

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**PÉRICLES ARIZA**

**FEUERBACH E MARX:  
Estranhamento, fetichismo e emancipação humana.**

TOLEDO  
2019



PÉRICLES ARIZA

FEUERBACH E MARX:  
Estranhamento, fetichismo e emancipação humana.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Rosalvo Schütz

TOLEDO  
2019

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste

Ariza, Péricles  
Feuerbach e Marx : Estranhamento, Fetichismo e  
Emancipação Humana. / Péricles Ariza; orientador(a),  
Rosalvo Schütz, 2019.  
97 f.

Dissertação (mestrado), Universidade Estadual do Oeste  
do Paraná, Campus de Toledo, Centro de Ciências Humanas e  
Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2019.

1. Alienação. 2. Estranhamento. 3. Fetichismo. 4.  
Emancipação Humana. I. Schütz, Rosalvo. II. Título.

PÉRICLES ARIZA

FEUERBACH E MARX:  
Estranhamento, fetichismo e emancipação humana.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação/tese defendida e aprovada pela banca examinadora em \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Rosalvo Schütz – (orientador)  
UNIOESTE – Universidade Estadual do Oeste do Paraná

---

Prof.<sup>a</sup> Dr. Jadir Antunes  
UNIOESTE – Universidade Estadual do Oeste do Paraná

---

Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas – Titular Externo  
UFC – Universidade Federal do Ceará



## DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, PÉRICLES ARIZA, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto/trabalho final de dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto/trabalho elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 2019

---

Assinatura



*Dedico este trabalho a todos que colaboraram, direta e indiretamente, para a sua realização.*



## AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a todos que, de maneira direta e indireta, contribuíram para a realização desta pesquisa e para o desenvolvimento deste trabalho. Agradeço, em especial, aos meus pais, Jeremias Ariza e Maria Aparecida, os quais sempre me incentivaram ao estudo e pude contar com apoio incondicional; à minha companheira, Graziela Mansano, que durante esses 2 anos de pesquisa me apoiou sempre que pode e como pode; à minha pequena Laura, que veio ao mundo durante esses estudos e período, tornando-me um homem mais maduro e completo, possibilitando exercer e desenvolver a “virtude da paternidade”.

Quero dedicar, também, um agradecimento especial a Rosalvo Schütz, que, como orientador, desempenhou um papel fundamental para a realização deste trabalho, desta pesquisa e, assim sendo, para minha formação acadêmica. Do mesmo modo, agradeço aos professores Jadir Antunes (Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE) e Eduardo Chagas (Universidade Federal do Ceará - UFC), por aceitarem o convite para a participação nas bancas de qualificação e de defesa desta dissertação, colaborando com suas críticas e apontamentos. Institucionalmente, agradeço, também, ao Programa de Pós-Graduação de Filosofia da UNIOESTE (PPG Filosofia) e à CAPES, pela bolsa de estudos e ajuda financeira para realização desta pesquisa.

Por fim, também gostaria de agradecer a meus colegas de pós-graduação, com os quais tive a honra de compartilhar parte importante de minha vida acadêmica. Meus agradecimentos aos camaradas Gerson Lucas Padilha de Lima, Marcelo Wanzke Barbosa, Patrícia Riffel de Almeida e Anna Maria Lorenzoni. Que, futuramente, nos encontremos novamente para mais grupos de estudos e para estabelecer continuidade à permanente discussão filosófica sobre quem somos, de onde viemos, para onde vamos e “*Que fazer?*”.



*Todo Deus é uma entidade da imaginação, uma imagem, e na verdade uma imagem do homem, mas uma imagem que o homem coloca fora de si e concebe como um ser independente.*

Ludwig Feuerbach – Preleções Sobre a Essência da Religião.

*O dinheiro é a essência do trabalho e da existência humana, alienada do homem; essa essência estranha a ele o domina e ele a cultua.*

Karl Marx – A questão Judaica.



## RESUMO

O problema do estranhamento e do fetichismo, apresentado por Ludwig Feuerbach em suas obras, em especial, sua *Essência do Cristianismo (1841)* e *Preleções sobre a Essência da Religião (1851)*, possivelmente, contribuíram, de maneira decisiva, para que Marx pudesse compreender com mais clareza o fenômeno e o caráter fetichista da mercadoria, do dinheiro e da economia política moderna, assim como para a compreensão do capitalismo enquanto um modo de produção baseado no trabalho alienado e que, por isso, possui uma estrutura análoga à religião ou alienação religiosa. Assim, a chamada economia política e os economistas burgueses, de acordo com Marx, nada mais teriam feito do que procurar fundamentar e idealizar uma nova teologia. A religião capitalista, do culto ao dinheiro, tornou-se, no curso da história, mais poderosa que o próprio cristianismo ou qualquer outra religião, reinando de maneira soberana e absoluta sobre a humanidade e a sociedade. Para Marx, ainda, o cristianismo, com seu culto do Deus e do ser abstrato, é a religião mais útil e adequada ao capitalismo, assim como, de certo modo, responsável por preparar o terreno no campo subjetivo e ideológico para a alienação e exploração. Afinal, o Capital, assim como Deus, representa, de acordo com a teoria de Marx, a essência alienada e exteriorizada do homem, sendo que, por meio dela, é dominado e a ela presta culto. O fetichismo religioso ou alienação religiosa, ao transformar a criatura em criador, inverte o mundo e todos os seus valores, transformando as coisas em homens e os homens em coisas, ou seja, inicia um processo de coisificação dos homens e de humanização das coisas. O drama histórico vivido hoje pela humanidade é o drama do fetichismo. Assim como no fetichismo religioso ou idolatria religiosa, o fetichismo capitalista, sustentado e estimulado pela classe dominante, atua enquanto um instrumento de dominação e legitimação de estruturas de opressão e exploração do homem sobre o homem. Do mesmo modo que Feuerbach, Marx também procura denunciar o bloqueio ao progresso, à cultura e à emancipação humana, criado pela alienação e pelo fetichismo ou idolatria religiosa. Tanto para Marx como para Feuerbach, a emancipação humana e, portanto, a superação do fetichismo pela humanidade, deverá passar pela filosofia, assim como, também, necessariamente, pelo proletariado.

**Palavras-chave:** Feuerbach; Marx; Estranhamento; Fetichismo; Emancipação Humana.



## ABSTRACT

ARIZA, Péricles. *FEUERBACH AND MARX: Estrangement, fetishism and human emancipation*. 2019. 100 p. Thesis (Master of Arts) – State University of West Parana, Toledo, 2013.

The problem of estrangement and fetishism presented by Ludwig Feuerbach in his works, especially his *Essence of Christianity* (1841) and *Lectures on the Essence of Religion* (1851), possibly contributed in some way to Marx's comprehension of the phenomena and fetishistic character of commodity, money, and modern political economy, as well as the understanding of capitalism as a mode of production based on alienated labor, and therefore it has an analogous structure to religion or religious alienation. Thus, the so-called political economy and bourgeois economists, according to Marx, would have done nothing more than establish and idealize a new theology. In fact, the capitalist religion, of the cult of money, has become, in the course of history, more powerful than Christianity itself or any other religion, reigning absolutely over humanity and society. For Marx, Christianity, with its worship of God and the abstract being, is the most useful and adequate religion to capitalism, as well as, in a certain way, responsible for preparing the ground for the subjective and ideological field. After all, Capital as well as God, according to Marx's theory, represents the alienated and externalized essence of man, who is dominated and worshiped by him. Religious fetishism or religious alienation, in transforming the creature into creator, inverts the world and all its values, turning things into men and men into things, that is, it begins a process of objectification and the humanization of things. The historical drama lived by humanity today is the drama of fetishism. Just as in religious fetishism or religious idolatry, capitalist fetishism, sustained and stimulated by the ruling class, acts as an instrument of domination and legitimation of structures of oppression and exploitation of man by man. Like Feuerbach, Marx also seeks to denounce the blockade of progress, culture and human emancipation, created by alienation and fetishism or religious idolatry. For both Marx and Feuerbach, human emancipation, and thus the overcoming of fetishism by humanity, must pass through philosophy as well as the proletariat.

**Keywords:** Feuerbach; Marx; Estrangement; Fetishism; Human Emancipation.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	20
<b>1. FEUERBACH: ALIENAÇÃO RELIGIOSA E FETICHISMO</b> .....	24
1.1 A alienação religiosa e a Essência do Cristianismo.....	24
1.2 O fetichismo teológico.....	30
1.3 O fetichismo e seu segredo.....	41
<b>2. MARX: ALIENAÇÃO E FETICHISMO</b> .....	48
2.1 Trabalho alienado e Trabalho estranhado.....	48
2.2 O fetichismo ou “metafísica da mercadoria”.....	52
2.3 O fetichismo do dinheiro.....	59
<b>3. FEUERBACH E MARX: PRAXIS E EMANCIPAÇÃO HUMANA</b> .....	68
3.1 Emancipação da Consciência.....	68
3.2 Emancipação Política.....	76
3.3 Emancipação Humana.....	91
<b>4. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	100

## INTRODUÇÃO

A presente pesquisa e dissertação visa mostrar como a crítica da religião e a problematização do estranhamento, do fetichismo e da idolatria religiosa, em Feuerbach e sua obra, pode contribuir e contribui para uma melhor compreensão da teoria de Marx e de sua crítica à economia política e vice-versa. Também, buscaremos demonstrar neste trabalho que não apenas Marx teria se deixado influenciar pelas críticas e teorias de Feuerbach, mas também como Feuerbach, em particular em seus últimos escritos e trabalhos<sup>1</sup>, se deixa influenciar pelas ideias e críticas de Marx em relação à política, à luta de classes e, em especial, ao papel decisivo e histórico destinado ao proletariado em meio a essa luta e para a emancipação humana.

Assim sendo, o presente trabalho e pesquisa justifica-se: 1º) por sua proposta de aprofundamento nos estudos sobre Feuerbach, um autor que, em certo sentido, é marginalizado no mundo acadêmico e até mesmo na história da filosofia; 2º) pela relevância da crítica da religião e da teologia de Feuerbach e sua relação ou semelhança com a crítica da economia política, desenvolvida e apresentada por Marx; 3º) pela importância e também relevância, sobretudo, do problema a respeito do estranhamento ou fetichismo e sua relação com outro problema: o problema da “desfetichização”, ou melhor, da emancipação humana.

Ludwig Feuerbach é conhecido por sua teoria materialista e seu ateísmo humanista. Popularmente, também ficou conhecido a partir das críticas de seus contemporâneos, como Karl Marx e Friedrich Engels, que, apesar de apresentarem críticas às limitações da obra e teoria de Feuerbach, como a falta de uma análise materialista das relações econômicas, sociais, históricas e políticas - assim como de uma militância ou *práxis revolucionária* - nunca negaram a originalidade e a influência do polêmico filósofo e ateu alemão na elaboração de suas teorias, de sua crítica e para o desenvolvimento de seu método e pensamento. Pelo contrário, Marx e Engels dedicaram “algumas páginas” em *A ideologia Alemã* e outras obras, não apenas para apresentarem suas críticas a Feuerbach, mas também para

---

<sup>1</sup> Nos referimos aqui à obra *Preleções sobre a Essência da Religião* (1851) e ao último texto escrito por Feuerbach, *Teogonia\** (1857).

defendê-lo dos ataques da ala dos jovens “hegelianos de direita”<sup>2</sup>, que acusavam Feuerbach, em certo sentido, de cometer uma “heresia filosófica” em relação ao movimento hegeliano, propondo inverter Hegel e seu método. Para esses jovens Hegelianos, era preciso “radicalizar Hegel”. De mais a mais, assim sendo, Marx e Engels não foram apenas críticos e contemporâneos de Feuerbach, mas foram, como se sabe, sobretudo durante a juventude, os seus mais entusiasmados seguidores, principalmente em relação à crítica de Feuerbach à metafísica e ao hegelianismo. Ainda hoje, especialmente no meio acadêmico, atribui-se uma maior influência do pensamento de Hegel na filosofia de Marx, por exemplo, quando muito provavelmente é a filosofia de Feuerbach que está muito mais próxima da proposta filosófica e metodológica do jovem e velho revolucionário Marx, especialmente de suas perspectivas críticas, do que o próprio Hegel. Mas, isto ainda é motivo de muitas controvérsias nos círculos acadêmicos e entre os marxistas. Este trabalho pretende, também, contribuir para tal debate.

Infelizmente, a história da filosofia foi e continua sendo injusta com Feuerbach. Poucos são os filósofos que reconheceram a profundidade de sua filosofia, além de Marx e Engels, procurando estudá-la, compreendê-la com mais rigor e explorar seu potencial crítico e filosófico. A opinião pública e mesmo a maioria dos círculos marxistas ou acadêmicos costumam tratá-lo como um simples filósofo representante de um “ateísmo e materialismo vulgar” ou “ultrapassado”, tratando-o como um filósofo já “superado” ou que “foi muito rapidamente superado por Marx”, como se “não há porque perder tempo com a leitura de suas obras”, “bastam os manuais!” ou ainda, “basta lermos Marx!”. A verdade é que são poucos e escassos os artigos e estudos sobre Feuerbach. Na grande maioria dos livros sobre filosofia, sejam eles manuais ou obras de filósofos considerados importantes, é difícil

---

<sup>2</sup> Hegelianos de direita e de esquerda são termos que surgiram após a morte de Hegel para se referir ao grupo e movimento de intelectuais alemães que sofreram influência da escola e filosofia hegeliana. Devido às divergências internas do movimento, um grupo foi classificado como conservador e outro progressista-revolucionário. Os hegelianos de direita, discípulos mais dogmáticos de Hegel, o grupo conservador, defendiam a monarquia e o Estado Prussiano e acreditavam que a Liberdade ou emancipação humana só era possível com a constituição do Estado, enquanto a chamada ala esquerda ou “esquerda hegeliana”, mais crítica, progressista e revolucionária, procurava tirar conclusões radicais da filosofia de Hegel e fundamentar a necessidade da transformação burguesa da Alemanha, além de defender o fim da monarquia prussiana e a constituição de um governo aos moldes da república francesa. O movimento dos jovens hegelianos era representado por D. Strauss, B. Bauer e E. Bauer, M. Stirner e outros. Durante certo tempo, também L. Feuerbach partilhou das suas ideias, bem como K. Marx e F. Engels na sua juventude, os quais, rompendo posteriormente com os jovens hegelianos, irão apresentar duras críticas à natureza idealista e pequeno-burguesa dos jovens hegelianos e de seu movimento. Tais críticas encontram-se de modo mais detalhado e esclarecidas em A Sagrada Família (1844) e em A Ideologia Alemã (1845-1846).

encontrar algo sobre sua filosofia. Infelizmente, Marx e Engels continuam figurando como sendo seus “únicos comentadores”<sup>3</sup>, críticos ou simpatizantes de suas ideias.

Estamos convencidos de que a teoria desenvolvida por Feuerbach não pode se resumir a apenas mais uma simples teoria, como muitas outras, que teria somente influenciado Marx. Assim sendo, o presente trabalho pretende resgatar Feuerbach e suas ideias, mostrar o quanto o conteúdo e a profundidade da crítica filosófica, desenvolvida por esse filósofo alemão à religião e à teologia, é ímpar para a filosofia e História da Filosofia, mas, sobretudo, para Marx, a fim de que pudesse desenvolver seu método e sua crítica. Como descreveram Marx e Engels, em *A Ideologia Alemã*, apesar de suas limitações, Feuerbach não buscou apenas desenvolver uma filosofia e ciência honesta, mas também acabou cumprindo um papel revolucionário e progressista para um rápido avanço e amadurecimento da filosofia naquela época. Será Feuerbach o primeiro a sugerir e defender, com suas *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, a necessidade de inversão do método e do modo de filosofar<sup>4</sup> da Teologia, do Idealismo, do hegelianismo e da então chamada filosofia da tradição.

Assim sendo, em um primeiro momento, no primeiro capítulo desta dissertação, destacaremos a importância de Ludwig Feuerbach para a crítica da religião e da Teologia, em particular, sobre sua teoria do estranhamento, do fetichismo e da idolatria religiosa. Para tanto, partiremos da análise de algumas de suas principais obras, procurando identificar e destacar nelas as passagens em que o filósofo, de maneira direta ou indireta, está a tratar sobre estes problemas. Em um segundo momento do texto, no segundo capítulo, paralelamente às ideias e problemas levantados por Feuerbach, buscaremos, também, mostrar como e onde Marx é influenciado por esse autor e sua filosofia, procurando desenvolver e ampliar

---

<sup>3</sup> Na verdade, sabemos que Marx e Engels não são os únicos comentadores de Feuerbach. Porém, sabemos também que os estudos, pesquisas e trabalhos existentes sobre Feuerbach são poucos e não chegam ao grande público, como os demais filósofos e pensadores, sendo difícil, inclusive, o acesso a suas obras na grande maioria das universidades. No Brasil contamos com alguns poucos pesquisadores da obra de Feuerbach, dentre os principais e mais conhecidos estão os professores Eduardo Chagas, da Universidade Estadual do Ceará (UFC); Deyve Redyson, da Universidade Federal da Paraíba (UFPB); Marcio Gimenes de Paula, da Universidade de Campinas (UNICAMP). Draiton Gonzaga de Souza, da Pontifícia Universidade Católica (PUC/RS) e Rosalvo Schütz, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Em Portugal, contamos também com os estudos e trabalhos da professora Adriana Veríssimo Serrão, conhecida especialmente pela sua obra *“A humanidade da Razão: Ludwig Feuerbach e o projeto de uma Antropologia Integral”*.

<sup>4</sup> É preciso passar pelo “rio de fogo” (*Feuer = fogo; Bach = rio*) para não permanecer na teologia! Suspeitamos, portanto, que muitos marxistas, ao permanecerem hegelianos e não passarem por esse rio, permanecem no campo da teologia/do idealismo.

o método da crítica materialista e feuerbachiana da religião para uma crítica, também, do direito, da economia, da política, etc<sup>5</sup>. Com isso, damos destaque, em especial, às implicações da alienação e do fetichismo para a vida humana e para a sociedade, assim como, conseqüentemente, também, para a Natureza, ente central sob a qual, juntamente com o homem, se funda toda a filosofia e teoria feuerbachiana.

Começaremos, portanto, no primeiro capítulo deste trabalho, uma análise das principais obras de Feuerbach, a saber: *A Essência do Cristianismo (1841)*, *Teses provisórias para a Reforma da Filosofia (1843)*, *Princípios da Filosofia do Futuro (1843-44)* e *Preleções sobre a Essência da Religião (1851)*, obra na qual encontramos, de maneira mais direta e clara, o problema do fetichismo, assim como o próprio uso do termo por Feuerbach e sua definição. Nesse sentido, talvez, para fins de corroboração e esclarecimento, possamos relegar mais destaque às últimas obras do filósofo, nas quais, além de compreender e serem seus últimos trabalhos, encontramos um Feuerbach mais maduro e autocrítico, tal como pretendia ser a nova filosofia do futuro. Em seguida, veremos como Marx se apropria do método e da crítica feuerbachiana da religião e da teologia, para desenvolver a problemática do fetichismo e sua crítica à economia política, analisando a forma mercadoria e dinheiro, bem como seu caráter fetichista. Para tanto, nos limitaremos, no segundo capítulo, a analisar os *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* de Marx e, em especial, o primeiro capítulo de *O Capital*, com destaque para a análise da forma e do fetichismo da mercadoria e do dinheiro.

Por fim, no último e terceiro capítulo, reestabeleceremos o diálogo entre as obras e teorias de Feuerbach e Marx, procurando apresentar o desenvolvimento do problema do fetichismo e da emancipação humana ao longo de suas obras e explorar as potencialidades de suas teorias, buscando chegar a uma síntese do pensamento de ambos os filósofos sobre o assunto. O problema e o quiproquó do fetichismo, ou melhor, da “desfetichização”, traz consigo, ainda, um outro problema: o da emancipação humana. Feuerbach e Marx, ao que nos parece, são dois autores que podem corroborar para uma reflexão sobre estas questões.

---

<sup>5</sup> A crítica de Marx não se limita apenas ao direito, à economia e à política, mas também à arte, à educação, ao ensino, ao conhecimento, à linguagem e aos mais diversos campos da realidade humana e social.

## 1. FEUERBACH: ALIENAÇÃO RELIGIOSA E FETICHISMO.

### 1.1. A Alienação religiosa e a *Essência do Cristianismo*.

Os mistérios de Deus e da religião nada mais são dos que os mistérios do próprio homem, defendeu Feuerbach em sua obra *Essência do Cristianismo (1841)*. Só o homem possui religião e somente a ele deve a religião sua existência. Uma década depois, em *Preleções sobre a Essência da Religião (1851)*, o filósofo complementaria as teses presentes em *Essência do Cristianismo*, dizendo que, na verdade, os mistérios da religião e de Deus nada mais são do que os mistérios do próprio homem e da Natureza. Assim sendo, iniciaremos a nossa análise da religião ou fetiche religioso a partir dos pressupostos antropológicos apresentados por Feuerbach em *Essência do Cristianismo*. Em seguida, iremos nos debruçar sobre os pressupostos fisiológicos que fundamentam, inclusive, a própria antropologia feuerbachiana.

A alienação e a idolatria religiosa ou fetichismo consistem, de um modo geral, segundo o pensamento de Feuerbach, na alienação e idolatria do homem por si mesmo, ou, ainda, no amor ou idolatria do ser humano por sua *essência*<sup>6</sup> alienada e que aparece ao próprio homem como um ser estranho, independente e autônomo. Mas, tal alienação e fetiche não representam apenas a separação e o estranhamento do homem de si mesmo enquanto indivíduo e sujeito, porém, na verdade, de si enquanto gênero, ou seja, de si enquanto *Ser-humano*. Nisto consiste, em linhas gerais, a essência da religião, segundo Feuerbach, sobretudo do cristianismo, isto é: a cisão entre Deus e Homem, ou, ainda, entre o Homem e sua própria essência.

Apesar de Deus, segundo a religiosidade comum, possuir os mais variados atributos humanos, como o de ser o “pai” dos homens, ser justo, bondoso,

---

<sup>6</sup> Sempre se encontram problemas para dizer o que é essa essência. Porém, é bom estarmos atentos quando do uso desse termo. Para o Feuerbach de *A Essência do Cristianismo*, por exemplo, a essência do homem é o próprio homem. Já para o Feuerbach de *A Essência da Religião ou Preleções sobre a Essência da Religião*, a essência do homem é a natureza e o próprio homem.

misericordioso, enfim, um legislador e ser moral, para a religião, assim como para a teologia, Deus não pode nem deve ser considerado homem, mas sim, um ser diferente, distinto. Como procura destacar Feuerbach, em sua *Essência do Cristianismo*: “O princípio supremo, o centro da sofística cristã, é o conceito de Deus. Deus é a essência humana e, todavia, deve ser uma essência diferente, sobrehumana” (FEUERBACH, 1988, p.263). Assim, também, descreve Feuerbach o que é ou deve ser Deus, segundo a Religiosidade e a Teologia Cristã:

Deus é a essência absoluta, pura, a ideia, sem mais, da essência e, todavia, deve ser uma essência pessoal, individual; por outras palavras: Deus é pessoa e, todavia, deve ser Deus, um ser universal, isto é, não pessoal (FEUERBACH, 1988, p.263).

Apesar de, segundo a crença religiosa e cristã comum, Deus ter feito o homem à sua imagem e semelhança, Deus é também considerado a antítese e negação do próprio homem, ou seja, seu contrário, já que Deus é considerado perfeito e o homem imperfeito; Deus é senhor e o homem seu servo, Deus é infinito e eterno, o homem finito e mortal, e assim por diante. Não obstante, segundo Feuerbach: “A religião nega ainda o bem como uma propriedade da essência humana: o homem é mau, perverso, incapaz do bem; mas em compensação, só Deus é bom, só Deus é o ser bom” (FEUERBACH, 1988, pg. 34). É nesse sentido que, “Para enriquecer Deus” – afirmará Feuerbach –, “o homem tem de se empobrecer, para que desse modo Deus seja tudo e o homem seja nada” (FEUERBACH, 1988, p.32)<sup>7</sup>.

