

---

# A teologia de Marx explicada às crianças\*

## Marx's Theology Explained to Children

José Crisóstomo de Souza\*\*

**Resumo:** A doutrina de Marx pode ser entendida como uma sobreposição de quatro camadas de pensamento. 1) Um interessante, embrionário, materialismo prático, secularizado, moderno, que demanda recuperação e desenvolvimento em nossos dias em diálogo com aquisições da filosofia prática contemporânea. 2) Um materialismo histórico, lamentavelmente esquemático, dualista, determinista, cripto-normativo, com todo jeito de filosofia idealista da história, do qual sua crítica do capitalismo é o capítulo decisivo - um materialismo que poderia ter sido uma melhor conversão 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, junto como o próprio cristianismo (feuerbachianamente traduzido), um que toma como medida e *telos* a plena reunificação da sociedade como verdadeiro corpo político. Esse humanismo especulativo, para desespero dos que percebem sua debilidade, v.g. Althusser, nunca é abandonado por Marx nem pelos marxistas tradicionais, embora seja desenvolvido por Marx, na crítica da economia política, como “determinação pelo nível essencial”, efetivamente social, uma determinação mascarada, por trás de uma “aparência real” onde toda liberdade e particularidade é ilusão. Aqui nesse texto nos ocuparemos principalmente do ponto três.

**Palavras-chave:** cristianismo. alienação. tradução (da teologia em antropologia). essência humana genérica. fundamento transcendental-normativo. corpo místico-político.

---

\*A parte II deste artigo apresenta uma versão modificada da conclusão do meu Teses ad Marx: Para uma crítica ao (não-)pragmatismo de Marx, *Cognitio* (PUCSP), v. 13, n.1, jan.-jun. São Paulo: 2012, pp. 115-144. A parte III é uma versão modificada e ampliada do meu "Do Corpo Político ao Corpo Social: o Corpo Transpessoal em Karl Marx", *Revista da Bahia*, v. 5, n. 19, p. 60-63, 1980. O leitor interessado no assunto do presente texto pode querer dar uma olhada também nos nossos "A Filosofia Marxiana da História como *Selbsterzeugung* do Homem", em Santos, A. C. *História e Ação*. São Cristóvão: Ed. UFS, 2006, e "Materialismo e Moral em Friedrich Engels: uma confusão do século XIX", em *Ideação*, UEFS, n. 1 (set.), Feira de Santana, 1997, pp. 53-58.

\*\*O autor é professor titular da Universidade Federal da Bahia (UFBA), com estágios de pós-doutorado na Universidade da Califórnia (Berkeley) e na New School (New York).

**Abstract:** Marx's doctrine can be understood as a superposition of four layers of thought. 1) An interesting, embryonary, practical materialism, secularized, modern that demands to be recovered and developed for our days, in dialogue with practical acquisitions of contemporary philosophy. 2) an, alas, schematic, dualistic, deterministic, crypto-normative, historical materialism, in all likelihood an idealistic, dogmatic philosophy of history, of which Marx's critique of capitalism is the decisive chapter – a materialism that could be made into a better transformation of Hegel away from idealism and metaphysics. 3) A speculative humanism, of species-being, that assumes the Feuerbachian critique of Christianity as its presupposition/foundation, together with Christianity itself (feuerbachianly “translated”), and that takes, as its measure and telos the total reunification of society as the true mystical-political body of Man. This humanism, for the despair of those which see it and understand its inconsistency, v.g. Althusser, is never really abandoned by Marx and traditional Marxists, although it is further developed by Marx, especially in his critique of political economy, behind the mask of a unifying determination by the essential - effectively social - level that underlies a level of “real appearance” where all kinds of freedom and particularity are illusions. Here we will particularly focus on point three.

**Key words:** Christianity. alienation. translation (of theology into anthropology). human species-essence. transcendental-normative foundation. mystical-political body.

## Parte 1 - Humanismo e Comunismo como negação/realização do Cristianismo

No precioso “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 ateu-naturalista para um ativismo revolucionário de tipo jacobino, pelo

menos levanta a conclusão de que, superado do 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 vamos, não obstante, explorar o tema da pro-

ximidade e até eventual implicação entre o Cristianismo e o novo ponto de vista materialista histórico, ateu, de Marx e Engels. O que envolve a pergunta por qual é mesmo a compreensão marxiana da religião em geral e do cristianismo em particular, incluído aí o protestantismo, e por qual é mesmo a relação (de negação, que seja), para Marx, entre as duas coisas: sua concepção e a do cristianismo. O que no fim de contas tem a ver, na minha opinião, com a pergunta pelo fundamento forte da forte dimensão normativa do pensamento do autor de *O Capital*.

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 autodenominado materialista prático, e essa é a parte de Marx de que no momento mais gosto, ele propõe que a realidade seja apreendida não apenas como objeto mas em primeiro lugar como atividade prática sensível e como processo, enquanto propõe que nós próprios, também, sejamos entendidos como atividade sensível e como históricos, como prática. Ele 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 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, ele entende, que nosso ser prático e social, ativo-produtivo, está ine-

vitavelmente por trás de nossos pontos de vista, mesmo os mais filosóficos. Tudo isso para, ao final, declarar com todas as letras, na *Ideologia Alemã*, de jeito surpreendente para quem começa tão prático, que esse materialismo prático é sinônimo de comunismo. Ou seja, 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: a declarar 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 de Feuerbach. E isso tudo quando, paradoxalmente, tal materialismo – prático-produtivo, poiético - 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 epistemoló-

gico. Mas como uma teoria social, econômica e histórica abrangente, pretensamente científica, uma Ciência da História e em primeiro lugar do Capitalismo, que incluiria com destaque a descoberta da lei de sua gênese, desenvolvimento, colapso e superação, 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, esse materialismo histórico aparecendo como uma narrativa geral, com todo jeito de filosofia da história. Ou seja, *O Capital* aparece como parte da 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. O qual 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 (o materialismo histórico, dialético) que a emoldura, mostram-se como um pensamento também filosófico, talvez até bem mais 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 (além de desvelador de segredos), como matriz de toda a Teoria Crítica alemã posterior (junto com os *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*), é que aquele livro de economia, que 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 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 Trotsky)*, 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. O fato é que nos parece que 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 pretensão, exemplarmente nutrida por Marx.

Há ainda, entretanto, uma terceira coisa que é Marx, e, nesse caso, algo de sentido normativo mais aberto, e idealista mais explícito, a concepção que ele primeiro assumiu (depois de abandonar, na esteira de Feuerbach, o hegelianismo e o republicanismo hegeliano iniciais, e a ênfase bauieriana na auto-consciência): 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 Fi-*

*losóficos*, 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-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 essencial-

mente 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, teo-

ria da história e crítica da economia política.

