

A ANTROPOLOGIA DE FEUERBACH E SUA RELAÇÃO COM O PENSAMENTO DE MARX ¹.

Lúcia Aparecida Valadares Sartório*

“Só no amor é que o Deus que conta os cabelos da cabeça é verdade e realidade”²

“É preciso reconhecer a falsidade da imortalidade para que o homem tome consciência de sua finitude e se arme de coragem para enfrentar uma nova vida e para sentir a urgente necessidade de converter o verdadeiro em essencial, o verdadeiramente infinito o motivo e conteúdo de todas as atividades do seu espírito”³.

Introdução:

Esse artigo expõe categorias do pensamento de Feuerbach (1804-1872) a partir de uma análise das obras produzidas entre 1842-1845⁴, certamente aquelas que colocaram em xeque o pensamento de Hegel e de algum modo exerceram influência sobre o pensamento de Marx, todavia, sem desconsiderar as primeiras obras produzidas em 1830 e 1833. Assim, procuramos selecionar os aspectos mais significativos das obras feuerbachianas para evidenciar suas próprias idéias, suas críticas elementares a Hegel que de algum modo exerceram influência sobre o pensamento de Marx (1818-1883). Das obras de Marx, selecionamos aquelas escritas entre 1843 e 1844⁵ por estarem mais próximas ao debate com os neo-hegelianos e por explicitarem um novo posicionamento diante das questões de seu tempo, como bem

¹ Artigo construído a partir da dissertação de mestrado apresentada em 2001 no Programa de estudos Pós-Graduados em Filosofia da PUCSP, sob orientação do Prof. Dr. Antonio José Romera Valverde.

* Professora do Centro Universitário São Camilo e da rede de ensino da Prefeitura Municipal de Diadema.

² FEUERBACH., L. *Princípios da Filosofia do Futuro*. Lisboa, Edições 70, 1989, p. 80.

³ _____ *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 73.

⁴ **Abreviações utilizadas:** PER – Preleções sobre a Essência da Religião (Papyrus), EC – A Essência do Cristianismo (Papyrus); NRF – Necessidade de uma Reforma da Filosofia (Edições 70); TPRF – Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia (Edições 70); PFF – Princípios da Filosofia do Futuro (Edições 70).

⁵ **Abreviações utilizadas:** IA - *A Ideologia Alemã* (Editorial Presença); ICFDH – *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (Edições 70); MEF – *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (Edições 70) TF – *Teses sobre Feuerbach* (Editorial Presença)

indicou J. Chasin em *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*⁶ ao se dedicar à análise das obras de juventude e suas conexões com as obras da maturidade.

No percurso do nosso estudo pudemos constatar que se tornou senso comum entre os marxistas o entendimento de que o *Capital* é a única obra significativa produzida por Marx, sob a justificativa de que suas *Obras de Juventude* estão carregadas de resquícios hegelianos, o que resultou na compreensão de que Marx realizou uma inversão na dialética de Hegel⁷. Outros identificam resquícios antropológicos feuerbachianos até mesmo n’*O Capital*, quando Marx⁸ diferencia o trabalho desempenhado pelo arquiteto da atividade realizada pela aranha. No decorrer da exposição, teremos a oportunidade de evidenciar essa problemática frente aos textos analisados e mostrar incoerência e desrespeito lançados aos dois filósofos: primeiro, porque Feuerbach jamais foi um filósofo menor⁹, segundo, porque Marx, embora tivesse estabelecido correspondências com Feuerbach, jamais esteve subordinado ao seu pensamento.

É completamente perceptível a distinção entre o percurso teórico dos filósofos tratados aqui. A primeira obra de Feuerbach traz uma ruptura com o pensamento predominante do século XIX ao convocar os homens a viverem infinitamente a vida que é finita. Em seguida, parte para a crítica do pensamento especulativo de Hegel e para a crítica da religião. Todavia, encontra na religião uma alternativa ao propor a transferência do reino dos céus para a terra e identificar no protestantismo o início desse caminho. Os primeiros escritos de Marx partem da defesa do Estado racional¹⁰,

⁶ J. Chasin em *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*, publicado pela Editora Ensaio em 1995 no livro *Pensando com Marx de Francisco José Soares Teixeira*, trouxe à baila um novo referencial teórico no campo do marxismo ao mostrar que Marx inicia seu itinerário intelectual próprio em 1843 na Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, momento em que inicia uma ruptura com a filosofia anterior.

⁷ - As palavras José Arthur Giannotti confirma nossa observação ao afirmar que “Frequentemente ouvimos dizer que coube a Marx a tarefa de retirar o conteúdo reacionário e inverter o procedimento de Hegel, pondo a matéria no lugar do espírito. Basta, entretanto, atentar aos problemas para os quais a dialética foi desenvolvida para convir na enorme dificuldade dessa tentativa. Como é possível pensar uma forma de investigação independente do seu conteúdo quando se visa precisamente à confluência de ambos? Se a separação equivale a retroceder ao dualismo entre a forma e o conteúdo, entre o método e a ontologia, torna-se evidente que a famosa inversão da dialética não se fará sem uma completa reforma de seu significado”, no prefácio de *Origens da Dialética do Trabalho*, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1966, p. 9.

⁸ MARX, K. – “Processo de Trabalho e Processo de Produzir Mais Valia”. In: *O Capital*. São Paulo: Editora Bertrand Brasil – DIFEL, 1987, p. 202.

⁹ Referência de Giannotti a Feuerbach em *As Origens da Dialética do Trabalho*, p.

¹⁰ A esse respeito conferir EIDT, Celso. “A razão como tribunal da crítica: Marx e a Gazeta Renana”. In: *Ensaio Ad Hominem I – Tomo VI – Dossiê Marx*. Revista de Filosofia, Política e Ciência da História. 2001.

mas em seguida, parte para a crítica da filosofia especulativa e leva às últimas conseqüências a crítica sobre todas as formas de estranhamentos sofridas pelos homens. Para justificar nossa posição começaremos pelo esclarecimento da antropologia de Feuerbach, a crítica da religião e da filosofia especulativa, bem como, a articulação dos conceitos feuerbachianos. Na segunda parte, apresentaremos alguns elementos relevantes das obras de juventude de Marx, sua crítica ao pensamento de Feuerbach, aos neo-hegelianos e ao sistema filosófico de Hegel, momento em que parte da crítica à filosofia especulativa para realizar posteriormente a crítica da economia política.

Antropologia e ontologia antropológica:

Ludwig Feuerbach já desempenhava uma atividade intelectual aos vinte e seis anos quando publicou em 1830 *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, com o objetivo de recusar a imortalidade da alma e trazer os homens à consciência de que a vida é finita para que pudessem vivê-la infinitamente em sua finitude. Aí dá início ao seu enfrentamento com o sentido e significado de Deus, à reflexão sobre a relação entre infinito e finito, questão central da teologia em toda sua história. Dá seguimento ao seu trabalho em *História da Filosofia Moderna* (1833), porém, tem como foco a relação entre pensamento e objetividade na história da filosofia desde a Grécia Antiga até Spinoza, antes de partir para a crítica mais contundente ao pensamento de Hegel em *Para a Crítica da Filosofia Hegeliana* (1839) e *Princípios da Filosofia do Futuro* (1843), momento em que novamente pontua a inversão provocada pela filosofia entre consciência e objetividade. Além dessas obras escreveu *A Essência do Cristianismo* (1841), *Preleções sobre a Essência da Religião* (1842), *Necessidade de uma Reforma da Filosofia* (1842), *Teses Provisórias para a reforma da Filosofia* (1842), *Prefácio para outro problema de "A Essência do Cristianismo"* (s.d.), *A Essência da Fé segundo Lutero* (s.d.).

O pensamento de Feuerbach se desenvolve no interior da efervescência teórica de seu tempo, marcada pela insatisfação com a realidade débil e atrasada da Alemanha na primeira metade do século XIX. *A Essência do Cristianismo* provocou grande impacto e por certo período relegou-o ao isolamento social. Dentre as várias questões levantadas por ele, a crítica à filosofia especulativa de Hegel ocupa um papel significativo na história da filosofia. Através dela, desmonta a base teórica de Hegel

para falar do homem como ser sensível, *objetivo e natural*, um ser determinado no tempo e no espaço. Mas é através da religião que procura identificar o modo de *ser* do homem, tanto em seus aspectos positivos – quando revela a essência humana –, quanto em sua negatividade, ao se manifestar como teologia, ao servir-se como instrumento de opressão.

Sua crítica à manifestação negativa da religião tem como pano de fundo a crítica a própria realidade da época, no que se manifesta em suas palavras:

“Interessa-me acima de tudo, e sempre me interessou, iluminar a obscura essência da religião com a luz da razão, para que finalmente os homens parem de ser explorados, para que deixem de ser joguetes de todos aqueles poderes inimigos da humanidade que, como sempre, servem-se até hoje da nebulosidade da religião para a opressão do homem” (PER, 28).

Feuerbach reconhece a existência de uma opressão, provocada pela estrutura política da monarquia, que lança mão da religião para exercer o poder. Somente o reconhecimento da própria consciência permitiria ao homem a superação das crenças e religiões, para se lançar a uma vida terrena, lado a lado com outros homens, em instâncias – como o amor, a amizade e o Estado – que o levaria à realização humana.

Feuerbach se apresenta como combatente das ilusões e preconceitos de sua época, “contraditórios à verdadeira essência do homem (...) enquanto corrijo as aberrações da religião, teologia e especulação, sou obrigado a me servir das suas expressões” (EC, 35). A religião é meio para o verdadeiro entendimento do que é o homem, assim como, instrumento para se construir toda a crítica. O próprio Feuerbach, no prefácio à segunda edição de *A Essência do Cristianismo*, confessa que faz especulação: “sim, sou até mesmo obrigado a especular ou, o que dá na mesma, a parecer estar fazendo teologia, quando na verdade dissolvo a especulação, i.é., reduzo a teologia à antropologia” (EC, 35). Apesar de afirmar que usa a especulação apenas como recurso para dissolver a teologia em antropologia, a especulação se mantém no decorrer do seu pensamento, de modo mais evidente em *A Essência do Cristianismo* quando realiza a separação e exteriorização dos caracteres humanos, transformando-os em entidades autônomas extra-humanas, como podemos observar em suas palavras:

Razão, amor e vontade são perfeições, são os mais altos poderes, são a essência absoluta do homem enquanto homem e a finalidade de sua existência. O homem existe para conhecer, para amar e para querer. Mas qual a finalidade da razão? A razão. Do amor? O amor. Da vontade? O livre arbítrio (...) essência verdadeira é a que pensa, que ama, que deseja (...) A trindade divina no homem e que está acima do homem individual é a unidade da razão, do amor e vontade (EC, 45).

Por conceber o homem como um ser natural, isto é, como um ser estritamente vinculado à natureza e subordinado às suas leis, apreende a objetividade de sua existência em sua forma mais genérica, não só quando discorre sobre a cultura, mas também nos momentos em que fundamenta a essência humana. Feuerbach volta-se completamente para o entendimento antropológico¹¹ do homem, preocupando-se prioritariamente com o desvendamento de sua essência vinculada à realidade sensível e impulsionada por forças interiores que a regem: o *amor*, a *vontade* e a *razão*. Assim, faz por transformá-las em essências que constituem e conduzem a existência humana, porém como entidades independentes entre si. Esta concepção aparece de forma mais detalhada em *A Essência do Cristianismo*, no qual encontraremos vários momentos em que Feuerbach recorre à construções especulativas acerca da subjetividade humana.

A *razão*, o *amor* e a *vontade* deixam de ser sentimentos e qualidades humanas e transformam-se em sujeitos que conduzem o homem: “Quem não experimentou o poder do amor ou pelo menos não ouviu falar dele? Quem é mais forte? O amor ou o homem individual? Possui o homem o amor ou antes não é o amor que possui o homem?” (EC, 45). Da mesma forma, transforma razão e vontade em entidades externas e superiores pelo fato de o homem sempre conseguir superar suas limitações, confrontar-se consigo mesmo para alcançar um desenvolvimento interior:

E quando oprimes uma paixão, abandonas um hábito, em síntese, quando consegues uma vitória sobre ti mesmo, é esta força vitoriosa a tua própria força pessoal pensada em si mesma ou não é antes a energia da vontade, o poder da moral que se apoderou de ti e que te enche de indignação contra ti mesmo e contra tuas fraquezas individuais? (EC, 45).

¹¹ - Em seu pensamento, a antropologia ganha também significado psicológico, como indica *Os Princípios da Filosofia do Futuro*, p. 40

Assim, a moral também se manifesta como sujeito que atua de fora para dentro, como se tivesse por si só os princípios normativos da vida humana. Além de transformar os caracteres humanos em entidades extra-humanas, também delega a cada um autonomia e independência entre si: “O objeto da razão é a razão enquanto objeto de si mesma, o objeto do sentimento o sentimento enquanto objeto de si mesmo” (EC, 50). Esse mecanismo torna-se possível porque Feuerbach concebe o *querer*, o *sentir*, o *pensar* como “perfeições, essências, realidades” (EC, 47), que tomam formas autônomas de ser – separadas entre si, porque cada órgão dos sentidos está ligado a um objeto sensível que provoca no homem um sentimento específico, determinado. Por exemplo, a música diz diretamente ao sentimento do homem, toca seu coração: “só o sentimento fala para o sentimento, por isso o sentimento só é compreensível pelo sentimento”; da mesma forma diz: “o próprio diálogo da filosofia é, em verdade, apenas um monólogo da razão: o pensamento só fala para o pensamento” (EC, 50). As qualidades constituem, assim, a objetividade do homem, a expressão do ser determinado (EC, 57).

