

O problema com Marx e sua influência na esquerda: cristianismo humano-social, sem transcendência pessoal

The problem with Marx and his influence on the left: human-social Christianity, without personal transcendence

JOSÉ CRISÓSTOMO DE SOUZA

RESUMO

A doutrina filosófico-crítica de Marx pode ser entendida como uma combinação de três camadas de pensamento: 1) um interessante, ainda embrionário, materialismo prático, secularizado, moderno, que demanda reconstrução e desenvolvimento em nossos dias, em diálogo com aquisições da filosofia prática contemporânea; 2) um materialismo histórico-dialético basicamente esquemático, dualista, determinista, cripto-normativo, com todo o jeito de filosofia idealista da história, do qual sua crítica do capitalismo é o capítulo decisivo — um materialismo substancialista que poderia ter sido uma melhor conversão materialista de Hegel para fora do idealismo e da metafísica; 3) um humanismo especulativo, do ser-genérico, que assume a crítica feuerbachiana do cristianismo como seu pressuposto/fundamento normativo forte, junto como o próprio cristianismo feuerbachianamente traduzido, e que toma como medida e telos histórico justamente a plena realização daquele nosso pleno ser genérico. É esse humanismo que, para desespero dos que obscuramente entreveem um pouco do seu absurdo, como Althusser e sua turma, nunca é abandonado por Marx e pelas sucessivas "teorias críticas" tradicionais e renovadas, explícita ou disfarçadamente derivadas dele, e que é estruturalmente consolidado por nosso filósofo comunista na sua crítica da economia política, como "determinação pelo nível essencial", o da produção, para Marx completamente social, embora mascarado por trás de uma "aparência real" onde liberdade e particularidade individuais são na verdade uma ilusão estrutural. Aqui nos ocuparemos principalmente do ponto três.

Palavras-chave: Marx, Cristianismo, Essência humana genérica.

ABSTRACT

Marx's philosophical-critical doctrine can be understood as a combination of three different layers of thought: 1) an interesting, still embryonic, practical materialism, secularized and modern, to be reconstructed and developed in our times, in dialogue with acquisitions from contemporary practical philosophy; 2) a basically schematic historical-dialectical materialism, dualistic, deterministic, crypto-normative, which looks a lot like an idealist philosophy of History, of which Marx's Critique of Capitalism is the decisive chapter – a substantialist materialism that could have been a better conversion of Hegel beyond his idealism and metaphysics; 3) a speculative, essentialist humanism, of our supposed generic essence, that adopts the Feuerbachian critique of Christianity as its strong normative principle, together with Christianity itself feuerbachianly transmuted into a humanism that assumes, as our template and historical telos, the full realization of that essence. It is such a humanism that, for the despair of marxists that obscurely perceive some of its absurdity, like Anthusser and his team, is never given up by Marx and later the critical theories, both traditional and renewed, explicitly or disguisedly derived from marxism, that is structurally consolidated by our communist philosopher in his critique of political economy as "determination by the level of essence", that of production, for him really social but masked behind the "real appearance" where all individual freedom and particularity are indeed just a structural illusion. Here we will be dealing more particularly with the third layer.

Key words: Marx, Christianity, Generic human essence

INTRODUÇÃO¹

Podemos dizer que a filosofia, em Marx, está no fundo, ou ao fundo, e que sem mexer nesse aspecto do marxismo e do pensamento de esquerda, isto é, seus pressupostos, fica difícil sair do emperramento em que nos encontramos, particularmente nesse nosso país. Do ponto de vista filosófico, o pensamento de Marx pode ser entendido como uma sobreposição de quatro camadas: 1) um interessante materialismo prático, secularizado, moderno, que demanda recuperação e desenvolvimento, em nossos dias, em diálogo com aquisições da filosofia prática contemporânea; 2) um materialismo histórico em última análise esquemático, dualista, determinista, com jeito de filosofia especulativa da história, do qual a crítica marxista do capitalismo é o capítulo central – um materialismo que poderia ter sido uma melhor conversão de Hegel para além do idealismo e da metafísica; 3) um humanismo especulativo, do homem como “ser-genérico” (*Gattungswesen*), que

¹ Esse texto é uma versão basicamente revista e modificada do nosso artigo “A teologia de Marx explicada às crianças” (DE SOUZA, 2018). O leitor interessado em explorar esse Marx normativo-especulativo, para mim politicamente atrapalhado, pode ainda dar uma olhada nos nossos “A filosofia marxiana da História como *Selbsterzeugung* do homem” (DE SOUZA, 2006) e “Materialismo e moral em Friedrich Engels: uma confusão do século XIX” (DE SOUZA, 1997). A religião, o misticismo e a metafísica de Marx serão extensamente explorados, de forma mais radical e acabada, num livro próximo, *O Averso de Marx*, em vias de publicação.

assume a crítica/conversão feuerbachiana, “comunitarista”, do cristianismo como seu pressuposto/fundamento e que toma como medida e telos histórico a plena unificação da sociedade num corpo místico-político, no comunismo.

Esse humanismo genérico, para desespero dos que percebem alguns de seus vícios mais graves — como, toscamente, Louis Althusser e seus discípulos anos atrás —, nunca é abandonado por Marx, mesmo depois dos chamados “escritos de juventude”, nem pelos marxistas mais e menos tradicionais. Apenas ele aparece, na obra da maturidade, no materialismo histórico e na crítica da economia política, como menos explícito e antropológico, como menos feuerbachiano e mais hegeliano. Aparece em *O Capital* (MARX, 1983) como uma suposta “determinação pelo nível essencial”, social, subjacente a uma “aparência real”, onde toda liberdade e particularidade “não genérica” do homem é apenas ilusão.

Quanto ao seu “materialismo prático”, sua melhor parte, posso adiantar que, depois de criticado nos seus vícios e virtudes, o que tem de aproveitável está no nosso “ponto de vista materialista prático-poético”, exposto por mim e discutido por colegas em textos que podem ser encontrados na internet, em português, inglês e espanhol.² Aqui nos ocuparemos principalmente do referido ponto três, isto é, do humanismo especulativo, social-substancialista, de Marx, que constitui em última análise seu horizonte comunista, embora sem deixar de fazer alusão aos outros dois. E vamos fazê-lo porque, como disse, considero que, com as condições/relações materiais mudadas de nosso tempo e contexto, esse ponto de vista “humanista”, em última análise filosófico, degenerou em obstáculo ao desenvolvimento de um ponto de vista progressista mais efetivo entre nós.

ATEÍSMO, MATERIALISMO, CRISTIANISMO

No “Feuerbach e o Fim (*Ausgang*) da Filosofia Clássica Alemã”, Friedrich Engels lembra, com aprovação, que o autor da *Essência do Cristianismo*, apesar das alegadas insuficiências normativas de seu humanismo ateísta-naturalista para um ativismo revolucionário de tipo jacobino, pelo menos levanta a conclusão de que, superado o cristianismo, a política deve agora passar a ser a nossa verdadeira religião. O “segundo violino” de Marx não vê nisso qualquer risco ou problema, antes pelo contrário, e nós próprios não vamos aqui enfrentar diretamente essa questão, de se é bom ou ruim que a política seja entendida a sério como religião (a mim me parece péssimo). Mas nós vamos, não obstante isso, explorar aqui o tema da proximidade e até eventual implicação entre o cristianismo e o novo ponto de vista materialista histórico, ateu, de Marx e Engels, como

² Sobre isso, em português, ver pelo menos nossos artigos e discussões com colegas publicados na revista *Cognitio* (PUC-SP), a partir de “O Mundo Bem Nosso”, vol., n. 2, 2015. Ver também a coletânea *Filosofia, Ação, Criação: Poética Pragmática em Movimento* (Salvador, Ed. UFBA, 2021).

comunismo. Isso envolve a pergunta por qual é mesmo a compreensão marxiana da religião em geral e do cristianismo em particular, incluída aí com destaque a sua forma protestante, e por qual é mesmo a relação (de negação, que seja), para Marx, entre as duas coisas: sua concepção e a do cristianismo. No fim de contas, isso tem a ver, na minha opinião, com a pergunta pelo fundamento da forte dimensão normativa do pensamento do autor de *O Capital* — e com a perspectiva da crítica, por nós, desse fundamento, de um ponto de vista filosófico-político, ainda que a parte política fique para ser mais explicitada em outros textos desse volume.³