Nesse processo de enriquecimento e empoderamento de Deus, o homem, então, esvazia-se, se empobrece, alienando-se de si mesmo, assim como de toda sua essência, ou, em outras palavras, separa-se e aliena-se de seu “sumo bem”<sup>8</sup>. Mas, essa “servidão voluntária” do homem e sua alienação de si em relação a Deus ou para o “senhor todo poderoso e soberano do mundo e dos homens”, embora pareça ou possa se dizer baseada em um “livre arbítrio”, esconde, na verdade, por detrás de toda a aparência e por mais estranho que possa parecer, o amor do homem em

---

<sup>7</sup> O Professor Eduardo Chagas, da Universidade Federal do Ceará, em seu artigo “A majestade da Natureza em Feuerbach” (2009), embora tenha a Natureza como foco da sua análise neste trabalho e “não o homem”, bem faz observar que: “Para o cristianismo, Deus está, na verdade, repleto de conteúdo, mas abstraído da vida real” (CHAGAS, 2009, p.57-58), uma vez que, como descreve Feuerbach, em *A Essência do Cristianismo*: “(...) quanto mais vazia for a vida, tanto mais rico, mais concreto é Deus. O esvaziamento do mundo real e o enriquecimento da divindade é um único e mesmo ato”. (FEUERBACH, 1973, p.148).

<sup>8</sup> Fazemos aqui uma analogia ao Sumo Bem de Platão.

relação a si mesmo, amor pelo seu próprio ser e essência. Para Feuerbach, porém, esse tipo de amor é inconsciente, estranhado e não compreendido ou reconhecido pelo homem, especialmente, o religioso e cristão, como sendo um amor por si mesmo ou, ainda, um “amor egoísta”. É necessário lembrar que Feuerbach não condena o amor a si do ser humano por si mesmo ou o “amor próprio”, porém, não defende também um amor narcisista e excessivo do homem por si mesmo. O egoísmo não é tratado por Feuerbach, nem pode ser aqui mal interpretado, na sua forma vulgar ou simplista, mas apenas em sua interpretação filosófica, enquanto instinto natural de sobrevivência e autopreservação, assim como da busca pela felicidade ou bem viver. Todavia, esse amor ou desejo trata-se sempre de um amor ou desejo por algo que possa ou consiga suprir as carências e necessidades humanas. Assim sendo, é que, para Feuerbach, a ideia ou necessidade de Deus possui origem no sentimento de dependência: “*Deus provém do sentimento de uma deficiência; aquilo de que o homem sente falta – seja de uma falta determinada, consciente, ou indeterminada – isso é Deus*” (FEUERBACH, 1988, p.82). Decorre daí que, para Feuerbach, o egoísmo e o sentimento de dependência correspondem às primeiras causas da origem da religião e da “necessidade de Deus”, acompanhados, ainda, do sentimento do medo, ou seja, do medo de não conseguir garantir a autopreservação da vida, assim como da própria felicidade. Necessidade que, para Feuerbach, radicalizando sua crítica à religião, resultará em uma espécie de “patologia psíquica”. Escreve Feuerbach, na apresentação de sua obra *A Essência do Cristianismo* (1841):

Neste livro não se tornam as imagens da religião nem pensamentos – pelo menos no sentido da filosofia especulativa da religião – nem realidades, mas são consideradas como imagens – i.e., a teologia não é tratada nem como uma pragmatologia mística, como o é pela mitologia cristã; nem como ontologia, como o é pela filosofia especulativa da religião, mas como uma patologia psíquica. (FEUERBACH, 2007, p.13).

Freud, décadas mais tarde, também chegaria as mesmas conclusões de Feuerbach, demonstrando, em certo sentido, que a afirmação e as “palavras profanas” de Feuerbach não estariam de todo equivocadas. Em *O Futuro de uma Ilusão* (1927), Freud buscou apresentar e apontar em suas análises as características psicopatológicas provocadas pela religião.

Todavia, para Feuerbach, tal psicopatologia nada mais seria que o “amor do homem por Deus”, ou seja, do amor do homem por si mesmo, por sua *essência*, alienada, estranhada e separada de si<sup>9</sup>. Ainda, segundo Feuerbach, “*O amor de Deus para comigo não é senão o meu amor próprio divinizado*” (FEUERBACH, 1988, p.124). Tal amor não é condenado por Feuerbach, apesar do fetichismo provocado, de modo absoluto ou, ainda, pelo menos em um primeiro momento, pois, na verdade, trata-se de algo que ocorre de maneira inconsciente e, portanto, de modo involuntário nos indivíduos. Ainda em sua *A Essência do Cristianismo (1841)*, ao abordar sobre o segredo da providência divina, o filósofo reforça mais uma vez sua tese de que o amor do homem por Deus é na verdade o amor do homem por si mesmo: “*A Religião expressa o significado da providência continuamente quando põe o homem como o fim da criação. Todas as coisas são em função do homem, não em função delas mesmas*” (FEUERBACH, 1988, p.125). Mas, eis que o egoísmo humano se depara com a “barreira do mundo”, da realidade, da Natureza e de sua materialidade. Essa mesma Natureza, que satisfaz inúmeras necessidades humanas, costuma, em muitos casos, “oprimir a vontade” dos indivíduos, impondo limites a eles, sobretudo, às suas fantasias e desejos. Entretanto, o egoísmo humano, que não aceita limites, com a “ajuda de Deus” – ou melhor, do próprio homem – procura negar a natureza e submetê-la à sua vontade. A Natureza é para Deus, segundo a religião, assim como para o homem, simples meio para a realização de suas vontades e de seu egoísmo, jamais um ser que é em si e para si<sup>10</sup>. Esse Ser, por sua vez, que é em si e para si, de acordo com a religião e a teologia, somente pode ser Deus e Deus não é nem pode ser a Natureza, mas sim, o Ser determinante ou criador desta - que possui poder e controle sobre ela, interferindo por meio dos chamados “milagres” e da “atividade sobrenatural”. Além disso, realiza as vontades e desejos dos homens, que suplicam de joelho em suas orações por uma “ajuda divina”, por alguém que satisfaça suas vontades e necessidades.

---

<sup>9</sup> É sempre difícil falar com precisão sobre uma *essência humana*. Entretanto, para fins de ilustração e compreensão, entendemos que, para Feuerbach, em a *Essência do Cristianismo*, essa essência humana corresponde à unidade entre *Razão, Vontade e Coração*. Nesse caso, o homem, ao alienar-se de si mesmo, aliena sua *essência*, transferindo-a ao ser fora de si, estranho a si, fazendo, assim, então, com que os indivíduos passem a amar a si mesmos fora de si.

<sup>10</sup> Essa forma religiosa de entender a Natureza como mero ou simples *meio* para a realização da ideia e do espírito, da vontade de Deus e, portanto, do próprio homem, encontra-se também presente na ciência, na economia e política moderna, como denuncia Marx em a *Questão Judaica (1843)*, em seus *Manuscritos Econômicos e Filosóficos (1845)* e em *o Capital (1867)*.

As orações, por sua vez, como também destaca Feuerbach, constituem parte fundamental e essencial da religião, sobretudo a Cristã. Como bem descreve Feuerbach, em *A Essência do Cristianismo*, as orações revelam os “(...) *tesouros escondidos do homem, a confissão dos seus pensamentos mais íntimos, a proclamação dos seus segredos de amor*” (FEUERBACH, 1988, p.23), ou seja, de seus desejos, necessidades e fantasias. Segundo Feuerbach, as orações representam, nesse sentido, as aspirações dos indivíduos para que Deus interfira na Natureza, contra a Natureza, se opondo a ela, impedindo que qualquer bloqueio ou barreira natural impeça a realização dos “desejos egoístas”. Para Feuerbach, entretanto, o que ocorre, na verdade, é que o homem apela para meios “sobrenaturais”, para obter fins em si mesmo naturais.

A partir do processo de negação ou alienação dos indivíduos e de seu amor inconsciente e egoísta por si mesmo *fora-de-si*, acompanha-se e observa-se, segundo Feuerbach, um processo de desvalorização do homem por si mesmo ou, ainda, de processo de *esvaziamento* e *empobrecimento*. Também, os indivíduos, ao contrário de valorizarem o principal ser fora de si, a Natureza, valorizam apenas a si mesmos nela. Por isso, paralelamente à desvalorização do homem por si mesmo, vê-se, também, a desvalorização da Natureza pelo homem.

O homem submete, na prática, a natureza apenas a sua vontade e necessidades, e por isso a degrada também, na sua faculdade de representar, ao estatuto de mera obra sem valor, de produto da vontade (FEUERBACH, 1988, p.134).

A valorização de si do homem, porém, pelo seu Ser fora de si e a desvalorização da Natureza e do próprio homem em relação a si mesmo, relaciona-se ou possui sua origem nas aspirações egoístas e inconscientes dos indivíduos, sendo, ainda, portanto, uma das causas ou princípios, não apenas do cristianismo, mas de muitas outras religiões, entre elas, o judaísmo, como descreve Feuerbach em *Essência do Cristianismo*, que não atribui valor algum ou valor *em si* à Natureza.

Feuerbach classificava o judaísmo como sendo, de todas as religiões, a mais contrária à natureza, pois ela é tratada como “... *um simples meio para o fim do egoísmo, um mero objeto da vontade*” (FEUERBACH, 1988, p.139). Assim, escreve Feuerbach a respeito da religião ou “filosofia judaica”, comparando-a e, ao mesmo tempo, diferenciando em relação aos antigos gregos:

O grego contemplava a natureza com os olhos do mineralogista entusiasmado, o judeu com os olhos do comerciante de minerais que conta os seus lucros. (FEUERBACH, 1988, p. 136).

Porém, essa forma de pensar sobre a natureza, desvalorizando-a em sua essência e valorizando-a apenas enquanto instrumento para realização das vontades humanas, não é uma exclusividade do judaísmo. O cristianismo também vê na natureza um simples meio para um fim, jamais como algo que é ou possui um fim em si mesmo. A diferença entre uma e outra religião é que, para uma, a natureza é um meio para uma felicidade plena em um “paraíso terreno”, enquanto que, para a outra, a natureza é incapaz de garantir a felicidade plena ou verdadeira, que só pode ser alcançada e vislumbrada em um “paraíso no céu” e no além. Assim sendo, seja como for, passemos agora para a análise de outras características fundamentais das religiões, pois, afinal, ao contrário do que pensa a religião comum, a Teologia, a Metafísica e toda a filosofia da tradição, para Feuerbach, o princípio não é e tampouco pode ser um só princípio, de tipo único e exclusivo. Portanto, o problema do fetichismo e da adoração religiosa não se resume apenas ao egoísmo do homem, da paixão e do amor irracional, alienado e inconsciente deste por si mesmo. Outras causas se somam à sua origem, como a fantasia, a imaginação, o amor ou desejo do homem não apenas por si, mas também, pela Natureza.

Porém, procurando realizar a efetiva distinção entre Deus e o homem ou, entre a Natureza e o homem, eis que surge, então, segundo Feuerbach, a Teologia, que historicamente se dividiria em duas fases: a Teologia medieval e a moderna. Tanto uma como a outra, por sua vez, pretendem, utilizando-se da Filosofia e da Metafísica como muletas, desumanizar e desnaturalizar a “figura de Deus”, despersonificá-lo, por assim dizer, tornando-o um ser abstrato, absoluto, suprassensível, eterno, imutável, etc. Porém, a visão racional que a Teologia busca construir da “figura de Deus” e de seu “conceito”, entra em conflito, segundo Feuerbach, com a visão sentimental religiosa da religião cristã comum, uma vez que, para o religioso comum, “Deus é amor!” e, portanto, é *sentimento*! Nesse sentido, a religião comum, segundo Feuerbach, não se contenta com um Deus puramente abstrato, incolor, sem carne, sem sensibilidade ou, também, sem uma gota de humanidade. Tal personalidade ou mesmo tal “Ser” é um fantasma oco. Por isso, para o homem religioso e, sobretudo, o cristão, Deus não é um fantasma, mas um “homem real”, um “ser real”, de “carne e

espírito”. Sua essência, por isso, manifesta-se na pessoa ou “corpo de Cristo”, o “Deus pessoal”, o “Deus-Homem”. É exatamente nesse sentido que Feuerbach, então, irá defender e afirmar que o segredo, ou melhor, a essência do cristianismo, assim como da própria teologia é, portanto, na verdade, de origem e ordem antropológica, ou seja, de ordem humana.

Assim sendo, como bem distingue Feuerbach, a religião cristã comum se diferencia da Teologia, fundando-se no homem concreto, na imagem, no sentimento, no coração. A Teologia, ao contrário, funda-se no ser abstrato, não-sensível. Ao surgir com o intuito de socorrer a religião frente a suas demasiadas contradições, a Teologia pretende, ainda, sobretudo, de acordo com Feuerbach, afirmar e reforçar a ideia do Deus único e exclusivo por meio dos mais variados argumentos sofísticos-filosóficos, “lógico-rationais”, ou ainda, se quisermos dizer, “metafísicos”. A crítica de Feuerbach à filosofia especulativa<sup>11</sup> e à metafísica, de suas tentativas desesperadas para “provar a existência de Deus” e salvar a religião cristã de suas gritantes contradições, encontra-se presente ao longo de todo o seu trabalho. Todavia, será em *Princípios da Filosofia do Futuro* e em suas *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia* que encontraremos, de maneira mais sintetizada, as críticas de Feuerbach sobre o fetichismo teológico, presentes na então chamada Filosofia Moderna; tais críticas são dirigidas tanto ao “teísmo idealista” quanto ao “panteísmo empirista”.

## 1.2. O Fetichismo Teológico

Para Feuerbach, toda a história da filosofia<sup>12</sup>, até então, tem sido uma luta de dicotomias, tem sido a história da Metafísica, ou melhor, da Teologia. Ser e não-ser, inteligível e sensível, abstrato e concreto, espírito e matéria, “superiores” e “inferiores”, numa palavra, senhor e servos, em constante oposição. Um conflito permanente de dicotomias que termina sempre, porém, na sobreposição e conquista do sobrenatural sobre o natural, da ficção sobre a realidade. Para Feuerbach, trata-se de superar essas dicotomias por meio de uma radical inversão de toda a filosofia

---

<sup>11</sup> Quando Feuerbach refere-se à filosofia especulativa, o faz, na verdade, em relação à filosofia idealista propriamente dita.

<sup>12</sup> Referimo-nos, aqui, à chamada “filosofia da tradição”.

do passado, ou ainda, de estabelecer os princípios para a elaboração de um novo método e para uma nova filosofia ou reflexão filosófica. Segundo Feuerbach:

A filosofia do futuro tem a tarefa de reconduzir a filosofia do reino das “almas penadas” para o reino das almas encarnadas, das almas vivas; de fazer descer da beatitude de um pensamento divino e sem necessidades para a miséria humana. (FEUERBACH, 2008, p. 5).

Nesse sentido, o que o filósofo propõe não se deixa reduzir à proposição de um novo método de investigação e análise, mas, como já dito, ao estabelecimento de um novo método para a filosofia, assim como para a práxis filosófica e humana. Esse novo método, por sua vez, deve transformar em sujeito e princípio aquilo que a Teologia e a Metafísica transformam em predicado. Para Feuerbach, só assim, pode o pensamento, a razão e a própria filosofia realizar-se no mundo e colocar-se novamente de pé, ao invés de procurar manter-se equilibrando com a cabeça para baixo. A nova filosofia, segundo Feuerbach, não deve pensar o concreto de forma abstrata, mas o abstrato de modo concreto. Diferentemente dos idealistas e metafísicos, que entendem o abstrato como algo “não-material” e “não-natural”, por ser considerado algo da ordem do supracosmético e do inteligível, para Feuerbach, o abstrato é também concreto, ou seja, de ordem material, humana e natural. Rechaça, ainda, a ideia hegeliana de uma “Razão fora ou separada do homem”, ou melhor, de uma “consciência não humana”, estranha aos indivíduos e superior a eles. Para Feuerbach, somente o homem, ou melhor, os indivíduos podem e devem ser considerados os verdadeiros sujeitos racionais, conscientes, independentes, autônomos e não mais seres sujeitados e dependentes de um “espírito absoluto”, externo e estranho à humanidade, fruto da fantasia e da crença ingênua e infantil no “sobrenatural”. A humanidade deve se livrar dos fantasmas!

O segredo da religião e da Teologia, segundo Feuerbach, em sua *Essência do Cristianismo*, é a antropologia, ou seja, o homem. Na religião cristã ou para o religioso comum, por exemplo, Deus tem origem e “se faz sensível” pelo coração, pela imagem, pelo sentimento. Sendo assim, na religião cristã ordinária, pensa-se Deus do ponto de vista da *sensibilidade*. Já na Teologia ou filosofia especulativa, Deus não pode ou deve ser compreendido como algo “sensível”, mas “inteligível” e somente alcançado pela razão, não pela sensibilidade ou pelo coração. Portanto, na teologia, pensa-se Deus do ponto de vista do *puro pensamento*. Com isso, o que

Feuerbach procura mostrar é que, embora apresentem suas diferenças a respeito da sensibilidade ou inteligibilidade de Deus e do modo de se alcançá-lo, tanto a religião cristã comum como a teologia, ou ainda, os sentidos e a razão, o coração e o pensamento, escondem, na verdade, nada mais que a própria essência do homem. Porém, para que a religião pudesse se esquivar dessa verdade, que por dogma (opinião) e ignorância ela se recusa a aceitar e admitir, a Teologia procurou e ainda procura desenvolver, como forma de superar as gritantes contradições presentes no Evangelho, uma elaboração racional e teorética de Deus. A chamada filosofia especulativa<sup>13</sup> surge na modernidade como tentativa da religião e dos teólogos, ou ainda, como classificará Feuerbach, dos chamados filósofos-teólogos, de explicar racionalmente e “logicamente” a “existência” ou “realidade” de um Deus transcendente, suprassensível, abstrato e metafísico.

O que a filosofia especulativa procurou, durante a modernidade, segundo Feuerbach, em seus *Princípios da Filosofia do Futuro* (1843), foi elaborar uma Teologia conseqüente, verdadeira e racional, na qual a essência de Deus pudesse se apresentar de maneira racionalizada, realizada e atualizada. Porém, embora a filosofia especulativa tenha procurado elevar Deus acima das fronteiras da sensibilidade, ou seja, atribuindo a este uma realidade não sensível, não material, não natural e não humana, fez ela de Deus um ser “puramente racional”, completando, portanto, segundo Feuerbach, a transformação e resolução da teologia na antropologia, ou ainda, a realização e humanização de Deus. Diante disso, para Feuerbach, a razão é entendida com um atributo puramente humano e não como algo mistificado, como na religião ou na própria teologia de Hegel e de seu “espírito absoluto”, por exemplo. Nesse sentido é que, para Feuerbach, a metafísica nada mais seria, como classifica em sua *Filosofia do Futuro*, que uma espécie de “*psicologia esotérica*”:

Segundo Hegel, o Espírito absoluto manifesta-se ou realiza-se na arte, na religião, na filosofia. Em vernáculo isto significa: *o espírito da arte, da religião, da filosofia é o Espírito absoluto*. Mas não é possível separar a arte e a religião da sensação, da fantasia e da intuição humanas, nem a filosofia do pensamento, em suma, o Espírito absoluto do espírito subjetivo ou da essência do homem, sem de novo nos transferir para o antigo ponto de vista da teologia, sem nos levar a tomar o Espírito absoluto por um *outro* espírito, diferente do ser

---

<sup>13</sup> Quando Feuerbach se refere à filosofia especulativa, o faz, na verdade, à filosofia idealista, tanto “teísta” como “panteísta”.

humano, isto é, como um fantasma de nós mesmos, existindo fora de nós.

O <<Espírito absoluto>> é o <<espírito defunto>> da teologia, que assombra como *fantasma* a filosofia hegeliana. (FEUERBACH, 2008, p.4).

Porém, esse processo de metamorfose da antropologia em teologia, da razão e espírito humano em “razão e espírito não-humano” - com o surgimento da filosofia especulativa ou idealista - apresenta fases distintas de desenvolvimento. Ela possui, segundo Feuerbach, seu início com o *teísmo*, que tem em Descartes e Leibniz seus principais elaboradores e fundadores, evoluindo posteriormente para o panteísmo – o qual encontra em Espinosa e Hegel seus principais teóricos e idealizadores. Mas vejamos como, segundo Feuerbach, efetiva-se essa evolução e desenvolvimento da teologia e do idealismo moderno.

O *teísmo* é classificado por Feuerbach como uma teologia primitiva (primeira) ou ordinária, que pensa Deus como um ser absolutamente não-material e não-sensível, como uma pura “substância pensante”. Todavia, ao mesmo tempo, pensa-se Deus como ser racional e moral, ou seja, um Deus personificado ou, o Deus que é homem (Cristo) e, ao mesmo tempo, não é. Essa é a principal contradição presente nessa espécie de teologia. Já o panteísmo, que se desenvolve a partir do próprio teísmo, buscando resolver as contradições internas deste, apresenta Deus não como um ser distinto do homem e da natureza ou, ainda, da matéria, mas como um ser que se identifica de modo absoluto com eles, ou seja, idêntico ao homem e à Natureza. Deus, nesse sentido, não seria mais o Deus cartesiano ou da teologia primitiva, uma substância pensante pura, mas também, ao mesmo tempo, uma substância ou ser de ordem material; ou, como define Espinosa, uma “substância extensa”, com infinitos atributos. Vejamos como Feuerbach descreve e analisa, em *Princípios da Filosofia do Futuro (1843)*, a evolução do teísmo para o panteísmo, ou ainda, a afirmação e negação do teísmo pelo panteísmo:

O panteísmo é o ateísmo teológico, o materialismo teológico, a negação da teologia, mas apenas do ponto de vista da teologia; pois faz da matéria, da negação de Deus, um predicado ou atributo divino. Mas quem faz da matéria um atributo de Deus declara que a matéria é um ser divino. A realização de Deus tem em geral como pressuposto a divindade, isto é, a verdade e a essencialidade do real. Mas a divinização do real e do que existe materialmente – o materialismo, o empirismo, o realismo, o humanismo – a negação da

teologia é a essência dos tempos modernos. Por isso, o panteísmo nada mais é do que a essência dos tempos modernos elevada à essência divina, a um princípio filosófico-religioso. (FEUERBACH, 2008, p. 23-24).

Considerado por Feuerbach o Moisés dos livres pensadores e materialistas modernos, Espinosa, ao defender a ideia de que Deus é um ser extenso, isto é, material, teria encontrado, pelo menos para sua época, “*a verdadeira expressão filosófica da tendência materialista dos tempos modernos*” (FEUERBACH, 2008, p. 25). Ao apresentar Deus com algo extenso, contrapondo-se à teologia oficial e às ilusões de sua época, Espinosa foi considerado ateu, quando, na verdade, apenas reforçava a teologia e propiciava a ela uma base mais sólida e concreta. A heresia panteísta de Espinosa produziu grandes progressos para a filosofia, abrindo caminho para o nascimento do empirismo. Entretanto, o movimento filosófico empirista acabou por promover a “divinização das leis naturais” e, posteriormente, sua mistificação no campo das chamadas ciências naturais ou ciências da natureza. Trata-se, agora, segundo Feuerbach, de (re)inverter, também, o panteísmo, convertendo-o em ateísmo, ou seja, em humanismo<sup>14</sup>. O panteísmo, apesar de identificar Deus com a Natureza, ainda mantém, segundo Feuerbach, uma lógica teológica, em que a Natureza, apesar de considerada agora também divina, ainda aparece, entretanto, como produto, como predicado, atributo do “uno” e da “substância não sensível”, ou melhor dizendo, como atributo de Deus.