Porém, as qualidades do homem equivalem a essências naturais compartimentadas em razão, vontade e sentimento. Por isso, diz que “A razão nada sabe dos sofrimentos do coração; não tem anseios, paixões, necessidades e por isso máculas e fraquezas como o coração” (EC, 76). Justifica-se usando o argumento de que os homens racionais são isentos de angústias paixões e excessos dos homens sentimentais. Feuerbach separa razão e sentimento, e privilegia o segundo, porque constrói a essência do homem a partir do sentimento. *Vontade, sentimento e razão* aparecem como uma *essência* subdividida em três qualidades norteadoras do homem. Entretanto, *razão* e *vontade* subordinam-se ao sentimento, pois é a *essência* manifestada pelo sentimento que determina a *razão*:

O amor nada mais é que a consciência do gênero dentro da diferença sexual. No amor é a verdade do gênero (que é apenas um objeto da razão, do pensamento) uma questão de sentimento, uma verdade de sentimento, pois no amor o homem expressa a insuficiência da sua individualidade, postula a existência do outro como uma necessidade do coração, inclui o outro na sua própria essência, só declara a sua vida unida ao outro pelo amor como uma vida verdadeiramente humana, correspondente ao conceito do homem, isto é, ao gênero”. Defeituoso, incompleto, débil, carente é o indivíduo; mas forte, perfeito, satisfeito, sem carência, auto-suficiente, infinito é o amor,

porque nele a consciência da individualidade é a consciência da perfeição do gênero (EC, p. 196).

O amor, o sentimento é determinante sobre a razão e a vontade porque constitui a essência primeira do homem: o ser incompleto, carente da presença do outro. É a carência que leva o homem a se exteriorizar, a sair de si, para buscar relações no mundo. Todavia, a essência não se constitui num ser abstrato, pelo contrário, pertence ao um ser determinado que se relaciona com o mundo através da sensibilidade. Ou seja, a sensibilidade se constitui como mediação entre a essência e a objetividade. Dessa forma, a objetividade é tratada em suas obras como elemento restrito, imediato, como condição estabelecida à essência. Como ele define a essência? A essência é constituída pelas entidades autônomas *razão, vontade e sentimento*, sendo esta última a determinante das demais. Assim, apesar do seu esforço em tratar da objetividade, identifica-se no pensamento de Feuerbach um argumento especulativo: além de centrar seu estudo no desvendamento da essência humana através das transformações da religião entre os diferentes povos¹², o faz apoiado nas entidades autônomas – *razão, vontade e sentimento* –, como partes integrantes da essência humana. Através desse pressuposto estabelece a relação entre razão e objetividade - a *razão*, enquanto entidade autônoma, está diretamente relacionada a uma essência determinada e objetiva: “O que a essência afirma, a razão, o gosto ou o juízo não podem negar; caso contrário, não seria mais a razão e o juízo de um ser determinado, mas de um ser qualquer” (EC, 49), a *razão* se subordina à *essência* que é o próprio ser determinado, possuidor de uma objetividade. A *razão* possui um limite que é o próprio ser determinado a qual pertence, por isso, é conduzida pelas qualidades humanas – objetivas, universais, lineares, atemporais – que em última instância constituem a própria essência, motivo pelo qual é levado a perceber a objetividade enquanto objetividade das qualidades humanas.

O ponto de partida de Feuerbach é a natureza, os objetos e fenômenos reais e históricos, independentes do pensamento, e não doutrinas abstratas e o pensamento só pode representar o que já existe na objetividade. Todavia, o centro de seu

¹² Por exemplo, Feuerbach, para justificar a importância do amor para a essência do homem, busca referência entre os hindus e o cristianismo: “Dentre os hindus só é ‘um homem completo aquele que consiste de três pessoas unidas, de sua mulher, de si mesmo e de seu filho. Pois, homem e mulher, pai e filho são um só’ (Lei de menu). Também o Adão terreno do Antigo Testamento é incompleto sem a mulher, anseia por ela. Mas o Adão do Novo Testamento, o cristão, celestial, que é esperado para o fim deste mundo, não tem mais, não tem mais instinto e funções sexuais”.

pensamento gira em torno do desvendamento da consciência e do reconhecimento da essência humana, fazendo apenas alguns delineamentos sobre o sujeito sensível. Por isso, privilegia em suas obras, de modo particular em *A Essência do Cristianismo*, a compreensão da essência humana, como parte determinante da individualidade sensível, ou seja, a essência existe num ser objetivo e sua relação com o mundo se dá através dos órgãos dos sentidos (PFF, 57), porém, existe somente aquilo que se manifesta para mim e para o outro. No campo do pensamento impera as próprias idéias, nada pode contradizer o pensamento, “mas se se trata da existência de um objeto, então não devo apenas tomar conselho de mim. Estas testemunhas diferentes de mim enquanto pensante são os sentidos (...) só os sentidos e a intuição é que me proporcionam algo como sujeito”(PFF, 70). Os sentidos e a intuição, enquanto testemunhas do pensamento é que estimulam a consciência a atuar como sujeito, mas se deparam com o ser que é o limite do pensar:

A consciência do ser está sempre e de modo necessário vinculada com conteúdos determinados (...) O ser não é um conceito universal, separável das coisas. É um só com o que existe. Só é mediatamente pensável – só pensável mediante os predicados, que fundam a essência de uma coisa. O ser é a posição da essência. O meu ser é o que é a minha essência (PFF, 71).

ou seja, *essência* e *ser* estão estritamente vinculados, e o pensamento é produzido num ser determinado. O limite da individualidade sensível enquanto sujeito que pensa é a própria essência genérica, abstrata e imutável.

A objetividade é reconhecida enquanto *oposição* ou *resistência* da consciência, o *eu objetivo*, o ser que age sobre a consciência. No universo da consciência, o *pensar* tem autonomia para imaginar o que quiser, mas na relação com um objeto externo faz-se necessário consultar testemunhas diferentes da consciência –

Estas testemunhas diferentes de mim enquanto pensante são os sentidos. O ser é algo em que não só eu, mas também os outros, sobretudo também o objeto, estão implicados. No pensar, sou um sujeito absoluto, deixo valer tudo apenas como objeto ou predicado do ser pensante que sou” (PFF, 69), “(...) Na atividade dos sentidos, sou liberal; permito que o objeto seja o que eu próprio sou – sujeito, um ser real que se manifesta. Só os sentidos e a intuição é que me proporcionam algo como sujeito (PFF, 70).

Feuerbach questiona o que é o real e o que é objeto do pensar, critica a história da filosofia que fica presa à esfera do pensamento, e procura mostrar que é preciso romper com a identidade do pensamento consigo mesmo para romper com o idealismo. É preciso buscar algo distinto do pensar: o sensível. “O pensamento realiza-se, quer dizer, faz-se objeto dos sentidos. A realidade da idéia é pois, a sensibilidade, mas a realidade, a verdade da idéia – portanto – a sensibilidade é a verdade da mesma” (PFF, p. 78), mas, “só a consciência é o ser efetivamente real”:

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

Assim, ao mesmo tempo que conclama a objetividade como determinações e categorias, no qual tempo e espaço constituem as formas de existência de todo ser e os primeiros critérios de toda práxis, isto é, tempo e espaço como fornecedores do entendimento prático da realidade, como “formas de revelação do infinito real” (TPRF, 27), Feuerbach volta-se para o entendimento do ser como expressão da consciência. O ser é sensível, mas a sensibilidade para Feuerbach consiste na relação do ser com suas necessidades, pois o ser é ser que padece, é um ser sofredor – “Um ser sem afecção nada mais é do que um ser sem matéria” (TPRF, 27). Sensibilidade está relacionada às carências do ser, mais precisamente, dos tormentos que atingem a consciência. O sofrimento, ou carência, aparece como fonte da arte e da poesia (TRPF, 23). Por isso, a arte é tratada como produto da consciência que se objetiva, pois, arte é expressão e objetividade de sentimento, de perda e sofrimento daquilo que já não mais existe. A exterioridade ou objetividade para Feuerbach, se refere aos elementos que atendem as necessidades imediatas:

(...) só um ser sensível precisa de outras coisas fora dele para a sua existência. Eu preciso de ar para respirar, de água para beber, de luz para ver, de substâncias vegetais e animais para comer, mas nada preciso, pelo menos imediatamente, para pensar. É-me impossível pensar um ser que respira sem ar, um ser que vê sem a luz, mas posso pensar isoladamente para si o ser pensante. O ser que respira refere-se necessariamente a um ser a ele exterior; tem o seu ser essencial, graças ao qual é o que

é, fora de si; mas o ser pensante refere-se a si mesmo, é o seu próprio objeto, tem a sua essência em si mesmo, é o que é, graças a si próprio (PFF, 41).

Somente um ser que se relaciona com outros seres e tem carências é um ser que pode existir. Mas este é o limite de sua referência à objetividade, deixa de levar às últimas conseqüências esta reflexão porque o centro do seu pensamento está voltado para o desvendamento da essência. A sensibilidade é apenas meio para atingir o coração do homem, por isso, intitula sua filosofia de antropoteísmo como a nova religião – porque, “O antropoteísmo é o coração elevado a entendimento; exprime na cabeça apenas de maneira racional que o coração diz a seu modo (...) o antropoteísmo é a religião autoconsciente, a religião que a si mesma se compreende” (TRPF, pp. 29 e 30). Desse modo, Feuerbach vincula a essência do homem à objetividade, isto é, a essência genérica do homem manifesta-se objetivamente num ser sensível através da sua sensibilidade, ainda que, em vários momentos a consciência ou razão apareçam de forma autônoma, como nesta frase: “posso pensar isoladamente para si o ser pensante (...) O ser pensante refere-se a si mesmo, é o seu próprio objeto, tem a sua essência em si mesmo, é o que é, graças a si próprio” (PFF, 41).

Feuerbach traz à baila a existência da individualidade sensível inserida numa época, envolta nos dilemas do seu tempo, entretanto, apreende a universalidade sem perceber a concreção da trama social. Sob a perspectiva da autoconsciência, pôde conceber o desenvolvimento social pelo desenvolvimento das ciências e da filosofia, desconexas da realidade sensível. Assim, o que aparece é o modo de ser de uma época determinando a vida dos homens, e não uma época como resultado da atividade efetiva engendrada por esses homens.

Esse entendimento fica evidente ao ser abordado também em *Preleções sobre a Essência da Religião*, em que busca tratar com precisão o ser determinado, situando-o numa época e lugar determinado,

Eu sou o que sou filho, do século XIX, enquanto apenas parte da natureza como ela se apresenta neste século; porque também a natureza se modifica, por isso todo século tem sua própria doença, e eu não apareci neste século por minha própria vontade. Mas eu não posso separar minha vontade da essência deste século (PER, 139).

O ser é o que é inserido no século em que vive, a individualidade sensível, de certo modo está subordinada às determinações do seu tempo. Ou seja, Feuerbach tenta apreender a objetividade do indivíduo sensível, determinado no tempo e no espaço, em sua relação com o gênero, procurando estabelecer conexão entre o indivíduo e o modo de ser de sua época:

mesmo sendo o que sou também por minha atividade autônoma, por meu trabalho, por minha força de vontade, sou o que sou somente em conexão com estes homens, este povo, este lugar, este século, esta natureza, somente em conexão com estas ambiências, relações, circunstâncias, acontecimentos que perfazem o conteúdo da minha biografia” (PER, 140).

Feuerbach abre precedente para a atuação do indivíduo, ainda que, ressalte a predominância de uma época sobre o indivíduo, ao dizer que “é culpa de uma época na qual nasci e fui educado que eu tenha estes ou aqueles defeitos e fraquezas. Assim como todo século tem sua própria doença, tem também seus vícios predominantes, isto é, tendências predominantes para isto ou aquilo...” (PER, 141). Assim, aproxima-se da apreensão da realidade, e nela encontra a conexão entre os homens e os acontecimentos do seu tempo, as influências que daí decorrem, tanto na formação do indivíduo quanto de um povo. Através da atividade autônoma e do esforço pessoal o homem se constrói enquanto homem, mas subordinado às condições de sua época, absorvem o que existe de positivo ou negativo a sua volta. Por isso, sua antropologia atribui à humanidade princípios que regem sua conduta através da cultura e da ciência, atribuindo ao gênero humano um ser universal, genérico e abstrato.

Por conceber a humanidade em sua universalidade, Feuerbach traça os elementos que constituem a comunidade humana, mas precisa essa relação pela determinação cultural, que se constitui de forma semelhante à moral: está acima dos homens, como uma força extra-humana na qual os homens se miram e realizam suas obras – “A Essência humana é, pois, uma riqueza infinita de diversos indivíduos. Todo homem novo é ao mesmo tempo um novo predicado, um novo talento da humanidade” (EC, 65). O ser genérico do homem é a essência do homem diluída nos diversos indivíduos, isto é, as qualidades humanas se distribuem entre os indivíduos fazendo com que todos tenham a força da humanidade. Por isso, afirma que a essência genérica do homem é universal e ganha singularidade a cada homem que surge.