Como vimos, Marx é certamente várias coisas, entre elas um “materialista prático” (como ele se autodenomina aí por 1845-46), junto com — é o que em geral primeiro se concebe — materialista histórico e dialético. Como materialista prático — e essa é a parte de Marx, como disse, que mais aprecio —, ele propõe que a realidade seja apreendida não apenas como objeto, mas em primeiro lugar como atividade prática sensível e como processo. Enquanto propõe também que nós próprios sejamos entendidos como atividade sensível e como históricos, como prática. Marx defende ainda que nossa essência seja definida como o conjunto de nossas relações sociais, fundamentalmente aquelas desenvolvidas na atividade prático-produtiva, conformes ao grau de desenvolvimento dos objetos/instrumentos que lhe dão suporte, e de acordo com nossa própria compleição corpórea, a do organismo que somos. Ao mesmo tempo, em associação com isso, Marx propõe — pelo lado epistemológico desse materialismo — que a objetividade de nosso conhecimento seja entendida não como algo a ser resolvido na teoria (o que para ele seria escolástico), mas coisa a ser demonstrada na prática. E, para culminar esse materialismo prático, propõe que a própria verdade de um pensamento seja compreendida como sua efetividade e poder, justamente demonstrados, de novo, na mesma prática.

Nosso materialista prático entende ainda que é a nossa existência — social, prática — que determina a nossa consciência, e que mesmo nossas concepções gerais sobre as coisas correspondem a pontos de vista (*Standpunkten*) práticos, socialmente engendrados. Isto é, Marx entende que nosso ser prático e social, ativo-produtivo, está inevitavelmente por trás de nossos pontos de vista, mesmo os mais filosóficos. Tudo isso para, ao final, declarar com todas as letras, em *A ideologia alemã*, de jeito surpreendente para quem começa tão prático, que esse materialismo prático é sinônimo de comunismo. Ou seja, tudo isso para admitir que sua compreensão materialista e prática (do que somos nós e são as coisas e do que é conhecimento) conduz a uma conclusão prescritiva, comunista, e deveria orientar a realização desse grande *Ideal* normativo, como um *Bem* admirável e final: o comunismo. Quem sabe, também vice-versa: Marx vai sugerir que sua posição comunista ativista, revolucionária e radical, pede o materialismo prático que ele então formula, para tanto devendo ir além do materialismo e do humanismo menos ativistas do filósofo

³ Meu argumento aqui não implica nenhuma crítica ao cristianismo como religião em sentido próprio, mas questiona — pelo lado filosófico — uma confusão histórica entre cristianismo e política de esquerda, em que as duas partes saem empobrecidas na teoria e prejudicadas na prática.

Ludwig Feuerbach. E isso tudo quando, paradoxalmente, tal materialismo — prático-produtivo, poético — parece ser a parte mais secularizada, mais laica, menos especulativa, mais empirista de sua concepção.

O marxismo, porém, aparece, de saída, e para mais gente, não simplesmente como um materialismo prático geral — digamos, ontológico, antropológico e epistemológico —, mas como uma teoria social, econômica e histórica abrangente, crítica, pretensamente científica, uma Ciência da História inteira, em primeiro lugar uma ciência do capitalismo, que incluiria com destaque a descoberta da lei de gênese, desenvolvimento, colapso e superação dele, o princípio de seu funcionamento, de seus efeitos e de sua passagem. A obra *O Capital* aparece então como o capítulo principal e mais elaborado do materialismo histórico oferecido por Marx, e esse materialismo histórico aparece como uma narrativa geral, com todo jeito de filosofia da história.

Quer dizer, o materialismo histórico aparece como a narrativa de uma sucessão encadeada de estágios históricos progressivamente superiores, que corresponderiam a diferentes modos de produção, desde a comunidade primitiva original até o comunismo final. Este aparece como o único e verdadeiro fim do capitalismo, e também como *Reino da Liberdade*, fim da pré-história do homem e do *Reino da Necessidade* — quase como *Fim dos Tempos* e completa reconciliação dos homens entre si, com seu mundo e com a natureza; enfim, o comunismo como nada menos do que, diz Marx em outra parte, “o enigma resolvido da história”.

Por toda essa abrangência teórica, a crítica da economia política, de *O Capital*, e a teoria social que a emoldura (o materialismo histórico, dialético) mostram-se como um pensamento também filosófico, talvez até mais especulativo do que isso. Eles deixam transparecer esse escopo mais largo, em primeiro lugar, por seu alcance normativo, como crítica não apenas da economia política, mas da inteira civilização moderna, como dito em prefácio da magna obra. *O Capital* mostra-se então como teoria crítica, desveladora de alegados escamoteamentos (da exploração do trabalho, do seu caráter social etc.). Escamoteamentos esses engendrados no jogo entre superfície-aparência e fundo-essência, aos quais sucumbe a economia política burguesa, mas que pertencem também ao próprio funcionamento objetivo do capitalismo.

Por esse alcance normativo maior (desvelador de segredos), como matriz de toda a teoria crítica alemã posterior, é que *O Capital* (junto com os juvenis *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*), que já foi chamado de Bíblia do Proletariado, constitui uma posição filosófica — junto com econômica, política e até cultural — sobre o que está eminente e centralmente errado com o mundo e sobre o que daí cabe fazer nele e com ele. O que não é pouca coisa para o pensamento em geral quanto mais para a ciência — que o marxismo quer ser — em particular.

Conforme entendo, *O Capital* de Marx chega a nada menos do que estabelecer como materialmente (realmente, objetivamente) condenado o que é também moralmente condenável (a injustiça, a exploração) — uma façanha que não se via no pensamento ocidental desde o fim da

compreensão teocêntrica do mundo. Em linha semelhante, o envolvimento de Marx com a lógica dialética de Hegel, destacado no mesmo *Capital* e também fora dele, explica-se não por ser ela apenas, com seu particular aparato conceitual encadeador, um suposto novo e superior *organon* da ciência e da crítica, mas, para bom entendedor, por ela se oferecer como *lógica da Emancipação (álgebra da Revolução*, como disse Alexandr Herzen), ou seja, lógica da passagem da Substância a Sujeito, passagem que é o fulcro da narrativa histórica que Marx em última análise propõe, além de parte principal da *Grande Lógica* de seu mestre idealista especulativo — sempre a implicação normativa, de tipo transcendental. Segundo nos parece, aí pelo século XIX havia essa inclinação a tomar implausivelmente a ciência como co-extensiva com a religião: o que a religião prometeu e a filosofia não cumpriu a ciência (como ateísmo) realizará. E certa ambiciosa noção clássica alemã de *Wissenschaft* (com ciência, teoria, crítica) seria particularmente adequada a essa grande pretensão, exemplarmente nutrida por Marx.

Há ainda, entretanto, uma terceira coisa que é Marx, e, nesse caso, algo de sentido normativo mais expresso e de idealismo mais explícito, a concepção que ele primeiro assumiu (depois de abandonar, na esteira de Feuerbach, o hegelianismo e o republicanismo hegeliano originais, e a ênfase hegeliano-baueriana na autoconsciência): Marx humanista, filósofo de um humanismo pós-hegeliano, naturalista, materialista e ateu, de forte inspiração feuerbachiana, exposto nos seus artigos dos *Anais Franco-Alemães* e, de modo sistemático, nos chamados *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*, de 1844. Refiro-me ao seu sedutor humanismo especulativo do homem como ser-genérico (*Gattungswesen*), dele como *essencialmente* trabalho, e deste como nosso universal ser-um-para-o-outro. Aqui me refiro também à correlata crítica da alienação/desumanização do homem (e do trabalho) no mundo da propriedade privada e da produção mercantil capitalista e àquilo que Marx propõe, de início em chave assumidamente essencialista e ética, sob o nome de humanismo real, emprestado de Feuerbach: como uma aplicação/transposição do feuerbachianismo (ou seja, da crítica/conversão feuerbachiana do cristianismo em humanismo comunitarista, por recurso à fórmula de inversão sujeito-objeto) à crítica do Estado e logo da economia, como fica claro nos seus textos nos *Anais Franco-Alemães* e no seu manuscrito *Crítica da Doutrina do Estado de Hegel*.