O principal papel exercido pela teologia e, posteriormente, pela filosofia especulativa, durante toda a sua fase inicial, foi o de promover a arbitrária cisão entre o entendimento e os sentidos, a razão e a matéria. Essa separação, por muitos anos, tem impedido os indivíduos de se identificarem com o divino, ou seja, com a Natureza e com si mesmos enquanto gênero. O panteísmo nega o teísmo e, com isso, produz extraordinários avanços, reconhecendo a divindade da matéria, porém, considerando-a, ainda, entretanto, um atributo e predicado de outra substância

---

<sup>14</sup> Para Feuerbach, o ateísmo é um humanismo. Esta máxima encontra-se presente em suas obras *Princípios da Filosofia do Futuro (1842)*, *Teses Provisórias para uma Reforma da Filosofia (1843)* entre outras. Além das obras de Feuerbach, outra boa reflexão e reforço sobre essa máxima também podemos encontrar no texto e artigo do professor Rosalvo Schütz (2014), “Ateísmo: um humanismo?”. Nele Schütz compara, problematiza, identifica e procura aliar o humanismo religioso e ateu, buscando superar o “anti-humanismo” que o pensamento ateu e religioso atribuem um ao outro. O interessante desta reflexão, é fato de que o ateísmo pode, também, ser anti-humanista, quando “anti-religioso”, assim como a religião e os indivíduos religiosos podem ser anti-humanistas quando “anti-ateus”.

divina, de ordem não-material, não extensa e sensível. Para Feuerbach, o panteísmo apenas uniu o politeísmo das religiões pagãs e da diversidade dos seres divinos materiais ou naturais e o monoteísmo da religião cristã e da teologia, do deus e da substância única, infinita, abstrata e universal.

Mas, o pensamento moderno, produto de um conflito de séculos entre a teologia, a antropologia e fisiologia, entre teísmo e panteísmo, por assim dizer, não conseguiu produzir uma filosofia emancipatória e verdadeiramente humana. De acordo com Feuerbach, todos os esforços da filosofia especulativa e moderna sempre foram empreendidos com o objetivo de buscar encontrar uma essência não-humana ou não-natural para a origem da Natureza e dos homens, fazendo deste Ser supra-humano e supranatural o ser emancipado, independente e autônomo. Os grandes pensadores e teólogos, assim como os próprios indivíduos, não conseguiram assumir-se enquanto sujeitos de fato, conscientes de si e do mundo, uma vez que, para a religião, assim como para a metafísica e filosofia especulativa, tanto o homem como a natureza estão sob o controle de um “espírito” ou “Ser” de tipo absoluto, consciente e sobrenatural, que possui o destino e o controle de cada um dos indivíduos e demais seres em suas mãos. Feuerbach denuncia essa negação ou alienação do homem de si mesmo e da natureza, chamando tal fenômeno de processo de *estranhamento*. Para o filósofo alemão, a religião faz com que os homens atribuam verdade e realidade aos objetos, não do mundo ou da natureza, mas somente aos objetos do seu pensamento, de sua fantasia e de sua imaginação. Segundo Feuerbach:

Precisamente porque já não se comporta como sujeito perante o mundo real como seu objeto é que as suas representações se lhe transformam em objetos, em seres, em espíritos e em deuses. (FEUERBACH, 2008, p.48).

Nesse sentido, Feuerbach procura demonstrar que a crença religiosa consiste em uma crença muito maior nos objetos da fantasia e do pensamento, nas “representações” ou “imagens mentais” que os indivíduos possuem da realidade, do que uma crença na própria realidade. A verdadeira realidade, a realidade material, física, corpórea do mundo, não passa de mera ilusão, aparência, produto, algo passageiro, transitório, um não-ser. Embora os homens somente existam e possam satisfazer suas necessidades por meio da natureza e do próprio homem, a religião

promove a crença de que ambos, natureza e homem, são quem, na verdade, necessitam de Deus para existir. Deus, a essência eterna e absoluta, a substância única e primeira, não necessita da natureza e dos homens para existir. Mas, pelo contrário, são os homens, sobretudo, seres permanentemente necessitados e carentes de Deus. Assim, segundo Feuerbach, o homem aspira e deseja ser como Deus, ou seja, eterno, perfeito, sem necessidades ou obstáculos que impeçam a realização de suas vontades. Deseja ser sábio (onisciente), poderoso (onipotente) e estar em todos os lugares possíveis (onipresente). Assim sendo, Deus não possui necessidades e é, ainda, de acordo com a crença religiosa, um ser bem-aventurado, ou seja, um “homem rico” e “benevolente”, “que ajuda os necessitados”. Já o “homem pobre”, mundano e “miserável”, deve ser sempre um ser necessitado e carente. Em sua *Filosofia do Futuro*, descreve Feuerbach sobre o papel da miséria ou da necessidade como condição para a origem do sentimento religioso:

Só na miséria do homem tem Deus o seu lugar de nascimento. Só ao homem é que Deus vai buscar todas as suas determinações, Deus é o que o homem quer ser – a sua própria essência, a sua própria meta, representada como ser real. (FEUERBACH, 2008, p.50).

Essa passagem de sua *Filosofia do Futuro* reforça a tese já apresentada em *A Essência do Cristianismo*, de que: para que Deus seja rico e onipotente, o homem precisa ser pobre e, também, sempre impotente. Ao afirmar ainda que “Deus é o que o homem quer ser”, Feuerbach está a afirmar que o homem, na verdade, busca tornar-se pleno, autossuficiente, livre e não carente de nada. Porém, durante o processo de enriquecimento e empoderamento de Deus pelo homem, deparamo-nos com aquilo que Feuerbach classifica como alienação, esvaziamento e empobrecimento do próprio homem. Deus é meta a ser alcançada pelo homem, a ideia de perfeição do homem fora do homem e por este contemplada e desejada, entretanto, uma meta nunca conquistada ou alcançada. Para combater essa alienação do homem de si mesmo e essa inversão do mundo ou estranhamento, é preciso, como defendeu Feuerbach, começar por colocar os pés do homem e da filosofia novamente sobre o chão e sobre a terra, ou melhor, sobre a Natureza. É preciso reconciliar o homem com ela e consigo mesmo. É preciso, ao contrário do que faz a teologia e a filosofia especulativa, começar pelo concreto e, somente depois de entender e enxergar o mundo, com os pés no chão e não se equilibrando de ponta cabeça, como faz o idealismo puro, desenvolver uma práxis ou objetivação

real do pensamento, da razão, da ciência e da consciência, ou seja, da filosofia e do próprio homem. Desenvolver um novo método e “novos imperativos categóricos” para uma nova práxis filosófica e humana. Feuerbach, nesse sentido, ainda apresenta seu posicionamento e suas críticas em relação ao empirismo e ao idealismo, embora, ainda, o filósofo alemão considerasse essas as correntes filosóficas mais avançadas de seu tempo:

(...), é com razão que o empirismo deriva também dos sentidos a origem das nossas ideias; esquece-se apenas que o objeto mais importante e mais essencial dos sentidos humanos é o próprio homem; que unicamente no olhar do homem sobre o homem se acende a luz da consciência e do entendimento. Por conseguinte, o idealismo tem razão quando busca no homem a origem das ideias; mas erra ao querer derivá-las do homem isolado, fixado como ser que existe para si, com alma, numa palavra: ao querer deduzi-las do eu sem tu sensivelmente dado. Só mediante a comunicação, apenas a partir da conversação do homem com o homem brotam as ideias. Não é sozinho, mas apenas a dois que se chega aos conceitos, à razão em geral. (FEUERBACH, 2008, p. 60).

Como destaca Feuerbach, o empirismo avança quando afirma derivar da experiência e dos sentidos as ideias, todavia, comete o equívoco de fazer dos objetos da natureza fonte absoluta das ideias, assim como objetos mais importantes e mais essenciais do que o próprio homem. Já o idealismo, como concorda Feuerbach, acerta e expressa a verdade quando afirma que as ideias possuem sua origem no homem. Porém, não no homem isolado e abstrato, como busca pensar Kant, por exemplo. Para Feuerbach, só do diálogo e da unidade do homem com o homem, ou seja, dos indivíduos e da humanidade entre si, podem nascer as ideias. Assim sendo, a unidade entre empirismo e idealismo faz nascer um novo método e, conseqüentemente, uma nova filosofia. A fusão que Feuerbach promove entre empirismo e idealismo origina a sua teoria da *sensibilidade*<sup>15</sup>, a qual deve ser entendida, segundo o filósofo alemão, enquanto unidade entre o sensível e o suprassensível. O sensualismo rejeita a ideia de um mundo dividido, onde se procura “rebaixar”, inclusive, a sensibilidade ao “campo do meramente sensível”, do “falso” e do “aparente”. Feuerbach, em sua *Filosofia do Futuro*, é quem sugere, pela primeira vez, antes mesmo de Marx, a unidade entre o empirismo e o idealismo e, ao

---

<sup>15</sup> A teoria da *sensibilidade* fundamentará a própria teoria da *práxis*. Esta, por sua vez, será problematizada e ganhará uma forma mais elaborada com Marx.

mesmo tempo, uma negação ou crítica a ambos. Como síntese desse processo, teríamos aquilo que Feuerbach define como *sensibilidade*:

As diferenças entre essência e aparência, fundamento e consequência, substância e acidente, necessário e contingente, especulativo e empírico, não constituem dois reinos ou mundos – um mundo supra sensível, a que pertence a essência, e um mundo sensível, a que pertence a aparência; tais diferenças integram-se antes no domínio da própria sensibilidade. (FEUERBACH, 2008, p. 61).

A *sensibilidade*, nesse sentido, compreende uma unidade e síntese entre sensível e inteligível, sentidos e razão, entre materialismo e idealismo. Na metafísica e filosofia especulativa, assim como na teologia, o mundo sensível, a natureza e o homem possuem origem em um mundo não sensível, não físico ou natural, em um mundo abstrato e puramente racional. Por séculos, essa foi e ainda parece ser a tradição e regra filosófica dominante na história da filosofia. O que Feuerbach propõe, em suas *Teses Provisória para a Reforma da Filosofia* e em seus *Princípios da Filosofia do Futuro*, com sua teoria da *sensibilidade*, diz respeito, na verdade, a uma proposta realmente ousada e revolucionária para a filosofia naquele período, pois propunha uma ruptura radical com toda a tradição filosófica até então. Por ser revolucionária, a teoria da sensibilidade foi considerada uma “heresia” e, por isso, inevitavelmente, foi obrigada a encarar a censura e a perseguição<sup>16</sup>. Contrapondo-se à filosofia do fantasmagorismo do absoluto não sensível, propôs a filosofia da sensibilidade que, apesar de entender o suprassensível ou inteligível como sendo o

---

<sup>16</sup> Sobre essa perseguição sofrida por Feuerbach e seus novos princípios, segundo Draiton Gonzaga de Souza, em sua obra *O Ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*, o ex-teólogo e filósofo ateuista, do vilarejo de Landshut, teve sua carreira docente encerrada de modo precoce e abruptamente logo após a publicação de um de seus primeiros trabalhos, *Pensamentos sobre morte e imortalidade*, obra em que Feuerbach procura desconstruir a ideia de um Deus-Pessoa e que nega a imortalidade pessoal ou da alma. Mas, é com o próprio Feuerbach, mais especificamente em seus *Princípios da Filosofia do Futuro*, que encontramos o relato pessoal do filósofo sobre seus problemas com a censura alemã. Em nota explicativa sobre a publicação de sua obra, que, devido à censura, acabou sendo publicada de maneira fragmentada, escreveu Feuerbach, em 1843: “Publicado primeiramente como escrito autônomo na Suíça e com o seguinte Pró-logo: Estes princípios contém a continuação e a ulterior fundamentação das minhas *Teses para a reforma da filosofia*, votadas ao exílio pela arbitrariedade irrefreada da censura alemã. Em conformidade com o primeiro manuscrito, visavam ser um livro completo; mas, quando encetei a redação definitiva, apossou-se de mim, não sei como – o espírito de censura alemã e risquei de um modo bárbaro. Tudo o que esta censura indireta deixou subsistir reduz-se aos seguintes cadernos, que são poucos. Dei-lhes o nome de “Princípios da Filosofia do Futuro” porque o tempo presente em geral, enquanto época de ilusões refinadas e de preconceitos de bruxa velha, é incapaz de capiscar e ainda menos de apreciar, justamente em virtude da sua simplicidade, as verdades simples de que estes princípios são abstraídos” (FEUERBACH, 2008, p.5).

verdadeiro produto ou predicado do sensível, ao contrário da metafísica, não busca negar um ao outro, separar ou dividir o mundo em um mundo superior e outro inferior, ou ainda, dividir o mundo entre “superiores e inferiores”. A nova filosofia não pretende criar o fetiche de um mundo separado de si e que se põe acima de si mesmo. Para Feuerbach, ao contrário de toda a metafísica e filosofia anterior, o sensível (a natureza e o homem) são a verdadeira causa, origem e gênese do suprassensível e do pensamento, não o contrário. O suprassensível, como ponto de partida do mundo sensível, é a regra geral da metafísica e da filosofia especulativa, assim como da teologia. Desse modo, o que Feuerbach sugere e defende é que o pensamento, assim como o suprassensível, como costuma se referir à metafísica, possui sua gênese e origem no sensível. Trata-se de uma verdadeira ruptura e inversão da filosofia neoplatônica e moderna. Assim, defende Feuerbach em sua *Filosofia do Futuro*:

Não precisamos de ir além da sensibilidade para chegarmos ao limite do puramente sensível, do unicamente empírico, no sentido da filosofia absoluta; devemos apenas não separar dos sentidos o entendimento para encontrar no sensível o supra-sensível, isto é, o espírito e a razão. (FEUERBACH, 2008, p. 61).

Sendo assim, o suprassensível, ou seja, a Razão e o Espírito, não se encontram fora ou acima do sensível, mas em seu interior e junto a ele; não se trata de algo transcendente, mas imanente. Na fisiologia feuerbachiana, assim como na filosofia dos primeiros filósofos e estudiosos da natureza, os *fisiólogos*, a natureza não possuem apenas uma realidade aparente, fenomênica visível e “sensível”, mas também uma realidade “invisível”, “suprassensível”. Entretanto, essa realidade “suprassensível” e “invisível” nem por isso compreende a algo “sobrenatural”. Nesse sentido, Feuerbach sugere a superação da visão metafísica e mística do mundo, buscando estabelecer novos princípios para a filosofia e para a ciência, desmistificando-as e colocando-as de fato a serviço da humanidade e não o contrário, a serviço de um Deus estranho ao próprio homem:

A tarefa da filosofia e da ciência em geral consiste, pois, não em se afastar das coisas sensíveis, isto é, efectivas, mas ir até elas – não em transformar os objetos em pensamentos e em representações, mas em tornar visível, objetivo, o que é invisível para os olhos comuns. (FEUERBACH, 2008, p. 62).

Assim sendo é que defenderá Feuerbach a necessidade da construção e do estabelecimento não apenas de uma nova filosofia, mas também de uma nova ciência, que una, ao invés de dividir, a natureza e o homem, as ciências naturais e humanas, a fisiologia e a antropologia. Como defende e estabelece Feuerbach, em um de seus aforismos de sua *Filosofia do Futuro*: “A nova filosofia faz do homem, com a inclusão da natureza, enquanto base do homem, o objecto único, universal e supremo da filosofia – faz, pois, da antropologia, com inclusão da fisiologia, a ciência universal” (FEUERBACH, 2008, p.72). É na unidade dos homens entre si, ainda, que Feuerbach acredita ser possível a superação das limitações humanas em relação à natureza e o reconhecimento do próprio homem com Deus, ou seja, do homem consigo mesmo e com a própria natureza. Do mesmo modo que os indivíduos sem a natureza nada são ou podem ser, os indivíduos sem os indivíduos, ou melhor, sem o outro, o “eu” sem o “tu”, apenas em relação com a natureza, de modo isolado, também não podem ser ou nada são. “A solidão” – como bem destaca Feuerbach, em sua *Filosofia do Futuro* – “é finitude e limitação, a comunidade é liberdade e infinidade. O homem para si é um homem (no sentido habitual); o homem como homem – a unidade do eu e do tu – é Deus” (FEUERBACH, 2008, p.73). Assim é que, para Feuerbach: “A verdadeira dialética não é um monólogo do pensador solitário consigo mesmo, é um diálogo entre o eu e o tu” (FEUERBACH, 2008, p. 73). Desse modo, a dialética materialista de Feuerbach distingue-se da dialética do espírito de Hegel, pois trata-se, na verdade, do movimento do mundo material e humano, da práxis filosófica ou humana e não da práxis do “espírito absoluto” ou da “razão universal”. Depois de estabelecer novos princípios e um novo método para a *Filosofia do Futuro*, mais tarde, em 1851, em suas *Preleções sobre a Essência da Religião*, Feuerbach retomaria suas críticas ao cristianismo, estendendo-a, entretanto, para todas as demais religiões, ou seja, para a religião em geral. Também, retoma sua campanha pela fundação de uma nova ciência ou filosofia universal, pela unidade da antropologia e da fisiologia, pela “dialética do eu e do tu” e pela reconciliação dos indivíduos entre si e com a natureza. Entretanto, para estabelecer um diálogo e relações conscientes dos homens entre si e com a natureza, é necessário combater não apenas o fetichismo religioso e filosófico, mas também, o fetichismo político. Para tanto, segundo o próprio Feuerbach, não basta apenas o discurso e a escrita, “(...) exigimos que finalmente a palavra se torne carne, e o espírito, matéria; estamos fartos tanto do idealismo filosófico quanto do

*político; agora queremos nos tornar materialistas políticos*" (FEUERBACH, 1989, p.11).

### 1.3. O Fetichismo e seu segredo

Sugerindo a substituição da teologia e da filosofia especulativa por uma filosofia ou ciência universal, ou seja, pela antropologia e fisiologia, Feuerbach se contrapõe às explicações teológicas e metafísicas, colocando no centro de sua filosofia, não um princípio de tipo único, mas, simplesmente, o homem e a natureza. Feuerbach provavelmente foi o primeiro filósofo a apresentar uma crítica ao problema do estranhamento, do fetichismo e da idolatria religiosa, do qual Marx posteriormente se apropriaria e desenvolveria a partir das suas análises e teses sobre a mercadoria, o dinheiro, o *Capital*, a economia política e o estado moderno. Feuerbach, como bem descreveram Marx e Engels, em *A Ideologia Alemã*, é responsável por uma revolução na história da filosofia; foi ele quem, pela primeira vez, fez com que a filosofia descesse "do céu para a terra", colocando o materialismo novamente no eixo do debate filosófico. Em suas *Preleções Sobre a Essência da Religião*, de 1851, Feuerbach irá reforçar sua tese e defesa da reconciliação do homem não com Deus ou com o "Espírito absoluto" hegeliano, mas com a Natureza e consigo mesmo:

[...] o homem não deve atribuir sua origem ao céu mas à terra, não a Deus mas à natureza, que o homem deve iniciar sua vida e seu pensamento com a natureza, que a natureza não é o efeito de um ser diverso dela mesma mas sim, como dizem os filósofos, é a causa dela mesma, que ela não é uma criação, fabricada ou tirada do nada mas sim autônoma, compreensível por si mesma, só derivável de si mesma, [...]. (FEUERBACH, 1989, p.148).

Essa passagem compreende, de modo resumido, uma das conclusões e principais teses presentes em *Preleções Sobre a Essência da Religião*, trabalho posterior a uma das obras mais conhecidas e comentadas de Feuerbach, *A Essência do Cristianismo* (1841). Em 1851, Feuerbach aponta sua falha em ter limitado a religião cristã como sendo uma simples e pura antropologia, como se fosse fruto apenas da pura subjetividade, fantasia e psique humana, alienada de si mesmo, deixando de lado a natureza e a fisiologia e, com isso, como descreverá o próprio Feuerbach, ocasionando alguns mal-entendidos. Trata-se de uma

passagem, justificativa e autocrítica um pouco longa, porém, é importante destacarmos e reproduzi-la aqui:

Meu ponto de vista ou doutrina expressada em *A essência do cristianismo*, ou melhor: minha doutrina como eu a expressei e pude expressar nessa obra de acordo com seu objeto tem uma grande falha e por isso deu ocasião aos mais tolos mal-entendidos. Por ter eu desconsiderado a natureza no cristianismo, fiel a meu objeto, por ter eu ignorado a natureza, porque o próprio cristianismo a ignorou, porque o cristianismo é idealismo, estabelecendo no alto um deus sem natureza, crendo em um deus ou espírito que cria o mundo através de seu mero pensar e querer, fora e sem cujo pensar e querer ele não existe, por ter então tratado em *A essência do cristianismo* somente da essência do homem, iniciando minha obra imediatamente com ela, exatamente porque o cristianismo não adora o sol, a lua, as estrelas, o fogo, a terra, o ar mas as forças que fundamentam o ser humano em contraste com a natureza: vontade, inteligência, consciência como essências e poderes divinos; por isso julgou-se que eu tenha deixado que a essência humana surgisse do nada, fazendo dela um ser que nada pressupõe, e que contradisse esta minha suposta divinização do homem com seu imediato sentimento de dependência, com o pronunciamento da razão e da consciência natural, que o homem não se fez por si mesmo, que ele é um ser dependente, surgido, logo tendo fora de si o fundamento de sua existência, mostrando a si mesmo e sobre si um outro ser. (FEUERBACH, 1989, p. 25-26).

E por fim conclui Feuerbach sobre a ideia de pensar o homem por si mesmo, sem estar em relação com o outro, com o tu, ou melhor, ainda, com a Natureza:

Tendes total razão, meus senhores, pensei eu contra meus críticos; sei tão bem quanto vós, talvez até melhor, que um ser humano pensado como um ser absoluto, somente por si, é um contra-senso, uma quimera total. Mas o ser que o homem pressupõe, com o qual ele se relaciona necessariamente, sem o qual nem sua existência nem sua essência podem ser concebidas, esse ser, meus senhores, não é nada mais que a natureza, não vosso Deus (FEUERBACH, 1989, p.26).

Assim sendo, em suas *Preleções sobre a Essência da Religião (1851)*, Feuerbach procurar esclarecer tais mal-entendidos e complementar suas teses apresentadas em *A Essência do Cristianismo*, procurando enfatizar a Natureza e seu papel determinante na vida humana, na religião e para a própria filosofia ou pensamento. Desse modo, escreve Feuerbach em suas *P.E.R.*: “*Por isso, se antes resumi minha doutrina na sentença: a teologia é antropologia, devo agora acrescentar: e fisiologia*” (FEUERBACH, 1989, p.27). Nessa obra, Feuerbach procura destacar e comparar, ainda, as diferenças e semelhanças antropológicas e

fisiológicas entre o cristianismo e as chamadas religiões pagãs. Porém, busca, acima de tudo, destacar a semelhança entre elas, chegando à conclusão de que o fenômeno e problema do fetichismo se resumem, de maneira simples, na adoração e mistificação religiosa do homem por si mesmo e pela natureza - os seres endeusados e não humanos adquirem características e atributos humanos. Ou seja, na religião ou fetichismo, os objetos tanto da natureza como aqueles produzidos pela mão humana, assim como, também, pela fantasia e pelo pensamento, ganham formas humanas e ânimo humano, ou seja, “vida humana”, personificam-se, adquirindo vontade própria, razão própria e consciência própria. Nesse sentido, o que Feuerbach faz em suas *Preleções sobre a Essência da Religião (1851)* é reforçar, corrigir e complementar sua tese, já apresentada em *A Essência do Cristianismo (1841)*, de que não foi Deus quem criou o homem conforme sua imagem e semelhança, mas foi o homem quem criou Deus à sua imagem e semelhança. “*Todo Deus é uma entidade da imaginação, uma imagem, e na verdade uma imagem do homem, mas uma imagem que o homem coloca fora de si e concebe como um ser independente*” (FEUERBACH, 1989, p.159), defendeu Feuerbach. Porém, em *Preleções sobre a Essência da Religião*, o filósofo alemão procura complementar e corroborar, com sua tese iniciada em *A Essência do Cristianismo*, destacando a importância e influência da Natureza sobre o homem não apenas para a própria existência deste, mas para que ele pudesse, também, chegar à “ideia de Deus” e “existência de Deus”.