É amparada nesses pressupostos que a antropologia feuerbachiana identifica a sociedade enquanto comunidade, mas pelo prisma subjetivo e afetivo, bastando a oportunidade para desencadear a sua relação - por isso argumenta que o homem ao se juntar com os outros pode aflorar seus sentimentos e a razão. Somente quando se aproxima dos outros homens seu coração se aquece, expõe idéias e realiza um ato comunitário (EC, 127). Na concepção de Feuerbach a comunidade é representada como a chave da essência humana – o outro é condição *sine qua non* da minha existência; – nela se articula a noção de *ser*, enquanto *ser* que desperta o entendimento da própria consciência. O *ser existente* não é apenas o ser pensante, mas o ser que pode fazer de si objeto de si mesmo: “O ser como objeto do ser – e somente este ser é o ser e merece o nome de ser – é o ser dos sentidos, da intuição, da sensação, do amor” (PFF, 80). O ser reconhece sua existência pela sensação, pelo contato com o outro, pelo amor, somente aí está contido o segredo do ser: “Só no amor é que o Deus que conta os cabelos da cabeça é verdade e realidade” (PFF, 80), assim, a objetividade é reconhecida enquanto objeto imediato dos sentidos, dados pela sensação. “O amor é paixão, e só a paixão é o critério da existência. Só existe o que é-real ou possível-objeto da paixão. O pensar abstrato desprovido de sensação e de paixão suprime a diferença entre ser e não-ser, mas tal diferença, insignificante para o pensamento, é uma realidade para o amor” (PFF, 80); – por esse viés, Feuerbach reconhece apenas as relações de amor sexual e amizade como as verdadeiras relações humanas. É no amor que se identifica a existência do outro ser, a distinção de si – entre o que é objetivo e subjetivo, porque somente na relação (afetiva) com os outros homens pode se dar o seu desenvolvimento.

Em *A Essência do Cristianismo* Feuerbach trata de forma mais precisa esta questão, dizendo que

a diferença entre Eu e Tu, a condição fundamental de qualquer personalidade, de qualquer consciência é apenas uma distinção mais real, mais viva, mais fervorosa enquanto diferença entre homem e mulher. O Tu entre homem e mulher tem um acento inteiramente diverso do Tu monótono entre amigos” (EC, 135); “O amor faz milagres, principalmente o amor sexual. Homem e mulher se completam mutuamente e assim se une o gênero humano para representar o homem perfeito. Sem o gênero é o amor impossível. O amor nada mais é que a consciência do gênero dentro da diferença sexual” (EC, 196); “Infinito é o amor, porque nele a consciência da individualidade é a consciência da perfeição do gênero. Mas com o amor atua também a amizade, pelo

menos quando é verdadeira e sincera, (...) os amigos se completam; amizade é uma ponte para a virtude e ainda mais: ela é a própria virtude, mas uma virtude comunitária (EC, 167).

Feuerbach identifica as relações humanas sob o âmbito da afetividade de forma unilateral, sem identificar os conflitos presentes na sociedade. Quando diz que “o amor é a consciência do gênero” apenas confirma a base do seu pensamento: a relação humana ganha importância enquanto mediação para a identificação da consciência. O amor é o meio pelo qual a consciência estabelece conexão com a realidade empírica – o amor manifesta-se como canal de mediação entre a razão e o mundo sensível.

Feuerbach construiu sua antropologia no interior da crítica à religião e dela extraiu sua concepção de política, de gênero humano, a constituição da individualidade e sua relação com o mundo sensível, bem como, realizou a crítica à filosofia especulativa. Seu entendimento da história pelo âmbito da religião foi referencial na sua história da filosofia ao que se refere à relação entre realidade e pensamento, para demarcar o percurso da filosofia especulativa. Assim, em sua obra *Necessidade de uma Reforma da Filosofia* (1842), tenta se colocar num campo completamente novo da filosofia, cujo princípio básico consistiu na elaboração do pensamento guiada pela realidade, isto é, não mais a partir do prisma religioso, ou puramente abstrato, mas a partir do *ser como ele é*.

Nos *Princípios da Filosofia do Futuro*, retoma e aprofunda a análise da relação pensamento-objeto e estabelece o real concreto, a realidade efetiva como imperativo, como determinante, mas como imperativo do próprio pensamento, ou seja, é o pensar que reivindica o sensível (PFF, 73). Feuerbach, na *História da Filosofia Moderna*¹³ já havia se debruçado sobre esta questão, momento em que procurou acompanhar o modo como a relação *objetividade-pensamento* tinha sido tratada pelos diversos filósofos no decorrer da história da filosofia, inclusive na Antigüidade. Segundo Feuerbach, no pensamento de Aristóteles e Platão, havia o reconhecimento da existência de algo externo ao pensar, e reconheciam na matéria um substrato da realidade. Foi a partir dos neoplatônicos, que a reflexão sobre o *ser* ficou abandonada e o *pensamento desprovido de objetividade* passou a ocupar o centro da filosofia. O

¹³ FEUERBACH, L. *Geschichte der Neueren Philosophie – von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza*. Stuttgart-Bad Cannstatt, FrommannVerlag Günther Holzboog, 1959.

pensamento é representação da realidade, mas com os neoplatônicos tornou-se a própria realidade (PFF, 76). Entendimento que conseguiu se manter predominante até Hegel, porém, sem exprimir o verdadeiro caráter dos conceitos e sua relação com a matéria, real e concreta. Apontou essa problemática nos vários momentos da história da filosofia para também lançá-la sobre Hegel, desmistificar e destrinchar seu pensamento:

A determinação de que apenas o conceito “concreto”, o conceito que traz em si a natureza do real, é o verdadeiro conceito exprime o reconhecimento da verdade do concreto ou da realidade efetiva. Mas porque se pressupõe também de antemão que o conceito, isto é, a essência do pensar, é o ser absoluto, o único ser verdadeiro, o real ou efetivo só se pode conhecer de um modo indireto, só como o adjetivo essencial e necessário do conceito. Hegel é realista, mas um realista puramente-idealista ou, antes, abstrato de toda realidade. Nega o pensar, a saber, o pensar abstrato; mas nega-o precisamente no pensar abstrativo, de maneira que a negação da abstração é de novo uma abstração. Segundo ele, a filosofia só tem por objeto “o que é”; mas este é constitui em si mesmo algo de abstrato, pensado. Hegel é um pensador que se encarece no pensar – quer apreender a própria coisa, mas no pensamento da coisa; quer estar fora do pensar, mas no seio do próprio pensar – daí a dificuldade de conceber o conceito “concreto” (PFF, 77).

O conceito concreto é o conceito guiado pelo sensível, ou elaborado a partir do sensível. Mas Hegel permanece vinculado à esfera do pensamento, na articulação de conceitos abstratos como matrizadores do real. A filosofia até Hegel separa teoria e prática, separa o coração da mente. Por isso, a nova filosofia deve ter como ponto de partida o *realismo*, e a busca pela unidade do homem consigo mesmo – unidade entre consciência e prática –, e com outros homens:

O espírito desta era ou do futuro é o do *realismo*. Se concebemos um ser diferente do homem como princípio e ser supremos, então a distinção do abstrato e do homem permanecerá a condição permanente do conhecimento deste ser; então jamais chegaremos à unidade imediata conosco mesmos, com o mundo, com a realidade; reconciliamo-nos com o mundo mediante o outro, um terceiro, temos sempre um produto, em vez do produtor; temos um além, se já não *fora* de nós, pelo menos em *nós*; encontramos-nos sempre numa cisão entre a teoria e a prática, temos na cabeça uma outra essência diferente da que está no coração; na cabeça, “espírito absoluto”, na vida, o homem; além, o pensamento, que não é nenhum ser; aqui, seres, que não são *noúmenos*, que não são pensamentos; em cada passo na vida, estamos fora da filosofia, em cada pensamento da filosofia, fora da vida. (NRF, 18)

Os passos fundamentais para uma nova realidade consistiriam no reconhecimento do homem concreto e em sua vida efetiva. Mas, para alcançar tal objetivo, a filosofia precisaria relacionar-se com o mundo e sentir suas necessidades, precisaria responder às mudanças prementes que estão por surgir. Para Feuerbach, a necessidade de mudança de seu tempo, colocava a história diante de um novo momento, abrindo possibilidades de se concretizar uma nova filosofia guiada pela história da humanidade e não mais pelos meandros do pensamento. Portanto, para alcançar este novo patamar, tornava-se necessário conhecer a própria existência humana e sua relação com a sociedade, como indica o prefácio da primeira edição de suas obras completas:

Quem não sabe dizer de mim senão que sou ateu não sabe nada de mim. A questão de se Deus existe ou não, a contraposição entre teísmo e ateísmo pertence aos séculos XVII e XVIII. Eu nego a Deus. Isto quer dizer em meu caso: eu nego a negação do homem. Em vez de uma posição ilusória, fantástica, celestial do homem, que na vida real se converte necessariamente em negação do homem, eu proponho a posição sensível, real e, portanto, necessariamente política e social do homem. A questão sobre o ser ou não ser Deus é em meu caso unicamente a questão sobre o ser ou não ser do homem. (Feuerbach *apud* Arrayás, 1993, p. XXXI).

Feuerbach põe em evidência o homem sensível e real, que se manifesta na esfera política e social. Assim, percebemos que, tanto as análises acerca da religião quanto suas propostas políticas tinham como fundamento último o próprio homem, sua realização e liberdade, condições consideradas imprescindíveis para a concretização de uma nova realidade. Daí a crítica de Feuerbach à filosofia hegeliana como a síntese de todas as reações contidas na história da filosofia, pois se vincula à idéia ou à religião, e não às necessidades do homem, deixando-o relegado à opressão existente. Por isso, a filosofia de Hegel é incapaz de desencadear uma nova realidade porque a instauração de um novo pensamento exige o rompimento com todo o passado até então subordinado à religião. A instauração do novo, portanto, deveria levar ao rompimento cabal com todo o passado, pois a decadência humana e social também foi gerada pela religião. No decorrer da história, a filosofia deixou de ter como critério norteador o próprio homem, suas necessidades e problemas, para seguir um critério artificial e estranho, subordinado ao pensamento religioso.

Para Feuerbach, apesar de a filosofia especulativa se colocar num patamar mais avançado que a religião, nada mais fez do que transformar a religião na própria razão, isto é, no Espírito Absoluto da história; por isso, as compara aos elementos de alienação e dominação do homem. A nova filosofia, portanto, tem como tarefa substituir ou inverter a religião pelo próprio homem ao trazer à luz o reconhecimento da sua essência humana exteriorizada na religião – pois, se a religião se apresenta enquanto expressão de amor, bondade e razão, qualidades próprias do homem, é porque elas são expressões do próprio homem.

Deste modo, se lança à Filosofia de Hegel, para se contrapor às teses que pressupõem a existência do Espírito Absoluto – que ao se alienar de si cria a história. Em contraposição a filosofia hegeliana afirma que a individualidade sensível é uma interioridade que ama e deseja, pensa e se completa na relação com os outros homens e que através da convivência pode reconhecer a própria consciência. O Idealismo erra quando pensa o homem como ser isolado, pois a razão só se desenvolve a dois, só é certo aquilo que dois homens ou mais conferem:

É com razão que o empirismo deriva também dos sentidos a origem das nossas idéias; esquece-se apenas de que o objeto mais importante e mais essencial dos sentidos humanos é o próprio homem; que unicamente no olhar do homem sobre o homem se acende a luz da consciência e do entendimento. Por conseguinte, o idealismo tem razão quando busca no homem a origem das idéias; mas erra ao querer derivá-las do homem isolado, fixado como ser que existe para si, com alma, numa palavra: ao querer deduzi-las do eu sem um tu sensivelmente dado. Só mediante a comunicação, apenas a partir da conversação do homem com o homem brotam as idéias (PFF, 86).

Além da afirmação do *sensível*, Feuerbach evidencia a necessidade do reconhecimento da *consciência de si*, isto é, o reconhecimento da própria consciência que se dá através da relação de interdependência teórica e psicológica entre os homens. Na antropologia feuerbachiana, sozinho o homem é vazio e impotente; quem não fala de si é um escravo, prisioneiro de seu sofrimento. O homem sozinho é nada. Somente no encontro com o outro torna-se possível garantir sua sobrevivência, pois somente na relação com o outro se adquire a consciência e a linguagem. Todavia, esse processo só pode ser desencadeado quando o homem estabelece diálogo consigo mesmo, alcançando, assim, a *consciência de si*. Vejamos como Feuerbach trata esta questão em suas passagens n' *A Essência do Cristianismo*:

O homem não pode perder a consciência do gênero porque a sua própria consciência está essencialmente relacionada com a consciência do outro (EC, 198). O outro é o meu Tu – mesmo sendo recíproco – é o meu outro Eu, o homem objeto, o meu interior revelado – o olho que se vê a si mesmo. Somente no outro tenho a consciência da humanidade; somente através dele experimento, sinto que sou homem; somente no amor por ele torna-se claro que ele pertence a mim e eu a ele, que ambos não podemos existir um sem o outro, que somente a comunidade faz a humanidade. Mas da mesma forma encontra-se também moralmente uma diferença qualitativa, crítica entre o Eu e o Tu. O outro é a minha consciência *objetiva*: ele repreende os meus erros, mesmo que não me diga explicitamente: ele é o meu escrúpulo personificado. A consciência da lei moral, do direito, da conveniência, da própria verdade só está relacionada com a consciência do outro (...) Eu não posso me abstrair de mim a ponto de poder julgar-me completamente livre e desinteressadamente; mas o outro tem um juízo isento; através dele eu corrijo, completo e amplio o meu próprio juízo, o meu próprio gosto, o meu próprio conhecimento. Em síntese, existe uma diferença qualitativa, crítica, entre os homens (EC, 199).