Quando Marx diz que a crítica da religião é o começo de toda crítica, ele está se referindo à crítica do cristianismo feita por Feuerbach, que conclui que na raiz (mesmo da religião) está “o homem” (genérico). E é essencialmente essa chave de crítica feuerbachiana do cristianismo e de seu Deus (que Feuerbach “traduz” em homem/humanidade como ser supremo) que Marx leva para a crítica do conjunto da realidade do seu/nosso tempo, a modernidade, o capitalismo. De todo modo, depois da conversão feuerbachiana da teologia em antropologia, do cristianismo em humanismo, teríamos com Marx finalmente um mais efetivo e verdadeiro humanismo, real, integral, estendido como crítica da economia política burguesa, uma crítica que nos compromete com a restauração da unidade e inteireza harmônicas dos homens, pela transformação, digamos, “desindividualista” e “redentora” — comunista — da economia. Uma concepção, esse humanismo real, que, entretanto,

aos poucos foi-se mostrando, para Marx, ainda inadequada para sustentar uma posição ativista, além de difícil de carregar, por seus compromissos abertamente idealistas e sentimentais no nível da teoria. Compromissos, entretanto, bem mais modestos, deflacionados, em Feuerbach, do que no pensamento de Marx, como se configurou em seguida, como materialismo histórico dialético, teoria da história e crítica da economia política.

Essas três identidades ou camadas de pensamento de Marx — como já mencionamos: 1) a humanista, da “desalienação” do homem subjetivo; 2) a do materialismo prático-comunista; e 3) a teórico-crítica da história, da sociedade e da economia, isto é, da negação determinada do capitalismo — estão bastante entrelaçadas na sua obra e — *pace* Althusser — acompanham a elaboração inteira do seu pensamento. Um pensamento que tem, ele todo, como procuramos apontar, um forte caráter normativo ou ideal, e também, aqui e ali, junto com isso, uma visível dimensão especulativa, quicá teológica — alemã, em todo caso. O que é de se esperar, não apenas porque o marxismo se põe como o herdeiro da filosofia clássica alemã — aí compreendido Hegel —, e porque se propõe nada menos do que consumir a realização de toda a filosofia anterior, à qual poria fim, mas também porque nasce de um contexto no qual as discussões e referências especulativas, teológicas e religiosas têm uma influência enorme, impregnante. Não só porque a Alemanha é o país de Lutero e da Reforma Protestante, das apocalípticas guerras camponesas e dos empenhados embates de pensamento que se lhe seguiram, e porque a filosofia alemã, para muita gente e até mesmo o próprio Marx, traz a marca dominante dessa herança, mas também em razão do próprio contexto filosófico mais imediato, pessoal de Marx, ou seja, de sua biografia, de sua formação.

Não esqueçamos, para começo de conversa, que, para Hegel, sua filosofia (como ápice do desenvolvimento da filosofia ocidental inteira) e o cristianismo reformado luterano (como ápice dessa que é a “religião absoluta”) dizem a mesma coisa, têm o mesmo conteúdo — apenas expresso, na filosofia, na forma do conceito, e, na religião, na forma da imagem, da representação, da alegoria. Não esqueçamos tampouco que Marx teve como seu principal mentor, formador, de sua juventude, ninguém menos do que o teólogo hegeliano, depois radicalíssimo intelectual jacobino, Bruno Bauer. Nem esqueçamos que nosso materialista ateu fez na universidade curso sobre o profeta Isaías (aquele que mais anunciou o Messias e mais denunciou a injustiça social e a falsa religião) e que pretendia ingressar na carreira universitária, pela mão de Bauer, oferecendo de saída um curso sobre teologia kantiana. Nem esqueçamos, por fim, que Engels em dado momento escreveu a Marx propondo que Thomas Münzer — prototeólogo da libertação, profeta da realização do Reino de Deus na Terra e apocalíptico líder rebelde nas Guerras Camponesas — fosse entronizado entre os “santos” do proletariado.

Isso tudo, porém — no fim de contas apenas um agregado de fatos sintomáticos, mas soltos —, é secundário em relação a uma perspectiva histórica contextualizante mais articulada

sobre o pensamento de Marx. Sem falar da outra, mais conceitual, menos histórica, que vamos apresentar no resto desse artigo, nas suas duas partes seguintes, dois e três. O ateu movimento jovem hegeliano, ou hegeliano de esquerda, de que Marx e Engels, também Feuerbach e Bauer, fizeram parte começa (como registra Marx, e ainda Nietzsche, que para mim faz igualmente parte dele) com a obra do teólogo liberal, e logo herético, David Strauss, *A vida de Jesus criticamente examinada*. A esquerda hegeliana começa justamente por algo como um humanismo panteísta, naturalista, monista, imanentista, em que o ser supremo da religião passa a ser entendido abertamente como sendo a humanidade. Um humanismo em que a encarnação de Deus ou do Divino no mundo passa a ser entendida como se dando ao longo do percurso da história, não mais em um só indivíduo determinado e num ponto determinado do tempo, em Cristo. Começa por um humanismo em que, depois disso, a salvação individual e a imortalidade possível passam a significar apenas a integração/identificação do indivíduo à vida e ao destino comuns, coletivos, dos homens e sua participação naquele percurso histórico, para uma realização na história inteira e numa verdadeira comunidade humana como seu *telos* imanente, com valor de grande ideal normativo.

Isso é o que se pode entender como tradução ou conversão humanista do cristianismo, como passagem da teologia a uma antropologia (filosófica, normativa) que lhe tome o lugar, envolvendo também, como já disse, a passagem da ideia/ideal de salvação individual à de salvação coletiva. Ou seja, a salvação ou emancipação (nome para coisa semelhante) do indivíduo agora como ser essencialmente social, genérico, comunitário em sentido o mais pleno e forte, no interior da — e pela entrada na — sociedade, na perspectiva da progressiva elevação dessa a verdadeira e universal comunidade humana universal. Feuerbach e Marx situam-se justamente na esteira desse desenvolvimento humanizante da religião, straussiano, um desenvolvimento do cristianismo que se poderia chamar de “substancialista” (anti-individualista, antissubjetivista, espinosano), de superação do individualismo, digamos, ontológico, remanescente neste, por uma ontologia ou teologia do pleno ser social do homem. Uma perspectiva, essa de Feuerbach e Marx, que os põe em contraste com a do ateísmo do teólogo Bruno Bauer e de seus seguidores, com quem Marx acaba por romper, que assume uma tonalidade, pode-se dizer, mais protestante, mais subjetivista (embora, no caso de Bauer, numa perspectiva política não comunista nem liberal, mas republicana — uma perspectiva, a de Bauer, que prefere ir para o lado da tradução (ou melhor, dessa vez, *dissolução*) do cristianismo em uma consciência universal, autônoma e soberana do próprio homem. Deste enquanto indivíduo, até oposto à “massa” (a que apelam os comunistas), tomada por Bauer na verdade como grosseira e egoísta. Uma transformação do cristianismo numa autoconsciência universal a que cada homem poderia/deveria *individualmente* erguer-se pela razão e pelo pensamento, como um ser finamente autônomo — mais ou menos como na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel (1992). Só que, agora, por uma superação de toda “substância”, uma superação mais radical e subjetivista do que a de Hegel, pelo fim completo da religião (como alienação a outro Ser, como heteronomia) e pela proclamação

da “morte de Deus” — anunciada por Bruno Bauer bem antes de Nietzsche, mais precisamente em 1841, quando Nietzsche nem era nascido.