Em *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach procura destacar as características morais de Deus, chegando à conclusão de que, enquanto ser moral, Deus nada mais é que a essência espiritual do homem divinizada e objetivada e que, assim sendo, a teologia, por fim, não passaria de uma antropologia. Em suas *Preleções sobre a Essência da Religião*, entretanto, Feuerbach retoma essa tese e ainda acrescenta: a teologia é uma antropologia e, também, uma fisiologia. “*Minha doutrina ou ponto de vista - escreve Feuerbach em suas preleções - se resume então em duas palavras: natureza e homem*” (FEUERBACH, 1989, p.27). Ou seja, Feuerbach defende a tese de que nem a Natureza, nem o homem possui um criador, consciente de sua criação, mas que a Natureza é a mãe cega e não consciente do homem e sua consciência ou inteligência só é possível ou concebível por meio do homem. Nenhuma “Razão” ou “consciência” estranha existe separada

ou fora do homem. Sobre essa questão e sua filosofia da natureza e do homem, destaca Feuerbach:

O ser que para mim pressupõe o homem, o ser que é causa ou fundamento do homem, a quem ele deve seu aparecimento e existência, não é para mim Deus - uma palavra mística indefinida e ambígua - mas a natureza - uma coisa e uma palavra clara, sensível, indubitável. Mas o ser no qual a natureza se torna pessoal, consciente e inteligente é para mim o homem. (FEUERBACH, 1989, p.27).

Como podemos notar, em suas *Preleções Sobre a Essência da Religião*, Feuerbach continua seu combate à tese teológica da existência de uma “consciência”, “razão” ou “inteligência” não humana e sobrenatural, na qual teria não apenas o controle sobre o homem e a Natureza mas que seria, também, a causa ou origem de ambos. Combate também a ideia teológica-religiosa de que um “espírito absoluto” ou o “espírito” seja causa da matéria ou dos entes materiais; tampouco, nesse sentido, tal “espírito” como sendo a *gênese* ou causa da humanidade e da natureza.

De mais a mais, Feuerbach parte da tese de que o sentimento de dependência e admiração da humanidade, em relação à natureza, possui sua origem na tomada de consciência do ser humano do poder de vida e de morte que esta possui sobre ele, assim como o medo e a natureza egoísta dos indivíduos<sup>17</sup>, seus desejos e necessidades, entre eles, o desejo pela vida e pela felicidade. Isso, juntamente com sua imaginação e sua fantasia, faz parte do que pode ser considerado a causa originária da adoração religiosa do homem por Deus, ou melhor, da adoração inconsciente do homem pela natureza e por si mesmo.

---

<sup>17</sup> É preciso destacar que, quando Feuerbach se refere à natureza egoísta do homem, refere-se ao instinto de autopreservação da vida e, portanto, não se refere ao egoísmo no sentido vulgar, burguês, individualista e filisteu. Em suas *Preleções sobre a essência da religião*, procurando esclarecer o que entende por egoísmo, escreveu Feuerbach: “Entendo por egoísmo o fazer valer-se a si mesmo conforme a natureza e, conseqüentemente (porque a razão do homem é nada mais do que a natureza consciente do homem) conforme a razão, o afirmar-se a si mesmo do homem diante de todas as instâncias antinaturais e anti-humanas que a hipocrisia teológica, a fantasia religiosa e especulativa, a brutalidade e o despotismo político impõem ao homem. Entendo por egoísmo o egoísmo necessário, imprescindível que, como foi dito, não é o moral, mas o metafísico, isto é, fundado na essência do homem sem seu saber e querer, o egoísmo sem o qual o homem não pode viver”. (FEUERBACH, 1989 p.50).

Todo o objeto necessário à vida dos indivíduos ou que possa dar fim a eles e a suas vidas acaba por ser tomado ou idolatrado como um Deus pelos homens. Sobre esse fenômeno e problema, o qual o filósofo classifica e define como fetichismo, assim escreve Feuerbach em suas *Preleções sobre a Essência da Religião*:

Todo o objeto não só pode mas também é realmente adorado pelo homem como Deus ou, o que dá na mesma, de maneira religiosa. Este estágio é o chamado *fetichismo*, quando o homem transforma em seus deuses, sem qualquer crítica ou distinção, todos os objetos e coisas possíveis, sejam eles artificiais ou naturais, produtos da natureza ou do homem. (FEUERBACH, 1989, p.151).

Feuerbach procura mostrar que o *fetichismo* e, portanto, a adoração ou idolatria religiosa, se origina, em certo sentido, a partir da relação sensível do homem com objetos ou imagens externas a si mesmo, naturais ou artificiais, produzidos(as) pela natureza ou mão humana e que, de alguma maneira, passam a governar e a submeter os próprios homens, exercendo um poder despótico, fetichista e absoluto sobre eles, limitando, desse modo, suas ações, sua liberdade e sua razão. As imagens ou objetos da Natureza, sejam naturais ou artificiais – frutos ou produto natural mediado por uma *práxis humana* –, relacionam-se ou interferem na mente e *psique* dos homens, provocando o sentimento de medo, de necessidade, de desejo e de felicidade, assim como outros desejos e sensações. Não é por acaso que Rubens Alvez irá considerar Feuerbach o precursor da psicanálise<sup>18</sup>.

Ao destacar e resumir, em suas *Preleções Sobre a Essência da Religião*, em que consiste o fetichismo, Feuerbach entregaria a Marx uma importante e significativa contribuição teórica, que apareceria mais tarde de forma ainda mais evoluída na análise de Marx sobre a mercadoria e o dinheiro. Mas, o problema do fetichismo, apresentado por Feuerbach, em suas *Preleções sobre a Essência da Religião*, assim como por Marx em *O Capital*, faz com que novos problemas apareçam e, ainda, demanda muitas explicações e esclarecimentos, por exemplo: De que modo seria possível, então, um processo de "desfetichização" humana? Por onde começar? Quais os meios possíveis para a realização de tal processo? Que

---

<sup>18</sup> Rubens Alves assim descreve em sua apresentação da obra *Preleções sobre a essência da religião* de Feuerbach, da editora Papyrus, 1989: "O fogo do pensamento de Feuerbach, precursor da psicanálise, está na sua afirmação de que todo o nosso pensamento sobre Deus é pensamento sobre nós mesmos. A religião é o espelho dos homens." (ALVES, Rubens. 1989, p.8).

fazer? Essa foi outra crítica de Marx e Engels dirigida a Feuerbach e que, por ironia, é inspirada no próprio Feuerbach e na chamada filosofia da *práxis*, pois: “Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diversas maneiras, o que importa agora é transformá-lo!”<sup>19</sup>.

O problema do *fetichismo*, apresentado por Feuerbach em suas *Preleções sobre a Essência da Religião*, possivelmente contribuiu para que Marx pudesse compreender o fenômeno e o caráter fetichista da mercadoria, do dinheiro e da Economia Política moderna, assim como o capitalismo enquanto não apenas um modo de produção, mas também, enquanto uma religião. Aliás, uma religião que se tornou, no curso da história, mais poderosa que o próprio cristianismo ou qualquer outra religião, procurando reinar de maneira soberana e absoluta sobre as demais religiões, a humanidade e a sociedade. Uma religião que, assim como na teologia cristã, procura sustentar-se com base em um discurso “sofístico, lógico e racional”. No entanto, como sendo uma nova religião, irá fundar, buscando incorporar toda a estrutura da teologia cristã, uma nova espécie de teologia: a economia política moderna liberal burguesa e sua teoria do “livre mercado” e os “milagres” realizados por este, com suas “mãos invisíveis” e toda a sua benevolência para com os indivíduos que se “sacrificaram” em seu nome; assim, “fazem por merecer a graça do Deus Capital”. Tal graça é, claro, aparecerá na “forma mercadoria ou dinheiro”.

O cristianismo, segundo Marx, com seu culto ao Deus abstrato é, na verdade, a religião mais adequada para o capitalismo e seu culto ao “Deus Capital” ou “Deus Mercado”. O cristianismo e a religião também servem ainda ao capitalismo como anestésico ou, como diria Marx, como ópio, buscando amenizar o sofrimento provocado pelo modo de produção capitalista sobre a classe produtora de mercadorias, o proletariado. Afinal, um sistema que produz prazeres para uma pequena minoria e sofrimento para a grande maioria só pode se sustentar em cima de uma religião que tenha como essência o enaltecimento do sofrimento e da alienação humana, sendo essa uma condição necessária para “a conquista do reino dos céus” e da “graça de Deus, para que o homem possa ser um dia, em um futuro próximo ou distante, “rico”, “poderoso” e não carente de nada como é “Deus”, ou melhor, como seu “Senhor”<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> *Teses sobre Feuerbach* – Karl Marx (1845).

<sup>20</sup> Capitalista, Patrão.

Esperamos que essa exposição geral do conjunto das obras principais de Feuerbach, apresentando e discutindo sua crítica ao idealismo ou filosofia especulativa e à filosofia teológica, assim como ao problema do estranhamento ou fetichismo, possam contribuir de alguma maneira para que encontremos saídas ou respostas para o principal quiproquó\* apresentado por Feuerbach: o problema do *fetichismo*, ou, ainda, da "desfetichização". Assim sendo, no próximo capítulo deste trabalho, veremos como Marx incorpora a teoria de Feuerbach sobre o problema do estranhamento e fetichismo, buscando aplicá-la em suas análises e crítica ao trabalho alienado, à mercadoria e ao dinheiro. Pretendemos, desse modo, demonstrar, no decorrer de nossa análise e exposição, como a obra e crítica de Feuerbach encontra-se presente na crítica de Marx e na sua crítica à chamada economia política moderna, ou ainda, à nova teologia e religião fundada por ela.

## 2. MARX: ALIENAÇÃO E FETICHISMO.

### 2.1. Trabalho alienado e Trabalho estranhado.

Para Marx, em seus *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* de 1844, obra em que o filósofo analisa a economia política a partir do método da crítica feuerbachiana da religião e da teologia, o caráter fetichista do mundo da produção de mercadorias provém do caráter social peculiar do trabalho, que produz mercadorias, ou seja, do trabalho alienado<sup>21</sup> e na propriedade privada, em que produto e produtores separam-se um do outro, originando - como consequência da alienação, da divisão social do trabalho na sociedade capitalista e da propriedade privada - um processo de *estranhamento* (*Entfremdung*) entre o produtor e seu próprio produto. O produtor, não se reconhecendo mais em seu produto, ou não reconhecendo mais o produto como seu ou como fruto de seu trabalho, passa a reconhecê-lo como “fruto do trabalho de outrem”, como “propriedade de outra pessoa” - ou seja, como “fruto do trabalho do capitalista”, como “propriedade privada, sagrada e legítima”. O caráter alienante e fetichista do modo de produção de mercadorias e da economia política provoca, assim sendo, segundo Marx, uma verdadeira inversão em praticamente toda a realidade, transformando, dessa maneira, os produtos em produtores, os produtores em produto e os não-produtores em “produtores”. O resultado desse

---

<sup>21</sup> Os conceitos de alienação (*Entausserung*) e estranhamento (*Entfremdung*) geralmente são tomados por algumas traduções ou tradutores como conceitos semelhantes. Porém, apesar de possuírem certa similitude, são conceitos distintos, uma vez que se pode ter alienação sem estranhamento, porém jamais estranhamento (trabalho estranhado) sem alienação (trabalho alienado). Um estudo interessante sobre esta distinção podemos encontrar no artigo do professor Eduardo Chagas, intitulado “Diferença entre alienação e estranhamento nos manuscritos econômicos-filosóficos (1844) de Karl Marx”. Neste artigo, destaca Chagas que “A alienação no trabalho, enquanto momento necessário da objetivação, independe de todas as formas de sociabilidade, é a esfera ontológica fundamental da existência humana. A alienação é essencial para o homem com sua atividade objetiva, “a sua atividade como a atividade de um ser objetivo.” “ (CHAGAS. 1994, p.24). Entretanto, o trabalho alienado, na forma da divisão do trabalho e da propriedade privada capitalista, não só é alienado como, também, torna-se estranhado, onde o produto do trabalho volta-se contra o próprio trabalhador: “No âmbito da propriedade privada, produz-se o fenômeno geral do estranhamento, pela qual as forças e os produtos se subtraem ao controle e ao poder dos indivíduos, transformam-se em forças contrapostas ao homem. O trabalho, portanto, configura-se ontologicamente de forma estranhada; Marx sublinha quatro conexões em que ocorre esse fenômeno: a do trabalhador com seu produto, do trabalhador com sua atividade produtiva, do trabalhador com sua vida genérica e, por fim, do trabalhador com os outros homens”. (CHAGAS, 1994, p.p.25-26)

processo é a coisificação dos homens, assim como a personificação, humanização e endeusamentos das coisas, ou ainda, de outrem. O jovem Marx, assim, denunciava e buscava analisar esse problema em seus *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*, de 1844: “Com a valorização do mundo das coisas, aumenta-se em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens” (MARX, 2005, p.111).

Em *O Capital* (1867), Marx retomará a problemática do processo de alienação do trabalho, chegando, novamente graças à influência da crítica feuerbachiana da religião e da teologia, a desenvolver uma melhor análise e crítica do caráter fetichista da mercadoria, do dinheiro e da inversão da realidade provocado por essas formas e pelo modo de produção de mercadorias, ou seja, pelo fetichismo provocado pelas relações capitalistas de produção. Tudo indica que o problema sobre o processo de alienação do trabalho e de sua fetichização, na forma mercadoria e dinheiro, na obra *O Capital*, de Marx, corresponde, na verdade, a um resgate e amadurecimento das teses esboçadas por Marx em seus *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* de 1844. Obra que, por algum motivo, não chegou a ser publicada por Marx<sup>22</sup>, talvez, por se tratar de apontamentos e por compreender seus primeiros ensaios, esboços e escritos sobre economia política. Entretanto, seja como for, percebemos, em seus primeiros estudos sobre economia, anotações e críticas importantes à economia política moderna que, segundo Marx, nada mais fez do que formular unicamente as leis do trabalho alienado, assim como uma *nova teologia*.

Marx possui a preocupação de demonstrar e entender a conexão fundamental de todo o processo de alienação do trabalho e, portanto, do modo peculiar da produção de mercadorias ou o modo de produção capitalista. Em *O Capital*, assim como em seus *Manuscritos*, Marx compreende que o processo de alienação do trabalho realizado pelo capitalismo assemelha-se muito e mostra-se praticamente similar – e, por isso, as constantes analogias feitas por Marx e sempre presentes em suas obras – ao processo de alienação religiosa, ou seja, em que o homem, ao exteriorizar e alienar sua própria essência por meio do trabalho, alienando-se de seu

---

<sup>22</sup> Os manuscritos econômicos e filosóficos só foram publicados após a morte de Marx, em 1932, quase um século mais tarde. “Escritas em Paris, em 1844 – quando o autor contava com 26 anos – estas anotações não foram publicadas em vida por Marx e permaneceram inéditas por quase 50 anos depois sua morte. O lançamento na União Soviética, em 1932, significou uma revolução nos estudos de sua obra, favorecendo a emergência de diferentes escolas de interpretação do pensamento marxiano e alimentando a polêmica em torno de linhas de continuidade e ruptura entre a produção da juventude e da maturidade” (JINKINGS, 2004, p.8).

produto e de si mesmo, vê-se dominado por sua própria criação<sup>23</sup>. Assim sendo, vemos a criatura voltar-se contra seu criador, ou ainda, o produto (a mercadoria e o dinheiro) voltar-se contra seus produtores (os trabalhadores), dominando-os e, neste sentido, subjugando-os e escravizando-os, de maneira sutil e também cruel, tal como um “Deus soberano” e todo poderoso. Esboçando a tese que mais tarde seria desenvolvida e aperfeiçoada em *O Capital* sobre o fetichismo da mercadoria e do dinheiro, escreveu o jovem Marx em seus Manuscritos:

Todas estas consequências derivam do fato de que o trabalhador se relaciona com o produto de seu trabalho como a um objeto estranho. Com base neste pressuposto, é claro que quanto mais o trabalhador se esgota a si mesmo, mais poderoso se torna o mundo dos objetos, que ele cria diante de si, mais pobre ele fica na sua vida interior, menos pertence a si próprio. O mesmo se passa na religião. Quanto mais o homem atribui a Deus, menos guarda para si mesmo. O trabalhador põe a sua vida no objeto; porém agora ela já não lhe pertence, mas sim ao objeto. Quanto maior a sua atividade, mais o trabalhador se encontra no objeto. O que se incorporou no objeto do seu trabalho já não é seu. Assim, quanto maior é o produto, mais ele fica diminuído. A alienação do trabalhador no seu produto significa não só que o trabalho se transforma em objeto, assume uma existência externa, mas que existe independentemente, fora dele e a ele estranho, e se torna um poder autônomo em oposição a ele; que a vida que deu ao objeto se torna uma força hostil e antagônica. (MARX, 2005, p.112).

Em seus *Manuscritos*, Marx procura descrever sobre o caráter estranho e o papel de inversão da realidade provocado pelo trabalho alienado, em que a exteriorização ou objetivação do trabalho para o trabalhador transparece no fato de que ele “não é seu trabalho”, nem pertence a ele, ou seja, não é propriedade sua, mas de outro, sendo, por isso, considerada fruto não de seu trabalho, mas de outro indivíduo estranho ao trabalhador. Não obstante, é possível perceber, em vários momentos da obra de Marx, sobretudo em suas análises e críticas sobre o trabalho alienado e a economia política, assim como sobre o próprio problema do fetichismo da mercadoria e do dinheiro, uma forte influência e contribuição da crítica filosófica da religião, desenvolvida por Feuerbach.

Inspirado na crítica do processo de alienação religiosa, elaborada por Feuerbach, é que Marx desenvolve sua crítica ao trabalho alienado ou estranhado,

---

<sup>23</sup> Aqui encontra-se a principal contribuição da filosofia de Feuerbach e sua crítica da religião e da teologia à teoria de Marx. Eis aqui o cerne do problema e das consequências do trabalho alienado ou da alienação e do fetichismo.

esboçando o que mais tarde se consolidaria como sua teoria sobre o fetichismo. Tanto na alienação religiosa como na alienação do trabalho, o que se presencia é, na verdade, nada mais do que a alienação ou separação do homem de si mesmo:

Assim como na religião a atividade espontânea da fantasia humana, do cérebro e do coração humanos, reage independentemente como uma atividade estranha, divina ou diabólica, sobre o indivíduo, da mesma maneira a atividade do trabalhador não é a sua atividade espontânea. Pertence a outro e é a perda de si mesmo. (MARX, 2005, p. 114).

Para Marx, a alienação do homem em relação ao produto de seu trabalho implica, desse modo, na alienação do homem em relação a si mesmo, ou seja, em relação a seu próprio *Ser*, assim sendo, em relação à sua vida genérica, ao seu *ser genérico*, ou seja, enquanto *Ser Humano*. No processo de produção e prática do trabalho alienado, o produto do trabalho, ao alienar-se de seu produtor e verdadeiro criador, passa a ser encarado como um trabalho ou produto pertencente a outro homem, distinto do trabalhador, ou seja, como classifica Marx, a um não-trabalhador. Sobre esse processo de alienação do trabalho do trabalhador ou produtor e da apropriação do trabalho deste pelo não-trabalhador ou não-produtor, Marx denuncia o caráter infeliz desse trabalho para o trabalhador que, ao invés de realizar-se ou enriquecer-se por meio do trabalho, acaba por se desrealizar e se empobrecer cada vez mais. Por isso, o trabalho alienado passa a ser encarado pelo trabalhador com um grande castigo, assim como uma “inevitável punição” ou “maldição”, buscando, por isso, “fugir ao trabalho como da peste”. Escreve Marx em seus *Manuscritos*:

Do mesmo modo como ele – o trabalhador – cria a sua produção como desrealização, como a sua punição, e seu produto como perda, como produto que não lhe pertence, da mesma maneira cria o domínio daquele que não produz sobre a produção e o respectivo produto. Assim como aliena a própria atividade, também confere a um estranho a atividade que não lhe pertence. (MARX, 2005, p.119).

Assim sendo, Marx, em seus *Manuscritos Econômicos e Filosóficos (1844)*, já compreendia que o processo de inversão fetichista da realidade possui sua origem, na verdade, no modo de produção de mercadorias, ou seja, no trabalho alienado e na propriedade privada. Marx, contudo, irá procurar analisar e resolver esse

problema de maneira mais elaborada e com destaque em sua obra *O Capital* (1867). Nela, podemos encontrar um amadurecimento das teses econômicas de Marx, ensaiadas em seus Manuscritos, em que o filósofo irá buscar de maneira metódica, detalhada e rigorosa esclarecer como o fetichismo da mercadoria e do dinheiro possui sua origem na propriedade privada e no trabalho alienado. Da mesma forma que o faz em seus *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* (1844), Marx, em *O Capital* (1867), mais uma vez, tomará emprestada a contribuição da crítica feurbachiana da religião e da teologia, dessa vez, não para uma crítica do direito, como fizera com Hegel<sup>24</sup>, mas para sua crítica da economia política, que possuía, na época, como seus principais expoentes, Adam Smith e David Ricardo.

Assim sendo, passemos agora, então, para uma análise do processo de *estranhamento* ou *fetichismo* a partir de uma análise do primeiro capítulo de *O Capital* e vejamos como a crítica feurbachiana da religião é utilizada por Marx, embora sem referência direta, em sua análise sobre o caráter fetichista ou metafísico da mercadoria e da idolatria ao dinheiro.

## **2.2. O fetichismo ou “metafísica da mercadoria”.**

Buscando fazer aquilo que jamais fez a economia burguesa, isto é, comprovar a gênese da forma dinheiro e de seu fetiche, de seu caráter místico, religioso, de seu poder divino e soberano sobre os seres humanos e o mundo das mercadorias, Marx procura, em *O Capital* (1867), desvendar os enigmas e mistérios do dinheiro a partir da análise da *forma mercadoria*, uma forma que se desenvolve e metamorfoseia assumindo a *forma dinheiro*.

Assim sendo, o que aqui propomos buscar destacar e analisar, portanto, na obra de Marx, será o caráter místico e enigmático da forma mercadoria, ou seja, seu caráter fetichista ou “manhas teológicas” e “sutilezas metafísicas”. Para tanto, buscaremos compreender e seguir o método de exposição proposto por Marx – e tal como propôs também Feuerbach –, invertendo o método e a dialética hegeliana, considerando, portanto, o homem e a natureza – e não a ideia ou “espírito absoluto” –, como o verdadeiro demiurgo do real.

---

<sup>24</sup> Nos referimos aqui a obra *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1842).

Assim sendo, busquemos, assim como propõe Marx, investigar e desmistificar a forma mercadoria, expondo suas formas gerais de movimento de maneira ampla e consciente; além disso, é preciso demonstrar por que as formas mercadoria e dinheiro, do mesmo modo que o próprio sistema capitalista, relacionam-se e assemelham-se com a religião ou processo de alienação religiosa, carregando toda a sua estrutura ideal e psicologia, que apresenta como resultado e consequência uma *práxis da alienação humana*.

No primeiro capítulo de *O Capital*, seção sobre a mercadoria e o dinheiro, ao propor analisar a mercadoria individual em meio à “enorme coleção de mercadorias”, Marx sugere e pretende indicar que, ao se desvendar o mistério e enigma de uma mercadoria, ou melhor, da forma mercadoria, é possível se desvendar o mistério e o enigma de todas as demais. O próprio enigma e mistério do dinheiro é, também, segundo Marx, tão só o enigma e mistério da forma mercadoria.

Assim sendo, Marx busca partir do particular para o geral, do simples para o complexo, do sensível para o inteligível, do concreto para o abstrato, buscando com isso estabelecer e desenvolver seu método de análise e exposição, assim como, também, desafiar a filosofia e a economia política a buscarem encontrar a “essência” ou “substância comum de todas as mercadorias” – da mesma forma que a “essência do dinheiro”, que a economia política moderna, embora tenha feito avanços sobre o papel do trabalho como medida de valor, descreve de modo incompleto, não buscando aprofundar esta questão.

De mais a mais, Marx, no entanto, inicia a sua análise da mercadoria a partir da forma com que a própria economia política moderna a apresenta, segundo sua própria terminologia, ou seja, a partir da discussão sobre os conceitos: *valor de uso* e *valor de troca*.