Essas três identidades, ou quem sabe camadas de pensamento, de Marx, quais sejam: 1) humanista da desalienação do homem, 2) materialista prático-comunista, e 3) teórico crítico da história, da sociedade e da economia, isto é, da negação determinada do capitalismo, estão bastante entrelaçadas na sua obra, e – *pace* Althusser - parecem acompanhar 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, quiçá 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 propõe-se 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 tem uma influência enorme, impregnante. Não só porque a Alemanha é o país de Lutero e da Re-

forma 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 em razão, também, do próprio contexto filosófico mais imediato, pessoal, de Marx, ou seja, de sua biografia.

Não esqueçamos, para começo de conversa, que, para Hegel, sua filosofia (como ápice da filosofia) e o cristianismo reformado (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 Isaias

(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 – proto-teólogo 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.<sup>1</sup>

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 ateísta movimento jovem hegeliano, ou hegeliano de esquerda, de que Marx e Engels, também Feu-

<sup>1</sup>O leitor pode sentir falta, nessa parte I, de referências para algumas de minhas afirmações, porém elas estão dadas nas partes II e III, onde as mesmas questões serão retomadas de modo desenvolvido. Fora disso, mais referências para as posições que defendo aqui estão dadas em diversos outros artigos meus sobre assuntos afins, oferecidas na Referência ao final do artigo.

erbach 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 *Te-los* 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, anti-subjetivista, 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. 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 coincidindo 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. Uma época de transição semelhante à que deu origem ao Cristianismo, pondo fim à Antiguidade. Marx está entre esses que entendem a Modernidade protestante, como um retorno (no nível cultural ou espiritual, pelo menos) ao - e generalização do - Judaísmo. Ou seja, para ele e Feuerbach, uma generalização do egoísmo, do individualismo, do particularismo, do engajamento apenas prático vulgar, utilitarista, com o mundo - uma generalização do interesse subjetivo não universalizável, enfim. Essa generalização como tendo 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. Mais ou menos como Max Weber entenderia 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.<sup>2</sup> 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 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, al-

<sup>2</sup>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

truísta, 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 poderia 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 fundar-se 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 que a nova teoria dita científica apesar de tudo sustenta?

Ontologicamente, digamos, o problema de Marx sempre foi o da cisão (em classes) e o estilhaçamento e dispersão (em indiví-

duos 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 *Te-los* 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 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 auto-sujeição 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, e no idealismo alemão, como a filosofia da universalidade e do Ideal – entretanto separados do Mundo e do real empírico, e, logo, 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? Bom, esperamos que o resto desse artigo possa trazer

elementos para a eventual apreciação dessa indagação, por referência a algumas posições e noções de Marx, mas também pela exploração de elementos do que podemos chamar de seu imaginário, já aqui inicialmente apresentados.

## PARTE 2 - MARX E A REALIZAÇÃO FEUERBACHIANA DO CRISTIANISMO

### 2.1 - Da Teologia à Antropologia, do Cristianismo ao Humanismo e ao Comunismo.

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 intra-mundano, 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.<sup>3</sup> 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 “*auto-alienação 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.<sup>4</sup> 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 Hu-

<sup>3</sup>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.

<sup>4</sup>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.

<sup>5</sup>“Humanismo real” é o que Feuerbach põe no lugar do Cristianismo, e que Marx adota e usa como sinônimo de

*manismo real*, Marx poderia também dizer),<sup>5</sup> 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 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, se-

gundo Marx, algo como *sintoma e signo*, um fato que “*só se explica*” – a Tese Quatro trata de adiantar – “*pelo auto-dilaceramento e pelo auto-contradizer-se*” daquele fundamento aqui embaixo.<sup>6</sup> “*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.<sup>7</sup> Quanto ao que Marx define como fundamento para sua Grande Prescrição (o Comunismo),

Comunismo até pelo menos a *Ideologia Alemã*.

<sup>6</sup>Para Marx, no *O Capital*, é a realidade que é “religiosa”, não só porque produz religião mas porque o faz ao 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.

<sup>7</sup>Segundo o próprio Marx, a noção de auto-alienação do homem é umas das chaves de interpretação idealistas alemãs (do real) que induzem as doutrinas filosóficas ao misticismo (Teses 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 séc. XVIII.

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 destrascendentalizantes, mesmo que por isso moderadamente normativos e críticos. Em vez disso, o fundamento se estabelece como *transcendente* às aquelas 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.<sup>8</sup>

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. 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 *auto-contradizem-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” (com recurso ao qual as Teses se batem 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 reali-

<sup>8</sup>Marx, ao que parece, galga uma elaboração superior dessa ideia no *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.

dade) e de reconciliar a Sociedade com ela mesma, como um Nós em sentido forte, uno e substancial.

## 2.2 - O Cristianismo Traduzido - como Fundamento do Ideal da Sociedade Humana de Marx

De outro lado, a Tese Quatro não só toma como um *fato* a suposta auto-alienação religiosa do homem, revelada por Feuerbach. Ela também põe a crítica feuerbachiana da religião (na leitura de Marx) – e isso é o que mais nos interessa - como premissa da passagem marxiana da crítica da religião à crítica da sociedade e ao imperativo da supressão pratico-material da alienação fundamental. Nesse sentido, é oportuno sublinhar que o diagnóstico hermenêutico feuerbachiano refere-se na verdade não a algo como a religião em geral, mas ao Cristianismo em particular. Em segundo lugar, vale sublinhar

que o ateísmo feuerbachiano tem declaradamente a intenção, não de negar, mas de resgatar, fortalecer e realizar, como *humano*, o núcleo de valores e sentimentos mais fundamentais do Cristianismo - apenas despojando-os de sua deformação subjetivista-individualista original.<sup>9</sup> Ao fim e ao cabo, então, é o Cristianismo que é pressuposto por Marx na sua teoria. Dele sai seu Fundamento essencial, ainda quando Marx dá seu passo à frente com relação a Feuerbach. Configurando-se, esse modo, uma dependência (com relação a Feuerbach) da qual Marx certamente gostaria de tomar certa distância.<sup>10</sup>

Essas coisas todas ficam mais claras na Tese Seis,<sup>11</sup> que retoma a tradução-transformação feuerbachiana do Cristianismo em humanismo, só que agora referindo-se a essa metamorfose ateuista-crítica expressamente como resgate da *es-*

<sup>9</sup>Ver de SOUZA, J. Crisóstomo. Feuerbach, Crítica da Religião, Crítica da Modernidade. In CHAGAS, REDYSON e DE PAULA (orgs.). *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*. Fortaleza: Edições UFC, 2009, p. 241-270. O problema de Feuerbach é com a *faltade* verdadeira religião no mundo moderno, mantida a superficial crença na existência do Sujeito da religião (o Deus pessoal) mas não a crença efetiva nos *valores* do cristianismo, ou seja nos *predicados* divinos que seriam os da verdadeira essência do homem projetada em Deus – o amor (ou a solidariedade) em primeiro lugar, mas também a razão e a vontade, enquanto atributos humanos coletivos, como tais infinitos.