Daí então as diferentes posições desses filósofos hegelianos de esquerda quanto à crítica, ou seja, quanto ao enquadramento — geral, valorativo, por vezes especulativo, sempre filosófico — do presente, isto é, do nosso tempo como uma época histórica ainda não completamente nova: a Modernidade. Tal época coincidiu ainda com um certo desenvolvimento do cristianismo, a Reforma Protestante, tomada por esses críticos ateus como uma espécie de recaída no judaísmo latente do qual o cristianismo nunca se teria completamente libertado, ou seja, uma época de transição semelhante à que deu origem ao cristianismo e pôs fim à Antiguidade. Marx está entre esses que entendem a Modernidade protestante como um retorno (no nível cultural ou espiritual, pelo menos) ao — e como generalização do — judaísmo. Ou seja, para ele e Feuerbach, tratar-se-ia de uma generalização do egoísmo, do individualismo, do particularismo, do engajamento apenas prático, vulgar e utilitarista com o mundo — uma generalização do interesse subjetivo não universalizável, enfim. Essa generalização teria sido realizada pela Reforma, pelo protestantismo, como um judaísmo que sempre teria estado no fundo do cristianismo, agora ainda mais apenas tenuemente disfarçado, embora ainda sublimado, por suas noções, subjetivistas e abstratas, de moral, de liberdade e de autonomia individuais, de livre exame, de bem, de amor. Seria mais ou menos como Max Weber viria a entender depois o protestantismo como o verdadeiro espírito do capitalismo, bem criticamente compreendido, no caso de Marx. Isso tudo em razão de um alegado individualismo essencial do cristianismo, agravado no protestantismo, e dos demais vícios que acompanham o que no plano filosófico seria seu idealismo subjetivo, de um lado, e seu empirismo grosseiro, do outro — ambos tipicamente modernos.

Nesse quadro, Feuerbach tem a pretensão expressa de representar uma nova e diferente Reforma, a pretensão de ser um novo Lutero, que é o teólogo que ele mais cita e sobre o qual escreveu um livro inteiro.⁴ Nosso humanista do ser-genérico critica a Modernidade por representar, do ponto de vista religioso, um mundo de hipocrisia, em que as pessoas declaram crença na pessoa de Deus, mas na prática dão as costas aos seus valores ou atributos, que sempre encontraram no cristianismo seu fundamento: o amor, o bem, a justiça, a verdade etc. Ou seja, um tempo em que as pessoas sustentam a crença no sujeito (supremo), mas não nos seus predicados — enquanto compreendidos como objetivos e absolutos, como Feuerbach os quer. Feuerbach prefere, então, na verdade, que tais predicados ou virtudes possam sair fortalecidos por encontrarem, conforme sua nova Reforma, um fundamento mais verdadeiro na própria humanidade, no homem, enquanto

⁴ Sobre isso, ver, por exemplo, Why did Feuerbach concern himself with Luther? John GLASSE. *Revue Internationale de Philosophie*. Vol. 26, No. 101 (3), FEUERBACH (1972), pp. 364-385

gênero e essência, como novo ser supremo, em vez de fundarem-se numa subjetividade imaterial, transcendental, solipsista, absolutamente autônoma, logo arbitrária e caprichosa: Deus.

O ateísmo e o materialismo, então, para Feuerbach, seriam pontos de vista mais propícios a uma perspectiva não individualista, altruísta, não egoísta, comunitária, por fim comunista. Pode-se dizer que é essa a verdadeira preocupação das críticas de Marx e Feuerbach ao cristianismo e à Modernidade: pela verdadeira realização, finalmente, dos valores do cristianismo, uma realização até aqui frustrada por sua marca subjetivista, idealista, individualista, de fundo. O cristianismo tradicional seria na verdade uma forma disfarçada de egoísmo, de ilusão e fingimento, no mínimo de um altruísmo abstrato e impotente, e, em sua tradução filosófica, uma forma de idealismo subjetivo, esse sendo assim o também pernicioso e egoísta ponto de vista filosófico que lhe corresponde. Por isso é que Feuerbach diz, literalmente, que “materialismo é amor” ou, como diz Marx, “materialismo prático é comunismo” — sendo o materialismo a perspectiva que efetivamente podaria as pretensões da subjetividade individual, idealista, que estaria no fundo de todo o egoísmo — e da Modernidade.

Certamente esses elementos conjuntamente tomados compõem um discurso cada vez mais transferido por Max para um vocabulário materialista puro e simples, laico, secularizado, em que todos esses vícios viram apenas reflexo ideológico de uma dinâmica material e de uma situação econômica nos fatos do dinheiro, da mercadoria e da propriedade privada, da divisão do trabalho, do capitalismo. Aos poucos, a normatividade comunista de Marx fundar-se-á cada vez menos num humanismo explícito e no vocabulário feuerbachiano da essência genérica (*Gattungswesen*) para melhor se fundar como negação determinada, imanente do capitalismo, construída do modo mais sólido no *Capital* — do capitalismo enquanto a um só tempo normativa e materialmente condenado. Assim Marx escapa de um discurso expressamente moral, contra o egoísmo e a moderna “falta de cristianismo”, que se converte agora em um discurso empírico, teórico e científico, mas, ao mesmo tempo, ainda fortemente normativo. Com o que, mesmo assim, permanece a questão: de onde vem a normatividade forte, comunista, que a nova teoria dita científica apesar de tudo sustenta? Quais os seus termos?

Ontologicamente, digamos, o problema de Marx sempre foi o da cisão (em classes) e o estilhaçamento e dispersão (em indivíduos autônomos, indiferentes entre si) do gênero, do corpo social (ele diria, do homem mesmo), em contraste com sua unidade essencial como algo historicamente por vir, por realizar-se, como *telos* imanente da história. Mas, certamente, mesmo que essa cisão e dispersão deem-se no plano da economia, tudo isso corresponde, para nosso materialista antinominalista, no plano ideológico, ao que o cristianismo-idealismo-subjetivismo representa: duplicação, dualismos, separações, universalidade abstrata, inversão sujeito-objeto etc. etc. Em contraste, para Marx, não só com o que nos espera no comunismo, mas também, em boa medida, com o que antecedeu o cristianismo — a Antiguidade e o paganismo, gregos pelo menos, enquanto não dualistas, não subjetivistas, “naturalmente” materialistas — com sua ideia unitária de

corpo político, sua ideia de liberdade não individualista como soberania do todo, isto é, da *polis* e do indivíduo apenas como parte desse todo etc. etc. Até a própria Idade Média e o Feudalismo, Marx os vê e aprecia como mais comunitários, mais orgânicos e integrados, marcados por uma alienação (enquanto separação entre os homens e o mundo que eles produzem, e enquanto mascaramento de suas verdadeiras relações entre si e com as coisas) menos extrema que a do capitalismo.

Por isso tudo, Marx é capaz de dizer que os homens apenas se enganam ao se imaginarem mais livres sobre o capitalismo do que no feudalismo. E é capaz de entender, correlatamente, que, na forma de catolicismo, o cristianismo, apesar de tudo, ainda albergava algum espírito de comunidade. O protestantismo, é verdade, aparentemente acaba com a figura do sacerdote, acima do comum dos homens, mas o faz, alega Marx, às custas de fazer de cada indivíduo o sacerdote de si mesmo. E embora isso pareça uma crítica perspicaz e aceitável à autossujeição e à severidade moral no protestantismo, tal juízo pode muito bem ser entendido como a outra face da crítica marxiana à soberania que a Modernidade — Reformada — confere ao indivíduo como senhor e juiz de si mesmo. Não é por outra razão que Marx denuncia a democracia moderna, que ele chama justamente de democracia *espiritualista*, cristã, pelo pecado e pelo engodo (ele e Moses Hess acham) de tornar cada homem individualmente autônomo, cada um como um pequeno soberano. Desse vício seu materialismo trataria de cuidar.

Ao fim e ao cabo, resta a questão de se Marx representaria não apenas, como admite expressamente, o fim da filosofia, entendido esse fim como sua realização, mas também o fim da religião, do cristianismo, *também entendido como sua realização*. Marx entende a filosofia, aquela a que alega pôr fim e realizar, como sendo a filosofia clássica, racionalista, *v.g.* o platonismo e o aristotelismo, seguidos de seus desenvolvimentos/prolongamentos na metafísica medieval e moderna bem como no idealismo alemão, como a filosofia da universalidade e do ideal — entretanto separados do mundo e do real empírico, e, por isso, também não realizados. Mas podemos perguntar: disso tudo que ele diz sobre a filosofia, não é o cristianismo apenas a versão religiosa, igualmente duplicadora do mundo, que padece então precisamente dos mesmos males, tal como — valeria mesmo dizer — o “platonismo para o povo” que nele viu Nietzsche? Sobre isso, passemos rapidamente às suas famosas “Teses *ad* Feuerbach.”