Quanto aos valores de uso das mercadorias, não contêm nenhum mistério, exceto que, segundo Marx, eles constituem e representam, ao mesmo tempo que o conteúdo material da riqueza, os portadores materiais do valor de troca. Já o valor de troca, entretanto, ao contrário dos valores de uso, esconde alguns mistérios e enigmas e, por isso, como sugere Marx, deve ser analisado mais de perto, com a maior prudência e rigor. Assim sendo, ao apresentar sua análise sobre o caráter fetichista da mercadoria e seu segredo, Marx chama atenção para essa questão, destacando que “*À primeira vista, a mercadoria parece uma coisa trivial, evidente.*”

*Analisando-a, vê-se que ela é uma coisa muito complicada, cheia de sutilezas metafísicas e manhas teológicas” (MARX, 1988, p.70).*

Nesse sentido, por uma questão metodológica e utilizando-se do instrumental categorial e conceitual da filosofia especulativa e hegeliana, ou seja, da chamada metafísica, Marx sugere a abstração radical dos diferentes valores de uso das mercadorias, com o intuito de encontrar algo comum ou igual (=) presente nas diferentes mercadorias, ou seja, algo da mesma grandeza, *essência e substância*, algo de *universal* ou *absoluto*. Como descreve Marx, ao analisar os enigmas do valor de troca, “*é precisamente a abstração de seus valores de uso que caracteriza evidentemente a relação de troca das mercadorias*” (MARX, 1988, p.19-20). Afinal, somente com a existência de algo igual ou comum entre as diferentes mercadorias, que represente algo semelhante ou mais ou menos igual (=) ou comum, podem as relações de troca ocorrer. Mas, o que se poderia existir de comum em duas ou mais mercadorias diferentes? Esse problema, levantado pela primeira vez por Aristóteles<sup>25</sup>, antes mesmo da economia política moderna ou por Marx, é retomado, analisado e esclarecido por Marx em *O Capital*: “*Deixando de lado então o valor de uso dos corpos das mercadorias, resta apenas uma propriedade, que é a de serem produtos do trabalho*” (MARX, 1988, p.19-20). Todavia, o filósofo vai ainda mais além em sua análise do valor de troca e em seu processo e método de abstração, abstraindo e deixando de lado não apenas os componentes e as formas corpóreas das mercadorias e dos valores de uso, ignorando se é trabalho ou produto do marceneiro, do pedreiro, do fiandeiro ou de qualquer outro trabalho produtivo determinado, para reduzi-los a uma única totalidade, a qual Marx classifica ou compreende como sendo o *trabalho humano igual* (=), como define: a *trabalho humano abstrato*. É, portanto, segundo Marx, o *trabalho humano abstrato* a *substância social comum* e constituidora de mercadorias, ou seja, de *valores de uso* e do *valor*.

O trabalho humano, embora ocorra de modo diferente e particular, em diferentes tempos e em diferentes atividades produtivas, embora seja também “abstrato” é, antes de mais nada e na verdade, de acordo com Marx, dispêndio

---

<sup>25</sup> Marx, em *O Capital*, cita Aristóteles e um exemplo e passagem de sua obra *Ética a Nicômaco*, na qual o filósofo grego, ao tratar da relação de troca entre objetos diferentes, como uma certa quantidade de almofadas por uma casa, ou de uma quantidade de almofadas por dinheiro, irá descobrir e reconhecer uma relação de igualdade na expressão de valor das mercadorias. Porém, segundo Marx, as limitações históricas da sociedade, na qual ele viveu, impediram de descobrir em que consiste “em verdade” essa relação de igualdade.

produtivo de cérebro, músculos, nervos, mãos etc. humanos no sentido fisiológico ou natural. Isso, pois, para Marx, todas as relações humanas e sociais tratam-se, no fundo, em verdade, de uma relação física entre coisas físicas. A abstração em Marx não é utilizada para se imaginar ou se chegar a uma essência “supranatural” ou “não-humana” das coisas, como pretende a metafísica ou a filosofia especulativa e idealista, mas, pelo contrário, ela busca chegar e encontrar exatamente a *essência natural e humana* das coisas.

Ao abstrair ainda a forma ou modo como a força de trabalho humana é despendida, todavia, Marx irá descrever o trabalho humano abstrato ainda como uma espécie de “resíduo dos produtos do trabalho”, “gelatina de trabalho humano indiferenciado” e como “cristalizações” da “substância social comum”. Marx, assim sendo, conclui que: “*Portanto, um valor de uso ou bem possui valor, apenas, porque nele está objetivado ou materializado trabalho humano abstrato*” (MARX, 1988, p.47). Toda a mercadoria é composta não apenas de matéria bruta da natureza, mas também, por trabalho humano, transferidos para os corpos naturais e das mercadorias, ou seja, pela quantidade ou dispêndio de cérebro, sangue, músculos e nervos humanos objetivados, materializados e cristalizados nos corpos das mercadorias, transferidos durante a produção. Para Marx, o trabalho humano ou *trabalho humano abstrato*, corresponde à verdadeira *substância* determinante do *valor* e de sua grandeza. Mas, como medir, então, a *grandeza do valor*, a grandeza do trabalho, ou seja, a quantidade dessa *substância* presente em cada uma das mercadorias? Marx assim sugere:

Por meio do *quantum* nele contido da “substância constituidora do valor”, o trabalho. A própria quantidade de trabalho é medida pelo seu tempo de duração, e o tempo de trabalho possui, por sua vez, sua unidade de medida nas determinadas frações do tempo, como hora, dia etc. (MARX, 1988, p.47).

Assim sendo, como podemos observar, para Marx, o *valor* ou grandeza de valor de uma mercadoria é determinado pelo tempo ou *quantum* de trabalho fisiologicamente despendido ou necessário para a produção, ou seja, pelo *quantum* de sangue, cérebro, músculos e nervos, transferidos, objetivados, materializados e cristalizados nos corpos das mercadorias. Esse *quantum* e *tempo* de trabalho, entretanto, pode variar e depende de muitos fatores, ou seja, se o trabalho é simples, complexo, ou como descreve e problematiza Marx:

A grandeza de valor de uma mercadoria permaneceria portanto constante, caso permanecesse também constante o tempo de trabalho necessário para sua produção. Este muda, porém, com cada mudança na força produtiva do trabalho. A força produtiva do trabalho é determinada por meio das circunstâncias diversas, entre outras pelo grau médio de habilidade dos trabalhadores, o nível de desenvolvimento da ciência e sua aplicabilidade tecnológica, a combinação social do processo de produção, o volume e a eficácia dos meios de produção e as condições naturais. (MARX, 1988, p. 48).

A grandeza do valor de uma mercadoria ou quantidade de trabalho necessário para a produção de mercadorias, assim sendo, como destaca Marx, muda de acordo com o desenvolvimento material da sociedade. Com o desenvolvimento das forças produtivas e das próprias habilidades humanas, temos, como consequência, um aumento da produção material e, ao mesmo tempo, a redução do valor das mercadorias devido à redução do *quantum* ou tempo de trabalho necessário para a sua produção. Assim é que, por exemplo, trabalhos antes complexos transformam-se, proporcionalmente, a cada avanço ou desenvolvimento das forças produtivas, em trabalhos cada vez mais “simples” e, por isso, cada vez mais acabam por ter seu valor reduzido.

Além de analisar as interferências de causas naturais, assim como o papel do tempo na determinação do *quantum de trabalho* e, portanto, nesse sentido, na própria determinação do *valor de troca*, Marx também sugere investigar e analisar as interferências das “causas metafísicas” da mercadoria. Toda a matéria transformada pela mão humana, embora continue sendo, assim como antes, uma coisa ordinária física, logo que aparece como mercadoria, como observa Marx, se transforma numa coisa fisicamente metafísica, *sensível-suprassensível*.

Quanto ao caráter enigmático ou metafísico da mercadoria, este não provém de seu valor de uso, mas sim do modo de produção baseado na propriedade privada ou trabalho alienado, que caracteriza o modo de produção de mercadorias. Em um dos parágrafos em que analisa o caráter metafísico e fetichista da mercadoria, descreve Marx:

O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais de seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais destas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho

total como uma relação social existente fora deles, entre objetos. Por meio desse quiproquó os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas físicas metafísicas ou sociais. (MARX, 1988, p.71).

Como podemos notar, de acordo com Marx, as relações humanas e sociais, embora sejam tratadas de maneira invertida e metafisicamente mistificadas, tratam-se, na verdade, de relações físicas entre coisas físicas, ou melhor, das relações dos indivíduos, dos produtores e seres humanos entre si, ocultadas por uma capa material – a mercadoria-dinheiro. “*Não o sabem, mas o fazem!*”. Assim sendo, Marx procura destacar em *O Capital* o caráter não apenas físico, natural e utilitário da mercadoria, mas, sobretudo, seu caráter metafísico e fetichista. Escreve Marx em *O Capital*:

Porém, a forma mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho, na qual ele representa, não têm que ver absolutamente nada com sua natureza física e com as relações materiais que daí se originam. Não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que, para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Por isso, para encontrar uma analogia, temos de nos deslocar à região nebulosa do mundo da religião. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantém relações entre si e com os homens. Assim no mundo das mercadorias acontece com os produtos da mão humana. Isso eu chamo de fetichismo que adere aos produtos de trabalho, tão logo são produzidos como mercadorias, e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias. (MARX, 1988, p.71).

Como destaca Marx neste parágrafo, o caráter metafísico e místico da mercadoria provém de uma negação radical e abstrata de sua natureza física, de uma negação das relações materiais que daí se originam, assumindo a forma de uma relação social e humana entre as coisas. As coisas ou objetos, com a mágica ou fetiche provocados pela forma mercadoria, ganham atributos puramente sociais e humanos, enquanto que os seres sociais e indivíduos, ou seja, os seres humanos, ganham e adquirem o atributo de coisas, passando, devido a isso, a ser tratados como tais. Por conseguinte, as coisas viram sujeitos e os sujeitos viram coisas. Por isso as analogias de Marx para buscar demonstrar semelhanças desse processo de alienação e fetichismo e sua relação com o mundo nebuloso da religião.

O fetichismo da mercadoria e do dinheiro possui, como aponta Marx, sua origem no processo de alienação do trabalho, ou seja, da separação entre produtor e produto, característica essencial e peculiar do modo de produção de mercadorias.

Com o fetichismo da mercadoria, ou ainda, da mercadoria excluída do mundo das demais mercadorias, o dinheiro, após assumir sua forma evoluída do valor equivalente e do puramente simbólico, o dinheiro papel, as relações sociais e humanas são ocultadas por uma “capa material”, que produz e resulta, por fim, em uma relação social entre coisas e não mais entre produtores e indivíduos. Com o desenvolvimento e metamorfose da forma mercadoria em dinheiro, a sensibilidade humana diminui ao invés de aumentar<sup>26</sup>, a sociedade e as relações humanas tornam-se mais complexas e obscuras, ao invés de mais simples e transparentes, embora a grande maioria, incluindo filósofos, acreditem que “o dinheiro torna a vida humana mais prática e simples”.

Seja como for, os mistérios por traz da forma mercadoria nada mais são do que os mistérios, também, da forma dinheiro e, portanto, os mistérios do *valor*, o qual, por sua vez, possui papel determinante e significativo nas relações de produção, interferindo diretamente nas relações de trocas e, por isso, nas relações sociais e na sociedade como um todo. Utilizando de analogias, como de costume, descreve Marx, em *O Capital*, a *lei do valor* como uma *lei natural reguladora das relações de troca*:

(...) nas relações casuais e sempre oscilantes de troca dos seus produtos, o tempo de trabalho socialmente necessário para à produção se impõe com violência como lei natural reguladora, do mesmo modo que a lei da gravidade, quando alguém a casa cai sobre a cabeça. A determinação da grandeza de valor pelo tempo de trabalho é, por isso, um segredo oculto sob os movimentos manifestos dos valores relativos as mercadorias. Sua descoberta supera a aparência da determinação meramente casual das grandezas de valor dos produtos de trabalho, mas de nenhum modo sua forma material. (MARX, 1988, p.73).

Nessa passagem, o que Marx procurar mostrar é que a economia e, nesse sentido, a indústria e o comércio, não estão sujeitos às leis do “deus mercado” e suas “mãos invisíveis”, como pensa e defende a economia política moderna, mas sim, sujeitos à *lei do valor*, como ironiza Marx, “do mesmo modo que a lei da gravidade, quando alguém a casa cai sobre a cabeça”.

---

<sup>26</sup> Esse fenômeno ocorre, pois, no processo de humanização ou socialização das coisas e de coisificação e desumanização dos homens, os produtos ou mercadorias tornam-se os “seres sensíveis” ou “animados”, enquanto que os indivíduos coisificados, seres “insensíveis” e “inanimados”, tais como as coisas.

Em *O Capital*, Marx defende e destaca que “*não é a troca que regula a grandeza de valor, mas, ao contrário, é a grandeza de valor da mercadoria que regula suas relações de troca*” (MARX, 1988, p.65). A ideia de que a troca de mercadorias ou mercado seja o determinante do valor das mercadorias, como a ideia de “oferta e procura” ou chamado *Laissez-faire*, não passa de uma grande ilusão fetichista criada e alimentada pela economia política moderna.

### 2.3. O fetichismo do dinheiro.

Embora o segredo de toda a forma de valor encerre-se em sua *forma simples de valor*, ou seja, na relação simples entre duas mercadorias, é precisamente na sua análise que reside a verdadeira dificuldade, alerta Marx. Por isso, o filósofo chama a atenção do leitor e sugere, em *O Capital*, uma análise cautelosa e rigorosa da forma mercadoria, não apenas na sua forma simples, mas também, em sua *forma complexa*, ou seja, em sua *forma relativa* e desdobrada, da relação de várias mercadorias entre si, até chegar à *forma geral ou equivalente do valor* e à sua “encarnação” ou objetivação singular na forma ou figura do dinheiro.

Marx é de todos os filósofos e pensadores quem com maior rigor debruçou-se sobre a forma dinheiro, buscando decifrar seus enigmas e seu caráter fetichista, coisa que a economia política moderna e burguesa evitou fazer e ainda segue evitando. Afinal, o dinheiro, com a consolidação do capitalismo, assumirá o lugar do *ser absoluto* e da *arché*, que governa o mundo da produção de mercadorias, assim como o mundo dos próprios homens, ou seja, da sociedade e de toda a vida humana. O Deus metafísico-físico antigo e medieval (Deus/Cristo) será destronado, rebaixado e subjugado pelo Deus físico-metafísico da modernidade (Dinheiro/Capital). Se, durante a Idade Média, a usura era ou foi considerada um pecado ou crime, com o advento do “cristianismo capitalista” ou moderno, o processo inverte-se. No “cristianismo moderno”, a usura é considerada agora uma prática “virtuosa” e um presente da “graça divina”, ou seja, de Deus.

Ao assumir a forma simbólica do *valor* ou valor de troca<sup>27</sup>, o dinheiro, ao contrário do que se possa pensar ou imaginar, em vez de revelar o caráter social e

---

<sup>27</sup> Aqui, é importante destacar que Marx, apesar de tratar o *valor* e *valor de troca* como sendo “a mesma coisa”, durante o início de sua exposição, no primeiro capítulo de *O Capital*, chamará a atenção mais adiante para o seguinte: “Quando no início deste capítulo, para seguir a maneira

as relações sociais entre os produtores, ou seja, entre os seres humanos, na verdade, acaba por ocultar e velar essas relações. Assim sendo, ao abordar sobre o fetichismo da mercadoria e do dinheiro, Marx irá encontrar no mundo da religião e da teologia, especialmente na religião cristã e na metafísica ou teologia, uma analogia perfeita para explicar tal fenômeno. Isso porque, no mundo das mercadorias e do dinheiro, assim como no nebuloso mundo da religião, “*os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens*” (MARX, 1988, p.71).

Para Marx, poetas medievais e antigos, como Shakespeare e Sófocles, teriam compreendido e denunciado muito melhor a inversão e as consequências provocadas pelo *fetichismo do dinheiro* do que os chamados especialistas da economia política moderna e burguesa, que sempre buscaram exaltar o caráter “útil”, “necessário” e “essencial” do dinheiro, ocultando e ignorando suas mais trágicas e horríveis consequências, na maior parte da vida e da história humana. Marx faz questão de citar poetas e dramaturgos como Shakespeare e Sófocles, em *O Capital*, e aqui também faremos questão de citá-los, ou melhor, de recitá-los, para título de ilustração e reflexão sobre o poder de inversão da realidade provocado pelo fetichismo do dinheiro. O dinheiro que, tanto na época de Sófocles como de Shakespeare, aparece e é descrito, no entanto, ainda em sua forma primitiva, ou seja, no fetichismo ou idolatria pelo ouro:

Ouro! Ouro vermelho, fulgurante, precioso! Uma porção dele faz do preto, branco; do feio, bonito; do ruim, bom, do velho, jovem, do covarde, valente, do vilão, nobre. ... Ó deuses! Porque isso! Porque isso Deuses; Ah, isso vos afasta o sacerdote do altar; E arranca o travesseiro do que nele repousa; Sim, esse escravo vermelho ata e desata Vínculos sagrados; abençoa o amaldiçoado; Faz a lepra adorável; honra o ladrão, Dá-lhe títulos, genuflexões e influência, No conselho de senadores; Traz à viúva carregada de anos pretendes; Metal maldito, És da humanidade a comum prostituta. (SHAKESPEARE. Timão de Atenas. in. MARX, 1988, p.111).

Em seguida, conclui Marx citando Sófocles:

---

*ordinária de falar, havíamos dito: A mercadoria é valor de uso e valor de troca, isso era a rigor, falso. A mercadoria é valor de uso ou objeto de uso e “valor”* (MARX, 1988, p.62). Marx, procura, com isso, indicar e antecipar, já no primeiro capítulo de *O Capital*, o caráter *aparente e relativo* do valor de troca que aparecerá, portanto, na *forma preço*.

Nada suscitou nos homens tantas ignomínias Como o Ouro. É capaz de arruinar cidades, De expulsar os homens de seus lares; Seduz e deturpa o espírito nobre Dos justos, levando-os a ações abomináveis; Ensina aos mortais os caminhos da astúcia e da perfídia, E os induz a cada obra amaldiçoada pelos deuses. (SÓFOCLES. Antígona. in. MARX, 1988, p.111).

Parece que, para Marx, Shakespeare e Sófocles, embora fossem poetas, foram muito mais além em suas críticas ao fetichismo do dinheiro do que teria ido a “ciência econômica”, desenvolvida pela chamada economia política moderna, no que diz respeito à crítica do caráter e papel fetichista e alienante, provocado pelo dinheiro na sociedade, na política, na economia, enfim, em todas as relações sociais e humanas.

Com a inversão fetichista e religiosa do mundo e da realidade provocada pela forma dinheiro e pela forma mercadoria, as relações sociais entre as pessoas assumem, como descreve Marx, a forma de um movimento ou uma relação entre coisas, sob cujo controle as pessoas se encontram, ao invés de as controlar. Trata-se de um processo específico de produção social, assim como de *inversão espectral da realidade*, em que o processo de produção domina os homens e não mais estes o processo de produção.

Para Marx, “É exatamente essa forma acabada – a forma dinheiro – do mundo das mercadorias que objetivamente vela, em vez de revelar, o caráter social dos trabalhos privados e, portanto, as relações sociais entre os produtores privados” (MARX, 1988, p.73). Assim sendo, vemos que o dinheiro, ao contrário de contribuir para as relações sociais entre os seres humanos, acaba por tornar, na verdade, tais relações em relações obscuras e nebulosas. Porém, como seria possível as relações sociais sem o dinheiro e a produção de mercadorias? Ou melhor, seria mesmo possível a existência de relações sociais sem mercadorias ou dinheiro? É exatamente em cima dessa questão que Marx procura refletir e apresentar uma saída para tal problema em *O Capital* –, questão que, também está diretamente ligada ou relacionada ao problema da própria *emancipação humana*.

Ao contrário da forma de pensar da economia burguesa e de suas chamadas robinsonadas, os trabalhos privados não se efetivam de maneira “independente uns dos outros”, mas pelo contrário. O homem isolado nada é, ou seja, qualquer indivíduo por si só não é capaz de produzir riqueza ou mesmo de tornar-se “autossuficiente”. Os trabalhos privados e os indivíduos só são possíveis de se

desenvolverem e, portanto, de produzirem riqueza e tornarem-se autossuficientes de fato, quando atuam como membros do trabalho social, ou seja, quando atuam em comunidade.

Assim sendo, Marx, ao final do primeiro capítulo de *O Capital*, busca apresentar e analisar formas de organização social em que não existe produção de mercadorias, nem dinheiro. Segundo Marx, por exemplo, é possível encontrar, na ilha fantasiosa de Robinson Crusóé, a ilha da utopia liberal do individualismo romântico e pequeno-burguês, relações mais simples e transparentes que na própria sociedade burguesa moderna, ou seja, do que na própria sociedade capitalista e produtora de mercadorias. Paralelamente ao exemplo da ilha de Robinson, Marx utiliza-se de outro exemplo, dessa vez, histórico e não fictício ou hipotético, para demonstrar que até mesmo a simples família tradicional camponesa, por mais medieval ou antiga que possa parecer, possui, porém, formas mais claras e transparentes de produção social que as relações capitalistas de produção. Todavia, como bem destaca Marx, nem na ilha iluminada de Robinson, nem na tradicional família camponesa, os produtos diferentes do trabalho se relacionam como mercadorias. Marx faz questão de citar, comparar e unir esses exemplos, ideal-hipotético e empírico-histórico, para demonstrar aos adeptos da religião e teologia capitalista que não podem admitir um outro mundo ou relações sociais de produção sem a produção de mercadorias ou, ainda, sem dinheiro, tanto no plano ideal como no plano real (material e histórico), é possível a organização de uma sociedade ou organismo social de produção extraordinariamente mais simples e transparente que o organismo da sociedade burguesa com suas relações de produção mediadas ou controladas pela forma mercadoria e dinheiro.

Entretanto, apesar de citar Robinson Crusóé, a família tradicional camponesa e antiga para exemplificar e apresentar formas de organização social sem produção de mercadorias e de relações sociais – que não sejam mediadas pelo dinheiro ou forma mercadoria -, Marx não pretende, com isso, defender a ilusão liberal “robinsoniana” do indivíduo, em que tudo o que é produzido por ele é ou deva ser fruto ou “mérito único e exclusivo de seu trabalho”<sup>28</sup>, assim como, tampouco, está a defender a organização de uma sociedade como a antiga, camponesa-patriarcal.

---

<sup>28</sup> Assim como o próprio relógio e livro de anotações de Robinson Crusóé, que não eram fruto do seu trabalho, mas objetos que herdou da sociedade em que vivia antes de seu naufrágio e isolamento em uma ilha – os quais foram fundamentais para a organização do trabalho individual do personagem.

Pelo contrário. Marx irá, na verdade, buscar a fusão e, ao mesmo tempo, a negação de ambas as formas. Desse processo de unidade entre o ideal e o real, entre o individualismo e o coletivismo, Marx apresentaria, de maneira clara e direta, ainda que de modo especulativo e hipotético, sua proposta para a organização de uma possível sociedade comunista. É dessa proposta que nascerá o imperativo categórico do comunismo, em que, aos indivíduos, caberá: “*produzir de acordo com suas capacidades e retirar de acordo com suas necessidades*”. A citação talvez seja um pouco longa, mas contribui para o esclarecimento da proposta de organização comunista da sociedade feita por Karl Marx, onde não se produzirá mercadorias, nem será mediada pelo dinheiro, mas pelo trabalho. Antecipando o que iremos discutir de modo mais detalhado e aprofundado no próximo capítulo<sup>29</sup>, transcrevemos abaixo como Marx, em *O Capital*, sugere e descreve a organização de uma sociedade comunista, ou seja, uma sociedade emancipada da forma mercadoria e dinheiro e do trabalho alienado:

Imaginemos, finalmente, para variar, uma associação de homens livres, que trabalham com meios de produção comunais e despendem suas numerosas forças de trabalho individuais conscientemente como uma única força social de trabalho. Repetem-se aqui todas as determinações do trabalho de Robinson, só que de modo social em vez de individual. Todos os produtos de Robinson eram exclusivamente produto pessoal seu, e, por isso, diretamente objetos de uso para ele. O produto total da associação é um produto social. Parte desse produto serve novamente como meio de produção. Ela permanece social. Mas parte é consumida pelos sócios como meio de subsistência. Por isso tem de ser distribuída por eles. O modo desta distribuição variará com a espécie particular do próprio organismo social de produção e o correspondente nível de desenvolvimento histórico dos produtores. Só para fazer um paralelo com a produção de mercadorias, pressupomos que a parte de cada produtor nos meios de subsistência seja determinada pelo seu tempo de trabalho. O tempo de trabalho desempenharia, portanto, duplo papel. Sua distribuição socialmente planejada regula a proporção correta das diferentes funções de trabalho conforme as diversas necessidades. Por outro lado, o tempo de trabalho serve simultaneamente de medida da participação individual dos produtores no trabalho comum. As relações sociais dos homens com seus trabalhos e seus produtos de trabalho continuam aqui transparentemente simples tanto na produção quanto na distribuição. (MARX, 1988, p. 75).