Um dos pontos centrais da antropologia de Feuerbach encontra seu eixo, portanto, em torno do processo de constituição da *consciência de si*, que se desenvolve na relação entre os homens, na relação com os objetos e principalmente na relação consigo mesmo, quase sempre mediados pela religião. Assim, a *antropologia* de Feuerbach tem como eixo norteador a essência do homem que se manifesta numa *individualidade sensível*, mas que existe em conexão com sua espécie, através da política ou das relações afetivas.

Naturalismo e sensibilidade: confronto à filosofia especulativa e proposta política:

O naturalismo de Feuerbach aparece sempre em confronto com a religião ou com a filosofia especulativa, condição *sine qua non* da própria existência do homem.

A religião não é originariamente algo à parte, distinto da essência humana... Saio em combate somente contra essa religião arrogante, soberba e espiritual... confesso-me pela religião da natureza. Odeio o idealismo que arranca o homem à natureza; não me envergonho de depender da natureza; confesso abertamente que as influências da natureza não só afetam minha superfície, minha pele, meu corpo, mas também meu âmago, meu íntimo, que o ar que respiro em bom termo atua beneficentemente não somente sobre meu pulmão mas também sobre minha cabeça, a luz do sol não ilumina meus olhos mas também meu espírito e meu coração (PER, 37).

Feuerbach não separa a religião da essência humana, é contra apenas à religião oficial – mas mantém o homem num patamar estritamente natural, na medida em que o iguala a qualquer animal que se vincula à natureza como simples coletor das coisas existentes a sua volta.

Em seu pensamento aparece uma conformidade entre homem e natureza, de tal modo que quase não aparece a ultrapassagem da sua condição natural, exceto quando define seus aspectos culturais. Mesmo que clame a necessidade de mudança, ao falar da interioridade humana, esta é vista de forma passiva e inerte aos desígnios da natureza. Feuerbach distingue o homem dos outros seres pela cultura e pela religião; entretanto, termina por colocá-los no mesmo patamar ao reconhecer no homem uma individualidade inerte à natureza. Mesmo que Feuerbach atribua ao homem uma essência que o faça se distinguir do animal ou outro ser qualquer, essa essência nada mais é do que o objeto com o qual se relaciona e sem ele não existiria enquanto homem, assim como todo ser existente se relaciona com um objeto que determina a sua existência. Ou seja, como qualquer outro ser existente, o homem possui um objeto que determina a sua existência. Vejamos o seu raciocínio:

Deus é objeto do homem e só do homem, não do animal. Mas o que um ser é se conhece a partir do seu objeto; o objeto a que necessariamente se refere um ser nada mais é do que a sua essência revelada. Assim, o objeto dos animais vegetarianos é a planta; é por este objeto que eles se distinguem dos outros animais, os carnívoros. Assim, o objeto do olho é a luz, não o som, nem o odor. É porém no objeto do olho que se torna manifesta a sua essência (PFF, 42).

O que se explicita em Feuerbach é um naturalismo que se expressa no empírico, isto é, volta-se para a compreensão do homem com o mesmo procedimento tomado em relação qualquer ser da natureza: o homem é visto como um ser-aí, determinado enquanto ser que tem uma essência e sensibilidade, pela qual capta o mundo a sua volta, e nessa definição encontra o seu limite. Feuerbach traz para a filosofia a reflexão pautada pela objetividade, entretanto, apreende seus elementos na sua forma imediata e daí retira os elementos que acredita compor a sua existência.

O homem se mantém neutro e indiferente, sem interferir efetivamente no mundo que o cerca. Dessa forma, a existência humana não ultrapassa o âmbito das

circunstâncias naturais: o homem segue o que lhe foi determinado naturalmente, como extensão do arranjo equilibrado da natureza. Por isso, diz que

na vida designamos as coisas e os seres apenas segundo os seus objetos. O olho é o “órgão da luz”. O que trabalha a terra é um camponês; quem tem a caça como objeto da sua atividade é um caçador; quem apanha peixes é um pescador, e assim por diante. Se, pois, Deus – tal como é, necessária e essencialmente – é um objeto do homem, então na essência desse objeto exprime-se apenas a própria essência do homem (PFF, 42).

Feuerbach naturaliza a atividade humana, o camponês é quase identificado como órgão da terra, a atividade é qualificada como simples extensão de sua essência abstrata, pois, desprovida de alternativas de atuação efetiva em outros âmbitos da vida. Por pensar assim, a interioridade a que se refere em vários momentos é desprovida de elementos subjetivos mais profundos que primem pela capacidade de atuação sobre a natureza e sobre o próprio meio social. A intenção de Feuerbach é a confrontação direta com a filosofia especulativa, e por isso fundamenta a existência do ser em concomitância com a natureza, sem conseguir se afastar dessa imediaticidade.

Feuerbach suscita a reflexão em torno do ser com o propósito de afirmar a sua objetividade como resultado da natureza e não da idéia, todavia não leva adiante essa reflexão. O seu embate com a filosofia especulativa exige da sua parte um desdobramento sobre o ser, e talvez por isso tenha permanecido vinculado *pari passu* às questões postas por Hegel. Assim, põe em discussão que o *ser* apresentado por Hegel e outros pensadores de sua época é o *ser* que tem sua origem na lógica metafísica, pois dela é atribuído a todos os seres o mesmo valor enquanto ser, já que são todos os seres resultado da idéia –

Por exemplo, numa metafísica da escola de Wolff, Deus, o mundo, o homem, a mesa, o livro etc., têm em comum o fato de ser. E Christ Thomasius diz: “O ser é em toda a parte o mesmo. A essência é tão múltipla como as coisas”. Este ser em toda parte igual, indiferenciado e sem conteúdo, é também o ser da lógica hegeliana (PFF, 71).

Somente na natureza podemos encontrar a razão da nossa existência, que por sua vez tem origem na carência que moveu o universo. Da natureza emana toda energia necessária ao homem:

Natureza é luz, é eletricidade, é magnetismo, é ar, é água, é fogo, é terra, é animal, é planta, é homem enquanto ser que age espontânea e inconscientemente – nada mais, nada místico, nada nebuloso, nada teológico compreendo na palavra natureza. Com essa palavra faço um apelo aos sentidos. Júpiter é tudo o que tu vês, disse um antigo; natureza, digo eu, é tudo o que tu vês e que 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 e decisões mas em forças ou causas astronômicas, cósmicas, mecânicas, químicas, físicas, fisiológicas ou orgânicas (PER, 81).

A natureza tem sua explicação por si mesma, não por atribuições do pensamento, como queriam a teologia e a filosofia especulativa. Contrário disso é viver no mundo da imaginação, realizando especulações infundadas, tentando construir a natureza a partir de um espírito. Em resposta à posição predominante do seu tempo, Feuerbach diz:

O ser não é um conceito universal, separável das coisas. É um só com o que existe. Só é mediatamente pensável – só pensável mediante os predicados, que fundam a essência de uma coisa. O ser é a posição da essência. O meu ser é o que é a minha essência. O peixe existe na água, mas não podes separar a sua essência deste ser. A linguagem já identifica ser e essência. Só na vida humana é que o ser se separa da essência (...) mas, justamente por causa desta separação, a alma não está verdadeiramente presente onde se está realmente com o corpo” (PFF, 71).

Feuerbach associa o ser a sua essência, ao predicado que o acompanha. O *ser* é dado pelo *ser* e não pela idéia. Todavia, o *ser* se mantém enquanto *ser*, a sua essência é imutável, não passa por uma transformação, por isso, somente reconhece a não-identidade entre ser e essência no homem, somente pelo fato de conceber a separação entre corpo e alma. Feuerbach traz para o centro da reflexão filosófica a objetividade do *ser*, porém, esta questão transforma-se em seu ponto de chegada, porque o *ser* simplesmente está dado, está-aí, pronto e acabado. Por isso podemos compreender porque atribui ao homem uma neutralidade, uma passividade diante da natureza. Feuerbach não apreende a atividade transformadora do homem, mesmo que se aproxime, em certos momentos desta questão.

Em *Preleções sobre a Essência da Religião*, por exemplo, Feuerbach explicita essa proximidade ao reconhecer a capacidade que o homem possui para planejar,

porém, ainda o que motiva a sua reflexão é a relação entre o conceito e o ser, o modo pelo qual o conceito é abstraído pelos sentidos e as dificuldades que o homem encontra para reconhecer que o conceito tem sua origem no ser sensível. Sua questão é entender porque o homem se confunde atribuindo a Deus seu ato de criação; por isso diz que o conceito existe no pensamento e daí constituir uma das razões para o homem acreditar que a vida surgiu do conceito. Assim, busca justificar porque o homem atribui a um outro ser a criação das coisas e do universo:

O homem cria obras fora de si às quais precedem no momento a idéia, o esboço ou conceito dessas, havendo no fundo uma intenção, uma finalidade. Quando o homem constrói uma casa, tem ele na cabeça uma idéia, uma imagem segundo a qual ele constrói, que ele realiza, que ele transforma ou traduz fora de si em pedra ou madeira e com isso tem ele a finalidade; ele constrói para si uma casa habitável ou uma casa jardinada ou uma fábrica; em síntese, ele constrói para si uma casa para esta ou aquela finalidade. Em geral é o homem um ser que age segundo finalidades; nada faz ele que não tenha uma finalidade. Mas a finalidade, de um modo geral, nada mais é que uma concepção da vontade, uma concepção que não deve permanecer uma concepção ou pensamento, e que eu então, através dos instrumentos do meu corpo, realizo, torno real e concreta (PER, 109).

Por essas palavras, podemos observar que Feuerbach chega a se aproximar de uma apreensão mais particularizada da realidade, isto é, em sua especificidade, o que lhe permitiria romper com sua concepção de homem – neutro, estático, dependente da natureza. Entretanto, o que se manifesta é a atividade do pensamento guiada pelo desejo (lembramos que a vontade consiste, em *A Essência do Cristianismo*, numa das esferas que compõem a essência humana). Feuerbach reconhece a capacidade do homem de planejar e elaborar um objeto – “Quando o homem constrói uma casa, tem ele na cabeça uma idéia (...)” –, percebe que o homem possui uma finalidade; entretanto, este homem simplesmente guiado pela vontade, constrói qualquer coisa, até mesmo uma fábrica para si, sem que seja explicitada em que base está inserido. O homem ainda é visto de modo isolado e jogado no tempo e espaço, falta-lhe apreender a base social e histórica do pensamento.

Feuerbach concebe nos objetos o resultado da atividade humana, porém, em sua concepção, os homens não conseguem ultrapassar os limites impostos pela natureza,

fato pelo qual os homens são levados a acreditar que os produtos concretizados pelo homem são resultado da natureza. Por isso conclui que,

o homem cria (ainda que não de seu espírito mas com seu espírito, ainda que não de seus pensamentos mas com e segundo seus pensamentos) obras que já trazem em si exteriormente a marca da intencionalidade, do planejamento e da finalidade. Mas o homem pensa tudo consigo, por isso transfere ele a concepção de suas próprias obras para as obras ou efeitos da natureza; ele contempla o mundo como uma casa, uma indústria, um relógio, em síntese, como um produto da arte humana. Como ele não distingue os produtos da natureza dos produtos artificiais (se o faz, somente quanto ao tipo), estabelece também como causa deles um ente humano, que age conforme finalidades, pensante. Mas, como os produtos e os efeitos da natureza estão acima das forças do homem, superam-nas infinitamente, então imagina ele essa causa, humana quanto à essência, como uma entidade sobre-humana, como um ser que tem as mesmas propriedades do homem: inteligência, razão, capacidade de executar seus pensamentos, mas tudo num grau infinitamente mais elevado, que ultrapassa infinitamente a medida das forças e das capacidades humanas; esse ser ele chama de Deus (PER, 109).

Feuerbach atribuía ao homem a incapacidade de reconhecer as obras realizadas por ele como resultado do seu trabalho, mas como resultado de um ser mais elevado denominado de Deus; entretanto, o próprio Feuerbach não consegue esclarecer esta questão, pois, acredita que as forças da natureza são maiores do que a própria capacidade humana. Para Feuerbach a natureza concentra em si “a unidade do mundo, a harmonia das causas e efeitos, a coerência em geral dentro da qual tudo atua na natureza” (PER, 110).

Por isso, é possível compreender porque até mesmo na sua defesa da República a percebe enquanto parte integrante da natureza, cabendo aos homens contemplar a sua vontade e seguir o novo caminho apresentado por ela: “A natureza não tem princípio nem fim. Tudo nela está em transformação, tudo é relativo, tudo é ao mesmo tempo causa e efeito, tudo é geral e particular; ela não acaba num ápice monárquico; é uma República” (PER, 89). Em seu pensamento, a natureza é provida de teleologia, e por isso elabora os meios para a transformação. A nova forma de sociedade já está estabelecida *a priori* pela natureza, que move a si e à sociedade.

Quem está habituado somente com o regime hierárquico não pode certamente imaginar um Estado, uma comunidade de homens sem príncipes; igualmente não pode imaginar

uma natureza sem Deus quem desde criança está habituado com essa concepção. Mas a natureza não é menos concebível sem Deus, um ser extra e sobrenatural, que o Estado ou o povo sem um ídolo monárquico que é exterior e acima do povo. Sim, assim como a República é o dever histórico, a finalidade prática da humanidade, deve a meta teórica do homem, a constituição da natureza, ser reconhecida como republicana, e o regime da natureza não deve ser transportado para fora dela mas deve ser buscado em sua própria essência (PER, 89).