<sup>10</sup>Depois das Teses, Marx ainda recorrerá à linguagem da essência (*à la* Feuerbach), mas preferindo cada vez mais a da determinação, oculta, do nível da aparência (inversora), à superfície, *pelo nível da essência*, o da verdade, ao fundo. Ele dará ao seu “ponto-de-vista da sociedade humana” o caráter de Ciência e definirá a ciência, esdruxulamente, como conhecimento da essência (*cf. A Ideologia Alemã*).

<sup>11</sup>A Tese Cinco apenas reitera a preocupação de Marx com a suposta fixação de Feuerbach no paradigma empirista da chamada intuição sensível, em oposição ao da atividade humana sensível cindida. O que mostra como esse ponto, digamos, de epistemologia política, é central para ele nas Teses.

sência genérica do homem (que será o fundamento assumido, por Marx, para o Comunismo). “Feuerbach resolve a essência religiosa [Deus] na essência humana [genérica]” - trazendo dessa maneira o Céu para a Terra, a Ideia para o Sensível, diz Marx. A questão agora enfrentada, porém, não é mais somente que a duplicação religiosa do mundo resulta de uma divisão na *essência real* (ou na *realidade essencial*) dos homens, nas suas *relações* (materiais, de produção) aqui embaixo. Tal divisão-duplicação também implica na *dispersão* dos homens, como indivíduos avulsos, não verdadeiramente sociais, na sociedade civil.

Assim é que a essência humana (ou o ideal humano recuperado do Cristianismo), retornada ao mundo por Feuerbach, encontra “*cá embaixo*”, como sociedade, aponta a Tese Seis, um conjunto atomizado de *indivíduos avulsos*, concorrentes e contrapostos entre si pelo “*conjunto das relações sociais*” vigentes (da produção ca-

pitalista e da correspondente visão social do trabalho),<sup>12</sup> “*em cuja crítica – Marx acusa – Feuerbach não entra*”. A verdadeira essência humana (projetada / deformada no Cristianismo), que seria o oposto daquela fragmentação, não poderia, para Marx, digamos, “*vestir-lhes*” direito, a esses homens reais existentes, assim sem mais. Permanecendo, assim, nas atuais condições, apenas como um ideal abstrato para indivíduos abstratos - tudo o que Marx não quer que aconteça. Isso, entretanto, seria o máximo a que Feuerbach chega “*abstraindo do Curso da História*” – justamente por não perceber o real como atividade sensível desdobrada, cindida, e por assim “*pressupor esse indivíduo abstrato e isolado,*” que Feuerbach (Tese Sete) “*não vê que pertence a uma forma social determinada,*” a sociedade civil moderna.

*Et-voilà*, então, a razão da preocupação central das Teses (começando pela Tese Um) com a empirista intuição sensível, uma pre-

<sup>12</sup>Marx segue aqui as prescrições da lógica hegeliana: “a essência introduzida na efetividade” é a definição hegeliana para Substância, e é assim que ele entende o real social, a atividade sensível, com relação aos homens individuais: mais do que sua *essência*, sua *substância* – em passagem pra *sujeito*, no Comunismo, naturalmente. Também aqui Marx foge do nominalismo, tomando o ponto de vista, recorrente no pragmatismo, da realidade das relações e continuidades no mundo que experimentamos (em oposição a Locke e Hume), tanto quanto dos objetos (que elas de certo modo definem).

ocupação resumida finalmente na Tese Nove: “*O mais alto a que chega o materialismo intuitivo, que não compreende o mundo sensível como atividade prática, é a intuição dos indivíduos avulsos e da Sociedade Civil*” – no nível da aparência, devemos entender. É a isso que, em seguida, a Tese Dez, a penúltima, trata por sua vez de contrapor o *Standpunkt*, pelo visto não intuicionista-sensível, mas materialista prático, comunista, da – ainda inexistente – Sociedade Humana. O que nos sugere, entre outras coisas, uma questão de epistemologia política, isto é, uma pergunta pelo que seria uma epistemologia *politicamente* melhor, superior à liberal-empirista: uma que corresponda à transformação ou constituição “humana” – por que não, democrática – da sociedade.

Qualquer que seja a resposta a essa questão, creio que o materialismo prático-ativo das Teses poderia conceber o conhecimento como prático-social-normativo, e o real como atividade sensível relacional,

em oposição ao individualismo e ao nominalismo (pois é disso que se trata), de um modo melhor e mais completo do que conseguiria afinal Marx, mesmo depois das Teses. E poderia obter resultados normativos e solidários, políticos e sociais, também melhores, sem precisar enveredar por uma essencialização do humano, ou por uma transcendentalização do seu Ideal (ou de sua Base Real), que ele insiste em herdar e traduzir da filosofia clássica (idealista, especulativa, metafísica). Quando em vez disso, creio, deveria substituí-las alegremente por um interesse acrescido pelas aspirações e práticas renovadoras dos homens e mulheres reais existentes. Substituí-las por suas demandas reais, em desenvolvimento, por uma sociedade cada vez mais democrática, demandas essas postas no interior da própria Sociedade Civil existente.

Quem sabe Marx deveria então ter pensado na democracia como resposta ao problema da alienação, aí então em versão me-

<sup>13</sup>Pode-se entender que Feuerbach retira do Cristianismo o Ideal alienado para devolvê-lo, desinflado, aos homens realmente existentes, mais ou menos à sua medida (de sua razão, sentimentos e aspirações), na forma de um humanismo sensível, afetuoso, articulado às inclinações não-individualistas já manifestas no mundo vivido. Enquanto que Marx acha que tal Ideal (ou seu Fundamento real) se manterá ainda, inevitavelmente, como transcendente a esses homens (por injunções materiais), enquanto as relações entre eles (e eles próprios) não forem radicalmente – entenda-se comunistamente – transformadas.

nos alemã, religiosa, não genérico-essencializada.<sup>13</sup> Pois poderia imaginar que, numa democracia mais efetiva e pluralista, seres humanos mais empoderados (individual, grupal e socialmente; cultural, política e economicamente), haveriam de ganhar maior autonomia e de fazer mais efetivamente sua realidade humana que os cerca (seja ela o Estado, a sociedade, as instituições, etc.), trazendo as circunstâncias econômicas, políticas, sociais, culturais, etc., que afinal são sua própria criação, para mais perto deles mesmos, que teriam assim maior controle sobre suas próprias vidas. Marx, entretanto, só acha isso possível, e de forma infinitamente mais completa, numa sociedade sem contradições, constituída por homens plenamente sociais, uma vez superada em toda parte a divisão do trabalho e a propriedade privada, bem como superado o conflito político legítimo. Ou seja, Marx só acha isso possível na sociedade comunista, sua verdadeira Sociedade Humana. Por isso, quando ele conclui as Teses afirmando que se trata de *transformar* o mundo, trata-se mesmo de uma transformação *filosófico-alemã*, uma transforma-

ção comunista, o fim da grande Auto-alienação do homem que é o que inevitavelmente produz a religião.

