concentrar todas as forças livres na luta contra o absolutismo".

No entanto, dentre os artigos publicados nessa época, um merece destaque, por tratar de uma questão central para a secularização moderna, a relação entre religião e Estado. Após ser atacado pelo editor-chefe, Karl Henrich Hermes, da Gazeta de Colônia, um periódico cristão, defensor do Estado prussiano e de sua política, no número 179, em 28 de junho de 1842, no qual Hermes afirmava que a censura do Estado prussiano deveria agir mais energicamente no sentido de proibir os críticos da Gazeta Renana de emitirem opiniões contra o Estado e contra a religião por meio da

imprensa, Marx redige um editorial, publicado em 10 de julho de 1842, no número 191, da Gazeta Renana, no qual, ao polemizar com o ponto de vista de Hermes, deixa explícita sua defesa do Estado secular, laico.

No referido editorial, Marx cita as ideias de Hermes:

> A religião é o fundamento do Estado, tal como é a condição indispensável de qualquer agrupamento social que não vise unicamente um fim superficial!
> Prova: mesmo sob a sua forma mais grosseira, o fetichismo pueril, ela eleva em certa medida o homem acima dos desejos dos sentidos, os quais, se ele se deixa dominar exclusivamente por eles, o precipitam para o nível do animal e o tornam incapaz de realizar qualquer desígnio superior (MARX, 1976, p. 22-23).

Vê-se, nessas palavras, uma forte defesa da religião. E Hermes ainda defende que nas civilizações mais desenvolvidas da história humana que atingiram uma importância histórica superior, a elevação da vida política coincidia com o crescimento do sentido religioso. Desse modo, religião e política devem estar unidas em prol do desenvolvimento das sociedades humanas. A decadência política de um povo está diretamente ligada à sua decadência religiosa (Cf. MARX, 1976, p. 23). Portanto, o Estado, sua polícia, deve velar pela religião.

Marx passa, então, a polemizar com as noções do editor da Gazeta de Colônia. Inicialmente ele afirma que "é na exata inversão da afirmação do autor que se obtém a verdade; ele pôs a história de cabeça para baixo". E acrescenta: "Não foi a ruína das religiões antigas que provocou a queda dos Estados da Antiguidade, mas a queda dos Estados da Antiguidade que provocou a ruína das religiões antigas" (MARX, 1976, p. 23-24). Marx desmascara a pretensão de Hermes em legitimar o Estado cristão, de justificar que a finalidade do Estado é "em vez de uma associação livre de seres morais, uma associação de crentes, em vez da realização da liberdade, a realização do dogma (MARX, 1976, p. 28).

Marx defende, aos moldes do Estado francês, a partir dos princípios iluministas da Revolução Francesa, o Estado laico, mostrando que em um tal Estado não são os membros de uma religião específica que detêm o privilégio jurídico-constitucional, mas todos os homens entendidos como cidadãos, como membros desse Estado, o qual deve educar esses mesmos membros para uma vida racional. Conforme Marx:

> Ora a verdadeira educação "pública" do estado reside, pelo contrário, na existência racional e pública do estado; é o próprio Estado que educa os seus membros, fazendo deles verdadeiros membros do Estado, transformando os objetivos individuais em objetivos gerais, o instinto grosseiro em inclinação moral, a independência natural em liberdade intelectual, fazendo que o indivíduo se desenvolva na vida do conjunto e que o conjunto viva no espírito do indivíduo (MARX, 1976, p. 30).

Um Estado religioso, pensa Marx ao criticar Karl Hermes, que defendia que toda a educação deveria repousar na base do cristianismo, transforma os homens livres em um rebanho (Cf. MARX, 1976, p. 30).

Podemos entender, portanto, que o ideal de Marx na Gazeta Renana era o desmascaramento do caráter autoritário, absolutista, religioso, do Estado. Conforme salienta Lukács (2007, p. 138),

> Marx contrapõe a esta odiosa realidade alemã a racionalidade do Estado, do direito e da lei, ou seja, a racionalidade que estas instâncias adquirem quando a lei é expressão consciente da vontade popular, quando é criada com e pela vontade do povo.
> Neste sentido, a crítica de Marx se volta, sobretudo, contra os privilégios feudais dos estamentos. Marx mostra que, em todas as questões da vida estatal e social, o absolutismo régio, bem como os estamentos feudais, representavam tão-somente uma odiosa caricatura reacionária do Estado e da sociedade. Além de serem em todos os sentidos um empecilho ao desenvolvimento dos homens, de sua liberdade e de sua civilização.

No bojo da crítica da relação entre Estado e religião, ou, mais exatamente, da separação entre Estado e religião, como expusemos no embate de Marx com Karl Hermes e que caracteriza o que denominamos de *secularização objetiva*, Marx tece novas considerações a esse respeito, agora travando um embate teórico com Bruno Bauer[1] no texto *Sobre a Questão Judaica* (1843).

O pensamento de Bauer é tipicamente moderno no que concerne a questão da relação entre Estado e religião. Para ele, a religião é o empecilho principal que impede os indivíduos de alcançarem sua emancipação. Enquanto permanecerem religiosos, os homens serão incapazes de efetivar a sua emancipação. E Bauer vai além, afirmando que o Estado que conserva a religião em seu seio não pode ser um Estado livre. Marx esclarece a esse respeito o pensamento de Bauer:

> Principalmente o judeu *alemão* se defronta, de modo geral, com a falta de emancipação política e com o pronunciado caráter cristão do estado. Contudo, nos termos de Bauer, a questão judaica possui um significado universal, independente das condições especificamente alemãs. Ela constitui a pergunta pela relação entre religião e Estado, pela *contradição entre o envolvimento religioso e a emancipação política*. A emancipação em relação à religião é colocada como condição tanto ao judeu que quer ser politicamente emancipado quanto ao estado que deve emancipar e ser ele próprio emancipado (MARX, 2010, p. 35. Grifos do autor).

Bauer, portanto, exige, para que se realize a emancipação política, que o homem renuncie à religião. Só assim ele pode tornar-se um cidadão. Por sua vez, o Estado precisa abolir a influência religiosa se quiser ser um estado verdadeiro.

Marx reconhece os avanços da perspectiva da emancipação política. Ela representa um avanço (a forma final da emancipação

[1] O debate com Bauer exposto em *Sobre a Questão Judaica* será retomado em outros aspectos no 2º e no 3º capítulos. Aqui nos interessam apenas as considerações de Marx sobre a relação entre Estado e religião no sentido da realização da emancipação política moderna como expressão do movimento de secularização.

humana na sociedade moderna) por meio da transformação do Estado religioso em Estado político, negando as formas escravista e feudal de exploração e desigualdade. No entanto, Marx estava ciente que em diversos Estados modernos a emancipação política havia sido realizada sem que os indivíduos tivessem que abandonar suas religiões, como no caso dos Estados da América do Norte. Para alcançarmos a integral liberdade humana, é preciso dar um passo atrás e polemizar não apenas a relação entre Estado e religião, mas a relação da religião com a vida secular dos indivíduos na sociedade. Aqui Marx dá uma guinada na questão da secularização. É preciso analisar as condições da sociedade secular para entendermos a religião e o seu vigor.

> Em consequência, explicamos o envolvimento religioso dos cidadãos livres a partir do seu envolvimento secular. Não afirmamos que eles devam primeiro suprimir sua limitação religiosa para depois suprimir suas limitações seculares. Afirmamos, isto sim, que eles suprimem sua limitação religiosa no momento em que suprimem suas barreiras seculares (MARX, 2010, p. 38).

Marx, portanto, abre uma nova perspectiva para pensarmos o processo de secularização. Ao introduzir a ideia de emancipação humana, ele lança as bases para pensarmos a realização da verdadeira e integral libertação do homem. É importante destacar que essa superação do sentido da emancipação política não representa, para Marx, uma negação das suas conquistas, mas uma "radicalização" do processo emancipatório moderno. Marx entende que as conquistas da modernidade, da emancipação política, não encontram condições reais, materiais, sociais, favoráveis à sua efetivação. Assim, o homem politicamente emancipado o é apenas num plano abstrato, nas condições fictícias, ilusórias, do estado burguês. A busca pela emancipação humana representaria a constituição das condições para a realização integral do homem mediante a abolição da dicotomia entre o homem real e o cidadão

abstrato, é o retorno do homem a si mesmo, "a *redução* do mundo humano e suas relações ao *próprio homem*" (MARX, 2010, p. 54. Grifos do autor). Nesse sentido, podemos afirmar, do ponto de vista da emancipação humana, que esta representa a autêntica realização da secularização, pois representa, efetivamente, o retorno do homem a si, sua autodeterminação, através da superação das condições políticas (o Estado religioso e absoluto) e sociais que impediam tal realização.

5.2. Estranhamento e Crítica à Moral Religiosa.

O problema humano do estranhamento se põe como questão primordial a ser discutida e Marx dá cabo a essa discussão em suas obras. É a forma mercantil, burguesa, de existência que caracteriza o estranhamento humano, tanto na consciência quanto no mundo material. No estranhamento os objetos se sobrepõem aos homens, tornando-se superiores a ele. Ou seja, a coisa inanimada, produto do trabalho humano, das relações humanas, constitui um poder objetivo. É o inumano determinando o humano, na medida em que o homem não consegue dominar o produto social do seu trabalho e das suas relações em geral.

Essa condição humana, em sua estrutura fundamental, não se manifesta aos indivíduos de modo imediato. Por isso que, a imediaticidade empírica pode nos levar, muitas vezes, a certas confusões, limitações teóricas, conceituais, ao analisarmos um determinado objeto ou fenômeno. Sob esse ponto de vista, as condições parecem se naturalizar e os homens passam a se relacionar, a vivenciar a realidade fenomênica com certa familiaridade, sem se questionarem sobre as causas, as condições, os elementos, que estão imbricados nessa realidade. No caso da religião, o que ocorre é que o fenômeno religioso passa a povoar o cotidiano das pessoas, penetrando nas consciências dos indivíduos, naturalizando-se e dominando-os.

Ao contrário dessa abordagem, descemos às condições estruturais do mundo social, onde a religião encontra sua base de sustentação. Essa descida foi possível com a problematização do estranhamento humano no trabalho e na política. Com a teoria do estranhamento Marx sintetiza os aspectos econômicos (produção material, trabalho) e políticos que fazem do homem um ser fora de si, esvaziado, fragmentado, submisso. Desse modo, o estranhamento mostra-se como uma categoria histórica que reflete as relações ideológicas existentes, "relações operantes como poderes estranhos que, em lugar de serem dominados pelos homens, o dominam e sufocam em sua humanidade essencial" (ASTRADA, 1968, p. 47).

O estranhamento, por conseguinte, é o momento em que os produtos da ação humana se tornam alheios, isolados, hostis aos próprios homens, seus produtores, do mesmo modo em que a própria atividade figura-se estranha ao trabalhador, isolando-o, como conseqüência, da natureza a partir da qual produz, e dos demais homens, com quem se relaciona no ato da produção e usufruto dos produtos, por isso que o estranhamento aparece como uma insuficiência no reconhecimento de si mesmo, por parte do ser humano, e no reconhecimento do ser social. De uma maneira geral, na tradição marxista, ele refere-se "à não oportunidade do homem ter acesso aos produtos de sua atividade; ao fato destes produtos submeterem o próprio ser humano ao seu controle e à impossibilidade de, em função destes obstáculos, os homens se reconhecerem mutuamente enquanto produtores da história" (RANIERI, 2000, p. 5).

O estranhamento impede o homem de compreender o significado onto-genético de sua própria existência, isto é, a sua constituição como ato que depende exclusivamente de si, como auto-constituição. Isso abre espaço para a entrada do elemento místico, religioso, em sua consciência. Assim, nossa época, marcada pelo estranhamento, é a época da consciência mítico-religiosa, mesmo que o homem viva em um mundo secularizado,

cientificizado, tecnificado. É a consciência própria do mundo humano fragmentado, dividido. Nesse sentido, o fenômeno religioso encontra o seu suporte, o essencial da sua força, no mundo social e político. É a ação dos homens, no modo próprio da existência social, que a põe em ação.