Assim, a história possui uma finalidade e a humanidade deve seguir esse princípio e se condizer com a natureza: “Em síntese, assim como na República, pelo menos na democrática, à qual somente nos referimos aqui, só governa o gênero popular mas não príncipes, da mesma forma não imperam deuses na natureza, mas somente forças, leis elementos e entidades naturais” (PER, 120). Neste sentido, podemos concluir que Feuerbach transfere os princípios da natureza para a vida social e deles retira sua proposta de Estado, apreendendo da realidade apenas seus delineamentos mais gerais acerca do desenvolvimento humano.

Guiado pelo pressuposto naturalista Feuerbach, tanto em *Necessidade de uma Reforma da Filosofia* como em *Preleções sobre a Essência da Religião*, conclama os homens para que lutem pela República, abandonem o seu isolamento e componham uma nova forma de Estado. Só é possível compreender a proposta política de Feuerbach se se compreende sua crítica à religião, pois é da sua crítica que ele constrói seu entendimento de homem, e concomitantemente apresenta suas alternativas para a consolidação da república. É a partir dessa premissa que ele desenvolve uma concepção universal de homem e afirma que somente na relação com o gênero é possível alcançar realização, pois juntos os homens somam forças. Feuerbach não vê uma realização individual do homem, mas universal, pois, só é possível se realizar junto à humanidade: “Só o homem pode ajudar o homem, que só ele pode ter sentimentos humanos e, conseqüentemente, necessidades humanas, caso contrário não tem também ele próprio nenhum sentimento para a dificuldade humana” (PER, 156). Por isso, Feuerbach reconhece na religião um limite a ser ultrapassado, pois impede que os homens vejam no outro a sua força, mantendo-os isolados entre si.

Feuerbach se coloca no campo da crítica à religião, com o intuito de esclarecê-la e também superá-la: “Interessa-me acima de tudo, e sempre me interessou, iluminar a obscura essência da religião com a luz da razão, para que finalmente os homens

parem de ser explorados, para que deixem de ser joguetes de todos aqueles poderes inimigos da humanidade que, como sempre, servem-se até hoje da nebulosidade da religião para a opressão do homem” (PER, 28). Os poderes que estão acima do homem são “criações de sua própria afetividade servil e medrosa, assim como de sua razão ignorante e inculta” (*idem*, 28), que o levam a concretizar bárbaros sacrifícios em nome da religião.

O cristianismo deu ao homem o que ele deseja em sua imaginação, mas exatamente por isso não deu o que ele exige e deseja de verdade e na realidade (...) Para a felicidade terrena certamente não é necessário riqueza, luxo, abundância, suntuosidade, brilho e outros refinamentos, mas somente o necessário, somente aquilo sem o que o homem não pode deixar de existir como homem. Mas que multidão de homens está privada do necessário! Por esse motivo acusam os cristãos de criminoso e desumano negar o além e assim retirar dos miseráveis e desgraçados desta terra o único consolo, a esperança de uma vida melhor no além (PER, 233).

Assim Feuerbach compreende e tece a sua crítica à religião, repetindo o mesmo procedimento no campo da política. Uma vez que o

ente diante do qual o homem se coloca na religião e na teologia, como um ser distinto dele próprio, é sua própria essência, para que o homem, uma vez que é sempre dominado inconscientemente só por sua própria essência, faça no futuro, conscientemente, de sua própria essência, isto é, da essência humana, a lei e o fundamento, a meta e o critério de sua moral e de sua política (*idem*, 28).

A inquietação que Feuerbach manifesta em seus textos, em verdade, é resultado da sua insatisfação com as questões morais e religiosas; não que estivesse completamente alheio aos problemas sociais do seu tempo, pois em certos momentos chega a arranhar a questão. Porém, o que realmente vê como problema é a cisão do homem consigo mesmo. Por isso diz que o próximo passo a ser dado pelo homem é a instauração de uma nova religião, para que possa reatar-se com seu coração e com os outros na política.

A solução apresentada por Feuerbach aparece inteiramente vinculada ao desmonte da religião, melhor dizendo, à substituição de Deus pelo homem:

Deixemos pois os mortos e só nos ocupemos com os vivos! Se não acreditarmos mais numa vida melhor mas quisermos, não isoladamente, e sim com a união das forças,

criaremos uma vida melhor, combateremos pelo menos as injustiças e os males crassos, gritantes, revoltantes pelos quais a humanidade tanto sofre. Mas, para quisermos e efetuarmos isto, devemos substituir o amor a Deus pelo amor aos homens como a única religião, a fé em Deus pela fé do homem em si mesmo, em sua capacidade, pela fé na qual o destino da humanidade não depende de um ser exterior ou superior a ela mas sim dela mesma, na qual o único demônio do homem é o homem rude, supersticioso, egoísta, cruel, mas também na qual o único Deus do homem é o próprio homem (PER, 236).

Os homens isolados são convidados a reunir forças para a transformação e exortar todos os problemas que impedem o homem de ter uma vida melhor. O homem precisa superar a sua crença no céu para concretizar a sua felicidade na Terra.

Para que a crítica se efetive, é preciso que o homem rompa com todo seu passado, a nova religião deve seguir o coração do homem: “Ao invés de divindade na qual se realizam apenas os desejos infundados e luxuriosos do homem, temos portanto de estabelecer a natureza ou a espécie humana, ao invés da religião a cultura, ao invés do além de nosso túmulo no céu o além de nosso túmulo na Terra, o futuro histórico, o futuro da humanidade” (PER, 233). Feuerbach entende que o futuro da humanidade está no rompimento cabal com toda forma de religião, superstição e ignorância. O homem deve assumir-se enquanto homem:

devemos resumir num princípio supremo, num vocábulo supremo, aquilo em que queremos tornar-nos (...) Só assim nos libertamos da contradição que, presentemente, envenena o mais íntimo de nós mesmos: da contradição entre a nossa vida e o nosso pensamento e uma religião radicalmente contrária a esta vida e a este pensamento. Devemos, pois, tornar-nos novamente religiosos – a política deve tornar-se a nossa religião (...) (NRF, 16).

Feuerbach propõe a mudança radical na vida dos homens, radicalidade esta que se refere à instauração da política, por considerá-la a síntese da essência humana. Propõe a substituição da religião pela política porque é através dela que os homens podem se expressar e concretizar a sua essência, isto é, podem enxergar no outro a sua força e unificar os seus esforços. Sua proposta articula-se com sua concepção de que os homens conjuntamente são partes de uma cultura humana (PER, 233), e é através dela que os homens se desenvolvem na história: somando conhecimentos ou, simplesmente, ouvindo os lamentos do outro. Um homem não morre, ele continua vivo

através do seu gênero. Os desejos do homem se realizam na história através de tentativas, de buscas até se concretizar um sonho. Isolado o poder humano é limitado, mas com os outros homens pode se tornar infinito.

Para Feuerbach, os homens precisam refletir sobre essa nova maneira de ver a história, pois até o presente momento a religião tem sido o fundamento da moral, da política e da vida humana. É preciso compreender esse processo para que o homem possa iluminar a obscuridade e romper com o quadro de opressão ao qual está subordinado. É necessário pôr abaixo o pensamento que sustenta a religião para que o homem remova os obstáculos que o impedem de se realizar:

a negação do além tem por conseqüência a afirmação do aquém, a supressão de uma vida melhor no céu contém em si a exigência: na Terra as coisas devem se tornar melhores; ela transforma o futuro melhor num objeto do dever, da atividade humana, saindo de uma crença ociosa, inerte. É sem dúvida uma injustiça que clama aos céus que, enquanto alguns homens têm tudo, os outros não têm nada, enquanto alguns se deleitam com todos os prazeres da vida, da arte e da ciência, falta aos outros até mesmo o indispensável (PER, 235).

Feuerbach critica a solução da miséria em sua transferência para o além. Acredita que a superação das injustiças pode se dar pela vontade dos homens em querer eliminar os males sociais e políticos, deixando de cruzar os braços diante da realidade. Mas, para isso, precisam abandonar o pensamento que está voltado para o além, e passar para o aquém.

Por isso o homem deve procurar no Estado uma nova forma de existência, com a consciência de que só o egoísmo¹⁴ pode contribuir para o desenvolvimento humano,

¹⁴ - Feuerbach entende por egoísmo “o fazer valer-se a si mesmo conforme a natureza e, conseqüentemente (porque a razão do homem nada mais é do que a natureza consciente do homem), conforme a razão, o afirmar-se a si mesmo do homem diante de todas as instâncias antinaturais e anti-humanas que a hipocrisia teológica, a fantasia religiosa e especulativa, a brutalidade e o despotismo político impõe ao homem” (*Preleções sobre a Essência da Religião*, Op.Cit, p. 50). Adolfo Sánchez Vázquez, localiza os pressupostos da crítica de Marx a Feuerbach no Capítulo XII de *A Essência do Cristianismo*. Para Vázquez, “Feuerbach põe o egoísmo como fundamento da relação prática do mundo (...) ‘Onde o homem se coloca no ponto-de-vista prático para contemplar daí o mundo, convertendo esse ponto de vista em teórico, vive em discórdia com a natureza, fazendo dela a mais humilde serva de seus interesses egoístas, de seu egoísmo prático’. Assim, pois, a prática acarreta não apenas uma atividade útil, mas também utilitária em seu sentido mais estreito e sórdido. Esse ponto-de-vista egoísta, subjetivo, prático, é o princípio do judaísmo e da religião em geral. ‘O utilitarismo, a utilidade, é o princípio supremo do judaísmo’ (VÁZQUEZ, A. S. – *Filosofia da Práxis*. Rio de Janeiro, Op Cit, pp. 111 e 112). Mas Feuerbach no capítulo XII está buscando justificar o sentido da criação posto pelos judeus, e este sentido só pode aparecer quando o homem consegue submeter a natureza na prática a sua vontade e necessidade. O homem só pode perguntar por que existe a natureza no momento em que se separa dela. Os pagãos por serem politeístas, conseguem desenvolver a arte, a

pois, o egoísmo é “o amor do homem por si mesmo, ou seja, o amor pela essência humana, o amor que é impulso para a satisfação e aprimoramento de todos os anseios e talentos (...) egoísmo é o amor do indivíduo por indivíduos de sua espécie; porque o que sou sem eles? O que sou sem o amor à essência de meu semelhante?” (PER, 50). Porém, no momento em que os indivíduos de uma classe deixam de reconhecer o direito dos outros homens, ou de outras classes, o Estado começa a se dissolver. Se os homens controlam o seu egoísmo, o Estado consegue manter-se estruturado (PER, 71). Para que esse fato ocorra, o homem precisa sentir um amor próprio, porque, ao amar a si mesmo, o homem estará amando a humanidade que *é a sua essência, a sua espécie, carne da mesma carne, sangue do mesmo sangue*.

Por isso os homens têm que almejar um outro tipo de Estado sem desânimo e ter clareza de que a natureza e a realidade estão sempre em movimento. Existem pessoas que estão habituadas ao regime hierárquico e a ele se subordinam sem nenhuma crítica. Pessoas assim não conseguem imaginar a natureza sem Deus, nem tampouco conseguem imaginar o Estado sem um ídolo monárquico. Mas a verdade é única: somente a República será parte da vida do povo e o meio para superar definitivamente um poder que é totalmente estranho e imposto a ele. Feuerbach, entretanto, ao pensar nessa questão concebe a República como o fim último da atividade humana e atribui às transformações um dever histórico contido na própria natureza: “assim, como a república é o dever histórico, a finalidade prática da humanidade, deve a meta teórica do homem, a constituição da natureza, ser reconhecida como republicana, e o regime da natureza não deve ser transportado para fora dela mas deve ser buscado em sua própria essência” (PER, 89).

Assim, Feuerbach chega à conclusão de que o homem não precisa mais de Deus, nem de proteção religiosa, nem de se apoiar em algo estranho a sua existência. O homem pode agora compreender-se e reconhecer-se parte da comunidade em que

ciência e a filosofia, contemplam o universo. Os hebreus, ao contrário, buscam na Divindade a explicação da natureza. E sua arbitrariedade advém do fato de Jeová proteger apenas o povo israelita, excluindo os outros povos; assim, o egoísmo dos judeus é “essencialmente monoteístico, porque ele só tem uma coisa por meta: a si mesmo (...) é indiferente a tudo que não se relacione imediatamente com o próprio bem-estar” (FEUERBACH, L. – *A Essência do Cristianismo*, Op Cit, pp. 153, 154 e 155). Vázquez, entretanto, tem razão ao perceber neste capítulo o desprezo de Feuerbach à atividade: “A atividade subjetiva, aquela na qual o homem se satisfaz, em que abre para si um campo livre, é aqui somente a imaginação sensorial. No momento em que ele se satisfaz, deixa ele que a natureza se mantenha em paz (...) Mas onde, ao contrário, o homem só se coloca no ponto de vista prático e considera o mundo a partir deste, transformando até mesmo o ponto de vista prático em teórico, aí está cindido com a natureza numa escrava submissa do seu interesse, do seu egoísmo prático” (EC, p. 154).

vive, pode desenvolver sua cultura livremente e libertar-se da monarquia. No momento em que o homem passa a guiar-se pela própria razão e natureza, a religião perde o seu sentido e a cultura passa a ser o coração do homem.

A superação da falsidade necessariamente tem que passar pelo reconhecimento de que a religião é o próprio coração do homem para concretizá-lo na Terra, isto é, reconhecer a sua verdadeira natureza. O homem precisa enxergar que é próprio da natureza humana a vida em comunidade, a sua atuação científica e cultural. O homem precisa assumir a sua verdadeira identidade. Sem romper com as contradições mais profundas da vida, todas as mudanças sociais e políticas ficam inviabilizadas (PER, 182).