Preparando a conclusão consumada na Teses Onze (que cobra a transformação real da sociedade, como tarefa final para a Filosofia), as Teses Seis e Sete introduzem ainda, apesar de tudo, um elemento pragmático, não-transcendentalizante, que merece nosso registro, ao fazerem referência ao que se pode entender como resgate do sentimento humano (*Gemüt*, coração, ânimo) expresso na religião. Uma consideração que poderia não seria malvista por quem considere que, no campo do conhecimento como no da ação, ou seja, no nosso envolvimento com o mundo e com os homens, estamos, enquanto seres humanos normais, inteiros: intelecto, afetos, temperamento, gosto, etc. Afinal, estamos falando, com Feuerbach, em solidariedade e até em amor ao próximo. A filosofia de Feuerbach é declaradamente uma filosofia do amor e do sentimento, e a essência do Cristianismo - logo, a essência do homem - é para Feuerbach em primeiro lugar coração e sentimento. A Tese Seis entende

que Feuerbach, por sua desconsideração do curso da História, “*fixa o sentimento religioso*” à medida dos indivíduos humanos “*avulsos*” da sociedade existente. Ele não vê, a Tese Sete completa, que esse *religiöse Gemüt* (sentimento religioso) é também, para Marx, um produto social, de indivíduos que “*pertencem a uma determinada forma de sociedade.*” Ora, o sentimento religioso é justamente aquele que, nas condições da auto-alienação do homem, orientado em primeiro lugar para Deus, deveria ser agora, em vez disso, voltado inteiramente para os homens.<sup>14</sup> O imperativo categórico das Teses, com que elas se concluem, não haveria de ser deixado desarmado de sentimento, de ânimo para se realizar. Afinal, certamente, para materialistas práticos normativos, o significado de uma crença pode ser entendido como a correspondente *disposição para agir*, o que implica a vontade. Sai o Ser Supremo da Religião para “*que o homem seja o Ser Supremo para o homem*”, e para que o imperativo religioso da solidariedade volte-se efetivamente para “o ou-

tro” - e o Comunismo tome o lugar dela.

Ora, a ideia de converter o sentimento religioso numa solidariedade humana mais efetiva, realizada em laços sociais transformados e referida a um novo ideal de comunidade humana, de algum modo mais ou menos “inscrito” no próprio movimento do real, como possibilidade ou promessa, não é propriamente estranha a outras posições filosóficas. Apenas é aí uma transformação despojada de radicais e poéticas metáforas alemãs de infinitude, como “*tomar o céu de assalto*”, “*pôr fim à pré-história do homem*”, etc., para as quais Marx teima em encontrar tradução “teórica” e “científica.” William James, por exemplo, repetindo que “*os homens não darão mais dois mil anos à religião para desperdiçar seu tempo,*” introduz sua filosofia ao público através da denúncia da indiferença da filosofia idealista às aflições humanas materiais (que ele apresenta como o desemprego, o desespero e a fome dos trabalhadores de Cleveland). Enquanto Charles Peirce

<sup>14</sup>O ateísmo de Feuerbach quer ser uma passagem do que para ele é o mal-disfarçado egoísmo judeo-cristão (em que se ama ao seu Deus por amor de si mesmo), abrigado no subjetivismo da religião monoteísta, a um mais efetivo sentimento de comunidade entre os homens todos.

denuncia o *evangelho da ganância*, da economia política burguesa em geral e de Wall Street em particular, ao qual trata de opor seu evolucionismo amoroso e seu comunitarismo lógico. Para ficar ainda entre os pragmatistas, John Dewey, mais secularizado e politizado que James e Peirce, procura dar a “religioso” um alcance apenas humano-natural (no seu *A Common Faith*), ligado à realização de um ideal humano maior, enquanto que seu seguidor, Richard Rorty, tem na solidariedade o motivo central de sua obra.<sup>15</sup>

Um ou dois anos antes das Teses, Marx dizia que “*a crítica [feuerbachiana] da religião desemboca na ideia do homem como ser/essência suprema para o homem, o que tem como consequência o Imperativo Categórico de mudar todas as relações em que o homem é um ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível*”.<sup>16</sup> Não é coisa a que se fique indiferente, e é o que está por trás, finalmente, da Tese Onze, a última, aquela que con-

clui com a tarefa, para “os filósofos”, de, não mais “*apenas*” interpretar o mundo, mas “*transformá-lo*.” Por um *script* teórico fechado, que concebe uma determinação, ao mesmo tempo transcendental e virtuosa, da própria Realidade, ou da sua essência, do seu nível de fundo. O que, além de muito filosófico, pode parecer prático, mas certamente também muito religioso – e até especulativo. Então, o que mais na concepção de Marx se aproxima de uma verdadeira teologia e de uma tradução da religião, ou melhor, do Cristianismo?

### PARTE 3 - A SOCIEDADE HUMANA COMO CORPO (MÍSTICO) DO HOMEM

#### 3.1 - O Corpo Político em Marx e nos Contratualistas

A associação duradoura entre indivíduos humanos, em vários níveis, tem sido concebida pela filosofia política ocidental moderna, como na também religião, como a constituição de um Corpo, um

<sup>15</sup>Para James, ver a primeira conferência, *The present dilemma of philosophy*, *op. cit.* Para Peirce, ver o artigo também já citado, *Evolutionary Love*. Quanto a Dewey, ver seu *A Common Faith*, New Haven: Yale University Press, 1934. A solidariedade é também, como dissemos, o grande motivo do pensamento do neo-pragmatista Richard Rorty (*Philosophy and Social Hope*, Londres: Penguin Books, 1999).

<sup>16</sup>MARX, Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in LÖWITZ, K., *Die hegelsche Linke*. Stuttgart: Fromman Verlag, 1962, p. 262.

corpo transpessoal, uma particular Unidade entre eles. Constituição que 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 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 em 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. Transformação que 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 traz. 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 comunida-

des 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.<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup> 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 ape-

<sup>17</sup> 1 Cor 10:16 ss; Col 3:15; Ef 4:4, 1; Cor 3 e 4:19.