O estranhamento sócio-político do homem gera, por sua vez, o estranhamento religioso, que se caracteriza pela mistificação da existência, fazendo das produções materiais e espirituais dos seres humanos, uma potência ideológica, uma força independente da vida social, que exerce domínio sobre os homens. O estranhamento religioso é, desse modo, a representação, a expressão, do impiedoso modo desumano ao qual a vida social se resume, a saber, a expropriação e exploração do trabalho e a sujeição política. Este, podemos dizer, é o aspecto exterior do estranhamento religioso, que se exprime numa espécie de legitimação da condição social do homem, na medida de uma naturalização das relações sociais postas. Contudo, a mistificação gerada pelo estranhamento religioso tem um aspecto interior, ela gera uma espécie de submissão espiritual, uma *moralidade*, um conformismo, uma aceitação, um sentimento de impotência, cuja atitude é a resignação e o voltar o olhar para o "céu" em clamor à Providência à favor dos que sofrem as agruras mundanas. "A religião não justifica somente a opressão; também oferece a compensação ideal" (VERRET, 1975, p. 77). Assim, o homem transfere para uma dimensão espiritual a condição de superação de sua opressão, substituindo a luta social, pela luta interior, a revolta, pela aceitação da "vontade divina", pensando ser necessária uma transformação de si próprio ao invés de uma transformação das condições sócio-políticas. A condição humana do homem se converte numa condição mítico-religiosa, negando, assim, sua humanidade. As suas ações passam a se justificar pela ordem e vontade divina. É o que Marx, por exemplo, em *A Sagrada Família*, salienta quando analisa o fato da educação da personagem

Chourineur e da conversão da personagem Flor de Maria, ambas do folhetim/romance *Les Mystères de Paris* (1842)[2], de Eugène Sue.

No caso de Chourineur, que, como relata Marx, era originalmente açougueiro e por diversas fatalidades transformou-se em um assassino, mas que foi posteriormente educado moralmente por Rodolfo, outra personagem do romance, que após uma briga conquista o respeito de Chourineur. Rodolfo reconhece, no entanto, que Chourineur tinha um coração e honra, sendo possível de ser moralmente educado. Com a educação dada por Rodolfo, Chourineur torna-se melhor, convertendo-se em um ente moral. Marx relata, ainda, que Rodolfo, satisfeito com a moralidade de Chourineur, "o envia à África, a fim de que sirva de exemplo vivo e saudável do que é "arrependimento" ao mundo infiel". E continua Marx afirmando que a partir de então, Chourineur "já não representará mais sua própria natureza humana, mas sim um dogma cristão" (MARX, 2003, p. 188).

A educação moral de Chourineur parecia ter-lhe restituído a sua humanidade. No entanto, como frisa Marx, essa humanidade fora substituída pela submissão, pela devoção, cristã à divindade, na obra de Eugene Sue representada pelo Príncipe Rodolfo. Escreve Marx:

> Chourineur aperfeiçoou sua cultura moral a tal ponto que sua atitude canina ante Rodolfo se reveste, conscientemente... de uma forma civilizada. Ele diz a Germain, depois de o ter salvado de um perigo mortal: Tenho um protetor que é para mim o mesmo que *Deus* é para os *sacerdotes*... a gente tem de se prostrar de joelhos diante dele. E em pensamentos ele se prostra de joelhos diante de seu Deus. O senhor Rodolfo [prossegue ele, dirigindo-se a Germain] vos protege. Eu digo *senhor*, mas deveria dizer *magnânimo senhor*. Em todo caso tenho o hábito de chamá-lo de *senhor* Rodolfo e ele permite que eu assim o faça...

[2] Folhetim de autoria de Eugene Sue e publicado entre os anos de 1842 e 1844 nos jornais de Paris e que tinha um enorme público de leitores e admiradores. *Les Mystères de Paris* foi analisado por Marx em sua obra *A Sagrada Família* (1844) sob o ponto de vista da moral burguesa-cristã que dominava o ambiente social parisiense.

> Chourineur termina com dignidade sua carreira de puro dévouement, de buldoguismo moral, deixando-se esfaquear em defesa de seu magnânimo senhor ao fim. No preciso instante em que o Esqueleto ameaça o príncipe com seu punhal, Chourineur detém o braço do assassino. Esqueleto o atravessa de um só golpe. Chourineur, já moribundo, ainda diz a Rodolfo: Eu tinha razão em dizer que um pedaço de terra [um buldogue] como eu poderia ser útil, por vezes, a um grande e magnânimo senhor como vós. A essa manifestação canina, que resume em um epigrama toda a carreira vital de um Chourineur, ele acrescenta o bilhete posto em sua boca: Nós estamos quites, senhor Rodolfo. Vós dissestes que eu tinha coração e honra (MARX, 2003, p. 188).

Fica claro como Marx observa que a moral cristã, o pensamento religioso, submete o homem à divindade (ou à ideia de divindade), fazendo-o dócio ante o mundo, um exemplo de comportamento correto, pois justifica, não questiona, as condições da sua vida material.

Quanto à conversão de Flor de Maria, prostituta que será levanda à "redenção" pela aceitação da vontade divina. Marx mostra que, na medida em que aceita a vida cristã, Flor de Maria nega sua condição humana e se rende à consciência do pecado, ou seja, da inferioridade ante à divindade.

Quando Marx relata a vida de Flor de Maria, seguindo o roteiro de Eugene Sue, em uma taverna entre criminosos que a tomavam na condição de moça-dama e serva da patroa da taverna, ele destaca o caráter da nobreza e da beleza humana que aflorava dos atos da personagem. "Em toda sua terna delicadeza, Fleur de Marie não demora a dar provas de valor, energia, otimismo e caráter flexível, qualidades que apenas podem ser explicadas pelo desdobramento de sua natureza humana dentro de uma situação *desumanizada*" (MARX, 2003, p. 191).

Contudo, sua condição de vida degradante, desumanizada, será justificada pela presença do elemento religioso, quando na obra de Sue, Flor de Maria conhece o padre Laporte. Expõe Marx (2003, p. 194):

> O padre Laporte não perde tempo e logo se coloca em uma postura sobrenatural. Suas primeiras palavras são as seguintes: A misericórdia de Deus é inesgotável, minha querida filha! Ele a demonstrou para contigo ao não te abandonar em meio a provações das mais dolorosas... O homem generoso que te salvou pôs em prática essas palavras da Escritura: [percebamos bem: as palavras da Escritura, não um objetivo humano!] o Senhor está sempre perto daqueles que o invocam; ele haverá de realizar os desejos daqueles que o invocam; ele haverá de escutar seus gritos e os salvará... o Senhor haverá de completar sua obra.

Ironicamente Marx salienta que o sermão do padre tinha um "teor maligno" para Flor de Maria, mas que a moça não havia compreendido tal teor. Maligno porque tirava da personagem o caráter humano do seu comportamento e do seu pensamento e dava um sentido religioso a tudo, até mesmo na admiração que Flor de Maria tinha pela natureza: "O padre já logrou transformar a alegria imediatamente ingênua de Marie, sugerida pelas belezas da natureza, em uma admiração religiosa. A natureza já se transformou, para ela, em objeto de devoção, em uma natureza cristianizada, rebaixada à criação" (MARX, 2003, p. 195).

Portanto, a influência que a religião passa a exercer sobre a personagem de Flor de Maria na obra Les Mystères de Paris expressa, na perspectiva marxiana, o estranhamento religioso, que separa o sagrado, o divino, do humano, sobrepondo aquele com relação a este. É a ideia que, por exemplo, Feuerbach tem da alienação religiosa. Porém, é interessante frisar que esse estranhamento religioso, em Marx, não ocorre desvinculado do estranhamento sócio-político. A "conversão" da personagem fora motivada pelo incômodo que sua vida "pecaminosa", inumana, causava em si. Porém, salienta Marx no seu comentário à obra de Eugene Sue, o pensamento religioso mistifica a vida humana, impedindo os indivíduos de enxergarem como a religião ganha vigor com as agruras da vida humana:

> Na indulgência que recebe, Marie não deve ver a atitude natural e evidente em si mesma, de um outro ser humano aparentado dela, mas sim uma caridade e uma condescendência derramadas do alto, sobre-humanas, sobrenaturais; ela deve ver na transigência humana a caridade divina. Deve elevar transcendentalmente todas as relações humanas e naturais a relações com Deus (MARX, 2003, p. 196).

A análise da conversão de Flor de Maria revela uma forte crítica de Marx à moral religiosa como forma de estranhamento humano e reflete como ele entende que a liberdade humana deve ocorre por um enfrentamento das condições materiais do estranhamento e por uma ação autônoma dos indivíduos, e não por uma dádiva divina. No momento em que Flor de Maria se converte ao cristianismo, ela torna-se serva da consciência do pecado, estranha de si sua condição humana, o que, em Marx, terá como consequência uma agudização do seu estranhamento secular.

> A partir desse momento, Maria se converte na serva da consciência do pecado. Enquanto na situação mais desditosa ela soube fazer de si uma individualidade humana amável e conservar seu ser humano, seu verdadeiro ser, em meio à humilhação extrema, agora a sujeira da sociedade com a qual entrou em contato exteriormente se converte em seu ser mais íntimo e considera o ato de atormentar-se a si mesma, em todas as horas e de uma maneira hipocondríaca, com essa sujeira, como um dever, como a missão de sua vida, que o próprio Deus traçou para ela, como o fim em si de sua existência (MARX, 2003, p. 197-198).

Podemos afirmar que, com o estranhamento religioso, ocorre uma espécie de *ciclo de estranhamentos*. Por um lado, o estranhamento religioso é forjado pelo estranhamento sócio-político; por outro lado, na medida em que o homem transfere para uma dimensão espiritual, religiosa, a condição da sua existência, aceitando a "vontade divina" como motor da sua vida, esse estranhamento religioso passa, por seu turno, a fomentar o estranhamento sócio-político. O ser humano, desse modo, encontra-se preso dentro desse

ciclo fazendo com que a realidade figure para ele como algo cristalizado, intransponível, tendo apenas que se acomodar ala.

A análise que Marx empreende sobre o estranhamento lhe permite entrever como o mundo material exerce um domínio, quase místico (ou mesmo místico, em alguns casos) sobre os homens. Ao invés de dominar livremente o mundo, de exercer sua autonomia, o homem encontra-se submetido à realidade material e às leis abstratas. O estranhamento, nesse sentido, concretiza uma inversão de domínios. As representações, enquanto projeções do mundo externo, portanto, como reflexo da realidade material humana, se convertem em formas ideológicas que dominam o seu criador, o homem. A religião é uma dessas formas ideológicas, produto da ação humana no mundo estranhado. Por isso, é importante compreendermos e desvelar como ocorre o estranhamento da vida humana, pois entendemos que o estranhamento humano ocorre, para Marx, como foi destacado, em duas vertentes: a social e a política. Essas duas formas de estranhamento podem ser consideradas como os determinantes histórico-genéticos das demais formas de estranhamento. Nesse sentido, descemos à estrutura básica da sociedade burguesa, revelamos o seu segredo "místico", o qual é também o segredo do vigor e da persistência da religião em nossa sociedade, haja vista a fé religiosa nascer da impotência humana ante o mundo estranhado, do mesmo modo que a crença dos homens primitivos nos deuses nasceu da sua impotência frente ao mundo natural. Por isso afirmamos que o homem contemporâneo aflorou um sentimento de medo, de desamparo, de incompreensão da sua situação no mundo, que fomentam seus sentimentos religiosos, sentimentos esses que, em uma espécie de contra senso, representam um desejo de superação do mundo estranhado, pois as religiões, na imagem de Deus, procuram dar ao homem a sensação de uma reconciliação consigo mesmo, tendo em vista que seu mundo material o dilacera.