APROPRIAÇÕES DE FEUERBACH

As *Teses ad Feuerbach*, de Marx, vão ocupar-se expressamente da sociedade e do que haveria de *essencialmente* errado com ela (que, para Marx, Feuerbach não chegaria a ver direito), e vão fazê-lo partindo nada menos que da religião como ideal humano-universal alienado e como *sintoma*. Pois é aqui que o materialismo prático das *Teses* encara de frente o problema da *normatividade* e do *ideal* (de um fim último para as ações humanas), buscando para sua resolução um fundamento intramundano,

que, entretanto, note-se bem, aparece mesmo é como dado no cristianismo, como um ideal colocado de todo modo para muito além do que se poderia encontrar empiricamente na sociedade como percepções e aspirações comuns dos homens realmente existentes.

As *Teses* de Marx vão dar às relações sociais (de produção) o caráter de essência do real e dos homens e vão submetê-la tacitamente à medida do “*autenticamente humano*” (ainda que não existente), por oposição à divisão e à fragmentação da sociedade civil moderna, onde o autenticamente humano (a expressão é de Marx) ainda não está — e, portanto, não será daí que ele a tirará. É a formulação essencialista das *Teses* e sua construção (transcendentalizante) do fundamento terreno (ideal) que ao final, parece, transformam seu materialismo prático em um materialismo transcendental — ao invés de propriamente prático, mundanamente prático. Por isso um materialismo aparentemente envolvido com uma tácita rejeição da política e do político como efetivamente existentes, uma rejeição comparável àquela do platonismo, de que o marxismo se aproxima. Talvez por isso também cativo, inclusive, de uma recaída teoricista no mentalismo solipsista-cartesiano, numa versão magnificada, infinitizada, do sujeito individual burguês.⁵ Se não vejamos.

Feuerbach, diz a *Quarta Tese*, não vai muito além da suposta decifração do “*segredo*” da religião, ou seja, da descoberta do — para Marx — “*fato*” de que Deus é o homem, o fato da “*autoalienação religiosa*” do homem, e da denúncia da conseqüente “*duplicação do mundo, em mundano e religioso*”, em Céu e Terra, em *real*, depreciado, e *ideal*, transcendentalizado — separação essa tomada, então, como grande mal e descaminho.⁶ A crítica feurbachiana, diz Marx, limita-se a dar o passo de traduzir (as *Teses* dizem *resolver/dissolver: auflösen*) a religião cristã “*em seu fundamento mundano*” (em *humanismo real*, Marx poderia também dizer),⁷ ao revelar que Deus (o fundamento celeste) é apenas uma projeção de si mesmo do homem, uma projeção distorcida de sua verdadeira essência (o fundamento terrestre).

Com essa sua interpretação supostamente decifradora, Feuerbach pensaria ter resolvido, por seu humanismo generoso, o problema do empobrecimento da vida humana e das relações entre os

⁵ A tese de que Marx não se submete, nas suas pretensões de conhecimento, à crítica que ele próprio faz do individualismo abstrato, intuicionista-contemplativo, cartesiano-lockeano — para o qual o indivíduo, teórico, desprovido de contexto e exterior à realidade, poderia sozinho refletir adequadamente o todo do real social — é apenas sugerida ao longo desse texto.

⁶ A crítica alemã, desenvolvida desde Hegel, deu à filosofia o curioso papel transcendental de decifrar, para a humanidade toda, seu grande enigma ou segredo, que — sem a ajuda dos filósofos — completamente lhe escaparia. Marx vai preferir falar do segredo das nossas “representações” como sendo um segredo constituído pela própria realidade objetivamente alienada, e isso é sua crítica da economia política e do capitalismo — o que aparentemente deixaria os homens comuns ainda mais à mercê dos homens teóricos.

⁷ “Humanismo real” é o que Feuerbach põe no lugar do cristianismo, e que Marx adota e usa como sinônimo de comunismo até pelo menos a *Ideologia Alemã*.

homens, como introduzido pela alienação/religião, e como prolongado no protestantismo e mesmo no secularismo modernos. Mas, para Marx, Feuerbach deixaria ainda de fazer *o principal*, que é entender *por que* o fundamento humano abandona esse mundo, “*separa-se de si mesmo, e se fixa num Reino autônomo, nas nuvens*” — autonomizando-se com relação aos homens.

A religião, porém, seria, segundo Marx, algo como *sintoma* e *signo*, um fato que “*só se explica*” — a *Tese Quatro* trata de adiantar — “*pelo autodilaceramento e pelo autocontradizer-se*” daquele fundamento *aqui embaixo*.⁸ “*É tal fundamento [terreno], portanto, que tem de ser compreendido em sua contradição*” (para Marx, sua tarefa teórica, coroada no *Capital*) e principalmente (aqui as *Teses* começam a introduzir seu dever-ser) “*tem de ser revolucionado na prática*.” Em que direção, Marx ainda não explicita na *Tese Quatro*, mas de qualquer forma esse agora seria o verdadeiro fim da alienação terrena (logo, também da religiosa, seu *sintoma*), e é esse o *imperativo categórico* (como explicita a *Ideologia Alemã*) que as *Teses* têm para oferecer aos homens, na *Tese Onze*.⁹

Quanto ao que Marx define como fundamento para sua grande prescrição (o comunismo), posso reiterar que não serão propriamente as percepções e aspirações mundanas dos homens reais (nem mesmo dos trabalhadores), de dentro da sociedade civil, como tais homens as tenham, empiricamente verificáveis, como gostariam filósofos destranscendentalizantes, mesmo que por isso moderadamente normativos e críticos. Em vez disso, o fundamento se estabelece como *transcendente* àquelas aspirações e percepções, aparecendo aqui como o que eles (os homens) expressam apenas, inconsciente e distorcidamente, na religião, isto é, no cristianismo. Pois é, na realidade, pelas “*más*” relações que estabelecem na prática produtora que as circunstâncias humanas se autonomizam em relação aos homens, passando a submetê-los e determiná-los — até no próprio rumo ao comunismo marxiano.¹⁰

⁸ Para Marx, em *O Capital*, é a realidade que é “*religiosa*”, não só porque produz religião, mas porque o faz ao nos deixar na condição de sujeição-dependência-alienação, replicada então, idealmente, na religião, da qual (condição) a realização do comunismo (que seria também a da filosofia, e, *nota bene*, da própria religião, i.e, do que nela os homens aspiram) é a cabal supressão — e esse seria o segredo ocultado pelo ponto de vista empirista, da intuição sensível e da economia política burguesa.

⁹ Segundo o próprio Marx, a noção de autoalienação do homem é umas das chaves de interpretação idealistas alemãs (do real) que induzem as doutrinas filosóficas ao misticismo (*Tese Oito*, de Marx). Marx, entretanto, acha que sua própria doutrina supera tal misticismo, encontrando uma tradução real, prático-sensível, para ela, a alienação (*Tese Quatro*). Marx pressupõe que o idealismo alemão não introduz *na realidade* elementos especulativos e teológicos problemáticos (que seu novo ponto de vista acabasse assumindo), mas apenas que, como idealismo, tal como a religião, apreende-a — ou a “*representa*” — de modo deformado, embora sendo ainda assim *superior*, como ponto de partida, ao empirismo inglês ou ao materialismo francês do século XVIII.

¹⁰ Marx, ao que parece, galga uma elaboração superior dessa ideia em *O Capital*, mas uma fórmula aproximada dela é dada por ele já em 1845: “*Não se trata de saber que fim um proletário ou mesmo o proletariado inteiro pensa ter momentaneamente, [mas] (...) do que ele será obrigado historicamente a fazer*.” (MARX K, ENGELS F. *La Sainte Famille*. Paris: Éditions Sociales, 1972, p. 48.)