O Estado deve incorporar a nova religião e concretizar a essência do homem na terra, envolvê-lo em sua organização para que possa efetivar a sua natureza: ser com o outro tornando-se parte do Estado. O Estado para Feuerbach é a confluência natural da própria natureza humana, da sua necessidade em conviver e se completar no outro; por isso diz que

Não é o Estado que faz o homem, mas são os homens que fazem o Estado. Quais homens, tal Estado. Quando existe um Estado, são certamente os indivíduos que dele são membros por nascimento ou imigração, determinados pelo Estado; mas que é o Estado em relação aos indivíduos que nele vivem se não a soma e a união dos homens que já existiam nele, que formaram esse Estado, que, graças aos meios que existem a sua disposição, graças às instituições por eles criadas, determinam os imigrantes e descendentes conforme o seu espírito e vontade? (PER, 183).

A religião precisa ser substituída pela política. Feuerbach propõe aos homens o resgate de sua integridade e o rompimento com a contradição entre vida e pensamento, pois existe uma separação entre o modo como os homens vivem e as idéias que esses homens têm da vida. Se a atual religião é contrária à vida, a política deve substituí-la, pois somente na política o pensamento dos homens poderá estar concentrado, somente a política permite ao homem viver em comunhão com os outros homens, pode trazer ao homem a necessidade do outro e não de Deus, que é um ser que está fora do homem; mas, para isso, é preciso ter um princípio supremo na intuição do homem que sustente essa mudança.

Estado é a nova religião que os homens devem assumir, depositar sua fé e confiança – *não confie em Deus, confie no Estado, não conte com Deus, conte com o Estado, que poderá resolver seus problemas*. Feuerbach acredita que o Estado pode ser uma força que potencializa os homens, pensa um Estado em que os homens se representem e se completem uns aos outros –

o que eu não posso ou sei, outro pode. Não existo 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 que se determina a si mesmo, o homem que se refere a si próprio, o homem absoluto (NRF, 17).

E o que conduz esse pensamento de Feuerbach é a sua preocupação com o desenvolvimento máximo do homem, um momento em que ele possa conduzir o seu próprio destino em comunhão com outros homens, como parte de um todo e não como indivíduo isolado. Acredita que esta solidariedade humana pode se dar a partir da instituição do Estado, porque o Estado é o próprio homem divinizado, pois nele o homem está voltado para si mesmo, é tão somente no Estado que poderá haver alguma realização do homem.

Feuerbach, nesse sentido, demonstra apreender a prática apenas como prática política, a prática concebida como *impulso* natural ou espontâneo do homem – “Mas o impulso prático na humanidade é o impulso político, o impulso a participar ativamente nos negócios do Estado, o impulso para a supressão da hierarquia política, da insensatez do povo, o impulso para a negação do catolicismo político” (NRF, 17).

Assim, concluímos que Feuerbach reconstitui a história da religião e a compara com a filosofia moderna e a filosofia especulativa de Hegel. Em contrapartida, busca destituí-las para concretizar uma nova realidade capaz de garantir a liberdade e o reconhecimento do homem da sua verdadeira essência humana, que se concretiza no Estado. É no Estado que a essência humana é explicitada e realizada: “No Estado, as qualidades ou atividades essenciais do homem realizam-se em ‘estados’ particulares; mas na pessoa do chefe do Estado são reconduzidas à identidade” (TPRF, 35) – assim, o Estado é visto como um baluarte que substitui a essência exteriorizada da filosofia especulativa. O homem, em suas várias determinantes, compõe a diversidade de interesses nos Estados particulares, e encontra sua comunhão no Estado através

de um chefe que catalisa e representa os diferentes interesses, pois todos são necessários e confluentes.

A sociabilidade marxiana: crítica da filosofia especulativa e da política:

Para Marx, a crítica da religião implica também no verdadeiro conhecimento do homem, mas é preciso ir além, pois “A imediata tarefa da filosofia, que está a serviço da história, é desmascarar a auto-alienação humana nas suas *formas não sagradas*, agora que ela foi desmascarada na sua *forma sagrada*. A crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, e a crítica da teologia em crítica da política” (ICFDH, 78). É preciso estender a crítica da religião ao mundo objetivo, em todas as esferas que alienam e sucumbem o homem da sua própria vida, estilhaçam a sua existência na sua relação com os outros homens e na relação com a natureza naquilo que é próprio do homem: ser social ativo e criador. Nesse sentido, “a crítica não é a paixão da cabeça, mas a cabeça da paixão (...) A crítica já não é um *fim em si*, mas apenas um meio; a *indignação* é o seu modo essencial de sentimento, e a *denúncia* a sua principal tarefa” (ICFDH, 80); a crítica é o instrumento necessário para o homem reconhecer-se enquanto homem em sua relação interativa com os outros homens; mas a crítica, descolada do mundo, não pode conduzir à transformação. Para tanto, a crítica não pode ser tênue nem conformada com as formas de relação existentes na aderência à comodidade consensual.

O conhecimento do homem e suas formas de existência exigem, na seqüência, a necessidade do rompimento radical de todas as condições degradantes e desumanizadoras, que o impedem de ser e agir em sua integridade – isto é, o impedem de ser mais indivíduo, quanto menos se apropria das aquisições teóricas e materiais do desenvolvimento social, pois a auto-realização, a ampliação das próprias capacidades se efetiva se de outro lado houver a realização e a ampliação das capacidades genéricas - quanto mais o homem se desenvolve socialmente, mais ampliam as possibilidades de se desenvolver individualmente.

Marx, no prefácio aos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, expõe que nos *Anais Franco-Alemães* já havia anunciado sua “crítica da jurisprudência e da ciência política sob a forma de crítica da filosofia *hegeliana* do direito”, mas, ao prepará-las para

publicação, percebeu que seria inadequado anexá-las à crítica da especulação, pois dificultaria a compreensão posterior. Evitando ser arbitrário preferiu escrever em blocos separados, para facilitar o desenvolvimento da crítica: “publicarei a minha crítica do direito, moral, política etc., em várias brochuras independentes; e, por fim, em obra separada, procurarei apresentar o todo integrado, mostrar as relações entre as partes e ministrar uma crítica do tratamento especulativo deste material” (MEF, 97). É evidente na reflexão marxiana o entendimento de que a filosofia especulativa acoberta as formas de estranhamento reais ancoradas na política, na moral, no direito, na economia política etc. Diante do grau de complexidade já constituído da sociedade, faz-se necessário abordá-los por parte para, posteriormente, relacioná-los e compreendê-los em sua totalidade.

Marx se coloca numa posição completamente contrária à essência humana apresentada por Feuerbach ao dizer que não existe uma essência natural e estática no homem:

Feuerbach resolve a essência religiosa na essência *humana*. Mas a essência humana não é uma abstração inerente a cada indivíduo. Na sua realidade ela é o conjunto das relações sociais. Feuerbach, que não entra na crítica desta essência real, é por isso obrigado: 1) a abstrair do processo histórico e a fixar o sentimento [*Gemüt*] religioso por si e a pressupor um indivíduo abstratamente – isoladamente – humano; 2) nele, por isso, a essência humana só pode ser tomada como “espécie”, como generalidade interior, muda, que liga apenas *naturalmente* os muitos indivíduos (TSF, 10).

Feuerbach explica a essência humana pela religião, ignorando todo o processo histórico em que o indivíduo está inserido. A essência humana aparece neutralizada diante do mundo sensível. Por isso, o homem, enquanto gênero ou espécie, é compreendido em sua individualidade isolada e abstrata. Marx, por considerar a *subjetividade* e não o homem enquanto *massa* (como pensava Bruno Bauer), afirma, em contraposição à Feuerbach, que o homem *se faz*, isto é, *se auto-constrói* na interatividade humana. É através da interatividade que se desenvolve a sociabilidade, levando o homem a alcançar as formas mais complexas de produção e, conseqüentemente, do próprio desenvolvimento humano. Por isso, Marx distingue a sociabilidade humana como eminentemente social:

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião, pelo que se queira. Eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a *produzir* os seus meios de vida, um passo condicionado pela sua organização corporal (...) O modo pelo qual os homens produzem os seus meios de vida depende inicialmente da constituição mesma dos meios de vida encontrados aí a ser produzidos. Este modo da produção não deve ser considerado só segundo o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos (...) Os indivíduos são assim como manifestam a sua vida. O que eles são coincide portanto com o *que* produzem quanto também com o *como* produzem. Portanto, o que os indivíduos são depende das condições materiais da sua produção (IA, 1984, p.187).

A sociabilidade humana é eminentemente social por esse sentido: os homens, ao se apropriarem dos seus meios de subsistência, enveredam pelo caminho da produção de si mesmos e do mundo. O que os homens são é revelado nesse modo de agir e se apropriar dos meios de existência.

Assim, a essência humana, como pressupõe Feuerbach, não é em si mesma “espécie” ou “gênero” por ser integrante da comunidade humana, mas por interagir, transformar e ser transformado. A subjetividade humana é e se *transforma*, inserida nas relações sociais, sempre mais complexa e ampliada, porque também torna-se complexo e ampliado o modo de apropriação e transformação da natureza. O homem não é o mesmo, nem suas necessidades são as mesmas desde que descobriu como poderia usar um pedaço de osso para se defender de um animal ou usar o fogo para se aquecer. A cada descoberta realizada ou algum invento concretizado, os homens, em seu conjunto, vem se apropriando dos seus resultados, modificando a sua existência e a forma de se relacionarem. Não há nesta afirmação o esquecimento da exclusão social, pelo contrário. Simplesmente quer ressaltar que os homens, em seu processo de desenvolvimento, vem se apropriando cada vez mais do conhecimento sobre a natureza, por conseguinte, tem alcançado um maior domínio sobre a vida. Todo esse desenvolvimento se volta para o conjunto dos homens; porém, na sociabilidade do capital, uma parcela da humanidade fica alijada desse processo.

Marx, todavia, não constata apenas o processo do desenvolvimento humano-societário. Desvenda, paulatinamente, o processo como os homens se apropriam dos meios de produção e como socialmente desponta a desigualdade:

O que os indivíduos são depende das condições materiais da sua produção. Essa produção só se faz presente com o *aumento da população*. Ela mesma pressupõe por sua vez um *intercâmbio* dos indivíduos entre si. A forma deste intercâmbio é por sua vez condicionada pela produção. As relações das diferentes nações entre si dependem de até que ponto cada uma delas desenvolveu as suas forças produtivas, a divisão do trabalho e o comércio interno (IA, 1984, p. 187).

Em oposição à economia política, que concebe os indivíduos isolados entre si, Marx apreende a dinâmica da sociabilidade em sua atividade produtiva e dela retira os elementos que geram a desigualdade.

A dinâmica da produção social impulsiona as modificações no centro da própria produção, gerando novas formas de organização social. Assim,

A divisão do trabalho dentro de uma nação acarreta inicialmente a separação entre trabalho comercial e industrial e o trabalho agrícola e com isso a separação entre *cidade* e *campo* e a oposição dos interesses entre ambos. O seu desenvolvimento ulterior leva à separação entre o trabalho comercial e o industrial. Ao mesmo tempo, pela divisão do trabalho desenvolvem-se por sua vez, no interior desses diferentes ramos, diversas subdivisões entre os indivíduos que cooperam em determinados trabalhos. A colocação dessas subdivisões singulares umas frente às outras está condicionada pelo modo de exploração do trabalho agrícola industrial e comercial (IA, 1984, p. 187).

Até o presente momento, não há produção sem exploração do trabalho. Os homens produzem a sua existência no conjunto das relações sociais, todavia, a exploração do trabalho tem conduzido a trama social, permitindo gerar seu excedente de modo cada vez mais ampliado: o capital. A sua ampliação permanente é garantida pela organização política, que pela jurisprudência cria o arcabouço de sua sustentação.

A crítica da filosofia especulativa, portanto, tem que ser levada também à economia política, ao direito, a moral, para efetivamente se instaurar o novo, isto é, uma nova forma de relação social. Daí o sentido da *X Tese Sobre Feuerbach*: “O ponto de vista do antigo materialismo é a sociedade ‘civil’, o ponto de vista do novo materialismo é a sociedade *humana*, ou a humanidade socializada” (TSF, 11). Se até o presente momento, os homens têm gerado riqueza produzindo escravos, o eminentemente novo tem que romper com todo o passado. Assim, a *X Tese* propõe a elaboração de um novo caminho, em que homens possam conduzir livremente a sua existência,

eliminam a subordinação e a escravidão. Vislumbrar a possibilidade de superação da sociedade civil estabelece como meta a realização da sociedade humana e a vida autêntica dos homens.

Para Marx, o ponto de partida é a sociedade humana e não a sociedade civil. Acompanhar a sua capacidade de apreensão de uma dada forma de existência nos remete a almejar o que a humanidade pode vir a ser efetivamente. Reconhecer e desejar a *sociedade humana* ou a *humanidade socializada* pressupõe a existência de homens livres que se auto-determinem, que agem e decidem sobre sua própria vida sem intermediação de qualquer força estranha sobre si. Na sociabilidade do capital o que prevalece é a fragmentação, na qual uma parte dos homens se põe como atores e condutores da vida social e a maioria a acolhe e se subordina às suas decisões, contentando-se em limitar sua liberdade apenas às questões de ordem ilusoriamente pessoais.