A afirmação de Marx que "a religião é o grito da criatura oprimida" e a "alma de um mundo sem alma", ganha corpo com a tematização do estranhamento. Quando Marx escreveu essas

palavras, estava em meio a um embate teórico com a filosofia alemã, notadamente com o pensamento de Hegel e dos neohegelianos. Uma adequada abordagem do tema da religião, de um ponto de vista marxiano, deve levar em consideração o estranhamento humano que se consolidou na sociedade moderna. Por isso que, tendo a ideia de estranhamento como ponto arquimédico.

Na medida em que o homem se aliena, se objetiva, em formas exteriores mediante seu trabalho, ele cria uma realidade humanizada da qual pode se apropriar. Este é o curso normal do processo de autoconstituição humana. Todavia, entre o ato de se objetivar e o ato de se apropriar, algo se interpôs. Para Marx, o que se interpõe nesse processo genuinamente humano, é a ordem organizativa da produção material, ou seja, as condições nas quais o produtor encontra-se no conjunto das relações da produção mercantil burguesa. A compreensão, por parte de Marx, dessa interposição, leva-o a ter uma posição mais realista, mais efetiva, do "mundo do homem", em comparação com Feuerbach, por exemplo, para quem esse "mundo do homem" se restringe à relação entre o Eu e o Tu que traz ao homem a sua consciência genérica. Contudo, essa consciência ainda carece de uma base concreta para além da objetividade natural. Essa base concreta Marx a encontra no âmbito da produção e reprodução material dos homens na história. O estranhamento humano deve ser analisado nesse âmbito, daí Marx se debruçar sobre o pensamento da Economia Política, pois nela ele encontra a base real de explicação da história humana e suas dimensões.

Qual a posição do homem como produtor do mundo material nas relações de produção mercantil? A resposta a essa questão conduziu Marx à formulação de sua teoria do estranhamento. O mundo da produção, ou seja, do trabalho humano, na ordem social burguesa, reduz o trabalhador a uma mera mercadoria, a mais vil das mercadorias, que precisa ser consumida, apropriada, por um estranho como condição de sobrevivência daquele que é possuidor unicamente da sua força de trabalho. Nessa condição, quando mais riqueza produz, quanto mais de si põe nos objetos, mais pobre, mais

submisso encontra-se o trabalhador. E o mundo por ele criado, a riqueza material, não lhe pertence. A realidade figura-lhe como uma realidade estranha, autônoma, a ele. Assim,

> O que surge imediatamente é que diferentemente de Feuerbach, para quem o problema da alienação se identifica com o problema da consciência religiosa, Marx já não toma por centro da sua reflexão a consciência alienada [estranhada], mas o *trabalho* alienado [estranhado], de modo que o terreno para onde a crítica é levada já não é o da religião, mas o da economia política... (SÈVE, 1975, p. 18).

A problematização do estranhamento humano no trabalho permitiu a Marx compreender que sobre as condições do trabalho na sociedade burguesa se assentam as diversas formas de estranhamento, dentre elas, as formas das relações políticas, tendo em vista que no mundo efetivo, o estranhamento se manifesta na relação prática entre os homens. O mundo da sociedade civil, onde os indivíduos estranhados se relacionam, aparece como o mundo do conflito, da disputa generalizada, da desigualdade estrutural. O Estado que se erige dessa sociedade cumpre o papel de legitimador desse *status* social, essa situação generalizada de conflito entre interesses egoístas. Essa legitimação ele a faz na forma jurídica dos direitos humanos, os quais põem os indivíduos na esfera estatal onde se vêem como cidadãos, porém, uma cidadania apenas formal, enquanto na vida efetiva esses mesmos indivíduos se determinam como *bourgeois*.

O estranhamento político traz, nesse sentido, a mesma característica do estranhamento religioso, qual seja, a dualidade da existência humana, o desdobramento da vida humana em duas facetas, entre a sua vida entregue ao jogo das relações mercantis na sociedade civil e a sua vida ilusória como um cidadão abstrato no seio de uma comunidade fictícia. Assim, a laicização da vida do homem moderno não significou sua plena secularização. Como diz Marx, "o espírito religioso não pode ser secularizado *realmente*, pois o que é ele próprio senão a forma *não secular* de um estágio do

desenvolvimento do espírito humano?" (MARX, 2010, p. 45). Não houve, portanto, uma total e completa abolição do *espírito religioso*. Ao contrário, o que se pode observar, na verdade, é uma realização desse espírito, na medida em que os padrões, as práticas, do modo de vida religioso, se efetivarem no cotidiano laico dos indivíduos. A emancipação do homem moderno significou, em última análise, a sacralização da sua vida, isto é, "ele pode abstrair-se da religião, porque nele o fundo humano da religião se realizou de modo profano" (GARAUDY, 1962, p. 116).

O estranhamento, portanto, é a chave de leitura que permite a Marx pensar as duas dimensões fundamentais da vida humana, entre elas a religião e sua moralidade. A ideia de estranhamento consente que Marx volte ao tema da religião, problematizando a perda de si do homem e a consequente inversão entre o humano e o divino, porém, com uma reflexão assentada em elementos concretos. Do que se remata que a religião, em última análise, não passa de um produto da relação entre os homens. Porém, ela só pode ser fruto dessas relações porque as mesmas são estranhadas e esse estranhamento constitui o seu processo de formação. Ou seja, a religião é o reflexo de um mundo absurdo.

Tendo visto que a religião representa o sintoma de uma insuficiência secular, uma sociedade que conserva em seu seio a religião, mesmo que na esfera privada dos indivíduos, conserva, assim, o estranhamento. A existência da religião na sociedade nada mais representa do que a evidência da dualidade contraditória, do esvaziamento, da perda de sentido, que caracteriza a vida do homem no mundo burguês. Contudo, é importante destacar, o sistema do capital convive em perfeita harmonia com a religião, especialmente com as de cunho intimista, como as que ganham destaque hoje (Nova Era, Renovação Carismática Católica, entre outras). E mais ainda, convive perfeitamente com aquelas formadas no seio do neopentecostalismo, que procuram se adequar à lógica mercadológica, empresarial, lucrativa, do sistema. Como romper com essa lógica? Como fazer o homem retornar a si? Como realizar

a verdadeira emancipação humana? Essas são questões fundamentais no contexto da problemática contemporânea sobre o fenômeno religioso. Não apenas porque a religião fomenta, legitima, justifica, em muitos aspectos, a lógica do sistema, mas porque a sua existência reflete um caráter desumano da sociedade. A relação entre trabalho, política e religião cria uma espécie de *ciclo de estranhamento*, no qual o estranhamento no trabalho e na política são as raízes da religião, porém esta, impregna a vida humana, legitimando, justificando, as formas profanas de estranhamento, fazendo com que os indivíduos tenham uma vida religiosa mesmo vivendo em um mundo secularizado. Nesse mundo, o homem foi corrompido, foi perdido de si mesmo, foi colocado sob condicionamentos desumanos, o que equivale a dizer que o ser humano está longe de viver em plena liberdade, igualdade, dignidade, enfim, como um verdadeiro ser genérico, autônomo. Ele está submisso aos valores, aos princípios da moral religiosa, que o torna escravo de um mundo místico que nada mais faz que o subjugar. O mundo por ele criado, produzido, surge-lhe não apenas como uma entidade exterior, mas como entidade que se põe diante dele como ameaça à sua existência, como opressão ou como simples ato de objetividade que se lhe opõe como ser hostil.

É nesse sentido que criticamos a religião e sua moralidade. O seu modo de existência hoje, suas preleções, suas crenças e dogmas, seus princípios e valores, ou seja, todo o conjunto de suas atuais determinações precisam ser postos em questão, se quisermos manter, de uma forma profícua, as conquistas da secularização, ou melhor, se pretendermos realizar, efetivamente e de modo radical, as promissões da era secular, pois a existência da religião, ou do espírito religioso, demonstra que o homem ainda não atingiu sua verdadeira existência.

Capítulo 6

Objetividade humana em Marx

Renato Almeida de Oliveira

6.1. A Objetividade Humana em Marx.

Não há dúvidas de que o homem é um ser objetivo. A objetividade é a determinação que o torna um ser de carências, impulsos, necessidades, paixões e que o situa num contexto natural e social determinado. Tal categoria não diz respeito ao homem como mera autoconsciência ou puro *cogito*, mas como ser concreto. Conforme Lima Vaz, é a objetividade que permite ao homem fazer a experiência da sua situação de finitude na realidade concreta. (LIMA VAZ, 1992, p. 9).

No tocante a essa categoria, podemos considerar o homem em duas dimensões específicas:

1) *Físico-biológica*: é a dimensão das funções apetitivas, das tendências, dos desejos e impulsos. É o homem como pura corporalidade;
2) *Sócio-cultural ou intencional*: é a dimensão do homem situado numa particularidade histórica, com base na qual produz sua própria existência mediante o trabalho, na relação com os demais indivíduos.

Ambas as dimensões constituem o que Marx denomina de *objetividade humana*. Para ele, o homem é um ser de carências, desejos, necessidades, as quais o movem em direção à sua auto-realização, que é atingida mediante o trabalho, possibilitando-lhe, além da satisfação das necessidades, um desenvolvimento individual

e social. Contudo, para alcançarmos o que Marx compreende pela categoria *objetividade*, devemos ter em mente a influência que determinou a formulação dessa categoria em sua filosofia. Tal influência foi o materialismo antropológico de Ludwig Feuerbach.

Para Feuerbach, o homem é essencialmente sensibilidade (*Sinnlichkeit*). Desde sua crítica religiosa, ele desenvolve uma concepção antropológica, cujo cerne encontra-se na obra *A Essência do Cristianismo* (1841) e é desenvolvido posteriormente em suas obras de maturidade. Em *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach desvela a verdadeira essência de Deus. Este nada mais é do que a essência humana elevada ao universal, alienada em um ser fantástico, sobre-humano. Tal pensamento pode ser resumido no seguinte parágrafo do capítulo 2, intitulado *A essência da religião em geral*, da referida obra de 1841:

> E aqui vale sem qualquer restrição o princípio: o objeto do homem nada mais é que a sua própria essência objetivada. Como o homem pensar, como for intencionado, assim é o seu Deus: quanto valor tem o homem, tanto valor e não mais tem o seu Deus. *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, 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. (FEUERBACH, 1997, p. 55-56).

Anos depois, em 1846, em *A Essência da Religião* e entre os anos de 1848-49 em suas *Preleções sobre a Essência da Religião*, ministradas a convite de alguns estudantes da Universidade de Heidelberg, Feuerbach revisa *A Essência do Cristianismo*, pois percebe na mesma um sério limite, uma falha; nesta obra, Feuerbach não considera devidamente a natureza e dá um excessivo

tratamento à essência do homem. Consoante ele, essa falha deu margem a diversos mal-entendidos. O principal deles foi ter julgado que a essência humana surgisse do nada, sem nada pressupor à sua existência. Feuerbach reconhece nessas obras posteriores "que o homem não se faz por si mesmo, que ele é um ser dependente, surgido, logo tendo fora de si o fundamento de sua existência." (FEUERBACH, 1989, p. 26). Qual é o fundamento que a existência humana pressupõe? A resposta é "a natureza", com a qual ele deve relacionar-se, necessariamente, e fora da qual não podem ser pensadas a sua existência e a sua essência.

Com essas formulações, Feuerbach delineia uma filosofia rigorosamente materialista do homem. Este constitui-se na relação com o mundo objetivo, porque ele é um ser objetivo. Marx reconhece o mérito da filosofia feuerbachiana, principalmente porque rompe com a tradição filosófica idealista do seu tempo[1] e assume, em partes, os elementos do materialismo de Feuerbach na formulação do seu conceito de objetividade humana.

Em Marx, a determinação objetiva do homem se expressa:

1) nas *forças naturais*, *objetivas*, *forças vitais*: tais forças são as pulsões, as possibilidades e capacidades que o homem possui para superar qualquer determinidade;
2) no sofrimento, na dependência, na limitação diante da realidade. Isso porque os objetos do seu desejo, os objetos essenciais que confirmam sua existência lhes são exteriores.