<sup>18</sup> J. L. McKenzie, *Dictionary of the Bible*, p. 102b e 101b.

nas 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 realizam “*sua unidade comum*”, através da fé no filho de Deus e do conhecimento dele. Quando então alcançarem, registre-se, sua “*plena qualidade de homens*”, e serão verdadeiramente livres.<sup>19</sup>

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, Marx pode ser relacionado - como desenvolvimento, superação e perfeição.<sup>20</sup> 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*”.<sup>21</sup> 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*

<sup>19</sup>Ef 4:12-13 e 4:13-14.

<sup>20</sup>Ver Della Volpe, *Rousseau y Marx - y otros ensayos de critica materialista*, seção primeira.

<sup>21</sup>Rousseau, *Du Contrat Social*, I, 6; II, 3; II, 4; VII, 1; e I, 8.

<sup>22</sup>Thomas Hobbes, *Leviathan*, II, 17.

numa só e mesma pessoa”,<sup>22</sup> 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 agitas 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,<sup>23</sup> que, para nosso humanista, realiza-se no Estado. Eis aqui a especulativa paráfrase feuerba-

chiana, 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”.<sup>24</sup> Finalmente, em Karl Marx e em seu companheiro Moses Hess, também jovem hegeliano, o gênero de Feuerbach, dentro de uma concepção alegadamente “não mística”, torna-se a própria Sociedade, só que bem realizado apenas no Socialismo.<sup>25</sup> 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, um outro jovem hegeliano, este porém individualista radical, tem em vista, quando se rebela contra o homem genérico, contra “*l’homme*” – não só de Feu-

<sup>23</sup>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).

<sup>24</sup>Feuerbach, “Nécessité d’une Réforme de la Philosophie”, p. 101.

<sup>25</sup>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.

erbach 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”*.<sup>26</sup> 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”<sup>27</sup> - 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 judeus como gregos, escravos e livres”*, e tal

<sup>26</sup>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”. //

<sup>27</sup>Marx, “Teses ad Feuerbach”, tese n.10.

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*”.<sup>28</sup> 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*”.<sup>29</sup>

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.<sup>30</sup> Na crítica marxista a Rousseau, a propriedade privada (mantida por Rousseau) é denunciada como o entrave à constituição da sociedade como um verdadeiro uni-

versal 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 homem<sup>31</sup> - 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 Es-

<sup>28</sup>Rm 12:4ss.; 1 Cr 12:13; 1 Co 12:14-15 1; Co 12:25 e 1 Co 12:22.

<sup>29</sup>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.

<sup>30</sup>Sobre isso, ver meu “O Homem Genérico como Telos Imanente da História”, 1996.

<sup>31</sup>Ver, de Marx e Engels, *Die deutsche Ideologie*, seção “Feuerbach”.

tado. 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” 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.<sup>32</sup> Um “Príncipe” que deveria, entretanto, desaparecer mais adiante, depois que os homens se moldassem inteiramente à nova norma - no caso, sua à própria essência, irrestritamente social. Sem propriedade privada nem divisão de trabalho, não haveria razão para que tal não acontecesse.

### 3.2 - A “Perfeição Mística” do Corpo Político em Marx. Corpo Anti-Egoísta vs Democracia Espiritualista.

Num de seus primeiros escritos, publicado na *Gazeta Renana*, em 1842, a propósito de uma lei sobre o roubo ou coleta de madeira,<sup>33</sup> Marx repudiava o que para ele era o esfacelamento do gênero humano

<sup>32</sup>No campo do marxismo, Lênin, mais do que Gramsci, é a expressão mais clara desse desdobramento. Ver, no seu *Que Fazer?*: “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 (daí as aspas), ele assume sem restrições a imagem bíblica do “espírito pairando sobre o caos informe”.

<sup>33</sup>Marx, “Debatem über das Holzdiebstahls-gesetz”, publicado em outubro de 1942, na *Gazeta Renana*. Marx & Engels Werke, v. 1, pp. 109-116.

e da sociedade no chamado “Reino animal do Espírito” - expressão de Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, para a falsa comunidade de indivíduos particulares, distintos e separados, opostos uns aos outros, egoístas, que se exploram e enganam mutuamente, na sociedade civil burguesa, moderna, capitalista. Marx repudia esse Reino de modo ainda mais radical do que Hegel, contrapondo-lhe, naquele escrito, uma outra imagem, outra metáfora, especialmente significativa como expressão do seu ideal de sociedade e de homem: a do “Santo Humanus”, extraída dos Mistérios, de Goethe. Nestes não por acaso denominados Mistérios, Humanus é o “Santo” e o “Sábio”, “o melhor de todos os homens”, à volta do qual estes se reúnem - ainda em toda a sua diferença, particularidade, incompletude (de ser, de sentir, de pensar), mas em busca da Perfeição, da superação dos limites de seu pequeno espírito particular.

No decorrer do tempo, em contato com Humanus e em comunidade uns com os outros, esses ho-

mens chegam a se transformar, a se constituir “misteriosamente” num Todo único e harmonioso, encarando, cada um, complementarmente, uma parte do espírito do Santo Homem. Finalmente acabando por não precisarem mais dele como Mediador de sua perfeita unidade, por poderem agora dispensar sua presença física em qualquer forma, sua autoridade exterior. Eis, então, na metáfora de Humanus, o ideal original e um tanto especulativo de Marx, para a sociedade: que os indivíduos se (re)constituam numa unidade tal que, dentro dela, diferenças e desigualdades sejam “apenas a refração matizada” da igualdade, apenas um desdobramento, livre, desse todo essencialmente uno. A perfeição que Marx concebe para os seres humanos seria assim a de “nobres membros do grande Santo”, de tal maneira libertos de toda particularidade excludente que se poderiam “transmudar livremente uns nos outros”, simplesmente como homens genéricos.<sup>34</sup> Aparentemente, uma vez libertos de sua particularidade, os indivíduos poderão tornar-se até infinitos - e de certo modo tam-

<sup>34</sup>Id., p. 115.

bém imortais, através do gênero e da comunidade com os quais se (con)fundem, que é a imortalidade que lhes cabe já na especulação de David Strauss e Ludwig Feuerbach, os dois primeiros jovens hegelianos, em cuja sucessão Marx se situa.

É esse horizonte místico e especulativo que parece mais adiante voltar à tona em Marx, por exemplo, num trecho dos seus *Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 44*, em que ele sugere que só na aparência a morte – digamos, solitária, separada - de cada um é uma negação da “Unidade” do Gênero humano (dos indivíduos no Gênero), uma “*dura vitória*” do Gênero “*sobre o indivíduo*”. Isso porque o indivíduo humano, no fundo, “*não é mais do que o ser genérico determinado*” - ele é mortal apenas enquanto “*indivíduo determinado*”, particular.<sup>35</sup> Do mesmo modo, a sedutora promessa de Marx (e Engels), na *Ideologia Alemã* (1845-46), de um indivíduo livre da divisão do trabalho, tão livre que poderá escolher exercer praticamente qualquer atividade (caçar pela ma-

nhã, pescar à tarde, criticar à noite, etc.),<sup>36</sup> pode ser interpretada, à luz do ideal de Humanus, como significando - junto com a equação de cada homem, não mais apenas com uma, porém com todas as funções e com nenhuma delas - também a equação de cada homem com todo outro, no sentido de sua plena comutabilidade. Sem as distinções e particularidades que subsistem no corpo paulino.