José Chasin, ao analisar a *X Tese Sobre Feuerbach*, evidencia a validade e a possibilidade de sua concreção ao indicar que “viver cotidianamente em liberdade é viver em autoconstrução, em revolucionamento permanente, porque é efetivar a existência *na* e *através* da comunidade interativa dos homens. Numa palavra, ser livre é ser socialmente humano ou, o que o mesmo, humanamente social”¹⁵. Se a sociedade civil é superada, e com ela, o palco das disputas materiais, os homens podem superar a forma estranhada de relação social, podem, por isso mesmo, reconhecerem-se uns nos outros as suas potencialidades. Viver em auto-construção permanente permite ao homem recuperar a capacidade reflexiva sobre sua existência, tornar-se mais sensível ao aprimorar a sua subjetividade, porque torna-se possível desenvolver livremente na atividade produtiva.

Conclusão

É fato que encontramos em algumas passagens de *Preleções sobre a essência da religião*, de Feuerbach, algumas reflexões acerca das *finalidades* que o homem estabelece antes de executar uma ação, questões que também são encontradas n’*O Capital* posteriormente. Assim como, em *Contribuição à Crítica da Filosofia de Hegel*,

¹⁵ - Chasin, J. – “A Sucessão na Crise e a Crise na Esquerda”. In: *Revista Ensaio 17/18*. São Paulo: Ensaio, 1989, p. 37

publicada em 1844 nos Anais Franco-Alemães contém certos conceitos que se manifestaram anteriormente no pensamento de Feuerbach. Todavia, depois de uma leitura mais atenta, ao acompanhar o conjunto das obras produzidas pelos autores e observar o percurso da reflexão desenvolvida na particularidade histórica de cada um deles, é possível identificar a completa distinção existente entre esses dois pensadores. Embora toquem em certos pontos acerca da individualidade e da objetividade eles se formam através de caminhos distintos e partem para direções completamente opostas, o que indica claramente que cada um deles possui seu próprio itinerário intelectual, ainda que num determinado momento pronunciem questões que se aproximem. Do mesmo modo, não é possível aceitar a tese de que se curvaram ao pensamento de Hegel, pelo contrário. Não é possível desprezar a crítica de Feuerbach já presente em *Pensamentos sobre a Morte e Imortalidade* (1830), *Para a Crítica da Filosofia de Hegel* (1939) e *Princípios da Filosofia do Futuro* (1843). Do mesmo modo, não se pode ignorar a *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel* escrita por Marx em 1843, pela ruptura que realiza com o pensamento de Hegel e pela completa distinção da crítica efetivada por Feuerbach. Como salienta J. Chasin (1937-1998), esta obra traz uma crítica radical ao pensamento especulativo e leva às últimas conseqüências a reflexão sobre a política como forma de estranhamento e o desvendamento do papel Estado na sociedade. Chasin atenta para os equívocos cometidos ao apontar que muitos pensadores atribuíam a Marx elementos extrínsecos ao seu pensamento, e por isso, deixaram de levar em consideração que a *Crítica de Kreuznach* representa uma viragem no pensamento marxiano ao romper com os princípios norteadores da filosofia até aquele momento (1843).

“A única coisa que importa [a Hegel] é encontrar, para as concretas determinações singulares, as correspondentes determinações abstratas” (§ 270). São estes os contornos que levam à conclusão marxiana, já citada, que, para Hegel, “o momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica” (§ 270, d.). O quadro e a natureza dessa refutação do método especulativo conduz à nova concepção da crítica. Grife-se, apesar da obviedade, que o fundamental da recusa marxiana à especulação não é algo circunscrito à sua fisionomia técnica ou, menos ainda, restrito a defeitos ou insuficiências particulares da mesma, os quais, inadvertidos no seio originário, uma vez retificados, pudessem levar à retomada do paradigma a que pertencem. Ao inverso, trata-se de uma rejeição de fundo porque de caráter ontológico. Em poucas palavras, o que Marx impugna, entendendo que seja o defeito capital da especulação, é o próprio fundamento das operações hegelianas: a idéia como origem ou princípio de entificação

do multiverso sensível, ou como foi estampado mais acima, “o fato como realização da idéia”, pois este como tal é um mero “resultado místico ‘, um produto do misticismo lógico ‘ ao operar simplesmente no plano da ‘relação universal entre necessidade e liberdade” (§ 266), que enforma a inversão entre determinante e determinado, desconsiderando as essências específicas das distintas entificações efetivamente existentes. Ruptura ontológica com a especulação em nome e pelo resgate, precisamente da “lógica da coisa” (Chasin, 1995, p. 375).

Giannotti, como muitos estudiosos de Marx, permaneceu no patamar analítico predominante no Século XX ao refazer trajetória intelectual marxiana atribuindo-lhe a responsabilidade de ter invertido o método dialético de Hegel. Mas com uma diferença: Giannotti questiona a inversão por considerar quase impossível a separação entre o método e o conteúdo (hegeliano), que manifesta a interpretação de que Marx está inteiramente vinculado a Hegel. Além disso, no prefácio explicita seu entendimento de que existe completa oposição entre as obras de juventude e de maturidade, permanecendo, portanto, no mesmo segmento teórico de alguns revisionistas que retalharam o pensamento marxiano e consideraram apenas *O Capital* a obra significativa de Marx. Para mostrar o modo como Marx realiza a inversão, Giannotti busca na antropologia de Feuerbach a intermediação desse processo. Assim, Giannotti diz que,

A grande aventura de Feuerbach foi inverter esse processo de constituição do real e procurar fazer os predicados emergirem das relações concretas entre os homens. Passar da vontade universal para o conceito de soberania, deste para o de subjetividade, para em seguida desembocar na pessoa do monarca, equivale a substantivar todos esses predicados a fim de poder explicar o sujeito real, suas ações e sua realidade empírica, por intermediário das relações lógicas que os predicados mantêm entre si. Se aos predicados for atribuída autonomia substantiva, se a soberania for independente do soberano, faz-se mister então encontrar um novo substrato onde o predicado possa residir, uma substância separada do indivíduo, abstrata e divina, que num momento em que se diz discípulo de Feuerbach, contra o conceito hegeliano estudado (Giannotti, 1966, p.18).

Aqui reside um grande equívoco de Giannotti, primeiro porque Feuerbach, embora evocasse o sensível, não tratou das relações concretas de existência, mas das relações afetivas. Segundo, o ponto de partida da análise de Giannotti é a lógica, por isso, analisa a relação entre o pensamento de Hegel, Feuerbach e Marx através

de uma simples inversão dos termos, ou mero jogo de conceitos como aparece em seu livro *As origens da dialética do trabalho*:

Pelo trabalho podemos chegar a compreender o *sentido* de uma ação social, o alcance de suas conseqüências e sua transitoriedade intrínseca, sem precisar recorrer à finalidade divina. Daí o constante emprego da categoria de trabalho por autores tão diversos como Feuerbach, Max Stirner, Marx, Sartre etc., pois todos, embora interpretem a seu modo o mesmo ponto de partida, se pretendem opor-se à lógica hegeliana sem abandonar a dialética, precisarão de um conceito, ou melhor, de um processo vital que vincule o sujeito ao universal (Giannotti, 1966, p.21).

Por permanecer no âmbito dos conceitos, Giannotti não esmiúça a particularidade de cada pensador nem ressalta suas diferenças, mas tenta justificar em cada um a reprodução do conceito hegeliano sobre a relação entre sujeito e universalidade, concomitante a uma justificativa mecanicista da questão: “Por sujeito não se entenderá a mônada absolutamente individual, fechada sobre si mesma, pois desse modo nunca formará a universalidade concreta da organização onde cada parte age e se coloca em relação ao todo. No máximo, formaria um *agregado* cujas partes estariam reunidas por uma força exterior”¹⁶. Giannotti não escapa do determinismo do conceito que predomina em seu pensamento, por isso, não enxerga nos filósofos estudados a dimensão mais profunda das questões levantadas por eles. Assim, estabelece o mesmo patamar teórico para Feuerbach e Marx ao dizer que

Feuerbach e o jovem Marx interpretam esse sujeito como homem na qualidade de ser genérico (Gattungswesen), espécie natural a fundar desde logo uma comunidade originária. O que significa porém essa sociabilidade natural? Feuerbach a toma como um dado primitivo, constatado pela mesma percepção que vê uma espécie animal num conjunto indefinido de indivíduos semelhantes. Graças ao entendimento, o homem, na qualidade de ser vivo, representa-se todo o universo; em particular, toma consciência de seus semelhantes com quem naturalmente mantém uma série de relações concretas. Se esta interpretação é suficiente para um autor que, como veremos, interessa-se muito pouco pela história, por certo não poderia satisfazer a Marx por muito tempo, já que desde o início de sua carreira debatia problemas políticos.

E aqui reside outro equívoco que trouxe conseqüências nefastas aos futuros estudiosos de Marx, pois, prevaleceu o entendimento de que os seus primeiros escritos estavam sob inteira influência de Feuerbach. Tal problemática nos parece

¹⁶ GIANNOTTI, J. A. *As origens da dialética do trabalho*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1966, p. 22.

distorcida quando verificamos a Crítica a Filosofia do Direito de Hegel, Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel e Manuscritos Econômico-Filosóficos. Também vem de encontro ao que encontramos em nossa pesquisa, os estudos desenvolvidos por Ana Selva Albinati¹⁷, Mônica Hallak M. da Costa¹⁸ e Celso Eidit em suas dissertações de mestrado.

Ao contrário do que afirma Giannotti, Marx transita pela filosofia da autoconsciência quando escreveu sua tese de doutorado ao investigar a filosofia de Epicuro e Demócrito, depois compartilhou com os neo-hegelianos do idealismo ativo e durante sua permanência na Revista Gazeta Renana foi defensor dos ideários do Estado. Esses momentos foram imprescindíveis para que ele pudesse se deparar com os dilemas de seu tempo, tomar posições diante das contradições presentes na Alemanha. Rapidamente modifica suas posições teóricas e rompe com todas as análises realizadas até aquele momento. Assim, é distinta a análise que Marx desenvolve nos artigos publicados na Gazeta Renana da análise desencadeada na Crítica à Filosofia do Direito de Hegel (1843), quando rompe com o seu ideário em torno do Estado Racional, estudado por Celso Eidit¹⁹. Ao escrever sobre a Crítica à Filosofia do Direito de Hegel, Marx analisa cada parte da obra e desvenda a natureza do Direito, bem como, inicia a crítica do Estado e da política, desdobrada em textos posteriores.

Embora Marx tivesse reconhecido a importância dos escritos de Feuerbach em *A Essência do Cristianismo* e *Os Princípios da Filosofia do Futuro de Feuerbach*, existe uma diferença marcante entre esses dois pensadores. Em muitas passagens da *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* vemos algumas questões que também estão presentes em Feuerbach. Assim como, em *Preleções para uma essência da Religião* vemos alguns pontos que parecem ser desenvolvidos por Marx nos escritos de economia. Porém, ao analisarmos com mais acuidade os textos citados reconhecemos que são completamente diferentes, porque partem de pressupostos distintos. Feuerbach preocupa-se com o desvendamento da essência humana, mas também se dedica em grande parte, ao esclarecimento da relação entre

¹⁷ Verificar dissertação de mestrado em <http://www.adhominem.com.br/Estudos/AberrtApreEstu%20a.htm>

¹⁸ Verificar dissertação de mestrado em <http://www.adhominem.com.br/Estudos/AberrtApreEstu%20a.htm>

¹⁹ EIDIT, Celso. O Estado racional: lineamentos do pensamento político de Karl Marx nos artigos da Gazeta Renana (1842-1843). Dissertação de Mestrado, UFMG, 1998. Disponível em www.adhominem.com.br/estudos/

ser e pensamento tanto nas *Preleções sobre a Essência do Cristianismo* como nos *Princípios da Filosofia do Futuro* como poderemos acompanhar:

Deus não é este ou aquele ser, assim como a cor não é esta ou aquela, e o homem não é este ou aquele, porque no conceito genérico de homem e me abstraio das diferenças das espécies e dos homens individuais, no conceito genérico de cor, das cores particulares e diversas. Da mesma forma eu me abstraio na essência de deus de todas as diferenças e características das diversas entidades sensoriais, pensando-as como essência somente em geral; mas exatamente por ser o conceito da essência divina um conceito apenas abstraído das coisas sensoriais existentes no mundo, por ser apenas um conceito genérico, colocamos sempre sob esse conceito geral as imagens das coisas sensoriais representando assim a essência de Deus ora como a essência da Natureza em seu todo, ora como a da luz, a do fogo, do homem, isto é, daquele homem velho e digno, da mesma forma que em todo conceito genérico paira diante de nós a imagem dos indivíduos dos quais abstraímos esse conceito (PER, 101)

É possível identificar uma aproximação neste comentário de Feuerbach, no qual simplesmente sustenta que a raiz do conceito está no objeto, no ser, pois o pensamento se constitui no exercício da abstração, além de ressaltar o conceito como mera representação das diferentes espécies e dos homens individuais, numa passagem d'*A Sagrada Família* (1844) de Marx. No capítulo cinco desta obra, intitulado “A crítica sob a perspectiva do comerciante de Mistérios’, ou a crítica crítica personificada por Szeliga”, Marx se debruça quase que sobre a mesma questão ao discorrer sobre o mistério da construção especulativa, porém, não pelo viés da religião nem apenas pelo crivo da relação conceito-objeto. Numa crítica irônica a Szeliga, Marx traz a baila os trocadilhos do pensamento especulativo

Quando, mexendo com realidades, maçãs, peras, morangos, amêndoas, eu formo a idéia geral de “fruta”; quando indo mais longe, eu imagino que minha idéia abstrata, “a fruta”, deduzida das frutas reais, é um ser que existe fora de mim e, ainda mais, constitui a *verdadeira* essência da pêra, da maçã etc., eu declaro – em linguagem especulativa – que “a fruta” é a “substância” da pêra, da maçã, da amêndoa etc. Eu digo, portanto, que aquilo que existe de essencial na pêra ou na maçã não é ser pêra ou maçã. O que é essencial nessas coisas não é o seu ser real, perceptível aos sentidos, mas a essência que eu tenho dela abstrata e que eu lhe atribuí, a essência de minha representação “a fruta”. Eu declaro então que a maçã, a pêra, a amêndoa etc. são simples formas de existência, *modos* da fruta. Meu entendimento limitado, apoiado por meus sentidos, distingue, é verdade, uma maçã de uma pêra e uma pêra de uma amêndoa; mas minha razão especulativa declara que essa diferença sensível é não-

essencial e sem interesse. Ela vê na maçã a *mesma coisa* que na pêra, e na pêra a mesma coisa que na amêndoa, ou seja, “a *fruta*”. As frutas particulares reais são apenas frutas *aparentes*, cuja verdadeira essência é “a substância”, “a fruta”. Desta maneira, não se chega a uma particular riqueza de determinações²⁰.