Nesse sentido, Marx afirma:

> Que o homem é um ser *corpóreo*, dotado de forças naturais, vivo, efetivo, objetivo, sensível significa que ele tem *objetos efetivos, sensíveis* como objeto de seu ser, de sua manifestação de vida (*Lebensäusserung*), ou que ele pode somente *manifestar* (*äussern*) sua vida em objetos sensíveis efetivos (*wirkliche sinnliche*

[1] "Feuerbach é o único que tem para com a dialética hegeliana um comportamento *sério*, *crítico*, e [o único] que fez verdadeiras descobertas nesse domínio, [ele é] em geral o verdadeiro triunfador (*Überwinder*) da velha filosofia." Cf. MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Op. cit. p. 117.

> *Gegenstände*). É idêntico: *ser* (*Sein*) objetivo, natural, sensível e ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, sentido, ou ser objeto mesmo, natureza, sentido para um terceiro. (2004, p. 127).

A fome é um bom exemplo que revela a objetividade humana. Ela é uma carência que o homem possui naturalmente e que para ser satisfeita necessita de um objeto fora de si. Do mesmo modo que a planta (um ser natural objetivo) necessita do sol para manter sua existência, e assim torna-o um objeto para si e torna-se um objeto para ele, confirmando sua força essencial de vida, "a fome é uma carência confessada de meu corpo por um *objeto* existente (*seienden*) fora dele, indispensável à sua integração e externação essencial." (MARX, 2004, p. 127).

Ser objetivo, portanto, é possuir fora de si os objetos essenciais da existência, e por serem exteriores, são objetos do desejo. Nesse sentido, o homem faz parte da essência da natureza e como tal é um ser natural. Ao contrário, todo ser que não possui um objeto fora de si, do qual dependa sua existência, não é um ser objetivo e, consoante Marx, um ser não-objetivo é um não-ser, pois, sendo assim, tal ser seria um *ser único*, vivendo isolado e solitário. Mas não existe tal ser, porque a partir do momento que algo existe, ele existe somente enquanto ser-para-outro, ou seja, existe como outra efetividade que não o objeto exterior. Marx explica:

> Um ser que não é objeto de outro ser, supõe, pois, que não existe *nenhum* ser objetivo. Tão logo eu tenho um objeto, este objeto tem a mim como objeto. Mas um ser *não objetivo* é um ser não efetivo, não sensível, apenas pensado, isto é, apenas imaginado, um ser da abstração. (MARX, 2004, p. 128).

Marx rompe, desse modo, com a antropologia hegeliana, para a qual a verdadeira essência humana é o espírito (*Geist*); toda a realidade humana nada mais é do que a objetivação do espírito e, portanto, o homem é um ser do pensamento. O fato que revela a essencialidade humana no espírito é a consciência-de-si. Quer dizer que, em Hegel, tudo é manifestação do espírito. Por exemplo,

segundo Marx, Hegel concebe a riqueza e o poder do Estado como meras formas do pensamento, como estranhamento do pensar puro, especulativo. (MARX, 2004, p. 121). Porém, a filosofia hegeliana tem seus méritos e é sobre o aspecto positivo dessa filosofia que Marx expõe sua crítica ao materialismo contemplativo de Feuerbach.

O mérito da filosofia hegeliana, como exposta na *Fenomenologia do Espírito* (1807) e nas obras posteriores, foi ter concebido o aspecto positivo do trabalho a partir da dialética da negatividade enquanto princípio motor e gerador da totalidade do real. Para Hegel, como expomos anteriormente, a existência humana não é um mero *estar-aí*, mas um processo que se realiza mediante a objetivação da essência do homem. Nessa orientação, o homem é resultado de seu próprio trabalho.[2] Aqui Marx introduz no seu conceito de objetividade humana um elemento novo. O homem é um ser objetivo, porém um ser *objetivo humano*, ou seja, ele não é um mero contemplador do mundo, um mero *ser-aí* natural, mas age sobre este mundo, modifica-o, constrói novas realidades, produz cultura, engendra relações, cria a realidade sócio-histórica. Quer dizer que

> o homem não é apenas um ser natural, mas um ser natural *humano*, isto é, ser existente para si mesmo (*für sich selbst*

[2] "Para Hegel, o trabalho é um vínculo, uma relação, e, sob esse aspecto, seu lugar no ser espiritual que é o homem é a 'consciência'. Pois esta é a relação vivida, presente enquanto tal, do sujeito com o objeto que o nega, que o irrita e, desse modo, o mobiliza. Relação prática, ativa, o trabalho é então, já que toda atividade é negatividade, uma negação dele mesmo, da diferença, nele, do sujeito e do objeto, pelo momento imediatamente atuante que comporta, momento do sujeito ávido de restabelecer em seu seio a identidade a si constitutiva do espírito, isto é, de suprimir a relação consciencial da qual é o portador. Mas, como o trabalho é a negação, pelo sujeito, de um objeto que não lhe é indiferente [...], um tal ser do objeto negado, que é em si o próprio ser do sujeito que nega ou que age, tem necessariamente por sentido reagir a este, resistir-lhe; o trabalho é exatamente um agir refreado. No entanto, o objeto que constitui assim um obstáculo, uma objeção ao sujeito que trabalha, este objeto é, sempre por seu sentido, *afirmado* por ele como seu Outro, portanto em si submetido a esse sujeito que o afirma, e assim cabe-lhe exprimir tal sujeito em sua própria objetividade; no objeto que ele trabalha e que é sua objetivação, o sujeito tende essencialmente a objetivar-se como *sujeito*." Cf. BOURGEOIS, Bernard. *Hegel*: os atos do espírito. Tradução de Paulo Neves. São Leopoldo- RS: Editora Unisinos, 2004. (Coleção Idéias, v. 14). p. 77.

> *seiendes Wesen*), por isso, *ser genérico*, que, enquanto tal, tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber. Conseqüentemente, nem os objetos *humanos* são objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o *sentido humano*, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade *humana*, objetividade humana. A natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser *humano* de modo adequado. (MARX, 2004, p.128).

Dois elementos dessa passagem requerem algumas considerações e revelam a centralidade do trabalho na existência objetiva humana. O primeiro é o fato de o homem "ter de atuar e confirmar-se." Esse fato revela o caráter processual de sua existência, o seu *fazer-se* essencial. Pelo trabalho, o homem vai além da mera naturalidade do seu existir; ele transforma o mundo físico que o circunda e transforma-se, criando sempre um novo homem, distinto do que era antes. Isso revela a sua abertura fundamental ao novo, ao diferente, à sua autogênese. O segundo é o fato de a natureza não estar disponível de modo adequado ao homem. Para satisfazer suas carências, ele tem que modificá-la e adequá-la às suas necessidades imediatas, o que ocorre por meio do trabalho. É no ato do trabalho, portanto, que o homem *humaniza* a natureza e cria uma realidade para si, sua própria história.

Nesse aspecto, Marx vai além das considerações de Feuerbach no tocante à objetividade humana. Sua crítica ao materialismo antropológico feuerbachiano, exposta nas 11 *Teses sobre Feuerbach* (1845) e em *A Ideologia Alemã* (1845-46) traz à tona a lacuna desse materialismo, que foi ter considerado o objeto, a realidade (e podemos incluir o homem) como pura *contemplação*, isto é, como *intuição*. (MARX, 2007, p. 533). Nesse sentido, o homem surge como ser passivo diante do mundo. Nessa ótica, o materialismo feuerbachiano desconsidera o aspecto *ativo* da existência humana, ou seja, *a atividade humana sensível*. Tal postura, em não conceber o sensível como atividade, o máximo a que se chega é à "contemplação dos indivíduos singulares e da sociedade burguesa."

(MARX, 2007, p. 535) Portanto, o homem, embora sendo objetivo, não é um ser submetido ao joguete das forças naturais. Esse foi o erro do materialismo grotesco, o que resulta num falseamento da realidade social.

Destaco que o homem, para Marx, não é um ser passivo, mas, ao contrário, ser ativo, prático, e sua atividade essencial é o trabalho (atividade humana sensível). Contudo, essa atividade deve ser compreendida como práxis, ou seja, como uma totalidade que envolve os vários momentos da existência, e não apenas a prática utilitária, o produzir algo. É nesse sentido que a atividade humana distingue-se da atividade meramente animal. A resposta do homem às suas carências é qualitativamente mais desenvolvida do que a do animal. Por isso que o homem é capaz de criar, além dos objetos, novas necessidades, tornando a sua existência cada vez mais evoluída. Nessa perspectiva, Marx supera a unilateralidade tanto do materialismo quanto do idealismo. O primeiro afirma que o homem é um ser diretamente ligado à natureza, preso às determinações desta; o segundo atribui à razão autonomia absoluta ante a objetividade humana, dando primazia ao espírito.[3]

6.1.1. Necessidades e Capitalismo: o Estranhamento da Objetividade Humana

Expus acima que a categoria da objetividade humana está relacionada ao conceito de sensibilidade, às carências individuais. São essas carências que impulsionam o homem à realização de sua atividade vital. Contudo, na ordem social burguesa, os desejos humanos tornam-se apetites patológicos; suas verdadeiras necessidades deixam de figurar-lhes como essenciais, enquanto as

[3] "Enquanto o idealismo isolava os significados da realidade material, e os transformava em realidade autônoma, do outro lado o positivismo materialista despojava a realidade de significados. Com isto se levou a termo a obra de mistificação, pois a realidade podia ser considerada tanto mais real quanto mais perfeitamente dela fossem eliminados o homem e os significados humanos." Cf. KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Tradução de Célia Neves e Alderico Toríbio. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1976. p. 242.

falsas carências, forjadas pelo sistema, aparecem-lhes como primordiais. Marx afirma que

> luz, ar etc., a mais elementar limpeza *animal* cessam de ser, para o homem, uma carência. A *imundície*, esta corrupção, o apodrecimento do homem, o *fluxo de esgoto* (isto compreendido à risca) da civilização torna-se para ele um *elemento vital*. (MARX, 2004, p. 140).

Nesta condição, o homem embrutece seus sentidos, o gosto, o sentimento estético, os valores morais, em suma, toda a sensibilidade essencialmente humana, interessando-lhe unicamente a posse imediata dos objetos. As necessidades humanas, portanto, são reduzidas a necessidades animais, imediatas, carências forjadas, com a única finalidade de auto-reprodução do capital. No capitalismo "cada homem especula sobre como criar no outro uma *nova* carência, a fim de forçá-lo a um novo sacrifício, colocá-lo em nova sujeição e induzi-lo a um novo modo de *fruição* e, por isso, de ruína econômica." (MARX, 2004, p. 139). O único interesse que faz um homem relacionar-se com outro é o interesse do lucro, do roubo e da satisfação do seu próprio egoísmo. É com esse intuito que o burguês recorre às carências não-naturais, forja falsas necessidades, artificiais.[4] Cada produto novo surge como um novo meio de engano e exploração. Tudo isso, porém, é encoberto por um falso discurso da liberdade e igualdade. Ser livre significa poder ter acesso ao máximo de mercadorias e todos têm as mesmas oportunidades desse acesso; ser homem é sinônimo de ser consumidor. Consumo, eis o sentido da vida para o capital; um consumo desenfreado, a posse medida pelo estranhamento dos sentidos, motivada pelo interesse do ter. O burguês surge, portanto, como

[4] Destaco aqui o modo crítico como Marx aborda a questão do homem. Enquanto a Antropologia tradicional, comumente, trabalha sempre de modo positivo as necessidades humanas e admite uma essência fixa no indivíduo, Marx considera o homem imerso no conjunto das relações sociais, nos conflitos, portanto, nas relações históricas, mediante as quais sua essência molda-se constantemente. Portanto, não apenas o aspecto positivo das carências humanas é considerado por Marx, mas o modo estranhado como essas carências se manifestam no capitalismo.

a figura efetiva de Mefistófeles[5], que encanta com uma falsa beleza e proporciona prazer em troca da "alma", do trabalhador.[6] Desse modo,

> não há eunuco que adule mais infamemente o seu déspota e procure exasperar por nenhum meio mais infame a sua embotada aptidão para o prazer (*Genussfähigkeit*), de forma a obter ilicitamente um favor, do que o eunuco da indústria, o produtor, para captar fraudulentamente para si centavos em prata, atrair para fora dos bolsos do vizinho cristãmente amado os pássaros de ouro (cada produto é uma isca com a qual se quer atrair para junto de si a essência do outro, o seu dinheiro; cada carência efetiva ou possível é uma fraqueza que apresentará a armadilha à mosca – exploração universal da essência humana comunitária). (MARX, 2004, p. 139-140).