O fato de a *Tese Quatro* recorrer tantas vezes ao prefixo “auto” explica-se por sua peculiar perspectiva teórico-alemã especulativa, de totalidade e unidade para o mundo humano, a sociedade como uma espécie de macro-sujeito. Trata-se de uma perspectiva tal que, segundo ela, se os homens estão separados e a sociedade dividida, o homem está separado/estranhado *de si mesmo*, em contradição *consigo mesmo*, e a sociedade (ou o mundo humano) está *despedaçada-dilacerada* e oposta a *si mesma*. Assim, homem ou sociedade (aqui, a mesma coisa), nas atuais condições, literalmente *autocontradizem-se* a si próprios, negam-se a si mesmos. Com o que, *ao mesmo tempo*, fica estabelecida, por sobre a aparente dispersão dos homens isolados, uma redução “dialética” das diferenças e oposições sociais a *um par único* de contraditórios. Para o “idealismo alemão” (ao qual as *Teses* recorrem ao se baterem contra a Modernidade como empirismo-liberalismo), a *unidade* (ou totalidade) é pressuposta, e a *divisão*, um erro e uma passagem transitória. A unidade está no começo, e no fim deve retornar, restando então a tarefa teórico-prática de *eliminar* — por um salto dialético — a grande contradição (da realidade) e de reconciliar a sociedade com ela mesma, como um *nós* em sentido forte, uno e substancial.

A associação duradoura entre indivíduos humanos, em vários níveis, tem sido concebida pela filosofia política ocidental moderna, como também na religião, como a constituição de um corpo, um corpo transpessoal, uma particular unidade entre eles. Tal constituição poderia realizar, quando bem feita e completa, uma nova e nada trivial dimensão da existência, em comparação com o que a precede ou ocorre fora dela. Um modo de assim conceber a sociedade (como uma associação-corpo) pode representar os indivíduos humanos como formando uma unidade apenas entre eles próprios, ou como constituindo o corpo de algo *outro*. E pode entender que é sob a égide desse *outro*, por sua mediação, que aqueles indivíduos se unificam, como sua encarnação ou corporificação. Essa metáfora pode também implicar que os indivíduos não formam aí simplesmente um corpo, mas mesmo um sujeito, um *eu*, uma *pessoa* — muito maior do que eles individualmente considerados.

Digno especialmente de nota é que essa constituição dos homens em um corpo — isto é, a formação, por eles, de um corpo transpessoal superior — pode pressupor ou implicar, se bem realizada, uma profunda transformação deles mesmos, para realização de sua mais completa solidariedade e liberdade. Essa transformação pode ser entendida como a realização de uma perfeição, a perfeição dos membros daquele corpo, até como sua “emancipação” — de uma existência imperfeita, de isolamento, dissonância, dissociação, que devem deixar para trás. Na passagem a esse estágio, alguma coisa de importante aconteceria aos seres humanos, e mesmo aos seus corpos individuais, àquilo que com esses corpos está mais associado: seus instintos, impulsos, desejos, enquanto particulares, exclusivos, excludentes ou mesmo arbitrários e irracionais. Desse modo, então, pode-se entender que as duas corporeidades, do indivíduo membro e do todo que ele integra, relacionam-se e contrapõem-se em alguma medida uma à outra. De um lado, a corporeidade, digamos, pessoal, física e, de outro, a transpessoal, ideal. E pode-se conceber que a

primeira deve ceder para que a segunda se realize, para que se obtenha a união e a solidariedade mais completas e efetivas para os homens, sobre sua base.

Resta ainda um ponto importante a destacar no alcance dessa imagem de um corpo transpessoal. Frente a ela, daquele modo concebida, as precárias comunidades humanas realmente existentes ficam como falsos corpos, falsas associações — divididas internamente, e constituídas por laços débeis ou deformados e deformantes. E as concepções que as suportam ficam também como falsas, enganosas, “ideológicas”, acobertadoras dessa deformação radical. Nesse contraste, o Estado — pelo menos o Estado moderno, da filosofia política moderna, separado, acima da sociedade e oposto aos indivíduos — pode ficar caracterizado como falsa comunidade, falso corpo, como frustração/negação de uma verdadeira *unidade*, e como sintoma de sua não-ocorrência. E os próprios homens, sob o Estado, podem aparecer então como não sendo o que deveriam ser, como sendo também falsos, deformados — além de não-livres.

Sobre isso, para uma genealogia dessa concepção, comecemos pelo começo, pela teologia cristã e pelo cristianismo, através dos quais essa “imaginação” do corpo transpessoal nos chega. Segundo São Paulo, na eucaristia os cristãos participam do corpo de Cristo e se tornam um só corpo, a Igreja (*ecclesia*, assembleia), no qual reside um só Espírito, o Espírito Santo, que equivale a algo como uma *alma* comum.¹¹ Essa concepção/imagem paulina aparentemente encontraria sua pré-história, seu provável antecedente na ideia de um corpo cósmico, que aparece nos estoicos e na concepção gnóstica do homem primevo, bem como na especulação judaica sobre o corpo cósmico de Adão. Embora em São Paulo não se trate propriamente dessa noção, a identidade dos cristãos com o corpo do Deus-Homem, Cristo, vai além de uma simples figura de linguagem, devendo representar mais do que a união dos membros de uma sociedade comum e mais do que o vínculo com uma autoridade governamental qualquer.¹²

A caracterização da Igreja como corpo místico de Cristo, que se firmou na Europa a partir do século XII, traz a imagem de uma solidariedade muito mais profunda, mais radical do que a mera união moral entre seus membros. O termo “místico” não quer dizer aí apenas ideal, mas que se trata de algo real e até de certa forma físico — por isso mesmo misterioso, difícil de exprimir. Vale registrar que, ainda segundo São Paulo, cabe aos apóstolos, aos profetas, pastores e professores, ou seja, a um sacerdócio “*organizar a vida dos fiéis*”, para construir a “*estrutura do Corpo de Cristo*”, na qual os cristãos realizarão “*sua unidade comum*”, através da fé no filho de Deus e do conhecimento dele — quando então alcançarão, registre-se, sua “*plena qualidade de homens*” e serão verdadeiramente livres.¹³

¹¹ 1 Cor 10:16 ss; Col 3:15; Ef 4:4, 1; Cor 3 e 4:19.

¹² J. L. McKenzie, *Dictionary of the Bible*, p. 102b e 101b.

¹³ Ef 4:12-13 e 4:13-14.

É essa imagem, cristã, teológica, de um corpo transpessoal, mais ou menos substancial, que vai ecoar nas concepções da filosofia política moderna, com as quais, como quer o marxista Della Volpe (1975), Marx pode ser relacionado — como desenvolvimento, superação e perfeição.¹⁴ De fato, em Jean-Jacques Rousseau, o contrato social — não mais o batismo ou a eucaristia — é o “*ato de associação*” que produz um corpo coletivo, “*o corpo do Povo*”, como verdadeiro soberano. Corpo que se torna a encarnação de um verdadeiro “*eu comum*”, com vida e vontade próprias, a “*vontade geral*”, que tem, entre outros atributos da vontade divina, a infalibilidade. Trata-se, no *Contrato Social*, da constituição de uma “*Pessoa moral*”, a República ou corpo político, dotada de absoluta soberania sobre todos os seus membros, que na verdade não seriam exteriores a ela ou à sua vontade. O contrato social, dotado por Rousseau de uma verdadeira “*santidade*”, representa a passagem do “*estado de natureza*” para o “*estado civil*”, passagem que deve produzir no homem, como por um verdadeiro sacramento, uma “*extraordinária mudança*” — substituindo o “*instinto*” pela “*justiça*”, o “*impulso físico*” pelo “*dever*”, e o “*apetite*” pelo “*direito*”.¹⁵ Assim bem constituído, os homens serão, nesse estado civil, verdadeiramente livres e verdadeiramente homens.