A dialética da alienação / libertação do indivíduo no Todo, no Corpo social e político, dialética subjacente a uma parte da filosofia política moderna e às fórmulas de Feuerbach e do jovem Marx, parece acompanhar este último integralmente até a concepção materialista da história, de sua maturidade. Disso um marxista integral como Mario Rossi, discípulo de Della Volpe, pode-nos dar o melhor testemunho. Só a concepção materialista da história, diz Rossi candidamente, “*pode fundar em concreto e sem contradição a resolução total do indivíduo no corpo social, que é ao mesmo tempo a garantia única de que ao indivíduo será*

<sup>35</sup>Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 90.

<sup>36</sup>Marx e Engels, *Die deutsche Ideologie*, p.33.

<sup>37</sup>Rossi, *La Concezione Materialistica della Storia*, p. 150.

assegurado um ‘âmbito total e ilimitado’ de manifestação pessoal”.<sup>37</sup> Eis, então, com a concepção madura de Marx, o verdadeiro “Corpo do Homem”, em que o indivíduo deve, por fim, inteiramente “resolver-se”, como condição de sua verdadeira liberdade e plenitude, depois das tentativas limitadas e imperfeitas, pré-comunistas, religiosas ou políticas, eclesiais ou estadistas, de São Paulo, Rousseau, Feuerbach, etc. Na sua fase explicitamente humanista-naturalista, Marx acreditava que a Natureza é “o corpo não-orgânico do homem”.<sup>38</sup> Agora a sociedade será seu Corpo “orgânico”, material, alegadamente não-místico, que já se constitui aí onde ele está ainda como negado, ou seja, nas relações sociais capitalistas.<sup>39</sup> Uma contradição encarnada pelo Proletariado - para Sartre “o corpo enorme e sombrio que vive o marxismo” -, a ser resolvida pela Revolução, junto com a supressão do Estado, por desnecessário.

As especulativas concepções humanistas e socialistas alemãs podem, assim, estar presas a algo

como (numa imagem de Max Stirner) um “círculo mágico do Cristianismo”, perpetuando a tendência encarnacionista, iniciada faz dois mil anos, de buscar um corpo, uma realidade, para o espírito, isto é, para o que tem existência ideal, para o que é geral, para o que é uma Ideia, no caso o homem genérico, sem jamais reconciliar-se com a corporeidade real, particular, finita, dos homens reais existentes. Diante disso, podemos indagar, será que a afirmação forte de um Corpo transpessoal, para os homens, por Marx, é ainda também especulativa, cripto-teológica, e implica em que ele não consegue reconciliar-se com a corporeidade finita dos homens reais?<sup>40</sup> Bem, Marx consegue, sim, aproximar-se da realidade corpórea dos homens; ele encara o corpo real dos indivíduos, seu corpo, digamos, *social*, seu corpo para a sociedade. O corpo social do indivíduo - o corpo marxiano - é o da necessidade e da produção, do trabalho social. Trata-se de um corpo individual do qual Marx consegue extrair gran-

<sup>38</sup> *Manuscripts de 1844*, p. 62.

<sup>39</sup> “Teses ad Feuerbach”, tese n.6.

<sup>40</sup> Stirner, *Der Einzige*, p. 407. Como qualquer outra ideia, diz Stirner, “o homem” não tem existência real, pois não é suscetível de corporeidade (p. 409).

des virtualidades filosóficas e genéricas, um corpo potencialmente racional e até essencialmente político. É o que se poderia chamar de “corpo compatível”, não-excludente, não-conflitivo, com a vantagem de ser ainda - ao contrário do corpo natural *à la* Feuerbach - um corpo histórico. Pode ser o corpo rebelado da luta de classes, mas que, como esta, encarna uma racionalidade e se orienta para a realização de uma plena universalidade futura. Tanto é assim que, a partir de tal corpo humano, a partir dos homens reais corpóreos produzindo para suas necessidades, Marx consegue, com a ajuda da história, “deduzir” uma nova e perfeita *Polis*, a Comunidade verdadeira, a Sociedade humana, comunista, o Corpo político finalmente digno do nome, unificado e livre. Sobre o corpo individual social, Marx pode mesmo construir seu edifício comunista e superar o nominalismo<sup>41</sup> ainda remanescente em Rousseau ou mesmo São Paulo. Embora, nessa tarefa, de construir o Comunismo, Marx tampouco prescindia da ajuda de

um novo sacerdócio para “organizar a vida dos fiéis”, para construir a “estrutura do novo Corpo de Cristo”, em que os indivíduos humanos realizarão finalmente “sua unidade comum” e se tornarão homens verdadeiros e livres.

Em Marx, tudo começa, a própria história começa, com o corpo, com a “compleição corpórea” (*koerperliche Organisation*) dos seres humanos. Junto com a simples existência destes, e em certo sentido “anteriormente” a eles, estão logo “as relações que aquela compleição corpórea lhes cria”, por necessidade, deles entre si e com a natureza, na produção.<sup>42</sup> Sabemos para onde, na concepção marxiana, uma premissa tão singela conduz: esse corpo do trabalho e da necessidade logo mostrará ser um corpo virtualmente universal, genérico, constituinte de uma verdadeira ordem. Quem sabe, trata-se ainda, em Marx, do corpo do indivíduo, mas não o da individualidade. Não seria o corpo do indivíduo em sua diferença, como no caso do indisciplinado corpo dos instintos, do desejo e da fruição,

<sup>41</sup> Uma posição nominalista é a que atribui mais realidade ao que é particular, individual, do que ao que é geral, universal, ideal. No limite, atribui realidade apenas ao primeiro.

<sup>42</sup> *Die deutsche Ideologie*, pp. 20-21.

do capricho e da *Wilkür*, o corpo da desordem, aquele que subverteria os cálculos estatais – corpo com que têm flertado alguns filósofos franceses, anti-filósofos, neo-nietzschianos, no nosso tempo. Este corpo indisciplinado, não inteiramente normatizável, representa o “*corps propre*”, “*Leib*” (carne); o outro é, antes, “*Koerper*”. E, na opinião de Stirner, “*é apenas pela carne*”, pelo corpo enquanto carne, “*que posso romper a tirania do Espírito*”<sup>43</sup> do geral, do genérico, do ideal hipostasiado, e sair do círculo vicioso iniciado pelo Cristianismo e perpetuado pelo que se pode chamar de “platonismo” remanescente da nossa cultura e das nossas teorias, ao qual Marx também permaneceria preso.