A propriedade privada torna o homem um ser unilateral, de modo que o mundo, os objetos, só passam a pertencer-lhe, só satisfazem-lhe na medida em que "é por nós imediatamente

---

[5] Personagem do romance *Fausto*, de Goethe. Representa o demônio, o qual faz diversas promessas de felicidade a Fausto em troca de sua alma. Eis as palavras de Mefistófeles a Fausto: "Deixa pois de te embalar nessa tristeza que, como um abutre, devora a tua vida. Por muito má que seja a companhia em que estejas, poderás sentir que és homem com os homens; [...] Em tal estado de espírito podes ariscar-te; compromete-te, e verás nestes dias tudo o que a minha arte pode conseguir como prazer. Dar-te-ei o que nenhum homem pôde sequer entrever ainda. [...] Uma tal empresa nada tem que me espante, posso oferecer-te tais tesouros; sim, meu bom amigo, chegou também o tempo em que poderemos divertir-nos em completa segurança [...] Não te é marcado nenhum limite, nenhuma finalidade. Se te agradar experimentar um pouco de tudo, apanhar em vôo o que vier, faz como entenderes." GOETHE. *Fausto*. São Paulo: Otto Pierre Editores. 1980. p. 68-72. (Coleção Os Grandes Clássicos).

[6] É importante ressaltar que essa concepção extremamente negativa que Marx expõe da ordem social burguesa é um modo de expressar o caráter desumano dessa forma de sociedade e a sua postura legitimadora do capital. No entanto, sabe-se que, historicamente, houve no capitalismo um desenvolvimento extraordinário das ciências e das artes de um modo geral. Marx não nega este aspecto positivo do desenvolvimento social, técnico, espiritual do capitalismo. Sua crítica, porém, reside no fato desses importantes elementos cultivados no sistema da propriedade privada não poderem ser apropriados por todos, principalmente pelos setores menos abastados da sociedade. Ademais, esses novos componentes não criam apenas condições de benefício social ao homem; eles criam também novos mecanismos de poder, mediante a relação entre saber e poder, cuja finalidade é produzir "verdades" universais, dogmas que legitimam a dominação do homem através de práticas políticas e econômicas imanentes ao capitalismo. Sob este aspecto, é conveniente observar como a perspectiva marxiana aproxima-se das considerações de Foucault em a *Microfísica do Poder*. (FOUCAULT, 2007, p. 4 – 45).

possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós etc., enfim, *usado*." (MARX, 2004, p. 108).

Na sociedade moderna, fundada em tal propriedade, a qual se constitui dos produtos expropriados do trabalho alheio, ou nas palavras de Jean-Baptiste Say, citadas por Marx, do roubo e da fraude[7], a existência humana perde sua dignidade e rebaixa-se a uma condição mais ínfima do que a vida animal. Nessa ordem social, o dinheiro torna-se o alvo e o termo de toda a vida. Tal "carência" não faz parte da natureza humana, mas é "a verdadeira carência produzida pela economia nacional e a única carência que ela produz." (MARX, 2004, p. 139). O dinheiro torna-se o deus visível do homem, ao qual este sacrifica-se para conseguir sua sobrevivência; é a ele que jovens se prostituem e que os homens, em geral, abdicam de seus valores; tudo como se fosse a forma mais natural de vida. O dinheiro assume a posição de bem maior. Para demonstrar o poder "divino" dessa entidade sobre a vida humana, Marx transcreve nos *Manuscritos*, mais especificamente no capítulo intitulado *Dinheiro*, um trecho da obra *Timon de Atenas*, de Shakespeare, a qual cito integralmente como se encontra no texto marxiano:

> Ouro? Ouro amarelo, brilhante, precioso ouro?
> Não, deuses, não sou homem que faça orações inconseqüentes!
> Esta quantidade de ouro bastaria para transformar o preto em branco;
> o feio em belo; o falso em verdadeiro; o vil em nobre;
> o velho em jovem; o covarde em valente.
> Isto vai subornar vossos sacerdotes
> e vossos servidores afastando-o de vós; vai tirar o travesseiro
> de debaixo da cabeça do homem mais robusto; este
> escravo amarelo vai unir e dissolver religiões,
> bendizer amaldiçoados, fazer adorar
> a lepra lívida, dar lugar aos ladrões, fazendo-os

[7] SAY, Jean-Baptiste. Traité d'économie potitique, ou simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent et se consomment les richesses. Tomo 2. In. MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Op. cit. p. 39.

> sentar no meio dos senadores com títulos,
> genuflexões e elogios; é isto que decide a viúva
> inconsolável a casar-se novamente
> e que perfuma e embalsama, como um dia de abril,
> aquela perante a qual integrariam a garganta, o hospital
> e as ulceras em pessoa. Vamos! Poeira maldita,
> prostituta comum de todo gênero humano,
> que semeia a discórdia entre a multidão de nações.[8]

O dinheiro é, na sociedade capitalista, a expressão essencial da vida humana; o poder do homem é o poder do seu dinheiro, as suas qualidades são as qualidades deste. "E tudo aquilo que tu não podes, pode o teu dinheiro [...]; ele é a verdadeira capacidade (*Vermögen*)" humana (MARX, 2004, p. 232). É por meio dele que os insociáveis associam-se; é ele quem faz homens tornarem-se bestas-feras assassinas, como também torna as coisas mais essenciais, como os sentimentos, em meras mercadorias.

Todo esse estranhamento é resultado da própria essência do capital, cujo interesse principal é a sua auto-reprodução, isto é, o lucro. Este é a motivação de todos os investimentos, inclusive da própria empregabilidade do trabalhador. Não importa saber se o interesse particular da burguesia choca-se com o interesse social; a única meta é o ganho. Novamente, citando Say, Marx expõe que, "para o capitalista, a aplicação mais útil do capital é aquela que lhe rende, com igual segurança, o maior ganho. Esta aplicação não é sempre a mais útil para a sociedade."[9] É em vista dos seus ganhos, e não do bem público, coletivo, que o capital regula o trabalho e as relações sociais, dirigindo-os, segundo seus planos e especulações, à obtenção do lucro máximo. Nesse sentido, Marx se reporta a uma passagem de Adam Smith em *A Riqueza das Nações*:

---

[8] SHAKESPEARE, William. Timão de Atenas. Ato IV, cena III. In. MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Op. cit. p. 158.

[9] SAY, Jean-Baptiste. Traité d'économie potitique, ou simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent et se consomment les richesses. In. MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Op. cit. p. 46.

> O interesse desta classe [comerciantes] não tem, portanto [...] a mesma ligação com o interesse geral da sociedade. O interesse particular daqueles que exploram um ramo do comércio ou da manufatura é, em certo sentido, sempre diferente do interesse do público e, freqüentemente, até mesmo contraposto a ele de maneira hostil. O interesse do comerciante é sempre o de ampliar o mercado e limitar a concorrência dos vendedores... Esta é uma classe de gente cujo interesse jamais será exatamente o mesmo que o da sociedade, de gente que tem em geral um interesse, o de enganar e de sobrecarregar o público.[10]

Veja-se que Marx se vale dos economistas políticos clássicos para fundamentar suas formulações críticas sobre o estranhamento da objetividade humana no capitalismo. Contudo, ele também tece críticas a esses economistas, especificamente no caso do aviltamento das carências humanas; essa crítica dirige-se em particular a David Ricardo. Conforme Marx, Ricardo valorizou em demasia a produção, o consumo, as leis econômicas, em detrimento do homem. "Para Ricardo, os homens são nada; o produto é tudo."[11].

O capitalismo é, nesse ínterim, totalmente indiferente às reais necessidades humanas, utilizando-se destas apenas para extrair do miserável trabalhador suntuosos ganhos mediante a prostituição, a bebedeira, o consumo desenfreado, os empréstimos a juros e muitas outras práticas danosas aos trabalhadores, que, somente mediante elas, o permitirão o acesso aos produtos resultantes do seu trabalho.

---

[10] SMITH, Adam. Recherches sur la nature et les causes de la richese des nations. Tomo 2. In. MARX, Karl. *Manucristos econômico-filosóficos*. Op. cit. p. 46-47.

[11] A tradução brasileiro de Jesus Ranieri, dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, traz, em francês, os trechos lidos por Marx, os quais o filósofo faz referência em seu escrito. No caso dessa referência a Ricardo, Marx leu uma passagem do livro de Eugène Buret, intitulado *De la misere des classes laborieuses en Angleterre et en France; de la nature de la misere, de son existence, de ses effets, de ses causes, et des l'insuffisance des moyens propres a en affranchir les sociètes*. Transcrevemos aqui a passagem como encontra-se no texto de Buret: "L'expression la plus complete, la plus exagérée de cette économie politique, que nous appellerions volontiers absolue se trouve dans les ouvrages de M. Ricardo, l'ingénieux métaphysicien du formage (*Rend of Land*). Ici toute tendance sociale a disparu. Les nations NE sont plus que des ateliers de production; - l'homme une machine à consommer et à produire, et la vie humaine un capital. – Tout se pèse ou se calcule, et les lois économiques régissent fatalement le monde." In. MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Op. cit. p. 56. nota 41.

Nos textos *Propriedade Privada e Trabalho* e *Propriedade Privada e Comunismo*, que também compõem o conjunto dos *Manuscritos de 1844*, Marx continua a apresentar o estranhamento da objetividade humana. Ademais, é explicitado o verdadeiro sentido das carências humanas. Em *Propriedade Privada e Trabalho* são discutidas duas questões fundamentais:

a) O trabalho como essência de toda riqueza socialmente produzida (caráter positivo do trabalho);
b) A propriedade privada como expropriação do trabalho humano, isto é, como roubo[12] (aspecto negativo do trabalho).

Os economistas clássicos, conforme Marx, perceberam a positividade do trabalho como essência subjetiva da riqueza, que, no caso do capitalismo, confunde-se com a propriedade privada. Para Adam Smith, por exemplo, a propriedade privada não pode ser compreendida "como um *estado* exterior ao homem." (MARX, 2004, p. 99). Contrariamente aos economistas, os participantes do sistema monetário e do mercantilismo, os homens de negócios, denominados por Marx de fetichistas, concebem a propriedade privada, a riqueza, como uma essência objetiva, exterior ao homem.

Contudo, embora reconhecendo a gênese da propriedade privada no trabalho humano, a economia nacional (*Nationalökonomie*) só reconhece essa positividade do trabalho de modo aparente, na medida em que é "a realização conseqüente da renegação do homem" (MARX, 2004, p. 100), ou seja, na medida em que põe o homem em uma tensão interna com a propriedade, trazendo-o para dentro desta como essência subjetiva, porém expropriando, ao mesmo tempo, essa propriedade do seu produtor. Dito de outro modo, a propriedade privada (trabalho objetivado)

[12] Ver também Pierre-Joseph Proudhon em *Qu'est-ce que la propriété?* (1840), obra na qual o economista afirma que a propriedade privada é um roubo, mediante uma análise dos princípios do direito e do governo. Cf. PROUDHON, Pierre-Joseph. *Qu'est-ce que la propriété?* Recherches sur le príncipe Du droit et du gouvernement. Disponível em: <www.classiques.uqac.ca/classiques/Proudhon/la_propriete/La_propriete.pdf>. Visitado em 01 dez. 2009. (Collection "Les classiques des sciences sociales").

surge ao homem não apenas como uma entidade exterior, mas como entidade que se põe diante dele como ameaça à sua existência, como opressão ou como simples ato de objetividade que se lhe opõe como ser hostil que cria as condições da desigualdade social.[13] Portanto, o homem constitui-se, na perspectiva econômica clássica, em um mero instrumento no processo de produção, e não como possuidor da riqueza por ele produzida, causando, assim, o estranhamento no ato da própria objetivação. Em poucas palavras, a propriedade privada é o ato de estranhamento do homem, o que a economia nacional não reconhece.