Assim, Marx evidencia a particularidade de cada ser e distingue que fruta, enquanto conceito genérico representa a amêndoa, a pêra, a maçã etc. Todavia, Marx não pára por aí. No decorrer do texto aprofunda as conseqüências do pensamento especulativo na identificação do Estado, do Direito e desigualdades sociais, mas não poderemos aprofundar essas questões neste texto. O que se faz necessário no momento é identificar com precisão o grau de aproximação teórica entre Feuerbach e Marx. Por isso, cabe aqui destacar que em *Preleções sobre a Essência da religião*, Feuerbach despende alguns esforços no sentido de justificar a constituição do pensamento a partir do próprio objeto, e os motivos que favoreceram a uma inversão. Como na *História da Filosofia Moderna* (1833), em *Preleções sobre a essência da Religião* tenta identificar o modo pelo qual essa problemática se manifesta na história, cujo ponto de partida é a própria religião:

A questão de se um deus criou o universo, a questão concernente à relação de Deus com o universo geral, é a questão concernente à relação entre o espírito e a sensorialidade, entre o universal ou abstrato e o real, entre o gênero e as espécies, por isso uma não pode ser resolvida sem a outra, pois Deus é apenas o cerne de todos os conceitos genéricos. Já esclareci esta questão há pouco aos conceitos de espaço e tempo, mas ela deve ser mais abordada. Observo apenas que esta questão é uma das mais importantes e difíceis do conhecimento e da filosofia humana, o que se evidencia pelo fato de toda a história da filosofia girar propriamente só em torno desta questão e da polêmica entre estóicos e epicuristas, platônicos e aristotélicos, céticos e dogmáticos na filosofia antiga, entre nominalistas e realistas na Idade Média, entre idealistas e realistas ou empiristas em tempos mais recentes, só se resumir nesta questão. Mas ela é das mais difíceis não só porque os filósofos, especialmente os modernos, trouxeram para esta matéria uma infinita confusão através do uso arbitrário das palavras mas também porque a natureza do idioma, a natureza do próprio pensamento, que é inseparável da do idioma, nos prende e nos ilude, porque toda palavra é universal e daí para muitos ser o idioma já uma prova da nulidade do particular e do sensorial, por não expressar o particular. Esta questão e sua decisão dependem essencialmente da diversidade dos homens no que concerne a seu espírito, sua ocupação, seus dons e

²⁰ Marx & Engels. “‘A crítica sob a perspectiva do comerciante de Mistérios’, ou a crítica crítica personificada por Szeliga”. In: *A Sagrada Família*. São Paulo, Editora Moraes, 1987, p. 59.

seu próprio temperamento. Homens, por exemplo, que vivem mais na vida do que no quarto de estudos, mais na natureza do que nas bibliotecas, homens cuja profissão os impede à observação, à contemplação do ser real, sempre decidirão esta questão no sentido dos nominalistas, que atribuem ao universal apenas uma existência subjetiva, uma existência na língua, na imaginação do homem, mas homens de ocupações e características contrárias, decidirão no sentido oposto, no sentido dos realistas, que atribuem ao universal apenas uma existência por si mesma, independente do pensamento e do falar humano (PER, 104)

A longa citação se justifica para retomar uma reflexão já traçada por Feuerbach sobre a natureza da linguagem enquanto conjunto de conceitos genéricos representativos do real, mas que se confunde com o próprio real, embora prevaleça o desprezo ao sensorial. Marx não realiza exatamente esse tipo de discussão, mas evidencia em suas obras uma posição distinta, ao referendar a própria realidade como o ponto de partida do seu pensamento. Também vale a pena aqui retomar outro ponto que suscita uma aproximação entre Feuerbach e Marx, ao desenvolverem a reflexão sobre a ação humana. Feuerbach diz explicitamente que “Em geral é o homem que age segundo finalidades; nada faz ele que não tenha uma finalidade. Mas a finalidade, de um modo geral, nada mais é do que uma concepção da vontade, uma concepção que não deve permanecer uma concepção ou pensamento, e que eu então, através dos instrumentos de meu corpo, realizo, torno real e concreta” (PER, 109). Entretanto os homens não reconhecem que os objetos produzidos são produtos da arte humana, do seu pensamento. O que nos interessa aqui é perceber que Marx também trata desta questão sob outro ponto de partida n’*A Ideologia Alemã*, quando afirma que os homens se distinguem dos outros animais tão logo começam a produzir seus meios de existência, e n’*O Capital*, ressalta diferença entre o trabalho humano da atividade desempenhada pelos animais ao mostrar que os homens elaboram o objeto na mente antes de construí-lo na realidade.

Todas essas observações apontadas trazem a baila os pontos que aproximam Feuerbach e Marx, todavia, nas devidas proporções, já que o ponto de partida de cada um deles, e o próprio percurso teórico se lança em direção opostas. Assim, é possível perceber um engano profundo quando Giannotti trata a filosofia de Feuerbach de vulgar, ou quando atrela os dois pensadores no período juvenil do Marx, pois os pontos comuns que se apresentam são exatamente aqueles que trazem à tona a crítica à especulação e o estatuto da objetividade, e a reflexão sobre a peculiaridade

do pensamento como expressão de finalidades. E mesmo assim, reside aí uma grande diferença, pois enquanto Feuerbach, apesar da riqueza de suas reflexões, se manteve vinculado a uma concepção natural da vida, Marx trouxe para a história o processo de constituição dos homens e o desenvolvimento da sociabilidade, e portanto, do processo de constituição da individualidade. Por isso, Marx pôde dar continuidade ao desvendamento da natureza da sociabilidade, bem como, das formas de estranhamento nela presentes.

Assim, Marx pôde trazer à tona os motivos que provocam a luta permanente entre os indivíduos na relação social estranhada, mas parte de pressupostos distintos daqueles utilizados pela economia política, que vê na luta interpessoal um modo natural de ser dos homens egoístas. Marx, pelo contrário, reconhece a existência de uma interconexão entre os homens, como membros da mesma espécie, que mesmo se relacionando de forma estranhada, fragmentada, ainda assim, se desenvolvem socialmente, porque a reprodução da existência não ocorre isoladamente, mas no conjunto das atividades humanas. Igualmente, os homens não são indivíduos isolados e egoístas por natureza, manifestam-se como indivíduos isolados numa dada forma de sociabilidade, que, pelo avanço da fragmentação entre realidade e pensamento, gera a impressão do isolamento. Por isso ressalta muito bem na *X Tese Sobre Feuerbach* que não parte da sociedade civil, mas da sociedade humana para apreender o processo das relações sociais. Sendo a sua base de pensamento, a sociedade humana, apreende do desenvolvimento histórico que os homens agem sobre a natureza e a transformam permanentemente pelas relações de trabalho. O conhecimento (linguagem, arte, ciência etc) adquirido a partir dessa atuação é apropriado pelo conjunto dos homens, mesmo que no processo, em decorrência das contradições que se manifestam, venha a se solidificar a superposição de uma classe sobre a outra – mesmo na relação estranhada, a ciência, a arte, a riqueza são geradas pelo conjunto dos homens em sua atividade social.

Assim, novamente discordamos do Prof. J. Arthur Giannotti por equivaler a universalidade (o conceito) de Hegel ao modo de produção analisado por Marx, como uma realidade absoluta. A obra de Marx não se prende a uma explicação lógica do modo de produção nem tampouco é posto como algo absoluto sobre a vida dos

homens, mas antes, uma forma de relação social no modo de atuar sobre a natureza no percurso histórico.

Referência bibliográfica:

ARRAYÁS, Luis Miguel Arroyo – *Escritos em torno a La esencia Del cristianismo – Ludwig Feuerbach*. Madrid: Editoria Tecnos, S.A., 1993, XXI.

CHASIN, José. “Marx - Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica” (Pós-fácio). In: TEIXEIRA, José, - *Pensando com Marx*. São Paulo: Editora Ensaio, 1995.

_____. “Marx – a determinação ontonegativa da politicidade”. In: *Ensaio Ad Hominem 1. Revista de Filosofia, Política e Ciência da História – Tomo III – Política*. Estudos e Edições Ad Hominem, SAão Paulo, 2000.

DROZ, Jacques. *La Formación de la Unidad Alemana - 1789-1871*. Barcelona: Editorial Vicens-Vives, 1973.

_____. *História das Doutrinas Políticas na Alemanha*. Madrid: Aguilar s a de ediciones, 1971.

ENGELS, Friedrich. “Ludwig Feuerbach e o Fim da Ideologia Clássica Alemã”. In *Textos Filosóficos*. Lisboa: Editorial Presença; Brasil: Livraria Martins Fontes, 1974. pp. 14-117.

FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a Essência da Religião*. Campinas: Papyrus Editora, 1989.

_____. *A Essência do Cristianismo*. Campinas: Papyrus Editora, 1988.

_____. *Geschichte der Neueren Philosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Verlag Günther Holzboog, 1959.

_____. “Necessidade de uma Reforma da Filosofia” e “Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia”. In *Princípios da Filosofia do Futuro e Outros Escritos*. Lisboa: Edições 70, Lda., 1988.

_____. *Pensamientos Sobre Muerte e Inmortalidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

FREDERICO, Celso. “Feuerbach e as Mediações”. *Revista Novos Rumos* nº 8-9, São Paulo: pp. 79-115, 1988.

GIANNOTTI, José Arthur. *Origens da Dialética do Trabalho*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1966.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito – I*. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *A Razão na História*. SP: Editora Moraes, 1990.

HELLER, Agnes. “Individuo y Especie”. In *Crítica de la Ilustración*. Barcelona: Península, 1984.

KORSCH, Karl. *Marxismo e Filosofia*. Porto: Edições Afrontamento, 1977.

LABICA, Georges – *As Teses Sobre Feuerbach de Karl Marx*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1998.

LÖWITH, Karl – *De Hegel a Nietzsche*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1968.

LUKÁCS, G. - “As Bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade do Homem”. In: *Temas de Ciências Humanas* – n.º 4. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas Ltda., 1978, p. 2.

_____. *Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx*. São Paulo, LECH. Livraria Editora Ciências Humanas Ltda., 1979.

MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1978, 3º Edição.

MARX, Karl . *A Ideologia Alemã I e II*. Lisboa: Editorial Presença; São Paulo: Livraria Martins Fontes, sem data , co-produção.

_____. “Introdução à Crítica do Direito de Hegel”. In: *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Lisboa: Edições 70 Lda., 1989.

_____. *O Capital*. São Paulo: Editora Bertrand Brasil – DIFEL, 1987.

_____. “Para a Crítica da Economia Política”. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. “Teses Sobre Feuerbach”, In *Textos Filosóficos*, Lisboa: Editorial Presença; Brasil, Livraria Martins Fontes, 1974.

_____. *A Questão Judaica*. São Paulo: Editora Moraes Ltda, 1991, 2ª Edição.

MARX & ENGELS. “A crítica sob a perspectiva do comerciante de Mistérios’, ou a crítica crítica personificada por Szeliga”. In: *A Sagrada Família*. São Paulo, Editora Moraes, 1987

MÉSZÁROS, István. “Kant, Hegel, Marx: A Necessidade Histórica e o Ponto de Vista da Economia Política”. In *Filosofia, Ideologia e Ciência Social*. São Paulo: Ensaio, 1993.

OLIVEIRA, Antonio Ramos. *Historia Social y Política de Alemania (1800-1950)*. México - Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1952.

RUBEL, Maximilien – *Crônica de Marx*. São Paulo: Ed. Ensaio, 1991.

SERRÃO, Adriana Veríssimo – “Da Razão ao Homem ou o Lugar Sistemático de A Essência do Cristianismo”. In: *Pensar Feuerbach – Colóquio comemorativo dos 150 anos da publicação e A Essência do Cristianismo*. Lisboa: Edições Colibri, 1993.

VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia da Práxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

WILHELM, Weischedel – “Feuerbach: Oder Der Mensch Als Schöpfer Gottes”. In: *Die Philosophie Hintertreppe – 34 Grobe Philosophen*. In: *Alltag Und Denken*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1989.