Antes de Rousseau, em Thomas Hobbes, é também um “pacto” que cria o corpo político e instaura “*uma verdadeira unidade de todos numa só e mesma pessoa*”,¹⁶ pessoa que é entendida por Hobbes como ao mesmo tempo “homem” e “deus” — embora se trate, no seu caso, de um “homem artificial” e de um “deus mortal”. Do seco e materialista, não-dialético, ponto de vista hobbesiano, tal pessoa poderosa, o Estado, que atende também pelo nome menos simpático de Leviatã, deve forçar as agitadas individualidades corpóreas, os seres humanos em geral, a uma ordem e um alinhamento, pelo menos o suficiente para que deixem para trás o belicoso e caótico estado de natureza, onde a vida só pode ser miserável. Depois de Hobbes e Rousseau, em Ludwig Feuerbach, Deus é na verdade o homem, o gênero humano, pois o homem bem entendido já seria por natureza um ser genérico, geral, e o verdadeiro “Ser Supremo” em carne e osso, coletivo, uno por natureza e praticamente imortal,¹⁷ que, para nosso humanista, realiza-se no Estado.

Eis aqui a especulativa paráfrase feuerbachiana, tipicamente alemã (para a época), do contrato social: “As forças do homem separaram-se e se desenvolvem no Estado, para constituir, com sua separação e sua nova reunião, um ser infinito, o Estado”, que é “o homem realizado” e “absoluto”.¹⁸ Finalmente, em Karl Marx e em seu companheiro Moses Hess, também jovem

¹⁴ Ver Della Volpe, *Rousseau y Marx - y otros ensayos de critica materialista*, seção primeira.

¹⁵ Rousseau, *Du Contrat Social*, I, 6; II, 3; II, 4; VII, 1; e I, 8.

¹⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan*, II, 17.

¹⁷ Sobre isso, com a liberdade e a agudeza da literatura, Fernando Pessoa, no *Livro do Desassossego*, entende ironicamente: “*A escolha da Humanidade para sucedâneo de Deus, o culto da Humanidade, sendo ela uma espécie animal, pareceu-me sempre uma revivescência de cultos antigos, em que animais eram como deuses*” (p. 40).

¹⁸ Feuerbach, “*Nécessité d'une Réforme de la Philosophie*”, p. 101.

hegeliano, o gênero de Feuerbach, dentro de uma concepção alegadamente “*não mística*”, torna-se a própria sociedade, só que bem realizado apenas no socialismo.¹⁹ O socialismo é a verdadeira realização do ser genérico (*Gattungswesen*) dos homens, que estariam então livres, por isso, da coerção do Estado — pois recuperariam no socialismo sua natureza genérica, suas relações tornando-se a partir daí inteira e espontaneamente harmoniosas.

São tais concepções e imagens que Max Stirner, outro jovem hegeliano, este porém individualista radical, tem em vista, quando se rebela contra o homem genérico, contra “*l’homme*” — não só de Feuerbach e Marx, mas do Esclarecimento, das ideologias modernas e, exponencialmente, do humanismo e socialismo alemães. É contra esse homem, contra as formas de associação concebidas como seu corpo, que Stirner quer sublinhar que só ele, como indivíduo, pode ser pessoa, que unicamente ele pode ser soberano e, por fim, que “só ele tem um corpo”. “Se o ‘homem’ [genérico]” — ou Estado, ou a Sociedade — “tenta hoje se tornar [um] eu, e ganhar graças a mim um corpo, observo que enfim tudo repousa mesmo sobre mim, e que sem mim ele, ‘o homem’, está perdido”.²⁰

Marx, ao contrário, vai criticar a filosofia política moderna, contratualista, alegadamente democrática, porque — na constituição do corpo político, partindo dos indivíduos particulares existentes — não alcança constituir mais do que um corpo falso, artificial, não efetivamente uno. Para Marx, o corpo transpessoal, verdadeiro, não-místico, do homem (genérico, é a sociedade, mas, na sociedade atual, o homem genérico, social encontra-se ainda em devir, ou, melhor, negado, para fazer-se real apenas no socialismo e no comunismo, ou seja, na “sociedade humana” ou “humanidade social”²¹ — sem Estado.

Com a ajuda do próprio movimento da história, dotado, por sua concepção, de sentido, e com a ajuda da Revolução, que seria o ato de nascimento do novo homem e a nova sociedade, Marx espera conseguir (na teoria pelo menos, e para o futuro, mas já como referência para sua ação no presente) um *corpo* transpessoal muito mais efetivo, uma unidade dos homens muito mais sólida, solidária e livre do que qualquer coisa antes concebida ou realizada, seja pela filosofia política moderna, seja, na religião, pela teologia especulativa de São Paulo. Com efeito, segundo o apóstolo Paulo, os cristãos “formam um único corpo em Cristo”, mas dentro de uma diversidade de funções e *charismata*, ou seja, em última análise, mantidas as diferenças nacionais e a divisão do trabalho. “Fomos todos batizados em um só corpo”, diz São Paulo, “pela força de um só Espírito, tanto

¹⁹ Ver sobre isso carta de Marx a Feuerbach, de 11-8-44 (MEW, vol. 27). E o artigo de Hess, “Sobre o Movimento Socialista na Alemanha” (1844), citado por N. Lobkowitz, “Karl Marx and Max Stirner”, p. 66n.

²⁰ Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*. “Ich allein bin leibhaftig”, p. 14, e p. 152. Sobre a posição de Stirner, ver meu “Dominação do Espírito em Plena Modernidade”.

²¹ Marx, “Teses ad Feuerbach”, tese n.10.

judeus como gregos, escravos e livres”, e tal corpo “não consiste apenas de um órgão, mas de muitos”. “As diferentes partes do nosso corpo devem fazer do bem-estar de cada qual uma preocupação comum”, e “são as que parecem mais desprezíveis que são mais necessárias a ele”.²² Pode-se então entender que, por sobre essas diferenças objetivas, a unidade, a solidariedade e a igualdade entre os homens, em São Paulo e na filosofia política moderna, ficam limitadas ao débil terreno do espírito, do subjetivo, do impotente dever-ser, daquilo que Friedrich Engels vai chamar de “*impotência da moral*”.²³

Não assim em Marx. Segundo a concepção materialista da história, do chamado socialismo científico, a divisão do trabalho fica devidamente suprimida, junto com outros percalços secundários, com a Revolução, no comunismo.²⁴ Na crítica marxista a Rousseau, a propriedade privada (mantida por Rousseau) é denunciada como o entrave à constituição da sociedade como um verdadeiro universal concreto, à constituição do que se poderia chamar de um homem verdadeiramente genérico, de um corpo coletivo realmente uno, digno do nome. Do ponto de vista de Marx, o contrato social de Rousseau representa ainda uma falsa constituição do homem e do corpo político, acobertadora do não-homem, do não-genérico, do não-humano, da não-liberdade. Apenas com a supressão da divisão do trabalho e da propriedade privada, a unidade, a solidariedade e a liberdade entre os homens serão perfeitas, o interesse pessoal e o interesse geral estarão finalmente fundidos, e poder-se-á falar efetivamente de vontade geral e de homem²⁵ — e de *corpo* político. Do contrário, a vontade geral será apenas a de alguns, imposta aos demais, e não se poderá falar em verdadeira liberdade.

Já na teoria de Marx, a unidade dos homens não se situa mais além deles, na transcendência sobrenatural do Espírito, nem na transcendência não-sobrenatural do Estado. Em Marx, o imaginário “realismo físico” de São Paulo ganha uma plenitude e uma realização antes escamoteadas pelo idealismo e pelo dualismo da religião. Na concepção paulina, no cristianismo, é apenas pela duvidosa força de um etéreo Espírito, e como filhos de um Deus único, que os homens (melhor dizendo, apenas os cristãos) são “batizados num só Corpo”, cuja unidade origina-se, portanto, fora deles. E, se os cristãos reunidos constituem o corpo do Deus-Homem, é Cristo que representa sua cabeça, sua parte principal — o Príncipe, na linguagem de Maquiavel. No corpo social do homem marxiano, porém, dentro do exigido por uma concepção plenamente monista, imanentista, não deve ao final haver lugar particular para príncipe ou cabeça, para governo ou Estado. Em termos, porém, pois aqui também caberia a novos “apóstolos”, “profetas”, “pastores”

²² Rm 12:4ss.; 1Co 12:13; 1Co 12:14-15 1; Co 12:25 e 1 Co 12:22.