> Se, portanto, aquela economia nacional inicia sob a aparência do reconhecimento do homem, de sua independência, e do jeito que ela desloca a propriedade privada para a própria essência do homem, que já não pode mais ser condicionada pelas *determinações* locais, nacionais etc. da *propriedade privada* como uma *essência existente fora dela* [...] então ela tem de, junto do desenvolvimento mais avançado, deitar abaixo esta *hipocrisia*, distinguir-se no seu *pleno cinismo*, e ela o faz na medida em que [...] desenvolve mais *unilateralmente*, portanto mais *aguda* e *conseqüentemente*, o *trabalho* enquanto a única *essência da riqueza* [na medida em que] prova que as conseqüências dessa doutrina em oposição àquela concepção originária são, antes, inimigas do homem. (MARX, 2004, p. 100).

[13] Nesta ótica, a concepção marxiana da propriedade privada justapõe-se à idéia de Rousseau acerca do tema. Para este, existe na espécie humana duas formas de desigualdade, uma natural ou física, que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças corporais e das qualidades do espírito, e outra moral ou política,a qual, por sua vez, consiste nos diferentes privilégios desfrutados por alguns em detrimento dos demais, como a riqueza, o respeito e o poder. Rousseau, no entanto, não está interessado em discutir a desigualdade natural, mas a desigualdade política, estabelecida, segundo ele, pelo desenvolvimento das faculdades humanas e a instituição da vida social e legitimada pela instauração da propriedade e dos elementos jurídicos. Assim ele conclui seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*: "Esforcei-me por expor a origem e o progresso da desigualdade, o estabelecimento e o abuso das sociedades políticas, na medida em que essas coisas podem ser deduzidas da Natureza do homem pelas simples luzes da razão, e independentemente de dogmas sagrados que fornecem à autoridade soberana a sanção do direito divino. Conclui-se desta exposição que a desigualdade, sendo quase nula no estado natural, tira sua força e seu acréscimo do desenvolvimento de nossas faculdades e dos progressos do espírito humano, e se torna enfim estável e legítima pelo estabelecimento da propriedade e das leis." Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In. *O contrato social e outros escritos*. Tradução de Rolando Roque da Silva. 16 ed. São Paulo: Cultrix. 2007. p. 205-206.

Em virtude do fato de considerar o trabalho como essência da propriedade privada, a economia nacional torna o homem, visto como *não-ser*, porque homem estranhado, em *ser*, encobrindo, dessa maneira, a exploração do trabalho pelo capital, o domínio da propriedade sobre o homem. Essa tensão entre capital e trabalho é exposta por Marx no texto *Propriedade Privada e Comunismo*. Tal tensão é representada na oposição entre *sem propriedade* e *propriedade*. O primeiro é o trabalhdor, gênese de toda propriedade, mas expropriado dela. O segundo é o capital, apropriador indevido, visto que a propriedade não é resultado de sua atividade.

Haja vista a propriedade privada ter sua gênese na atividade humana imprime-lhe um caráter necessariamente histórico, quer dizer, transitório. Nesta idéia reside o princípio revolucionário do comunismo marxiano. O homem, mediante seu trabalho, enquanto causa da propriedade, é, ao mesmo tempo, seu termo; ou seja, sendo causa, o homem também é resultado da propriedade privada.

A solução apresentada por Marx a essa oposição é a abolição da propriedade privada, compreendida em seu aspecto objetivo, ou seja, como estranha, independente e hostil ao homem. Embora seja a expressão efetiva da objetivação das potencialidades humanas, a propriedade privada é, simultaneamente, a negação do próprio homem, sua efetividade estranhada. Marx apresenta três momentos ou modelos de comunismo no processo de superação da propriedade privada:

1) A propriedade privada como mera posse (comunismo vulgar);
2) O comunismo de natureza política, democrático ou despótico;
3) O comunismo como verdadeiro retorno do homem a si.

Ad 1) O primeiro momento é o do comunismo grosseiro; há aqui a universalização da propriedade, uma generalização, pois reconhece a propriedade como um bem que deve ser usufruído por todos. Contudo, esse comunismo não abole a essência privada da sociedade, isto é, põe como a sua finalidade a posse física da

propriedade material. Nesse sentido, o homem existe unicamente para possuir propriedade. Essa posse é uma forma medíocre de fruição, posse entendida como imediaticidade, como uso, ou, nas palavras de Marx, como capital.

Desse modo, a universalização causa uma generalização do estranhamento, visto que nega a individualidade humana, a personalidade dos indivíduos. Portanto, o comunismo rude é apenas um nivelamento pobre dos homens e a manutenção do capital, porém, não mais restrita a alguns indivíduos, mas capital universal (a comunidade como capitalista). O comunismo rude é, portanto,

> a expressão *positiva* da propriedade privada supra-sumida, acima de tudo a propriedade privada *universal*. Ao apreender esta relação em sua *universalidade*, ele é 1) só uma *generalização* e *aperfeiçoamento* da mesma em sua primeira figura; como tal, mostra-se em uma figura duplicada; uma vez o domínio da propriedade *coisal* (*sachliche*) é tão grande frente a ele que ele quer aniquilar *tudo* que não é capaz de ser possuído por todos como *propriedade privada*; ele quer abstrair de um modo *violento* do talento etc.; a *posse* imediata, física lhe vale como a finalidade única da vida e da existência; a determinação de *trabalhador* não é supra-sumida, mas estendida a todos os homens; a relação da propriedade privada permanece [sendo] a relação da comunidade com o mundo das coisas (*Sachenwelt*) [...] Este comunismo – que por toda parte nega a *personalidade* do homem – é precisamente a expressão conseqüente da propriedade privada [...]. Quão pouco esta supra-sunção da propriedade privada é uma apropriação efetiva prova-o precisamente a negação abstrata do mundo inteiro da cultura (*Bildung*) e da civilização; o retorno à simplicidade *não-natural* do ser humano *pobre* e sem carências que não ultrapassou a propriedade privada, e nem mesmo a ela chegou. (MARX, 2004, p. 103-104).

Três elementos dessa citação exigem breves esclarecimentos.

1) *O comunismo rude abstrai de um modo violento do talento e nega a personalidade do homem*: isso significa a realização de uma ínfima igualdade entre os indivíduos, uma massificação dos mesmos, não

olhando para a particularidade de cada homem. Esse não é o sentido do comunismo pensado por Marx, o qual pretendia que cada indivíduo gozasse dos bens do trabalho de acordo com suas reais carências;

2) *A condição de trabalhador não é suprassumida, mas estendida a todos os homens*: ao referir-se à expressão "condição de trabalhador", Marx quer ressaltar o caráter negativo do trabalho, o qual deve ser superado. O trabalho como auto-realização do homem é uma determinação inerente a todo indivíduo. Porém, no comunismo vulgar, todos os homens tornam-se meros produtores expropriados pelo capital comunal;

3) *O retorno à simplicidade não-natural do ser humano pobre e sem carências*: tal fato é resultado da massificação dos indivíduos. As carências humanas permanecem estranhadas, suas necessidades são condicionadas ao mínimo necessário. A arte, a poesia, a filosofia, a cultura, de um modo geral, embora produzidos pelo homem, não se lhes figuram como carências, pois o comunismo rude, à semelhança do capitalismo, reduz as carências humanas a meras necessidades físico-biológicas.

Ad 2) O comunismo de natureza política, seja ele democrático ou despótico, é a abolição do Estado como instituição política que serve aos interesses da classe detentora do poder, mas que deixa imperar na sociedade a relação da propriedade privada, o que significa dizer que o estranhamento humano não foi abolido. Por isso, Marx afirma que essa forma de comunismo é ainda incompleta. Podemos dizer que o comunismo democrático seria um modo de legitimar a propriedade privada comunal (universal). Reina a democracia enquanto igualdade abstrata, porém, na realidade, concreta cada indivíduo possui carências específicas, interesses particulares. Nesse sentido, enquanto o comunismo estiver afetado pela propriedade privada, o estranhamento do ser humano continuará a existir no seio da sociedade. Somente com base em uma compreensão da essência positiva da propriedade privada e da natureza humana das carências, será possível se pensar um autêntico comunismo que permita ao homem efetivar-se em sua totalidade.

6.1.2. O Autêntico Sentido da Objetividade Humana.

Ad 3) A terceira forma de comunismo apresentada por Marx é o comunismo real, porque é a suprassunção positiva da propriedade privada, o que seria o mesmo que dizer que é a superação do autoestranhamento humano, "e por isso enquanto *apropriação* efetiva da essência *humana* pelo e para o homem." (MARX, 2004, p. 105). O homem agora é senhor de si, e o mundo por ele objetivado passa a pertencer-lhe; suas carências tornam-se verdadeiramente humanas, não restritas apenas a carências físico-biológicas, a apetites patológicos. No âmbito das relações sociais, o outro não é o limite da minha liberdade, mas com quem efetivo minha liberdade, porque o indivíduo reconhece-se como ser genérico, ser social.

A realização da natureza humana, a efetivação e satisfação das necessidades, enfim, a integração da objetividade humana (naturalismo), que resulta na dissolução do antagonismo entre homem e natureza, significa o nascimento do verdadeiro humanismo. Isso quer dizer que a auto-confirmação do homem, a efetivação de sua liberdade, é perpassada por sua relação com a natureza. Ele depende da natureza, primeiramente como sujeito físico e, em segundo lugar, como trabalhador. No primeiro caso, ele retira da natureza os meios de vida, os meios de subsistência física. No segundo caso, a natureza surge-lhe como matéria mediante a qual seu trabalho se efetiva. Tal efetivação significa a realização das potencialidades humanas. Por isso, Marx afirma que o verdadeiro comunismo é

> enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo. Ele é a *verdadeira* dissolução (*Auflösung*) do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução (*Auflösung*) do conflito entre existência e essência, entre objetivação e auto-confirmação (*Selbstbestätigung*), entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero. (MARX, 2004, p. 105).

O trabalho modifica a natureza, pondo nesta a essência humana. Desse modo, a natureza constitui-se como elo do homem com o homem, pois a natureza trabalhada (o objeto) será usufruída pelo conjunto social. Daí que a essencialidade humana posta na natureza está primeiramente para o homem social, pois é neste homem que a natureza existe como elo, "na condição de existência sua para o outro e do outro para ele", ou seja, "como *fundamento* da sua própria existência *humana*" (MARX, 2004, p. 106), porque tal existência é a vida social.

Do que consideramos, podemos inferir que o verdadeiro sentido das necessidades humanas em Marx é o fato de as carências impulsionarem os indivíduos à produção, no decorrer do qual o homem afasta-se da sua condição meramente animal e aproxima-se da sua determinação propriamente humana, isto é, social, na qual não se expressam apenas as carências objetivas, mas também a afetividade, o encontro com o outro.

Referências

AGAMBEN, Giorgio: *Pilatos e Jesus*. São Paulo: Boitempo Editoral, 2014.

ALVES, Rubem Azevedo: *O Suspiro dos Oprimidos*. São Paulo: Paulus, 1999.

ARVON, Henri. *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré.* Paris: Presses Universitaires de France, 1957.

ASTRADA, Carlos. *Trabalho e alienação na "Fenomenologia" e nos "Manuscritos"*. Tradução de Cid Silvera. Rio de janeiro: Paz e Terra, 1968.