O modo de produção de mercadorias, do trabalho alienado, entretanto, carrega consigo toda a estrutura e nebulosidade da religião ou alienação religiosa,

---

<sup>29</sup> O Problema da emancipação Humana.

ou seja, da crença do servo de que sua vida só é possível graças ao seu senhor e, por isso, a ele o servo tudo deve entregar. É por essa razão que nos deparamos com as constantes analogias de Marx entre as relações capitalistas de produção e a religião. O cristianismo, por exemplo, com seu culto do homem abstrato, segundo Marx, é a forma de religião mais adequada para uma sociedade produtora de mercadorias e governada pelo dinheiro, principalmente, sua forma desenvolvida pela burguesia, como o protestantismo, o deísmo e outras religiões semelhantes. Não obstante, em uma sociedade causadora de inúmeros males, guerras e sofrimentos, a religião, sobretudo a cristã, cumpre ainda outro papel fundamental para a dominação capitalista, servindo de anestésico, ou como diria Marx, de “ópio” para o espírito dos pobres produtores de mercadorias, que sofrem constantemente com a exploração e alienação de seu trabalho, com a “servidão assalariada”, assim como com a miséria, a opressão e o desemprego.

Embora a economia política tenha avançado nas análises do *valor* e da grandeza de valor, defendendo sua medida pelo tempo de trabalho, ela apresenta, porém, os mais contraditórios e superficiais conceitos sobre o dinheiro, sua aplicabilidade, seus efeitos e sua verdadeira essência. Embora a economia política moderna negue seu caráter religioso, trata ela ainda as formas pré-burguesas do organismo social de produção, segundo Marx, como os padres da Igreja, as religiões pré-cristãs. Em *O Capital*, Marx assim dirige sua crítica aos economistas burgueses, ou melhor, aos novos “teólogos da modernidade”:

Os economistas têm um modo peculiar de proceder. Para eles há apenas duas espécies de instituições, as artificiais e as naturais. As instituições do feudalismo são artificiais, as da burguesia, naturais. Eles se igualam nisso aos teólogos, que também distinguem dois tipos de religião. Toda a religião, que não sua própria, é uma invenção dos homens, a sua própria no entanto uma revelação divina. – Assim portanto houve história, mas agora não há mais” (MARX, Karl. *Misère de la Philosophie. Réponse a la Philosophie de la Misère de M. Proudhon*, 1847, MARX, 1988, p.113).

Os economistas enganados e persuadidos – até certo ponto – pelo fetichismo aderido ao mundo da produção de mercadorias e pela aparência objetiva das determinações sociais do trabalho, demonstram, na verdade, entre outras coisas, segundo Marx, apenas uma disputa aborrecida e insípida sobre o papel da Natureza na formação do valor de troca.

A economia política moderna, que se contrapõe à ilusão fisiocrática da economia, defende que a riqueza origina-se apenas da sociedade, da indústria e do trabalho, não da terra ou, ainda, dito em outras palavras, da natureza. Ela, a economia política burguesa ou “teologia moderna e capitalista”, fez do *valor*, portanto, uma relação puramente social e abstrata. A natureza, nesse sentido, perde todo o seu *valor em si*, para adquirir a característica e classificação burguesa judaico-cristã de mero “valor de uso” e de fonte de lucro, como mero meio, sem nenhum fim em si mesma. Ainda, junto a isso, as relações sociais, mediadas e ocultadas pela forma dinheiro, aparecem de maneira confusa e estranha aos produtores, pois transformam-se, durante o processo de produção de mercadorias, em uma relação social entre coisas e não mais entre os produtores. Marx entende ser necessário romper com essa inversão, ou seja, com o fetichismo da mercadoria, do dinheiro, assim como por aquele que o possui. Mas como? Em *O Capital*, Marx busca refletir sobre essa questão, assim como, ao mesmo tempo, encontrar e apresentar uma resposta para ela. Escreve Marx:

O reflexo religioso do mundo real somente pode desaparecer quando as circunstâncias cotidianas, da vida prática, representarem para os homens relações transparentes e racionais entre si e com a natureza. A figura do processo social da vida, isto é, do processo da produção material, apenas se desprenderá do seu místico véu nebuloso quando, como produto do homem livremente socializados, ela ficar sob seu controle consciente e planejado. Para tanto, porém, se requer uma base material da sociedade ou uma série de condições materiais de existência, que, por sua vez, são produto natural de uma evolução histórica longa e penosa”. (MARX, 1988, p.76).

Como se pode notar, Marx não se limita a diagnosticar o problema do fetichismo do dinheiro de modo a construir uma aporia, ou seja, uma questão sem solução ou resposta. Tampouco, procura desviar a discussão desse problema, como faz a economia política burguesa e moderna. Pelo contrário, Marx procura, também, ao mesmo tempo, apresentar uma proposta para se buscar combater e superar o *fetichismo*, que inverte o mundo e a própria realidade humana, fazendo com que a injustiça da exploração do homem pelo homem, torne-se, por exemplo, algo absolutamente “justo”, “legítimo” e “natural”. Para tanto, é preciso uma ação prática e, nesse sentido, uma *práxis revolucionária* com uma ação pautada, todavia, na própria razão humana e não mais na “Razão do Espírito Absoluto”, do “Deus Mercado”, com suas “mãos invisíveis” e seus “profetas”. É necessário o

estabelecimento de um “novo imperativo categórico”, de um novo método para a ação, ou seja, para a fundação de uma nova *práxis humana*. Segundo Marx, é necessário, portanto, estabelecer o controle consciente e planejado da produção pelos próprios produtores. Nesse novo processo e modo de produção, pautado por um novo imperativo categórico, o dinheiro não poderá nem deverá ser tratado como um fim em si mesmo, mas deverá ser tratado apenas, transitoriamente, como um simples meio de troca e, por fim, se possível, abolido. A sociedade comunista, para Marx, como se observa e é apresentada em *O Capital*, terá suas relações mediadas pelo trabalho e não mais pelo dinheiro.

No comunismo, para delírio dos fiéis ou teólogos adeptos da religião capitalista, o dinheiro não terá valor, tal como realmente não tem. Seu “valor” existe como mera *convenção*<sup>30</sup>. Assim sendo, de acordo com Marx, nesse novo modelo de produção, intitulado comunismo, ao invés do dinheiro, ou ainda, dessa força ou *relação social* fetichizada possuir o controle sobre os homens, serão os homens que terão o controle sobre suas próprias relações, sobre a produção, o dinheiro e, portanto, conseqüentemente, sobre si mesmos. Por fim, entretanto, para que isso seja possível, como destaca Marx, será necessário um certo grau de desenvolvimento e amadurecimento da base material da sociedade ou das condições materiais de existência. Somente após tais condições materiais estarem desenvolvidas e suficientemente maduras, capazes de garantir a satisfação das necessidades humanas, assim como do estabelecimento de uma relação transparente dos homens consigo mesmos e com a Natureza, poderá a humanidade livrar-se da idolatria religiosa ou fetichismo da mercadoria e do dinheiro, superando, desse modo, o trabalho alienado e a propriedade privada, assim como, a história da luta de classes e a pré-história da humanidade<sup>31</sup>.

No próximo capítulo, veremos como Marx e seu contemporâneo, Feuerbach, o qual também se dedicou a decifrar o problema do estranhamento, do fetichismo e

---

<sup>30</sup> Pois, como se sabe ou é fácil notar, a quantidade de trabalho humano presente no dinheiro, tal como conhecemos hoje – o dinheiro papel –, não é igual à quantidade de trabalho presente no produto com o qual é trocado.

<sup>31</sup> Marx assim escreve no Prefácio de sua obra *Para a Crítica da Economia Política (Zur Kritik der politischen Ökonomie)*, de 1859: “As relações burguesas de produção constituem a última forma antagônica do processo social de produção, antagônicas não em sentido individual, mas de um antagonismo nascente das condições sociais de vida dos indivíduos; contudo, as forças produtivas que se encontram em desenvolvimento no seio da sociedade burguesa criam ao mesmo tempo as condições materiais para a solução desse antagonismo. Daí que com essa formação social se encerra a pré-história da sociedade humana”. (MARX, 1982, p. 26).

da idolatria religiosa, pensaram, durante o auge de suas produções intelectuais, o problema da “desfetichização”, ou melhor, o problema da *emancipação humana*.

### 3. FEUERBACH E MARX: PRÁXIS E EMANCIPAÇÃO HUMANA.

Apresentamos, de modo mais detalhado, no primeiro capítulo deste trabalho, uma análise do desenvolvimento do problema da alienação religiosa e do *estranhamento* na obra de Feuerbach, passando por seus principais trabalhos, como a *Essência do cristianismo*, *Princípios da Filosofia do Futuro*, *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia* e *Preleções sobre a Essência da Religião*. No segundo capítulo, analisamos como Marx, tanto em seus *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* como em *O Capital*, se apropria da teoria feuerbachiana da alienação e, também, passa a desenvolver e analisar o problema do fetichismo ou estranhamento na esfera da produção, na forma mercadoria e dinheiro. Agora, após procurar descrever e analisar o problema do *fetichismo* e do *estranhamento* nas obras de Feuerbach e Marx, vejamos como esses filósofos buscaram, em algum momento de suas obras e suas vidas, desenvolver e encontrar uma solução para o problema da “desfetichização”, ou seja, para o problema da emancipação humana. Para tanto, é necessário que façamos algumas distinções no que se refere às mediações ou estágios dessa emancipação como, por exemplo, a emancipação da consciência e a emancipação política, ou, também, como defendido por alguns teóricos e correntes do marxismo, e que defenderemos aqui, a “emancipação ‘da’ política” ou emancipação humana do Estado. Ou seja, a emancipação da consciência não só representa uma coisa e a emancipação política ou emancipação da política (ou do Estado) outra coisa completamente diferente como, ainda, ambas representam diferentes estágios ou mediações do desenvolvimento da própria emancipação humana.

#### 3.1. Emancipação da consciência.

A emancipação da consciência, segundo os jovens “hegelianos”<sup>32</sup> de esquerda, compreendia, em síntese, a superação ou emancipação da consciência

---

<sup>32</sup> “Hegelianos”, entre aspas, pois Feuerbach, Marx e Engels, que representavam a vanguarda da chamada “esquerda hegeliana”, não só não se consideravam hegelianos, como também propunham a elaboração de um método e pensamento que representasse a antítese direta de Hegel ou do pensamento hegeliano.

humana da visão mística, alienada, religiosa e negativa do homem e da natureza. Diferentemente da maioria dos jovens hegelianos, assim como de Feuerbach (nessa época), Marx compreendia que tal emancipação, assim como a plena emancipação humana, só poderia ser alcançada por meio de uma *práxis revolucionária* e não apenas com base no indivíduo isolado ou abstrato, que, por meio único e exclusivo de sua razão individual e abstrações consegue “emancipar-se da religião”, “dos homens”, “do mundo”, “das influências da sociedade”. Marx não quer apenas defender ou estabelecer uma nova *práxis filosófica* ou “novo materialismo especulativo”, mas, sobretudo, busca estabelecer os métodos e princípios para uma *práxis revolucionária*, para um *novo materialismo*, um *materialismo dialético e histórico*. As críticas de Marx aos jovens hegelianos e aos filósofos tanto do racionalismo como do “velho materialismo” sobre essa questão, incluindo Feuerbach, encontram-se presentes nas *Teses sobre Feuerbach* e nas obras que Marx escrevera ainda em sua juventude, em autoria com Engels, como a *Sagrada Família* e a *Ideologia Alemã*. No entanto, seja como for, não teremos como foco aqui as divergências teóricas de Marx em relação à teoria ou “*práxis* de Feuerbach”<sup>33</sup>. Aqui, contudo, propomos direcionar a atenção e o foco para os pontos de convergência entre o pensamento e a teoria de ambos os filósofos, não apenas sobre o problema do estranhamento e do fetichismo, mas, sobretudo, no que diz respeito ao processo de “desfetichização” ou emancipação humana. Precisamos deixar claro, aqui, que tanto Feuerbach como Marx não apresentam nenhuma forma milagrosa, pronta ou acabada para esse problema, porém, procuram em algum momento em suas obras encontrar uma saída e solução, não apenas para o problema do fetichismo e do estranhamento, ou seja, para o problema da idolatria religiosa, mas para sua causa: a alienação e miséria humana. A luta contra a alienação, contra o fetichismo e pela “desfetichização” nada mais representa, tanto para Feuerbach como para Marx, como veremos, do que a luta humana por sua própria emancipação.

Para se combater o problema do estranhamento e do fetichismo religioso e procurando reconciliar-se novamente com a verdade, Feuerbach, em 1841, em sua

---

<sup>33</sup> O próprio Marx já fizera questão de escrever sobre essa questão em suas 11 teses e demais obras, nas quais o filósofo busca dialogar com Feuerbach. Ernest Bloch, também, já cumprira o papel de comentar e esclarecer em maiores detalhes sobre tais críticas. Tais análises mais aprofundadas sobre essa questão e comentários de Ernest Bloch sobre as críticas de Marx à Feuerbach encontram-se de maneira detalhada e aprofundada na obra intitulada *Princípio Esperança*, no capítulo intitulado “*A transformação do mundo ou as Onze teses de Marx sobre Feuerbach*”.

obra *A Essência do Cristianismo*, já defendia que era preciso um “novo método” e uma nova filosofia, que buscasse libertar a filosofia e o pensamento humano de todo o pensamento místico, religioso e teológico. Para que isso seja possível, dizia e defendeu Feuerbach, em 1841:

Basta-nos inverter as relações religiosas, captar sempre como fim o que a religião põe como meio, elevar a coisa principal, a causa, o que é para ela o subordinado, o acessório, a condição, e teremos então destruído a ilusão e frente aos nossos olhos a luz transparente da verdade. (FEUERBACH, 1988, p.333).

Mais tarde, em 1843, em seus *Princípios para a Reforma da Filosofia*, Feuerbach busca amadurecer e reforçar essa questão, superando a ideia de uma razão ou consciência não humana fora do homem, como defendiam e defendem os religiosos, teólogos e idealistas, estabelecendo de maneira mais elaborada o método da nova filosofia para se iniciar a ruptura com o hegelianismo. Tal ruptura com a teologia, o idealismo e o hegelianismo, iniciada por Feuerbach, foi saudada com entusiasmo por jovens como Marx e Engels, os quais, segundo a história e o próprio Engels, em sua obra *Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã (1888)*, teriam se tornado “feuerbachianos”. Feuerbach assim definiu, em 1843, o método da “nova filosofia do futuro” e da “crítica reformadora” que, com Marx, converter-se-ia em “nova filosofia ou crítica revolucionária”:

O método da crítica reformadora da filosofia especulativa em geral não se distingue do já aplicado na filosofia da religião. Temos apenas que fazer sempre do predicado o sujeito e fazer do sujeito o objecto e princípio – portanto, inverter apenas a filosofia especulativa de maneira a termos a verdade desvelada, a verdade pura e nua. (FEUERBACH, 2008, p. 2).

Paralelamente à Feuerbach, Marx, nessa época, em 1843, em sua *Questão Judaica*, busca destacar também a necessidade de superação dos antagonismos provocados pela religião e sua visão mística e invertida do mundo, apresentando-a apenas como uma fase ou etapa primitiva, anterior e “infantil” do desenvolvimento humano e da história humana.

Marx, em 1843, assim como Feuerbach, encontra-se ainda preso, em certo sentido, a uma “crítica da religião”, destacando os antagonismos e conflitos ainda

existentes entre o judaísmo e o cristianismo, que, apesar de se apresentarem como religiões completamente antagônicas no passado e em conflito naquele momento, acabariam por se fundir ao seio da sociedade burguesa, unindo-se uma a outra. Em *Sobre a Questão Judaica*, ao mesmo tempo em que apresenta sua crítica ao judaísmo e ao cristianismo, Marx irá procurar destacar, entretanto, o papel fundamental da ciência para a resolução não apenas dos antagonismos provocados pela religião, mas também pela própria ciência. É a ela, a ciência e, também, à filosofia, quem cabe a responsabilidade e possibilidade, segundo Marx, da transformação ou transição das relações religiosas e místicas para relações humanas e racionais. E, nesse ponto, Marx e Feuerbach estão em pleno acordo. Todavia, seja como for, ainda sobre a religião, o judaísmo, o cristianismo e seus antagonismos e conflitos, escreve Marx em *Sobre a Questão Judaica*:

Como se faz para tornar impossível um antagonismo religioso? Superando a religião. Assim que o judeu e cristão passarem a reconhecer suas respectivas religiões tão somente como estágios distintos do desenvolvimento do espírito humano, como diferentes peles de cobra descartadas pela história e reconhecerem o homem como cobra que nelas trocou de pele, eles não se encontrarão mais em uma relação religiosa, mas apenas em uma relação crítica, científica, em uma relação humana. A ciência constitui então sua unidade. Todavia, na ciência, os antagonismos se resolvem por meio da própria ciência. (MARX, 2015, p.34).

Em 1851, em *Preleções sobre a Essência da Religião*, Feuerbach retoma o problema da alienação ou autoalienação religiosa do homem e, portanto, do processo de alienação do homem de sua própria essência e de si mesmo, assim como a necessidade de inversão ou reversão desse processo para o do reencontro do homem com sua própria essência, em que o homem adquire *consciência de si*, retornando a si, superando a adoração ou idolatria inconsciente por si mesmo e por sua essência em um ser fora de si e estranho a si mesmo. Trata-se, segundo Feuerbach, de substituir e converter o amor inconsciente que o homem possui por si mesmo em um ser fora de si, em um amor racional e consciente do homem por si mesmo. Porém, consciente de si enquanto ser genérico, ou seja, enquanto *Ser humano*:

(...) pronunciei em *A essência do cristianismo* o princípio de que a fé em Deus nada mais é que a fé que o homem tem em si mesmo, que

em seu Deus ele nada mais adora e ama do que a sua própria essência e que por isso é agora necessário, é nosso dever, transformar essa adoração e esse amor inconsciente, abstruso, fantástico do homem numa adoração e num amor consciente, correto, racional. (FEUERBACH, 1989, p.212).

Esse amor racional e consciente do homem por si mesmo não tem a ver com o amor a si, no sentido estranhado, egoísta vulgar, filisteu e burguês, mas, pelo contrário, no amor do homem por si mesmo enquanto ser genérico, enquanto ser humano e, portanto, o amor do homem pelos seus semelhantes, o amor à humanidade. Marx, apesar de concordar com a proposta e o caráter humanista do ateísmo feuerbachiano, apresenta ressalvas, uma vez que, em termos tanto teóricos como práticos e concretos, a sociedade encontra-se dividida em classes sociais com interesses radicalmente antagônicos, onde se torna impossível o amor ou harmonia entre as classes e indivíduos com interesses diametralmente opostos, pelo menos enquanto a sociedade estiver dividida em classes sociais, entre exploradores e explorados, opressores e oprimidos, entre aqueles que querem explorar e oprimir e aqueles que não querem ser explorados nem oprimidos. Assim sendo, tal amor é, na verdade, um amor de tipo despótico e que só se mantém pela força, pela ignorância e dependência. A emancipação da consciência ou tomada de consciência do homem sobre si mesmo não se resume, segundo Marx, na tomada de consciência do homem abstrato e isolado dos demais, mas do homem real, dos seres humanos em seu conjunto. Trata-se, na verdade, de uma emancipação não apenas “espiritual” ou “individual”, de “uma consciência isolada”, mas de uma emancipação prática, real, coletiva, universal, integral e humana.

A emancipação da consciência e a emancipação humana, também, tampouco pode se resumir ou ser alcançada, como defendiam alguns dos jovens hegelianos de esquerda, apenas com a separação entre a igreja e estado, ou seja, a “separação entre religião e Estado”, tornando a religião algo destinado à “vida privada e individual” e o Estado em um órgão “laico”, “ateu”, “sem religião”. Assim imaginava, por exemplo, Bauer, um dos jovens hegelianos da época com quem Marx polemizara sobre o que representaria ou constituiria a “emancipação política”, da qual, segundo Bauer e demais jovens hegelianos de esquerda, resultaria e contribuiria, inevitavelmente e simultaneamente, também, para a “emancipação humana da religião”. Marx reconhece que um “Estado emancipado da religião”, ou

seja, não religioso, laico, representa um inegável avanço e progresso. Porém, segundo Marx, tanto o misticismo religioso como o Estado continuam a subsistir.

Ainda nessa época, em 1843, Marx, já sob a influência de Feuerbach e de sua obra a *Essência do Cristianismo*, escreve e publica um de seus mais profundos textos e belos textos da sua juventude, anexado ao final de sua obra *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, intitulado como “Introdução”. Não apenas na introdução do texto, mas em praticamente todo ele, é evidente, ainda que de maneira “indireta”, a influência do trabalho e da crítica de Feuerbach, além da necessidade de estender a sua crítica materialista do mundo celeste e religioso para a crítica materialista do mundo profano e terreno do homem, em especial, da economia e da política. Assim, procurava Marx, em sua *Introdução à Crítica da filosofia do Direito de Hegel*: “deixar de lado a crítica feuerbachiana da religião” para iniciar agora uma “crítica feuerbachiana da política, da economia e do direito”. Escreve Marx: “No caso da Alemanha, a Crítica da religião chegou, no essencial, ao seu fim; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica” (MARX, 2005, p.145). Nessa passagem, assim como ao longo do texto, com já dito anteriormente, é nítida a influência de Feuerbach sobre Marx, de forma que este está a se referir a Feuerbach na obra, em especial. Por isso, fazemos questão de citar aqui as passagens, que, apesar de serem um pouco longas, não apenas resumem parte do que foi apresentado ao longo deste trabalho, mas também apresentam a declaração pública de Marx da necessidade de aplicação do método e da crítica feuerbachiana, agora, não mais ao mundo dos céus e da teologia, mas ao mundo profano e terreno dos homens, ou melhor, ao mundo do direito, da sociedade, da economia, da política, etc.:

A existência profana do erro está comprometida, depois que sua *oratio pro aris et focis* celestial foi refutada. O homem, que na realidade fantástica do céu, onde procurara um ser sobre-humano, encontrou apenas o seu próprio reflexo, já não será tentado a encontrar a aparência de si mesmo – apenas o não-humano – onde procura e deve procurar a sua autêntica realidade.

Este é o fundamento da crítica irreligiosa: o homem faz a religião, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o sentimento de si do homem, que ou não se encontrou ainda ou voltou a se perder. Mas o homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Este Estado e esta sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são o mundo invertido. A religião é a teoria geral deste mundo, o seu resumo enciclopédico, a

sua lógica em forma popular, o seu *point d'honneur* espiritualista, o seu entusiasmo, a sua sansão moral, o seu complemento solene, a sua base geral de consolação e de justificação. É a realização fantástica da essência humana, porque a essência humana não possui verdadeira realidade. Por conseguinte, a luta contra a religião é indiretamente, a luta contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião. (MARX, 2005, p.145).

Nesse sentido, Marx entende que a luta contra a religião trata-se, na verdade, não de uma luta contra a religião em si, mas contra a causa da qual a religião é apenas uma manifestação, ou, como se refere o filósofo, seu “aroma”, sua “auréola”, “o soluço da criatura oprimida”. Para Marx, a “luta contra a religião” deve ser ou se converter, na verdade, em uma luta contra o mundo de miséria, ignorância e sofrimento, contra o medo e a superstição vivenciada pelos indivíduos e que representa a verdadeira causa, *arché* ou *gênese* da religião. Mais adiante, ainda, em sua *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, complementa Marx:

A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma. A religião é o ópio do povo.