São Paulo acredita que a existência “*no corpo*” significa estar “*ausente do Senhor*”; para se estar presente “*no Senhor*” é preciso abandonar o corpo. Ao mesmo tempo, porém, o corpo de cada homem pode, segundo Paulo, chegar, apesar de tudo, ao Reino dos Céus – quer dizer, pode tornar-se um corpo espiritual.<sup>44</sup> A carne, “o

*corpo do pecado*”, é que deve ser subjugada como um escravo, para que nasça o homem novo, com outro corpo. Ludwig Feuerbach, indecisamente, diz que “*o corpo é o fundamento, o sujeito da personalidade*”, mas, vejamos só, para ele isso se prova notadamente no fato da “*impenetrabilidade*”, no fato da “*exclusão espacial*” implicada pela corporeidade de cada um de nós. É verdade que o corpo feuerbachiano não é só, cartesianamente, *res extensa*; quer ser também “*carne*” e “*diferença sexual*” – o que chega a ser extraordinário para um filósofo. Mas, mesmo assim, para ele, é “*a glória da Natureza que se manifesta nessa diferença*”, que, além do mais, deve constituir-se na base da “*verdadeira moralidade*”, da verdadeira normalidade – pois “*por tal diferença até o animal é susceptível de amor e de sacrifício*”.<sup>45</sup>

Assim, a própria carne é, ao que tudo indica, convertida, pelo materialista Feuerbach, em corpo moral, em corpo da moral – e certamente também da política. Quanto a Moses Hess – companheiro de Marx na esquerda hegeliana, de-

<sup>43</sup> *Der Einzige*, p. 68.

<sup>44</sup> 2 Co 5:6, 8; Co 15:35-44. Pela união com Cristo, o corpo se ergue para uma nova vida (1 Co 9:27).

<sup>45</sup> *L'Essence du Christianisme*, pp. 220-221.

pois na Internacional Comunista e, como Marx, discípulo de Feuerbach -, ele não disfarça sua preocupação com a corporeidade individual, “egoísta”, dos homens. E vê com alarme como os corpos estão “separados” na sociedade civil moderna, para ele o âmbito de um “materialismo sem espírito”. Se, para Hess, “o indivíduo corpóreo deve realmente tomar o lugar do homem espiritualizado”, não há de ser, porém, o indivíduo do corpo “isolado”, um corpo “sem coração e sem alma”, que tem como objetivo “o prazer”. Hess quer, ao contrário, o corpo que represente justamente “o ser-para-outro”,<sup>46</sup> e Marx aparentemente soube encontrá-lo muito bem: o corpo do trabalho. Será, porém, que nosso materialista histórico, que trata de, melhor do que qualquer outro, constituir, através do corpo do trabalho (como nosso corpo essencial), o grande corpo do Homem, de *Humanus*, a ponto de dispensar, na teoria, o Estado, será que ele fará isso abstraído de - e em oposição a - uma parte importante de nossa corporeidade, de nossa particulari-

dade, como na velha Teologia?

Isso poderia não ser totalmente verdade. Posso entender que Marx não é o tempo todo um pensador assim tão misticamente comunitarista, o pensador de uma unidade social tão forte entre os homens, e que sua imagem de um Corpo social uno é apenas, digamos, uma metáfora fortemente anti-nominalista. Posso entender ainda que tamanha idealização do laço social apresenta não apenas vícios, mas também possivelmente virtudes (digamos, crítico-utópicas), para confrontar e transformar as precárias associações existentes, em que vivem atualmente os homens. Marx constrói muito bem sua poderosa metáfora e consegue com sucesso, habilmente, o que poderia ser considerado como sua “prova real”: consegue desenvolver toda uma teoria – alegadamente científica - que permite literalizá-la (à nossa metáfora), que permite que ela apareça como coisa plausível, atraente, realista e prática. Mas as raízes e parentescos especulativos de sua concepção, que procurei exibir em

<sup>46</sup>Moses Hess, “Die letzten Philosophen”, pp. 57-58.

seus próprios termos, podem ser de fato problemáticos para sua teoria, marcando-a com um traço de exagero, em especial no contexto de uma compreensão atual das coisas e em confronto com a experiência histórica do séc. XIX para cá. Senão vejamos.

Marx faz uma aposta na socialidade plena dos homens, e associa estreitamente a ela a sua ideia de liberdade, de uma liberdade e de uma democracia superiores. E atribui toda a discrepância atual com relação a isso (a existência do Estado, a democracia desigual, por ex.) à divisão do trabalho e à propriedade privada, e à consciência que lhes corresponde, cristã ou moderna (liberal). Marx reduz o problema do conflito e do poder, entre os seres humanos, na sociedade, a essa única/última raiz, não só para ele perfeitamente eliminável, como também destinada, por necessidade histórica, à completa eliminação. Com essas premissas, ele não regateia em parafrasear e assimilar, no seu projeto, o horizonte e as promessas da visão religiosa, e se dispõe até a ultrapassá-las. E, talvez, em função dessa ambição, não consiga precaver-se contra uma insidiosa e

aparentemente paradoxal absolutização, não visada por ele, do Estado - pelas mãos do novo sacerdote, os representantes do Universal, colocados, tal como a essência genérica, acima dos homens comuns existentes. Isso exatamente como o avesso, talvez não tão difícil de vislumbrar, da sua aposta político-filosófica na mais plena unidade dos homens na sociedade futura, com base em uma “natureza” absolutamente social (embora ainda não realizada) e na promessa de uma liberdade completa, superior, não-individualista, para eles. Pois o Estado acaba assumindo o lugar da antecipação complementar e objetiva possível dessa socialidade/ universalidade plena que existiria na cabeça de alguns, na teoria, e que entretimentos legítima um mando igualmente pleno (e não poderia ser diferente). Enquanto isso, a sociedade real, que deveria ser a verdadeira realização de tal unidade, digo, daquela socialidade/universalidade, pode quedar esvaziada de toda iniciativa e de toda “costura” própria, autônoma - isto é, não autorizada pelo Estado. Paradoxalmente, então, a universalidade/unidade, por abstrata, teórica, mística, acaba, na re-

alização prática da concepção de Marx, sustentada muito mais por cima do que por baixo, muito mais de fora do que entre os próprios homens, mais até do que em outras formas de organização social nada primorosas, falsamente corpóreas, na unificadas.