ATTALI, Jacques. *Karl Marx ou o espírito do mundo*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de janeiro: Record, 2007.

BENJAMIN, Walter: *O Capitalismo como Religião*. São Paulo, Boitempo Editorial, 2013.

BETTO, Frei: *Fidel e a Religião*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

_____. *Cristianismo e Marxismo*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1986.

BOHLMANN, Markus. Feuerbach als Naturwissenschftlicher Materialist. In. SCHNEIDER, K. *Der politische Feuerbach.* Münster: Waxmann, 2013.

BORON, A. *A Teoria Marxista Hoje:* problemas e perspectivas. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

BOURGEOIS, Bernard. *Hegel*: os atos do espírito. Tradução de Paulo Neves. São Leopoldo-RS: Editora Unisinos. 2004. (Coleção Idéias, n. 14).

CHAGAS, Eduardo F.; REDYSON, Deyve; PAULA, Marcio G. de. *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*. Fortaleza: Edições UFC, 2009. (Série Filosofia, 8).

CHAGAS, Eduardo F.; REDYSON, Deyve. *Ludwig Fuerbach: filosofia, religião e* natureza. São Leopoldo, Editora Nova Harmonia, 2011.

CHAGAS, Eduardo F. *Natureza e Liberdade em Feuerbach e Marx*. Campinas - SP: Editora Phi, 2016.

_____. *A Comunidade Ilusória*: A Teoria do Estado no Jovem Marx. Ijuí, Ed. UNIJUÍ, 1998.

_____. *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*. Série Filosofia, nº 8, Fortaleza: Edições UFC, 2009.

_____. Projeto de uma nova Filosofia como afirmacão do homem em Ludwig Feuerbach. In: *Teoria & Praxis - Revista de Ciências Humanas e Política*, n. 4, Goiânia-GO, 1992, pp. 31-36.

_____. A Vontade é Livre? Natureza e Ética em Ludwig Feuerbach. In: *Dialectus* – Revista de Filosofia. Fortaleza, nº 06, 2015. Disponível em: (http://www.revistadialectus.ufc.br/index.php/RevistaDialectus).

_____. A Religião em Feuerbach: Deuns não é Deus, mas o Homem e/ou Natureza. Divinizados. In: *Dialectus* – Revista de Filosofia. Fortaleza, nº 04, 2014. Disponível em: (http://www.revistadialectus.ufc.br/index.php/RevistaDialectus).

_____. Hegel e Marx: O Caráter Formal-Abstrato dos Direitos Humanos. In: *Filosofia e Direitos Humanos*. Série Filosofia, v. 4, Fortaleza: Editora UFC, 2006, pp. 249-68.

_____. A Aversão do Cristianismo à Natureza em Feuerbach. *Philósophos* – Revista de Filosofia, v.15, nº 2, Goiânia-Go, 2010.

_____. A Majestade da Natureza em Ludwig Feuerbach. In: *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*. Série Filosofia, nº 8. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

_____. A Razão em Feuerbach como Base da Unidade do Homem e da Natureza. *Princípios* – Revista de Filosofia, v.14, nº 21, Natal-RN, jan./jun. 2007.

_____. A Questão do Começo na Filosofia de Hegel – Feuerbach: Crítica ao começo da Filosofia de Hegel na Ciência da Lógica e na Fenomenologia do Espírito. In: *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*. v. 2, nº 1, Recife-PE, 2005. Disponível em: http//:www.hegelbrasil.org/revo1e.htm.

_____. A Autonomia da Natureza em Ludwig Feuerbach. In: *Filosofia, Educação e Realidade*. Org. José Gerardo Vasconcelos. Fortaleza: Edufc, 2003.

_____. A cisão do mundo ético: lei divina e lei humana na Fenomenologia e na Antígona, In: *Revista de Educacão e Filosofia*, nº. 15, Uberlândia-MG 1994, pp. 67-74.

_____. A autonomia da natureza em Ludwig Feuerbach. In: VASCONCELOS, J. G. (Org.). Filosofia, educação e realidade. Fortaleza (CE): Editora UFC, 2003, p. 69-79.

_____. Kritik des Anfangs der Philosophie Hegels in der Logik und Phänomenologie des Geistes. In: Festschrift zu Hans-georg Flickinger. Göttingen: Civilier, 2004, pp. 63-76.

_____. Feuerbach e Espinosa: Deus e natureza, dualismo ou unidade? In: Trans/Form/Ação, 2006, v. 29, nº 2, pp. 79-93.

_____. Religião: o homem como imagem de Deus ou Deus como imagem do homem? In: OLINDA, E. M. B. de. *Formação Humana*: liberdade e historicidade. Fortaleza: Edufc, 2004.

CHASIN, José. *A superação do liberalismo*. Maceió: UFAL, 1992.

CORNEHL, Peter: Feuerbach und die Naturphilosophie. Zur Genese der Anthropologie und Religonskritik des jungen Feuerbach. In: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Bd. 11, Berlin 1969.

COTTIER, O. P: *Cristãos e Marxistas* – Diálogo com Roger Garaudy. Porto: Brasília Editora, 1968.

ENGELS, F.: Der deutsche Bauernkrieg. In. *Marx/Engels Werke* (MEGA). v. 7. Berlin: Dietz Verlag, 1960.

_____. Dialektik der Natur. In: *Marx/Engels Werke* (MEGA). v. 20. Berlin: Dietz Verlag, 1960.

_____. Einleitung zu "Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850" von Karl Marx. In. *Marx/Engels Werke* (MEGA). v. 7. Berlin, Dietz Verlag, 1960.

_____. Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassisiche deutsche Philosophie. *Marx/Engels Werke* (MEGA). v. 21. Berlin: Dietz Verlag, 1960.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Tradução de José da Silva Brandão. 2. ed. Campinas-SP: Papirus, 1997.

_____. *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*. GW 3, org. por W. Schuffenhauer, Berlin: Akademie Verlag, 1969.

_____. *Das Wesen des Christentums*. Org. por W. Schuffenhauer, GW 5, Berlim: Akademie-Verlag, 1973.

_____. *Das Wesen der Religion*. GW 10. Org. por W. Schuffenhauer. Berlim: Akademie, 1971.

_____. *Einleitung in die Logik und Metaphysik (Erlangen 1829-1830)*, bearb. v. C. Ascheri u. E. Thies, Darmstadt 1975.

_____. *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie*, hrsg. v. W. Jaeschke u. W. Schuffenhauer, Hamburg 1996.

_____. Fragmente zur Charakteristik meines philosophisches curriculum vitae, GW 10. Org. por W. Schuffenhauer. Berlim: Akademie, 1971.

_____. *Gesammelte Werke*, hrsg. v. W. Schuffenhauer, Berlin 1967.

_____. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. GW 9. Org. por W. Schuffenghauer. Berlim: Akademie, 1970.

_____. GW 1, *Frühe Schriften, Kritiken und Reflexionen* (1828-1834), Berlin 2000.

_____. GW 2, *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza (1833)*, Berlin 1969.

_____. GW 3, *Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie (1837)*, Berlin 1969.

_____. GW 4, *Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit (1838)*, Berlin 1967.

_____. GW 5, *Das Wesen des Christesntums (1841)*, Berlin 1973.

_____. GW 6, *Vorlesungen über das Wesen der Religion (1851)*. Nebst Zusätzen und Anmerkungen, Berlin 1967.

_____. GW 7, *Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums (1857)*, Berlin, 1969.

_____. GW 8, *Kleinere Schriften I (1835-1839)*, Berlin, 1969.

_____. GW 9, *Kleinere Schriften II (1839-1846)*, Berlin, 1970.

_____. GW 10, *Kleinere Schriften III (1846-1850)*, Berlin, 1971.

_____. GW 11, *Kleinere Schriften III (1851-1866)*, Berlin, 1972.

_____. GW 12, *Paul Johann Anselm Ritter von Feuerbachs Leben und Wirken (1852f.)*, Berliln, 1989.

_____. GW 17, *Briefwechsel I (1817-1839)*, Berlin, 1984.

_____. GW 18, *Briefwechsel II (1840-1844)*, Berlin, 1988.

_____. GW 19, *Briefwechsel III (1845-1852)*, Berlin, 1993.

_____. GW 20, *Briefwechsel IV (1853-1861)*, Berlin, 1996.

_____. Necessidade de uma Reforma da Filosofia. In. _____. *Princípios da Filosofia do Futuro e outros escritos*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Para a Crítica da Filosofia de Hegel*. Edição Bilíngue. Tradução: Adriana Veríssimo Serrão. Apresentação: Eduardo Chagas e Deyve Redyson. São Paulo: LiberArs, 2012.

_____. *Preleções sobre a essência da religião*. Tradução de José da Silva Brandão. Campinas-SP: Papirus, 1989.

_____. *Vorlesungen über das Wesen der Religion*. GW 6. Org. por W. Schuffenhauer. Berlim: Akademie, 1967.

_____. *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie (Von G. Bruno bis G. W. F. Hegel, Erlangen 1835-1836)*, bearb. v. C. Ascheri u. E. Thies, Darmstadt 1974.

_____. *Vorlesungen über Logik und Metaphysik (Erlangen 1830-1831)*, bearb. v. C. Ascheri u. E. Thies, Darmstadt 1976.

_____. *Theogonie nach dem Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums*. GW 7. Org. por W. Schuffenhauer. Berlim: Akademie, 1969.

_____. *Zur Beurteilung der Schrift "Das Wesen des Christentums"*. Org. por W. Schuffenhauer, GW 9, Berlin: Akademie-Verlag, 1970.

FINK, Eugen. *Hegel*: Phänomenologische Interpretationen der "Phänomennologie des Geites". Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. 19 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004.

FREITAG, Barbara. Moralidade e eticidade em Marx. In. *Itinerários de Antígonas*. Campinas: Papirus Editora, 2002.

FREUD, Sigmund. Der Mann Moses und Die Monotheistiche Relgion In: *Studienausgabe*, Frankfurt am Main. Fischer Taschenbuch Verlag, 2000, band. IX.

_____. Die Zukunft einer Illusion. In: *Studienausgabe*, Frankfurt am Main. Fischer Taschenbuch Verlag, 2000, band. IX.

_____. Totem und Tabu. In: *Studienausgabe*. Frankfurt am Main. Fischer Taschenbuch Verlag , band. IX, 2000.

Gadamer, Hans-Georg. *La Dialéctica de Hegel*: Cinco Ensayos Hermenêuticos. Tradução de Manuel Garrido. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000.

GARAUDY, Roger. *Deus é Necessário?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

_____. *Marxismo do século XX*. Tradução de Leandro Konder e Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1962. (Coleção Ecumenismo e Humanismo, 9).

_____. *Para Conhecer o Pensamento de Hegel*. Tradução de Suely Basto. Porto Alegre: L&PM, 1983.

GOETHE. *Fausto*. São Paulo: Otto Pierre Editores. 1980. (Coleção Os Grandes Clássicos).

HECKTHEUER, Fábio Rychecki. *A Religião em Feuerbach e Marx*: Perspectivas para uma Releitura. Dissertação. Pelotas: PUC, 1993.

HEGEL. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Organização de Johannes Hoffmeister Hauptwerke, v. 5, Haumburg, 1999.

_____. *Phämomenologie des Geistes*. Org, por W. Bonsiepen e R. Heede. Hamburgo: Felix Meiner, 1999.

HELLER, Agnes. O lugar da ética no marxismo. In. *O Cotidiano e a História*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

HÖPPNER, Joachim: *Ludwig Feuerbach und seine materialistische Weltanschauung in ihrer historischen Bedeutung für die wissenschaftliche Philosophie*, phil. Diss., Leipzig 1960.

HÜSSER, Heinz: *Natur und Religion in der Religionskritik Ludwig Feuerbachs. Betrachtungen zu einem aktuellen Problem*, in: Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft, hrsg. v. H.-J. Braun, Berlin 1989, pp. 39-54.