A abolição da religião enquanto felicidade ilusória dos homens é a exigência da sua felicidade real. O apelo para que abandonem as ilusões a respeito da sua condição é o apelo para abandonarem uma condição que precisa de ilusões. A crítica da religião é, pois, o germe da crítica do vale de lágrimas, do qual a religião é a auréola. (MARX, 2005, p.145-146).

Nesse sentido, diferentemente do que muitos imaginam, não só Marx como também Feuerbach, apesar de críticos radicais da religião, conseguem ver nela muito além do que o ateísmo vulgar costuma ver ou compreender sobre a religião. O ateísmo vulgar limita-se a criticar a religião, mas não a miséria humana que lhes dá origem e sustenta. De mais a mais, ela, a religião, é, na verdade, ainda que de maneira inconsciente, como bem destaca Marx, uma forma de protesto contra a miséria e o sofrimento real dos homens ou, como definiria Feuerbach, trata-se de “declarações públicas de amor dos homens”, de seus desejos, de suas paixões e necessidades reais. Desse modo, vemos nascer com Marx, em sua *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, não só uma nova crítica da religião, da filosofia e do direito mas, também, aquilo que poderíamos classificar como sendo uma espécie de “novo ateísmo”, o qual é considerado, nos dias de hoje, tanto por

liberais como por conservadores e reacionários, uma heresia muito maior do que o “ateísmo comum” e do que qualquer outra heresia religiosa. Seja como for, vejamos, mais uma vez, como Marx apresenta e defende publicamente a aplicação do método e da crítica feuerbachiana e “ateísta”, agora não mais ao “mundo sagrado da religião”, mas ao “mundo sagrado do direito e da política burguesa”:

Consequentemente, a tarefa da história, depois que o outro mundo da verdade se desvaneceu, é estabelecer a verdade deste mundo. A tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história, é desmascarar a auto-alienação humana nas suas formas não sagradas, agora que ela foi desmascarada na sua forma sagrada. A crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra, a crítica da realidade em crítica do direito, e a crítica da teologia em crítica da política. (MARX, 2005, p.146).

Como podemos ver, a proposta de Marx de aplicação do método e da crítica feuerbachiana da religião para uma análise e exposição crítica da filosofia do direito e da política é um fato inegável e inquestionável. Marx ainda sugere e propõe colocar em prática, depois, é claro, de aprimorá-la, a própria teoria feuerbachiana da *práxis*, do idealismo prático, em que a teoria e a ideia transformam-se, por meio da ação humana ou das massas, em realidade e força material. Escreve Marx, em 1843, em sua *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, sobre a necessidade e importância de se desenvolver e defender, ainda, sempre uma crítica ou “teoria radical”, ou seja, que vá à raiz dos problemas e do homem, algo fundamental para que se possa pensar uma *práxis* tanto no que se refere à emancipação política, assim como para a emancipação humana:

É certo que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, que o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria converte-se em força material quando penetra nas massas. A teoria é capaz de se apossar das massas ao demonstrar *ad-hominem*, e demonstra-se *ad-hominem* logo que se torna radical. Ser radical é agarrar as coisas pela raiz. Mas, para o homem, a raiz do homem é o próprio homem. O que prova fora de toda a dúvida o radicalismo da teoria alemã, e deste modo a sua energia prática, é o fato de começar pela decidida abolição positiva da religião. A crítica da religião termina com a doutrina de que o homem é o ser supremo para o homem. Termina, por conseguinte, com o imperativo categórico de derrubar todas as condições em que o homem surge humilhado, escravizado, abandonado, desprezível. (MARX, 2005, p.151).

A abolição positiva da religião é exatamente a realização da “essência da religião” ou, ainda, do próprio cristianismo que, para Feuerbach, assim como para Marx, nada mais é que a realização da própria essência humana, do próprio homem, nada mais representa do que a afirmação da humanidade no mundo; é, em suma, a sua realização, em contraposição à sua negação ou desrealização por meio da alienação religiosa, ou seja, da forma negativa e inconsciente da religião.

Entretanto, tal abolição positiva da religião, ou melhor, a realização da essência da religião e, portanto, do homem no mundo, assim como da própria filosofia, como defendeu Marx, exige não apenas uma *nova práxis* da vida humana, mas também, sobretudo, uma base material para sua objetivação ou realização, para que as ideias e as fantasias religiosas, teológicas e até filosóficas de um “paraíso” ou de uma “vida melhor e perfeita após a morte” ganhe realidade e existência, porém, nessa vida e não em outra. A base material, na qual se baseia Marx, é exatamente os indivíduos ou “classe de indivíduos” que, ironicamente, costumam “reivindicar” todos os dias, por meio de suas orações, de seus “protestos e declarações públicas de amor” ao seu Deus todo poderoso e soberano, o fim de sua miséria, de sua ignorância e de seu sofrimento. Mas, para Marx, a emancipação tanto política como humana deve passar necessariamente pela abolição positiva da religião e, portanto, pela substituição da práxis religiosa negativa e inconsciente, pela *práxis filosófica* e consciente, pela realização da filosofia e da humanidade no mundo. Tal práxis, entretanto, passa, durante o processo de emancipação, por determinadas mediações, envolvendo, também, uma nova teoria e práxis política emancipatória.

### **3.2. Emancipação Política.**

Feuerbach, como se sabe, foi, por muito tempo, duramente cobrado por seus críticos, entre eles, em especial, Marx e Engels, para apresentar um posicionamento ou análise crítica da política, uma vez que Feuerbach supostamente haveria se limitado a criticar ou “falar somente sobre religião” e por evitar, ainda, qualquer tipo de “engajamento político”<sup>34</sup>. Em a *Essência do Cristianismo* (1841), realmente

---

<sup>34</sup> Quanto a essa cobrança de seus críticos, escreve e busca justificar Feuerbach seu “posicionamento apolítico”, logo no início da PRIMEIRA PRELEÇÃO de suas Preleções sobre a Essência da Religião, de 1851: “No momento em que aqui dou início às minhas preleções sobre a

encontramos muito pouco, talvez quase nada, sobre política ou uma crítica mais elaborada ou aprofundada sobre o tema. Na verdade, talvez o que de mais político encontremos em toda a obra é a passagem em que Feuerbach procura admitir a importância do idealismo para o campo da *práxis*:

Sou idealista apenas no domínio da filosofia prática, isto é, aqui não transformo as barreiras do presente e do passado em barreiras da Humanidade e do futuro; pelo contrário, creio de forma inabalável que muitas coisas, mesmo muitas coisas que para os homens práticos curtos de vista, pusilânimes são tidas hoje em dia como fantasia, como ideia jamais realizável, até como simples quimera, existirão em plena realidade amanhã, isto é, no próximo século – mas o que para o homem isolado são séculos são dias no sentido e na vida da Humanidade. Em suma, a ideia é para mim apenas a fé no futuro histórico, na vitória da verdade e da virtude, tem para mim apenas significado político e moral; mas no domínio da filosofia teórica propriamente dita, em oposição direta à filosofia de Hegel onde justamente se encontra o inverso, apenas são válidos para mim o realismo, o materialismo, na acepção indicada. (FEUERBACH, 1988, p.424-425).

A crítica a filosofia especulativa ou filosofia hegeliana, a inversão do método de Hegel e a unidade entre idealismo e empirismo, propostas por Feuerbach, são elementos que foram incorporados e apropriados por Marx, que buscou ir ainda mais além, defendendo também uma revolução não apenas no campo teórico, filosófico e ideológico, mas no campo da vida prática, da vida material e real. “*Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diversas maneiras, o que importa agora é transformá-lo*”, assim conclui e defende Marx, em sua última tese de suas *Teses sobre Feuerbach*. Mas, tanto Feuerbach como Marx esbarravam e se defrontavam com a confusão criada pelos demais jovens hegelianos de esquerda na época sobre a relação entre a emancipação política e humana, ou seja, entre a “emancipação

---

essência da religião, devo antes de mais nada confessar que somente o convite, o desejo expresso por uma parte da juventude que aqui estuda levou-me a esta iniciativa e na verdade após longa resistência de minha parte.

Vivemos numa época na qual não é necessário que, como antes em Atenas, se divulgue uma lei segundo a qual todos devem tomar partido num movimento revolucionário, em que cada um, mesmo aquele que se imagina o menos partidário, é um partidário a seu contra gosto e vontade, ainda que somente teórico, uma época em que o interesse político devora todos os outros interesses, em que os acontecimentos políticos nos mantêm numa constante tensão e exacerbação de ânimo, numa época na qual é até mesmo um dever (especialmente para nós alemães apolíticos) esquecer tudo sobre a política; porque assim como o indivíduo nada consegue ou produz quando ele não dispõe da força para trabalhar durante um certo tempo exclusivamente naquilo em que ele quer criar algo, assim também deve a humanidade em certos tempos esquecer por um dever todos os outros, por uma atividade todas as outras, se ela quiser realizar algo completo e de qualidade” (FEUERBACH, 1989, p.11).

política” e a emancipação geral, a emancipação da humanidade. Como se sabe, Marx apontava as limitações do pensamento político dos jovens hegelianos na época, entre eles, Bauer:

(...) vemos o erro de Bauer no fato de submeter à crítica tão somente o “Estado cristão”, mas não o “Estado real”, no fato de não investigar a relação entre emancipação política e emancipação humana e, em consequência, de impor condições que só se explicam a partir da confusão acrítica da emancipação política com a emancipação geral. (MARX, 2015, p.36).

Como vemos, de acordo com Marx, Bauer limita-se a uma crítica da religião e à defesa de uma suposta “emancipação do Estado da religião” ou, ainda, do cristianismo, mas não a uma crítica ou emancipação do homem do Estado, ou melhor, uma emancipação humana do Estado. Mais adiante, ainda em sua *Questão Judaica (1843)*, questiona Marx a ideia dominante entre os jovens hegelianos de que a religião seria a causa da limitação humana. Mas, segundo Marx, a religião não representa ou é a “causa da limitação humana”, mas o contrário: as limitações humanas são a causa da religião. Assim sendo:

A pergunta é: como se comporta a emancipação política plena para com a religião? Se até mesmo no país da emancipação política plena encontramos não só a existência da religião, mas a existência da mesma em seu frescor e suas forças vitais, isso constitui a prova de que a presença da religião não contradiz a plenificação do Estado. Como, porém, a existência da religião é a existência de uma carência, a fonte dessa carência só pode ser procurada na essência do próprio Estado. Para nós, a religião não é mais a razão, mas apenas o fenômeno da limitação mundana. Em consequência, explicamos o envolvimento religioso dos cidadãos livres a partir do seu envolvimento secular. Não afirmamos que eles devam primeiro suprimir sua limitação religiosa para depois suprimir suas limitações seculares. Afirmamos, isto sim, que eles suprimem sua limitação religiosa no momento em que suprimem suas barreiras seculares. Não transformamos as questões mundanas em questões teológicas. Transformamos as questões teológicas em questões mundanas. Tendo a história sido, por tempo suficiente, dissolvida em superstição, passamos agora a dissolver a superstição em história. A questão da relação entre emancipação política e religião transforma-se para nós na questão da relação entre emancipação política e emancipação humana. (MARX, 2015, p.38).

Nesse sentido, o que Marx procura destacar mais uma vez é que “não é a religião quem deve ser combatida”, mas as limitações seculares que dão origem à

religião ou do qual a religião é seu fenômeno, ou seja, as condições sociais e históricas da miséria humana e da ignorância. Entretanto, é importante que deixemos claro, mais uma vez, que Marx não é contrário à emancipação política da religião, ou seja, não é contrário à separação entre a religião e o Estado, entre igreja e Estado. Pelo contrário, Marx defende e reconhece o avanço e o caráter progressista da proposta, porém, busca destacar e fazer o adendo de que a separação entre a religião e o Estado, ou ainda, entre igreja e Estado, não resulta, como consequência ou “necessariamente”, na emancipação humana, mas, pelo contrário, também pode contribuir para legitimar as estruturas de dominação e exploração da sociedade moderna. Tal separação não resulta na emancipação dos indivíduos tanto da religião como do próprio Estado, mas, antes, os tornam ainda mais alienados. Se tanto um como outro continuam a subsistir, isto é sinal de que a miséria, o sofrimento humano e as barreiras seculares ainda perduram. Escreve Marx, em 1843, em *Sobre a Questão Judaica*:

A emancipação política de fato representa um grande progresso; não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana dentro da ordem mundial vigente até aqui. Que fique claro: estamos falando aqui de emancipação real, de emancipação prática.

O homem se emancipa *politicamente* da religião, banindo-a do direito público para o direito privado. (MARX, 2015, p.41).

Como podemos notar, “emancipar-se politicamente da religião” significa apenas separação ou emancipação do Estado da Igreja ou da religião, porém, não uma emancipação humana da religião ou do Estado, ou seja, em sua plenitude, pois religião e Estado continuariam subsistindo. Apesar disso, a emancipação política é necessária para se avançar no sentido de uma emancipação real ou, ainda, para uma emancipação humana plena e geral. Marx também procura destacar mais adiante, em *Sobre a Questão Judaica*, sobre a essência alienadora do Estado cristão e absolutista que ainda vigorava na grande maioria dos países da Europa de sua época, inclusive, em seu país. Nesse contexto, a luta pela emancipação política da religião, ou seja, pela separação entre a igreja e o Estado, a religião e o Estado, era uma luta que estava colocada para os revolucionários naquele momento e que, devido ao seu caráter progressista, adquiria um caráter “revolucionário”, embora fosse compreendida e classificada por Marx, na verdade, como sendo uma proposta

ainda limitada, de caráter reformista. Sobre o Estado absolutista e cristão, escreve Marx, buscando aprofundar esse problema:

No assim chamado Estado cristão, o que tem validade é a *alienação*, e não o homem. O único homem que tem valor, o *rei*, é um ente diferenciado especificamente dos demais homens, mas ele próprio ainda é religioso, vinculado diretamente com o céu, com Deus. As relações que vigoram nesse caso ainda são relações de fé. Nesse caso, portanto, o espírito religioso ainda não foi realmente secularizado. (MARX, 2015, p.45).

Entretanto, para Marx, a revolução burguesa e o Estado Burguês, originado pela primeira, nada mais fez do que substituir a monarquia absolutista, do rei cristão, de um governo de um único homem, uma família, pelo estado oligárquico, liberal e burguês absolutista, formado por poucas famílias, em sua ampla maioria, pela burguesia cristã, que, do mesmo modo que o monarca cristão, também acredita ter sido escolhida por Deus para o governo terreno dos pobres e mortais. Isto posto, por fim, conclui Marx sobre essa questão e o problema da separação entre igreja e Estado ou “fim do Estado Cristão” e constituição do “Estado Laico”: “Demonstramos, portanto, que a emancipação política em relação à religião permite que a religião subsista, ainda que já não se trate de uma religião privilegiada” (MARX, 2015, p.46).

Como vemos e nos procura mostrar Marx, mesmo com a separação entre a religião e o Estado, entre igreja e Estado, o homem não se liberta da religião, não conquista sua “liberdade da religião”, mas, pelo contrário, conquista sim a liberdade ou direito de religião. O Estado, ainda, mesmo sendo separado da igreja, banindo a religião para o âmbito privado, também não se emancipa por completo da religião, pois de nada adianta um Estado se declarar “laico” ou “sem religião”, mas ser composto por uma ampla maioria de indivíduos que se declaram cristãos ou religiosos. Como se não bastasse, junto à liberdade de religião, os indivíduos, ou melhor, a *citoyen* burguês, conquistaram, ainda, a liberdade ou direito à propriedade, ao egoísmo, ao livre comércio, à crematística, à liberdade burguesa ou liberdade para a classe burguesa:

Consequentemente o homem não foi libertado da religião. Ele ganhou a liberdade de religião. Ele não foi libertado da propriedade. Ele ganhou a liberdade de propriedade. Ele não foi libertado do egoísmo do comércio. Ele ganhou a liberdade de comércio”. (MARX, 2015, p.52-53).

Com o avanço da censura na Alemanha, Marx foi convidado a se retirar do país, deixando a “velha e conservadora Prússia” para viver na “agitada Paris revolucionária”, enquanto Feuerbach se vê obrigado a viver no exílio do campo. Apesar disso, o próprio Feuerbach, que tomara contato e conhecimento da crítica da chamada *Crítica da crítica crítica*, e que sofrera com os acontecimentos revolucionários na Alemanha de sua época, sobretudo, após a derrota da revolução de 1848, parece ter aproveitado e utilizado seu tempo no exílio para refletir sobre as críticas de Marx e Engels, buscando apresentar uma resposta, futuramente, a eles. Ainda que tardia, essas respostas às inquietações levantadas pela *Crítica da crítica crítica* seriam esboçadas e apresentadas por Feuerbach, em 1851, na obra *Preleções sobre a Essência da Religião*, assim como em seu último texto, *Teogonia*, de 1857. Essas obras foram deixadas de lado e ignoradas por Engels em sua crítica a Feuerbach, no texto e artigo *Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, de 1888. Seja como for, Feuerbach assim escreve, logo na abertura de suas *Preleções sobre a Essência da Religião*, em 1851:

A religião, objeto dessas preleções, está inteiramente ligada à política, mas nosso interesse principal não é no presente a política teórica e sim a prática. Queremos participar da política ativa e diretamente, porém falta-nos a tranquilidade, o ânimo e a disposição para ler e escrever, ensinar e aprender. Já de há muito nos ocupamos e satisfazemos bastante com o discurso e a escrita; exigimos que finalmente a palavra se torne carne, e o espírito, matéria; estamos fartos tanto do idealismo filosófico quanto do político; agora queremos nos tornar materialistas políticos. (FEUERBACH, 1989, p.11).

Como podemos notar, Feuerbach parece dirigir-se, em sua obra, possivelmente, às inquietudes dos chamados *críticos da crítica crítica*, ou seja, a Marx e Engels, assim como, do mesmo modo, aos demais revolucionários de sua época. Entretanto, a forma como cada um dos críticos receberá e se apropriará dessa obra, sobretudo Marx e Engels, concretiza-se de maneira diversa. Marx parece apropriar-se mais da essência da obra, por exemplo, em suas teses e análise sobre o fetichismo da mercadoria e do dinheiro, assim como sobre a economia política no geral, em o *Capital* (1867), do que Engels, em *Feuerbach e o fim da filosofia Clássica Alemã* (1888). Seja como for, o fato é que Feuerbach, apesar de manter-se “preso ao tema da Religião”, procura mostrar, de algum modo, a

impossibilidade de uma análise que parta da separação entre a religião e o Estado, uma vez que essas instituições, como defende o próprio filósofo, estão inteiramente ligadas e, portanto, são inseparáveis, ou, no máximo, separáveis apenas por abstração. O que permite ser possível concluirmos, também, em Feuerbach, ainda que de maneira um pouco indireta, que a superação da religião pressupõe, a superação do Estado, uma vez que tem seu fundamento e princípio ideológico na religião, ou seja, na alienação e estranhamento. Porém, seu princípio e fundamento material, como bem destaca Feuerbach, é a força e a violência:

(...) pode-se conceder o princípio: a religião é a base dos Estados, mas com o acréscimo: somente na imaginação, na fé, na opinião, por que na realidade os Estados, até mesmo os cristãos, ao invés de se fundarem no poder da religião (não obstante lançando mão da fé, o ponto fraco do homem, como meio para seus fins), fundam-se no poder da baioneta e de outros instrumentos de tortura. (FEUERBACH, 1989, p.251).

Assim sendo, busquemos, a partir de agora, destacar sobre o problema da emancipação política, em específico, as passagens, posicionamentos e as críticas de Feuerbach à política, presentes em sua obra *Preleções sobre a Essência da Religião*, de 1851. Com isso, poderemos notar que não são poucas as referências e comparações feitas por Feuerbach entre a religião e a política. Inclusive, o filósofo busca demonstrar e destacar que a alienação religiosa, do mesmo modo que a *alienação política*, promovem uma inversão de toda a realidade e o afastamento do homem tanto da natureza como de si mesmo e da verdade mais óbvia e simples.

Assim, entendia Feuerbach que:

Nosso mundo, não só o político e o social mas também o espiritual e culto é um mundo as avessas. O triunfo de nossa formação de nossa cultura consistiu em grande parte somente no maior afastamento possível da natureza, o triunfo de nossa ciência, de nossa erudição consistiu no maior afastamento da verdade simples e palpável. (FEUERBACH, 1989, p.91).

A alienação política, segundo Feuerbach, portanto, assemelha-se e identifica-se com o processo de alienação religiosa. A alienação, o estranhamento e, se assim quisermos chamar, *fetichismo do poder*, já era objeto de reflexão e crítica de Feuerbach, sendo apresentado por esse autor exatamente em suas *Preleções sobre a Essência da Religião*, de 1851. Ao contrário daqueles que costumam dizer,

baseando-se apenas em escritos do jovem Marx, de 1843, que Feuerbach teria deixado os problemas e questões relacionadas à política de lado<sup>35</sup>, encontramos, entretanto, em suas *Preleções sobre a essência da Religião* (1851), não poucas referências, comparações e analogias entre a alienação religiosa e a alienação política. Aqui, separamos algumas delas, começando por sua crítica, primeiro, à “política cristã” e absolutista que dominava a Europa e Alemanha de seu tempo:

Assim como num Estado monárquico absoluto o governo nada deixa para o povo, apropriando-se de toda a atividade política, da mesma forma também Deus nada deixa para o homem na religião enquanto for um ser absoluto, ilimitado. “Por isso”, diz Lutero em sua interpretação do Eclesiastes, “é esta a melhor e mais elevada sabedoria, entregar tudo para Deus... deixar que Deus governe e entregar tudo o que acontece de injusto ou que martiriza os fiéis àquele que no fim julgará tudo com retidão e certeza... Por isso, se quiseres ter alegria, paz e bons dias, espera até que Deus os dê. (FEUERBACH, 1989, p.144).

A teoria sobre o fetichismo do poder<sup>36</sup>, assim como a teoria da absolutização da superestrutura de Marx, por exemplo, identificam-se e possuem como base a crítica ou teoria feuerbachiana da alienação religiosa, ou ainda, se assim quisermos definir, com a crítica feuerbachiana da alienação política. Assim como na religião, tanto numa monarquia absolutista como em um estado liberal moderno e seu modelo parlamentar, o homem entrega e aliena de si o poder de decisão sobre si mesmo a outro, ou seja, a um estranho ou ser-fora-de-si, que não ele mesmo, que passa, então, a governá-lo. Quando isso ocorre, os indivíduos deixam de ser senhores de si mesmos para tornarem-se escravos de outrem. Ainda, segundo Feuerbach, tampouco importa ou adianta uma liberdade política, na qual “deixamos de ser escravos de outros homens”, tornando-nos “cidadãos”, se passamos a ser escravos de nossas ficções ou preconceitos religiosos, servos de um senhor que

---

<sup>35</sup> Inclusive, Engels, em “*Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*”, deixa transparecer e reforçar essa visão sobre Feuerbach, em certo sentido. Escreve Engels, em 1888: “É verdade que em Feuerbach encontramos, muito espaçadamente, afirmações como estas: No palácio se pensa de forma diferente que numa cabana”; “Quem nada tem no corpo, por causa da fome e da miséria, também nada pode ter na moral no cérebro, no espírito, nem no coração”; A política deve ser nossa religião”; etc. Não sabe, porém, o que fazer com essas afirmativas, pois elas não passam de formas de expressão, e o próprio Strache vê-se forçado a reconhecer que, para Feuerbach, a política era uma fronteira infranqueável e a “sociologia, a teoria da sociedade – uma terra incógnita” (ENGELS, 1888, p.189-190).

<sup>36</sup> Teoria hoje que tem como um de seus principais debatedores e estudiosos o filósofo argentino Enrique Dussel (1934 - ... ). Em suas 20 Teses de Política, Dussel dedica um capítulo exclusivo para apresentar e debater o problema da Fetichização do Poder.

habita nossas fantasias e que nos obriga a amá-lo e a aceitar o autosacrifício e a alienação permanente como condição para não queimar eternamente no fogo do inferno. Para Feuerbach, assim sendo, a religião não é nem pode ser uma base para a moral ou um agir moral:

Eu, por minha parte, não pago um tostão pela liberdade política se sou um escravo de minhas ficções e preconceitos religiosos. A verdadeira liberdade só existe quando o homem é livre também religiosamente; a verdadeira cultura só existe quando o homem se torna senhor de seus preconceitos e ficções religiosas. Mas a meta do Estado não pode ser outra que não formar o homem verdadeiro e completo (completo não no sentido fantástico), por isso um Estado cujos cidadãos não são livres religiosamente em instituições políticas livres não pode ser um Estado verdadeiramente humano e livre. Não é o Estado que faz o homem, mas são os homens que fazem o Estado. Quais homens, tal Estado. (FEUERBACH, 1989, p.183).