Nosso propósito aqui, entretanto, não é bem discutir as coisas em termos inteiramente conclusivos, mas deixar falar, sobre esse assunto, o uso, por Marx, da metáfora do corpo transpessoal, com suas várias implicações e com o parentesco que atestamos. Abordando, por um lado menos usual, sua posição com relação ao Estado, sua ideia da superação deste por um Corpo político (na verdade, social, não-político) verdadeiro, e a possível implicação de sua proposta para a corporeidade pessoal e a “pequena liberdade”, aquela possível, dos homens. Segundo Marx (na *Questão Judaica*), 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 transfor-

mação 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 bur-

guesa” 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).<sup>47</sup> E é aparentemente essa base desprezível que dá, no plano secular, naquilo a que se tem chamado equivocadamente de democracia. 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. Resta saber se isso é uma virtude ou um vício.

## Referências bibliográficas

- ADELMANN, Frederick J. (ed.). *Demythologizing Marxism*, The Hague, Martin Nijhoff, 1969.
- BERNSTEIN, Richard. *The Pragmatic Turn*. Cambridge: Polity Press, 2010.
- COMMETI, Jean-Pierre. *Filosofia sem Privilégios*. Porto: Edições Asa, 1995.
- DELLA VOLPE, Galvano. *Rousseau y Marx - y otros ensayos de critica materialista*, Barcelona, Martinez Roca, 1975.
- DE SOUZA, José Crisóstomo. *Ascensão e Queda do Sujeito no Movimento Jovem-Hegeliano*. Salvador. EdUFBA, 1992

<sup>47</sup>Marx, *A Questão Judaica*. A indicação de páginas é da edição brasileira da Laemmert, 1969.

- \_\_\_\_\_. José Crisóstomo. “Dominação do Espírito em Plena Modernidade”. Em Eduardo Oliveira (org.), *Filosofia Política e Teoria Social*, Feira de Santana, 2001.
- \_\_\_\_\_. José Crisóstomo. “Feuerbach, Crítica da Religião, Crítica da Modernidade”. In Chagas, Redyson e De Paula (Orgs.). *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*. Fortaleza: Edições UFC, 2009, p. 241-270.
- \_\_\_\_\_. José Crisóstomo. “A Filosofia Marxiana da História como *Selbsterzeugungdo* Homem”. In Santos, A. C. *História e Ação*. São Cristóvão: Ed. UFS, 2006.
- \_\_\_\_\_. José Crisóstomo. “O Homem Genérico como Telos Imanente da História”, em *Resgate*, Capinas, n.6, 1996, PP. 101-108.
- \_\_\_\_\_. José Crisóstomo. “Marx and Feuerbachian Essence: Returning to the Question of ‘Human Essence’ in Historical Materialism”. Em *The New Hegelians: Politics and Philosophy in the Hegelian School*. Cambridge University Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. José Crisóstomo. *A Questão da Individualidade*. Campinas: Ed. Unicamp, 1993.
- \_\_\_\_\_. José Crisóstomo. “Materialismo e moral em Friedrich Engels: uma confusão do século XIX”. Em *Ideação*, UEFS, no.1 (set.), Feira de Santana, 1997, pp. 53-58.
- DEWEY, John. *A Common Faith*. New Haven: Yale University Press, 1934.
- \_\_\_\_\_. *Reconstrução em Filosofia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.
- \_\_\_\_\_. “The Need for a Recovery of Philosophy”, in DEWEY *et alli*. *Creative Intelligence: Essays in the pragmatic attitude*. New York: Holt, 1917.
- EGGINTON e Sandbothe (eds.). *The Pragmatic Turn in Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 2004.
- 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. *L’Essence du Christianisme*, Paris, Maspero, 1968.

- \_\_\_\_\_. “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
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Les Mystères*. Les Cahiers de L’Ile Verte. 2007, [www.moncelon.com/index.htm](http://www.moncelon.com/index.htm)
- HABERMAS. Jürgen. “A Filosofia Como Guardador de Lugar e Como Intérprete”. In
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 199, 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.
- HOOK, Sidney. *Towards the Understanding of Karl Marx*. New York: John Day Company, 1933.
- HOOPES, James. *Community Denied: The wrong turn of pragmatic liberalism*. Ithaca: Cornell University Press, 1998.
- JAMES, William. “The Present Dilemma in Philosophy”. In James, W. *Pragmatism*. New York: Dover, 1995.
- \_\_\_\_\_. “Concepção da Verdade no Pragmatismo”. In James, W. Em *Pragmatismo*(VI conferência), em *William James*, Col. Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- 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. *Die Deutsche Ideologie*. MEW, v. 3. Berlim: Dietz Verlag, 1958.
- \_\_\_\_\_. *La Sainte Famille*, Paris: Éditions Sociales, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Manifest der kommunistischen Partei*. MEW, v.4. Berlim: Dietz Verlag, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Briefwechsel von Marx & Engels*. *Marx & Engels Werke*(MEW), Berlim, Dietz Verlag, v. 27, 1956.

- MARX, Karl, *A Questão Judaica*. Rio de Janeiro, Editora Laemmert, 1969.
- \_\_\_\_\_. *O Capital*(1º vol.). São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- \_\_\_\_\_, “Debaten über das Holzdiebstahls-gesetz”, MEW, v. I, Berlin, Dietz Verlag, 1956, pp. 109-116.
- \_\_\_\_\_. *Manuscripts de 1844*, Paris, Editions Sociales, 1972.
- \_\_\_\_\_. “Thesen über Feuerbach”. Em *Karl Marx & Friedrich Engels, Werke*, v. 3, Berlin: Dietz Verlag, 1958.
- \_\_\_\_\_. 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.
- NOVACK, George. *Pragmatism versus Marxism*. New York: Pathfinder, 1975.
- PEIRCE, Charles S. “Conferências sobre Pragmatismo”. Em *Peirce & Frege*(Col. Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- \_\_\_\_\_. “As Três Espécies de Excelência”. Em *Peirce & Frege*(Col. Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- \_\_\_\_\_. “Evolutionary Love”. Em *The Monist*, v. III, nº1, p. 188.
- \_\_\_\_\_. “Como Tornar Claras Nossas Ideias”. In Mota e Hegenberg (Orgs.). *Semiótica e Filosofia*. São Paulo: Cultrix, 1975.
- PESSOA, Fernando, *O Livro do Desassossego*, São Paulo, Companhia de Bolso, 2006.
- RORTY, Richard. *Philosophy and Social Hope*. Londres: Penguin Books, 1999.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contrat Social*, Éditions Sociales, Paris, 1971.
- ROSSI, Mario. *Da Hegel a Marx – IV: La Concezione Materialistica della Storia*. Feltrinelli, 1975.
- STACK, George. “Nietzsche’s Influence on Pragmatic Humanism”. *Journal for the History of Philosophy*, v. 20, nº 4, out., 1982.
- STERN, Robert. *Hegelian Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- STIRNER, Max, *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart, Reclam, 1981.