²³ Sobre a “impotência da moral” fora de uma concepção materialista da história, ver Friedrich Engels em *Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã*, 1886. Ver também meu “Materialismo e moral em Friedrich Engels: uma confusão do século XIX”, 1997.

²⁴ Sobre isso, ver meu “O Homem Genérico como Telos Imanente da História”, 1996.

²⁵ Ver, de Marx e Engels, *Die deutsche Ideologie*, seção “Feuerbach”.

e “professores”, a um sacerdócio de novo tipo, a função especial de organizar a vida dos demais homens, para construir com sucesso o novo e verdadeiro corpo transpessoal. E nisso se poderia ver um “novo Príncipe” — como diria Antonio Gramsci, referindo-se à vanguarda revolucionária, o partido comunista.²⁶ Um “Príncipe” que deveria, entretanto, desaparecer mais adiante, depois que os homens se moldassem inteiramente à nova norma — no caso, à sua própria essência, irrestritamente social. Sem propriedade privada nem divisão de trabalho, não haveria razão para que tal não acontecesse.

Segundo Marx, na *Questão Judaica* (1969), a democracia moderna é “*cristã*” e “*espiritualista*” porque, em última análise, remete a uma unidade (ou “corporeidade”) apenas ideal, não material, não real, entre os homens. Remete a uma unidade fundada, malgrado as intenções de São Paulo, apenas numa transformação subjetiva, superficial, dos homens, apenas num laço espiritual entre eles, por sobre suas separações e particularidades reais, materiais. Mas não só. A democracia moderna seria falsa porque se basearia num subjetivismo ao qual estaria associada a *ilusão* de autonomia pessoal, nela, de cada homem por si. Tal democracia é falsa e cristã, acha Marx, porque, idealistamente, imagina cada homem como um pequeno soberano por si mesmo, como originariamente independente, e porque o coloca acima do todo, da sociedade. Como diz o filósofo cristão Sören Kierkegaard, nos seus *Diários* (II): no caso dos homens “o indivíduo é superior ao gênero porque cada indivíduo singular é feito à semelhança de Deus”. Ora, com base em tais premissas, não haveria verdadeiro corpo político possível, na opinião de Marx.

Em tempos anteriores à Modernidade, na Cristandade Medieval, o cristianismo, como “espírito do Estado”, acha Marx, chegou a representar uma certa “vida genérica limitada”. Mas, na Modernidade, em especial como protestantismo, ele representa nada menos do que “o espírito da sociedade civil burguesa” e “a guerra de todos contra todos”. Agora, o cristianismo não é mais essência da comunidade e da unidade coisa alguma, mas antes essência do seu oposto — “da separação”, “da independência do particular”. Agora o cristianismo é tão somente a afirmação da “absurdidade particular”, do “capricho”, da “vontade arbitrária”, subjetiva (QJ 28-9).²⁷ E é aparentemente essa base desprezível que dá, no plano secular, naquilo a que se tem chamado equivocadamente de democracia.

²⁶ No campo do marxismo, Lênin, mais do que Gramsci, é a expressão mais clara desse desdobramento. Ver, no seu “Que Fazer?” (1973): “Dissemos que os operários não podem ter consciência comunista; esta só pode ser introduzida no exterior” (p.39); e: “Qual o papel dos comunistas senão de um ‘espírito’ que não só paira sobre o movimento espontâneo, mas também eleva esse movimento ao nível do ‘seu programa?’” (p. 59). Nesta segunda citação, embora Lênin esteja parafraseando uma crítica de adversários, ele assume sem restrições a imagem bíblica do “espírito pairando sobre o caos informe”.

²⁷ Marx, *A Questão Judaica*. A indicação de páginas é da edição brasileira da Laemmert, 1969.

Podemos concluir que, para tal equívoco, os ecos da idealista concepção paulina, de um corpo transpessoal, de uma unidade e harmonização entre os homens, os ecos disso nas concepções contratualistas modernas deixam suficientes brechas; mas a concepção de Marx certamente não. Ela de fato obtém, “em concreto e sem contradição”, na teoria, “a resolução total do indivíduo no corpo social”, que dispensa o Estado e a “democracia imperfeita”. A metáfora do corpo transpessoal encontra aí finalmente sua realização. Mas, depois disso, que política real, efetivamente progressista podemos fazer, para os nossos dias, com toda essa especulação, mais mística e religiosa do que filosófica ou propriamente política?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DELLA VOLPE, Galvano. *Rousseau y Marx - y otros ensayos de critica materialista*, Barcelona, Martinez Roca, 1975.
- DE SOUZA, José Crisóstomo. “Materialismo e moral em Friedrich Engels: uma confusão do século XIX”. Em *Ideação*, UFS, no.1 (set.), Feira de Santana, 1997, pp. 53-58.
- DE SOUZA, José Crisóstomo. “A Filosofia Marxiana da História como *Selbsterzeugung* do Homem”. In Santos, A. C. *História e Ação*. São Cristóvão: Ed. UFS, 2006.
- DE SOUZA, José Crisóstomo. A teologia de Marx explicada às crianças. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, [S. l.], v. 5, n. 2, p. 193-234, 2018.
- ENGELS, Friedrich, *Ludwig Feuerbach und die Ausgang der deutschen klassischen Philosophie*. *Marx & Engels Werke*, v. 21, Berlim, Dietz Verlag, 1962, pp. 263-307.
- FEUERBACH, Ludwig. “Nécessité d'une Réforme de la Philosophie”, em *Manifestes Philosophiques*, Paris, P.U.F., 1960. pp. 96-103.
- GLASSE, John. Why did Feuerbach concern himself with Luther? Em *Revue Internationale de Philosophie*. Vol. 26, No. 101 (3), FEUERBACH (1972), pp. 364-385.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992, 2 vs.
- HESS, Moses, “Die letzten Philosophen”, em Karl Löwith, *Die hegelsche Linke*, Stuttgart, F. Frommann, 1962.
- HOBBS, Thomas, *Leviathan*, em *Great Books*, vol. 23, Chicago, Britannica, 1952, pp. 39-283.
- LÊNIN, V. I. Ulianov. *Que Fazer?* Lisboa, Editorial Estampa, 1973.
- LOBKOWICZ, Nicholas, “Karl Marx and Max Stirner”, em Adelman (ed.), *Demithologizing Marxism*, The Hague, Martin Nijoff, 1969.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Briefwechsel von Marx & Engels*. *Marx & Engels Werke* (MEW), Berlim, Dietz Verlag, v. 27, 1956.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Die Deutsche Ideologie*. MEW, v. 3. Berlim: Dietz Verlag, 1958.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Manifest der kommunistischen Partei*. MEW, v.4. Berlim: Dietz Verlag, 1959.

- MARX, Karl. *A Questão Judaica*. Rio de Janeiro, Editora Laemmert, 1969.
- MARX, Karl. *O Capital* (1º vol.). São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MARX, Karl. “Debaten über das Holzdiebstahls-gesetz”, MEW, v. I, Berlim, Dietz Verlag, 1956, pp. 109-116.
- MARX, Karl. *Manuscrits de 1844*, Paris, Editions Sociales, 1972.
- MARX, Karl. “Thesen über Feuerbach”. Em *Karl Marx & Friedrich Engels, Werke*, v. 3, Berlim: Dietz Verlag, 1958.
- MARX, Karl. Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In Löwith, K. *Die hegelsche Linke*. Stuttgart: Fromman Verlag, 1962.
- MCKENZIE, J.L., *Dictionary of the Bible*. Milwaukee, Bruce Publishing Co., 1965.
- PESSOA, Fernando, *O Livro do Desassossego*, São Paulo, Companhia de Bolso, 2006.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contrat Social*, Éditions Sociales, Paris, 1971. ROSSI, Mario. *Da Hegel a Marx – IV: La Concezione Materialistica della Storia*. Feltrinelli, 1975.
- STIRNER, Max, *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart, Reclam, 1981.

José Crisóstomo de Souza

Doutor em Filosofia, professor titular da Universidade Federal da Bahia (UFBA)