_____. *Die Menschwerdung der Natur*. In: Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach, hrsg. v. H.-J. Braun, Berlin 1994, pp. 141-153.

_____. *Natur ohne Gott. Aspekte und Probleme von Ludwig Feuerbachs Naturverständnis*, Würzburg 1993.

JESSIN, I. M. *Die materialistische Philosophie Ludwig Feuerbach*. Berlim: Dietz, 1956.

KÖHLEr, Falk. *Die philosophische Frage nach der Existenz Gottes in der Moderne am Beispiel von René Descartes und Ludwig Feuerbach*. Munich: Editora GRIN Verlag, 2012.

KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Tradução de Célia Neves e Alderico Toríbio.2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra,1976.

LACROIX, Jean: *Marxismo, Existencialismo, Personalismo*: Presença da Eternidade no Tempo. São Paulo: Paz e Terra, 1967.

LAFARGUE, Paul: *Por que crê em Deus a burguesia?* Disponível em <https://www.marxists.org/portugues/lafargue/1906/deus/>.

LEFEBVRE, Henri. La mora marxista. In. *Marxismo*. Porto Alegre: L&PM, 2009.

LEFORT, C. *As formas da história.* São Paulo: Brasiliense, 1979.

LEIBNIZ, G. W. *Die Prinzipien der Philosophie oder die Monadologie*. GW 1, org. H. Holz, Darmstadt, 1985.

LÉNIN, V. I. O Socialismo e a Religião. Lisboa: Edições Avante, 1984, v. 1. Disponível em <http://pcb.org.br/fdr/index.php?option=com_content&view=article&id=36:0-socialismo-e-a-religiao&catid=8:biblioteca-comunista>.

_____. *Sobre a atitude do partido operário em relação à religião.* Lisboa: Edições Avante, 1984.

LEY, Hermann. *Ludwig Feuerbach über das Bündnis von Philosophie und Naturwissenschaft und der dialektische Materialismus*. In: Referentenkonferenz der zentralen Kommission Wissenschaft, Berlin 1972, pp. 70-78.

_____. *Ludwig Feuerbach und die Natur*. In: Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach, hrsg. v. H. Lübbe u. H.-M. Saß, München 1975, pp. 120-141.

LIMA VAZ, C. H. de. *Antropologia filosófica*. v. 2. São Paulo: Loyola, 1992. (Coleção Filosofia, 22).

LÖWY, Michael: *A guerra dos deuses*: religião e política na América Latina. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

_____. Marxismo y Religión: Opio del Pueblo?. In: *La Teoria Marxista Hoy*: problemas y perspectivas. Buenos Aires: Editora Clacso, 2006.

LÖWITH, Karl. *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach*. In: Ludwig Feuerbach. Org. por Erich Thies. Darmstadt, 1976.

LUCKMANN, Thomas: *A religião invisível*. São Paulo: Loyola, 2014.

LUKÁCS, György: La Religione come Estraniazione. In: *Ontologia dell'Essere Sociale*. v. 2. Roma: Editori Riuniti, 1981.

_____. O jovem Marx: sua evolução filosófica de 1840 a 1844. In: _____. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

LUXEMBURGO, Rosa: *O Socialismo e as Igrejas*: O Comunismo dos Primeiros Cristãos. Rio de Janeiro: Editora Achiamé, 1980.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *A sagrada família*. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. *Deustche Ideologie*. MEW, v. 3. Berlim, 1969.

_____. *Die Heilige Familie*. MEW, v. 2, Berlim, 1958.

_____. *Manisfest der kommunistischen Partei*. Werke, v. 4, Berlin, Dietz, 1973.

MARX, K. *Das Kapital*. MEW, v.23. Berlim, 1977.

_____. Differenz der Demokritischen und Epikureischen Naturphilosophie. In. *MARX/ENGELS Werke* (MEGA). Ergänzungsband, Erster Teil, Berlin: Dietz Verlag, 1968.

_____. *Einleidung zur Kritik der Philosophie des Rechts*. MEW, 2, 1977.

_____. Kritik der politischen Ökonomie. In: *Marx/Engels Werke* (MEGA). v. 13. Berlin: Dietz Verlag, 1983.

_____. Kritik des Gothaer Programms. In. *Marx/Engels Werke* (MEGA). v. 19. Berlin, Dietz Verlag, 1962, v. 19.

_____. *Kritische Randglossen zu dem Artikel Der König von Preussen und die Sozialreform. Von einem Preussen*. MEW 1, Berlin, 1997.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1975.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. Nr. 179 der Kölnischen Zeitung. In. *Marx/Engels Werke* (MEGA), Berlin: Dietz Verlag, 1957, v. 1.

_____. *Ökonomisch-philosophie Manuskripte*. MEW, Ergänzungsband. Berlim, 1968.

_____. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. Marx/Engels, Werke (MEGA), Bd. 40. Dietz Verlag, Berlin, 1990.

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

_____. *Sobre a religião*. Tradução de Raquel Silva. 2 ed. Lisboa: Edições 70, 1976.

_____. Thesen über Feuerbach. In. *Marx/Engels Werke* (MEGA). v. 3. Berlin: Dietz Verlag, 1958.

MARX, K.: Zur Judenfrage. In. *Marx/Engels Werke* (MEGA). v. 1. Berlin: Dietz Verlag, 1957.

_____. Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In. *Marx/Engels Werke* (MEGA). Berlin: Dietz Verlag, 1957, v. 1.

MICHAELS, Axel. *Klassiker der Religionswissenschaft*: Von Fredrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997.

MINOIS, Georges: *História do Ateísmo*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

MONDIN, Battista: *Quem é Deus?* Elementos de teologia filosófica. Tradução José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1997.

Moog, W. *Hegel y la Escuela Hegeliana*. Tradução de José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1932.

MOTA, Francisco Alencar: Marx e a Religião: Pressupostos Básicos para uma Compreensão da Religião na Obra de Marx. In: *Dialectus* – Revista de Filosofia. Fortaleza, nº 04, 2014. Disponível em: (http://www.revistadialectus.ufc.br/index.php/RevistaDialectus).

MÜNZ, Theodor: *Spinoza, Feuerbach und die Würde der Natur*. In: Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft, hrsg. v. .H.-J. Brau, H.-M. Sass, W. Schuffenhauer und F. Tomasoni, Berlin 1989.

NIETZSCHE, F.: *David Strauss*: Sectário e Escritor. São Paulo: Escala, 2008.

OLIVEIRA, Avelino da Rosa. *Marx e a liberdade*. Porto Alegre: EDIPURS, 1997. (Coleção Filosofia, 62).

PLOETZ, K. *Kritik und Sinnlichkeit bei Ludwig Feuerbach*. Phil. Diss., Marburg, 1991.

PORTELLI, Hugues: *Gramsci e a Questão Religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1984.

PROENÇA, Eduardo de. *Apócrífos e Pseudo-epígrafos da Bíblia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

PROUDHON, Pierre-Joseph. *Qu'est-ce que la propriété?* Disponível em: <www.classiques.uqac.ca/classiques/Proudhon/la_propriete/La_propriete.pdf>. Visitado em 01 dez. 2009. (Collection "Les classiques des sciences sociales").

RANIERI, Jesus José. *Alienação e estranhamento em Marx*: dos Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844 à Ideologia Alemã. Campinas: UNICAMP, 2000. (Tese de doutorado).

RAWIDOWICZ, S. *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*. Berlin: Walter de Gruyter & CO, 1964.

REITEMEYER, Ursula: *Philosophie der Leiblichkeit. Ludwig Feuerbachs Entwurf einer Philosophie der Zukunft*, Frankfurt am Main. 1988.

_____. Why Feuerbach is both Classic and Modern**.** In: *Der politische Feuerbach*. Org. Katharina Schneider, Münster: Waxmann, 2013.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In. *O contrato social e outros escritos*. Tradução de Rolando Roque da Silva. 16 ed. São Paulo: Cultrix, 2007.

SCHMIDT, Alfred: *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, München, 1973.

SCHRÖTER, Gisela: *Zum Bündnis von Philosophie und Naturwissenschaft im Materialismus Ludwig Feuerbachs*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 36, Jahrgang, Berlin 1988, pp. 28-36.

SCHUFFENHAUER, W. *Aut Deus – Aut Natur – Zu Ludwig Feuerbchs Spinoza- und Leibniz-Bild*. Padova: Archivio di Filosofia, nº 1, 1978.

_____. *Ludwig Feuerbach und der junge Marx. Zur Entstehungsgeschichte der marxistischen Weltanschauung*, Berlin, 1965.

SERRÃO, Adriana Veríssimo. *O Adeus à Essência. Natureza, Cultura e Caráter na Antropologia Filosófica da Época Moderna*. Revista Philosophica, Nº 15, Lisboa, 2000.

SÈVE, Lucien. *Análises marxistas da alienação*. Tradução de Madalena Cunha Matos. Lisboa: Editorial Estampa, 1975.

SIEP, Ludwig. *Der Weg der Phänomenologie des Geites*. Ein einführender Kommentar zu Hegels "Differenzscrift" und "Phänomenologie dês Geistes". Frankfurt: Suhkamp Verlag, 2000.

SOUZA, Draiton de. *Zur Ethik Ludwig Feurbachs*. Göttingen: Cuvillier Verlag Göttingen, 1998.

STEINDL, Regina: *Bemerkungen zum Naturbegriff bei Ludwig Feuerbach*, in: Wissenschaftliche Reihe 34, H. 3, Jena, 1985, pp. 361-366.

TOMASONI, Francesco: *Ludwig Feuerbach*. Biografia intellettuale. Editrice Morcelliana, 2011.

_____. *Ludwig Feuerbach e la natura non uman: Riconstruzione genetica dell' "Essenza della religione" con pubblicazione degli inediti*, Firenze, 1986.

_____. *Ludwig Feuerbach:* Entstehung, Entwicklung und Bedeutung seines Werkes. Münster: Waxmann, 2015.

VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade*: por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VERRET, Michel. *Os marxistas e a religião*: ensaio sobre o ateísmo moderno. Lisboa: Prelo, 1975.

WEBER, Max: *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores).

_____. *Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções*. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores).

WEISCHEDEL, Wilhelm: *Der Gott der Philosophen:* Grundlegung einer Philosophischen Theologia im Zeitalter des Nihilismus. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

WHEEN, Francis. *Karl Marx*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2001.

XENOPHANES. *Fragmente:* Vorsokratiker. Org. por W. Capelle, Stuttgart: Reclam, 1968.

Sobre os autores

Eduardo Ferreira Chagas
Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE, 1989), Mestrado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG, 1993) e Doutorado em Filosofia pela Universität von Kassel (KASSEL, ALEMANHA, 2002). É professor efetivo (associado) do Curso de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC) e professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da FACED - UFC. Coordenador do Grupo de Estudos Marxistas – GEM –, vinculado ao Eixo Marxismo, Teoria Crítica e Filosofia da Educação, e ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da FACED - UFC. Orientador do Programa Jovens Talentos/CNPQ. Atualmente, é Pesquisador Bolsista de Produtividade do CNPQ, é membro da Internationale Gesellschaft der Feuerbach-Forscher (Sociedade Internacional Feuerbach) e dedica suas pesquisas ao estudo da filosofia política, da filosofia de Hegel, do Idealismo Alemão e de seus críticos Feuerbach, Marx, Adorno e Habermas.
E-mail: ef.chagas@uol.com.br
Homepage: www.efchagas.wordpress.com
C.V (Lates): http://lattes.cnpq.br/2479899457642563.

Renato Almeida de Oliveira
Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Professor Adjunto do Curso de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú (Sobral – Ce.). Coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisas em Filosofia e Teoria Política e Social (GEPPS/UVA). Memebro do Grupo de Estudos Marxistas (GEM/UFC). Dedica suas pesquisa sobre a relação entre política e religião, enfocando a questão da secularização, na esteira de Marx e da tradição marxista.
E-mail: renatofilosofosds@yahoo.com.br
C.V (Lates): http://lattes.cnpq.br/5027075041056189