Feuerbach, do mesmo modo que Marx, reconhece os limites da chamada “liberdade ou emancipação política” que mantém, ainda que sob “âmbito do privado”, as ficções e preconceitos religiosos sob o nome de “liberdade de religião”. E, entre “liberdade de religião” e “liberdade da religião”, como bem faz questão de destacar Marx, em 1843, e Feuerbach, em 1851, encontramos uma diferença um tanto quanto que importante e significativa. Um “Estado Ateu”, “livre da religião” apenas, não significa, como pensavam a maioria dos jovens hegelianos de esquerda, a exemplo de Bauer, que, com isso, se estabelece um “Estado de homens livres”. Feuerbach, possivelmente, procurou afirmar e corroborar as críticas apresentadas por Marx aos jovens hegelianos que idealizavam um “Estado laico” ou “separado da religião” como “condição final” para a “emancipação política e humana”.

Embora Feuerbach não tivesse elaborado e aprofundado suas críticas, em relação à política, de maneira plena e satisfatória, ainda assim acreditava ser possível a utilização do Estado para corroborar uma formação plena do homem, como ele mesmo descreve: para “*Formar o homem verdadeiro e completo (completo, porém, não no sentido fantástico)*”. Mas, como afirma Feuerbach: “tal homens, tal Estado!”; o que se podia esperar tanto do Estado absolutista como do Estado burguês? O que esperar de um Estado que substituía o poder absoluto entregue por Deus a um único homem, pelo poder absoluto entregue por Deus, que

“fala através do povo”<sup>37</sup>, a alguns poucos indivíduos burgueses, que se proclamam e se declaram “iluminados” e “abençoados pela graça divina”?

Marx, na época em que Feuerbach está a publicar suas *Preleções sobre a Essência da Religião (1851)*, encontra-se envolvido, analisando e escrevendo sobre a luta de classes e os acontecimentos na França que culminaram no golpe de Luís Bonaparte, também conhecido por Napoleão III. O *18 Brumário de Luís Bonaparte* será a obra na qual Marx apresentará suas novas teses e conclusões acerca do caráter do Estado e do papel decisivo ou determinante do proletariado para a revolução e para a emancipação humana. Marx, em 1851, diferentemente de Feuerbach, que afirmara e ainda entendia, nessa época, que “a religião é o princípio dos Estados”, confirmava suas suspeitas sobre o papel determinante da propriedade privada dos meios de produção e a conseqüente e inevitável luta de classes como a origem ou gênese do Estado. Assim sendo, não seria bem “a religião o princípio do Estado”, mas o princípio ou fundamento do Estado seria, segundo Marx, a luta de classes, que se inicia a partir do estabelecimento da propriedade privada e da divisão da sociedade em classes sociais, entre proprietários dos meios de produção e de subsistência e não proprietários. Todos os acontecimentos que ocorreram pré e pós-golpe de estado de Luís Bonaparte (1848-1852), até os desdobramentos que culminariam na guerra franco prussiana (1870), como na histórica comuna de Paris (1871), foram analisados e descritos por Marx com base nesse princípio e sob essa perspectiva, ou seja, a perspectiva da luta de classes. Feuerbach, entretanto, chegaria à plena compreensão desse princípio somente em 1857, em seu último texto escrito, intitulado *Teogonia*. Sobre esse ponto e essa questão, falaremos mais adiante, no último ponto deste capítulo, quando analisarmos o problema da emancipação humana geral, em específico.

Seja como for, apesar da diferença de análise e de compreensão que Feuerbach e Marx possuem em relação à gênese do Estado e da política, em 1851, suas ideias, ainda assim, não se excluem mutuamente ou se opõem diretamente, mas, pelo contrário, suas teorias se complementam. Ao procurar descrever o papel exercido pelo medo, pelo sentimento de dependência, por exemplo, na gênese da idolatria religiosa, mostrando como resulta, também, em uma forma de alienação política, Feuerbach acredita que não basta combater a monarquia absolutista do

---

<sup>37</sup> “A voz do povo é a voz de Deus”. Famoso ditado popular cristão e religioso.

mundo celeste, do reino dos céus para substituí-la pelo absolutismo do mundo terreno, do reino político, transformando um ou alguns homens em “deuses”. A idolatria religiosa de um “Deus do além” reforça a idolatria religiosa de “Deuses do aquí”. Nesse sentido, a idolatria aos Deuses, portanto, assemelha-se e origina, em certo sentido, também, uma “idolatria aos senhores” e, do mesmo modo, uma idolatria aos “representantes políticos”. Feuerbach, ao comentar ainda sobre esse fenômeno, faz destacar em sua obra que, na grande maioria dos povos: *“Tudo o que os súditos faziam para seus dominadores faziam os homens em geral para os deuses”* (FEUERBACH 1989, p.188). Em suas *Preleções sobre a Essência da Religião*, escreve e comenta Feuerbach:

O homem cai de joelhos diante de seus deuses, mas o mesmo faz ele também diante de seus senhores, diante daqueles em geral que têm sua vida nas mãos; ele lhes implora misericórdia e se humilha; em síntese, ele mostra a mesma devoção tanto aos homens quanto aos deuses. (FEUERBACH, 1989, p.189).

Como vemos, os homens não apresentam, segundo Feuerbach, devoção somente aos deuses, mas também, e, portanto, a outros homens, os quais transformam e passam a idolatrar como sendo seus “deuses” ou “ídeos”. Afinal, todo aquele que tem o poder de vida ou morte e de governo ou mando sobre alguém possui, em certo sentido, uma espécie de “força divina”. Os senhores, assim sendo, convertem-se em “Deuses”. Vemos nascer, desse modo, a figura da “autoridade divina dos senhores”.

Segundo os estudos antropológicos de Feuerbach sobre os diferentes povos e suas diferentes religiões, os povos orientais seriam considerados de todos os povos aqueles que possuem um sentimento de devoção muito grande perante seus governantes e regentes, em que sua fantasia os transforma em ídeos ou deuses, adornando-os, por isso mesmo, com todos os atributos e “títulos da divindade”. *“De fato, o Oriente levou a adoração dos príncipes ao mais alto grau de servilismo religioso”* (FEUERBACH, 1989, p.189). Porém, destaca Feuerbach:

Os cristãos herdaram dos orientais, assim como da religião, também esse endeusamento dos príncipes. (...) E até hoje os cristãos ainda se humilham perante seus príncipes de uma maneira tão servil, como só se pode humilhar perante um Deus. (FEUERBACH, 1989, p.189).

Como podemos notar Feuerbach procura mostrar como a idolatria religiosa e política se relacionam e se assemelham uma a outra, do mesmo modo que obedecem a um mesmo princípio. Nessa época, em 1851, enquanto Feuerbach publicava sua *Preleções sobre a Essência da Religião*, depois de longo exílio no campo, após também a publicação do famoso Manifesto Comunista, Marx encontrava-se em Paris, acompanhando e escrevendo sobre os acontecimentos que culminariam no golpe de Luís Bonaparte, sobrinho do então famoso Napoleão, que dera um golpe de estado para manter-se no poder. Nessa obra, Marx procura esclarecer suas próprias ideias e sua teoria sobre o Estado, com base na luta de classe e no materialismo histórico. Feuerbach, todavia, devido às condições materiais em que se encontrava, não pudera, em 1851, ainda, compreender o Estado enquanto fenômeno da luta de classe ou da divisão da sociedade em classes sociais, mas apenas pode analisar sua estrutura teológica, enquanto um fenômeno semelhante ou análogo à religião, fruto também da alienação, do estranhamento, da fetichização e absolutização do poder.

Seja como for, o fato é que Feuerbach, assim como Marx, irá compreender e defender a necessidade de se combater não “a religião em si”, mas suas causas, que se encontram na miséria, na ignorância e no sofrimento humano; defende a luta contra os males e sofrimentos do mundo humano, sobretudo, os desnecessários, impostos ao homem pelo próprio homem, por ignorância ou superstição. Segundo Feuerbach, a razão ou instinto racional e natural da felicidade humana não exige nada além do necessário. A luta contra a miséria (a falta), portanto, significa também uma luta contra a riqueza (o excesso), pois trata-se, na verdade, de uma “luta contra os extremos”. Para Feuerbach, o *instinto racional humano* pode ser definido da seguinte maneira:

Em síntese: o instinto de ser feliz racional e natural não ultrapassa a essência do homem, a essência desta vida, desta terra, ele só quer acabar com os males e limitações que devem ser realmente combatidos, que não são necessários, que não pertencem à essência da vida. (FEUERBACH, 1989, p. 232).

Feuerbach, entretanto, compreende que o cristianismo continua sendo, de todas as religiões, uma das principais que corroboram para manter a grande maioria dos homens em situação miserável, “não nobre”, “não digna”, fazendo-os aceitar essa condição, uma vez que o cristianismo funda-se na carência, na necessidade,

no sentimento de dependência, no sofrimento, na dor, no autossacrifício e na alienação daquele que “ama seu senhor”, visto que o considera seu “verdadeiro pai”, “provedor de suas necessidades e vontades”.

Apesar disso tudo, entretanto, Feuerbach ainda encontra “espaço para a fé!” Porém, uma fé não em Deus, mas em seu verdadeiro “pai” e, também, “mãe”, ou seja, a humanidade, uma fé em seu potencial humano, racional, criador e excepcional. Feuerbach acredita, do mesmo modo que Marx, que uma vida natural e feliz não ultrapassa – nem deve ultrapassar – a essência do homem, ou seja, os próprios indivíduos e suas reais necessidades. Movida pelo instinto de autossobrevivência e de uma vida feliz, a humanidade protesta contra a miséria e o sofrimento, contra as limitações e sofrimentos desnecessários. Feuerbach, assim como Marx, deposita uma esperança enorme no futuro da humanidade e na sua luta instintiva – e, ao mesmo tempo, racional – por uma vida melhor, mais justa e menos sofrida. Escreve Feuerbach em *Preleções sobre a Essência da Religião*:

Assim os desejos do homem que não são fictícios, fantásticos, realizam-se no curso da história, do futuro. Assim, também o que é para nós agora apenas um desejo será um dia realizado, inúmeras coisas que, para os presunçosos protetores e defensores das concepções e instituições religiosas atuais, das condições presentes sociais e políticas, são tidas por impossíveis, serão um dia realidade; inúmeras coisas que não sabemos agora mas que gostaríamos de saber serão conhecidas por nossos descendentes. Ao invés de divindade na qual se realizam apenas os desejos infundados e luxuriosos do homem, ao invés da religião a cultura, ao invés do além de nosso túmulo no céu o além de nosso túmulo na terra, o futuro histórico, o futuro da humanidade.

O cristianismo estabeleceu como meta a realização dos desejos irrealizáveis do homem e exatamente por isso deixou de lado os desejos atingíveis do homem; ele arrancou o homem à vida temporária através da promessa da vida eterna, arrancou à confiança em sua próprias forças através da confiança na ajuda de Deus, arrancou a fé numa vida melhor na terra e do esforço para consegui-la através da fé numa vida melhor no céu. O cristianismo deu ao homem o que ele deseja em sua imaginação, mas exatamente por isso não deu o que ele exige e deseja na verdade e na realidade. Em sua imaginação exige ele uma felicidade celestial, excessiva, mas na verdade ele deseja é uma felicidade terrena, comedida. Para a felicidade terrena certamente não é necessário riqueza, luxo, abundância, suntuosidade, brilho e outros refinamentos, mas somente o necessário, somente aquilo sem o que o homem não pode existir como homem. Mas que multidão de homens está privada do necessário! (FEUERBACH, 1989, p.233-234).

Como vemos, embora Feuerbach, assim como Marx, se deparasse com um mundo ainda repleto de ignorância, miséria, superstição e sofrimento, que presenciava naqueles primeiros anos de capitalismo na Europa, ainda assim, apesar disso, comungava de um mesmo sentimento de otimismo e de esperança no potencial de criação e superação da humanidade. Mas, como fazer para superar a ideia de uma vida melhor ou de justiça em outro mundo e a “impossibilidade de uma vida melhor e de justiça nesse mundo”? Como pode a humanidade superar a religião, ou melhor, a miséria humana? Para Feuerbach, é possível avançar nesse sentido por meio da substituição da religião pela cultura<sup>38</sup>, pois, de acordo com o filósofo alemão: “a cultura não tem outra finalidade senão realizar um céu terreno” (FEUERBACH, 1988, p.267), já que o céu religioso só é realizado ou obtido pela atividade religiosa, ou seja, pela fantasia.

Marx, em 1843, em *Sobre a Questão Judaica*, por exemplo, defenderia que a abolição ou superação tanto da religião como da filosofia, efetiva-se com base na sua realização, ou melhor, na realização positiva da Razão e essência humana. A realização positiva – e não negativa, como ocorre no processo da alienação – tanto da essência da religião como da filosofia, nada mais representa do que a realização de si, do ser humano, ou seja, a humanidade nada mais realiza, reconhece e afirma no mundo do que sua própria essência e a si mesmo. Isso porque, afinal, a essência – ou raiz – do homem é o próprio homem<sup>39</sup>, como bem ressaltou e defendeu Marx, inspirado, possivelmente, por Feuerbach. Entretanto, não basta apenas interpretar e idealizar o mundo de diversas maneiras; é preciso transformá-lo, como cobrava Marx a Feuerbach.

A nova filosofia, segundo Marx, deveria ser uma filosofia ainda mais “radical”, revolucionária e transformadora, abandonando a crítica ao mundo celestial das ideias, convertendo-se em uma *filosofia da práxis* humana, mundana e terrena. Para tanto, é necessário, segundo Marx, entretanto, uma base material para a realização da filosofia, ou ainda, da nova filosofia, da *práxis filosófica*.

O Estado, apesar de carregar e possuir em sua essência ou estrutura todos os traços e características da essência e estrutura religiosa, como pensava Feuerbach, apesar de ser fruto autêntico da luta de classes provocada pela propriedade privada e a divisão da sociedade em classes sociais, corresponde, para

---

<sup>38</sup> Compreendida por Feuerbach como conhecimento científico, histórico e humano acumulado.

<sup>39</sup> A essência da humanidade é a própria humanidade.

Marx, assim como para Feuerbach, um elemento necessário e “indispensável”<sup>40</sup> para que a nova filosofia, ou melhor, a emancipação humana, possa ter seu início. Porém, um Estado pode ser composto de diversas maneiras. Era preciso, entretanto, saber, com base na experiência histórica e nos conselhos de grandes gênios da filosofia, qual o modelo de Estado mais apropriado para se alcançar o objetivo estabelecido. Tanto Feuerbach como Marx possuíam suas dúvidas quanto a essa questão, de qual o melhor modelo de Estado, forma de governo ou constituição a ser adotado(a) para se avançar em direção ao fim desejado: a emancipação humana. Feuerbach, ao final de suas *Preleções sobre a Essência da Religião (1851)*, apresenta a seguinte observação:

Sobre minhas concepções políticas expressas nestas preleções somente esta curta observação. Já Aristóteles diz em sua Política (que trata de quase todas as questões do presente, mas, o que é natural, no espírito da Antiguidade) que não só devemos conhecer a melhor legislação mas também saber para quais homens ela convém, porque até a mais excelente não convém para todos. Por isso, quando se me constrói, sob o ponto de vista histórico (isto é, preso a espaço e tempo) a monarquia constitucional, entenda-se, a verdadeira, como única forma de governo que nos convém, aplicável e portanto razoável, eu concordo plenamente. Mas quando se demonstra, sem se tomar em conta espaço e tempo (isto é, este tempo determinado – também milênios são apenas um tempo determinado – este lugar determinado – também a Europa é apenas um lugar, um ponto do mundo) a monarquia como a única forma de governo racional, então eu protesto e afirmo que muito antes a república, entenda-se a democrática, é a forma de governo que é diretamente para a razão a forma devida e verdadeira para a essência humana, e que a monarquia constitucional é o sistema ptolomaico, sendo a república o sistema copernicano da política e que, portanto, no futuro da humanidade, Copérnico vencerá na política Ptolomeu como já venceu na astronomia, não obstante o sistema ptolomaico já ter sido considerado pelos filósofos e eruditos como uma “verdade científica” inabalável. (FEUERBACH, 1989, p. 279).

Como vemos, Feuerbach, em 1851, defenderá o modelo republicano democrático popular como forma de governo apropriada para a realização da razão e da essência humana. Marx e Engels também viam com simpatia o modelo democrático e republicano, porém, como sempre, apresentavam os limites de cada um desses regimes, assim como suas ressalvas, uma vez que tal Estado teria,

---

<sup>40</sup> Indispensável somente durante a fase de transição da emancipação política para a emancipação humana geral, somente durante o que Marx compreendia por primeira fase do comunismo, pois, na fase superior do comunismo, o Estado torna-se ou deve se tornar “dispensável”.

apenas, para Marx e Engels, uma utilidade de caráter transitório, já que o objetivo final – a emancipação humana – seria alcançado apenas com a superação do próprio Estado e, para espanto de muitos, com a “superação da própria democracia”, ou seja, do despotismo ou tirania da maioria sobre a minoria. Seja como for, trata-se agora de saber não apenas qual a melhor constituição ou forma de governo, mas também, para quais homens ou “grupo de homens” convém entregar o governo. Marx, por exemplo, já possuía de maneira mais clara essa questão em sua cabeça e em seus textos nessa época, de para quem deveria ser entregue o governo ou quais elementos e classe de indivíduos devem compor o corpo do novo Estado e da nova República. Feuerbach não possuía isso de maneira ainda clara em sua mente, em 1851, em suas *Preleções sobre a Essência da Religião*, por exemplo. Entretanto, em 1857, Feuerbach finalmente compreenderia o papel decisivo do proletariado e da luta das classes oprimidas para a conquista ou realização da emancipação humana.

### **3.3. Emancipação humana.**

Muitos são os textos e obras críticas a Feuerbach baseadas em seus escritos da década de 1840. No entanto, pouco se ouve falar de Feuerbach ou de críticas à sua filosofia e teoria, a partir de seus textos e obras da década de 1850, nos quais o filósofo apresenta sua filosofia de forma mais madura e que de maneira “direta” ou “indireta” procura responder e dialogar com as críticas dos então “*Críticos da crítica crítica*”, feitas durante a década de 1840. Seja como for, vejamos, primeiro, como Feuerbach apresenta o problema da emancipação humana na década de 1840. Em seguida, vejamos como Feuerbach, já influenciado pela *Crítica da crítica crítica*, apresenta a questão da emancipação humana na década de 1850.

Em a *Essência do Cristianismo* (1841), Feuerbach, ao tratar do problema da emancipação ou liberdade humana, parte do princípio de que: “A *história da humanidade não consiste em noutra coisa senão numa progressiva superação de barreiras*” (FEUERBACH, 1988, p. 184). Marx, em 1843, cobrava, entretanto, que tais barreiras não podem ser superadas por meio de uma atividade do puro pensamento e da especulação pura e abstrata, assim como também não podem ser superadas somente com uma crítica radical ao mundo celestial, religioso e teológico, mas, somente, podem ser superadas pela via da *práxis revolucionária* e transformadora, pela crítica radical da realidade e da sociedade. Tal *práxis revolucionária*, todavia,

necessita de uma base material e concreta para sua efetivação e realização. Sem tal base material e concreta, tanto a *práxis revolucionária* como a superação das barreiras humanas e, portanto, a própria emancipação humana, são, todavia, impossíveis de serem realizadas. Superar as barreiras do pensamento e da consciência não significa, necessariamente, uma superação das barreiras do mundo real e material.

É possível notar, na obra de Feuerbach, assim como em Marx, uma permanente denúncia contra a vida de miséria e superstição pela qual passam e vivem a maioria dos homens e indivíduos da Europa e do mundo de seu tempo. Feuerbach, em 1841, em sua *Essência do Cristianismo*, compreendia e denunciava que as limitações materiais dos homens acabavam limitando-os, também, espiritualmente, moralmente e mentalmente. “*Fome e sede destroem não apenas a força física do homem, mas também a sua força espiritual e moral, roubam-lhe a humanidade, o entendimento*” (FEUERBACH, 1988, p.336). Marx também entendia o problema das limitações humanas dessa maneira. Tal mundo de miséria, superstição e de muitos sofrimentos desnecessários faz com que o homem, ainda que de modo inconsciente, “proteste e reivindique” a Deus ou aos “Deuses e Demônios” para que satisfaçam ou realizem suas vontades e necessidades. Afinal, como ironiza Feuerbach, um Deus que não possui o poder de satisfazer as vontades, os desejos e as necessidades dos homens não é nem pode ser considerado um Deus. Marx, em 1843, em *Sobre a Questão Judaica*, procurou apresentar e criticar não o Deus metafísico e das necessidades espirituais dos teólogos e religiosos comuns, mas o Deus empírico e da necessidade prática; o Deus capaz de fazer “milagres”, que realiza as vontades e satisfaz as necessidades humanas no mundo moderno. Escreve Marx, referindo-se ao Deus dos judeus que, na verdade, se tornaria também o Deus dos cristãos, das demais religiões, povos e de uma classe em especial, a burguesia:

O deus da necessidade prática e do interesse próprio é o dinheiro.

O dinheiro é o deus zeloso de Israel, diante do qual não pode substituir nenhum outro. O dinheiro humilha todos os deuses do homem – e os transforma em mercadoria. O dinheiro é o valor universal de todas as coisas, constituído em função de si mesmo. Em consequência, ele despojou o mundo inteiro, tanto o mundo humano quanto a natureza, de seu valor singular e próprio. O dinheiro é a essência do trabalho e da existência humanos, alienada do homem; essa essência estranha a ele o domina e ele a cultua.

O deus dos judeus se secularizou e se tornou o Deus do mundo. A letra de câmbio é o deus real do judeu. Seu deus não passa de uma letra de câmbio ilusória.

A visão que se obtém da natureza sob a dominação da propriedade privada e do dinheiro é o desprezo real, a degradação prática da natureza, que de fato se pode constatar na religião judaica, ainda que apenas em forma de ilusão. (MARX, 2015, p.58).

Em *Sobre Questão Judaica (1843)*, Marx, além de denunciar o caráter fetichista do Deus judaico, que se torna o Deus absoluto e universal de todos os indivíduos e da sociedade moderna burguesa, procura ainda demonstrar e descrever como a união de duas religiões, a religião judaica e a cristã, antes religiões adversárias e antagônicas, acaba originando uma nova espécie de religião, a “religião judaico-cristã”, ou, se assim quisermos chamar, a religião capitalista, a religião da alienação, da idolatria e do fetichismo da mercadoria e do dinheiro, da idolatria ao “Deus Capital”. Marx, em *Sobre a Questão Judaica (1843)*, escreve, ainda:

O cristianismo é a ideia sublime do judaísmo, o judaísmo é a aplicação ordinária do cristianismo; essa aplicação, todavia, só pode se tornar universal depois que o cristianismo, como religião madura, havia realizado plenamente na teoria a autoalienação do homem em relação a si e à natureza.

Só então o judaísmo pôde chegar à dominação universal e fazer do homem alienado e da natureza alienada objetos alienáveis, vendáveis, sujeitos à servidão da necessidade egoísta e do negócio.

O ato de vender constitui a práxis da alienação. Enquanto o homem estiver religiosamente tolhido, só conseguirá reificar sua essência, transformando-a em uma essência fantástica e estranha a ele; do mesmo modo, sob a dominação da necessidade egoísta, ele só conseguirá exercer uma atividade prática, produzir objetos na prática, colocando seus produtos, assim como sua atividade, sob a dominação de uma essência estranha a eles e emprestando-lhes a importância de um ser estranho a eles – o dinheiro”. (MARX, 2015, p.59).

Assim sendo, o que Marx irá procurar destacar é que a emancipação humana passa, necessariamente, também, pela emancipação do homem em relação ao próprio dinheiro e, conseqüentemente, por sua emancipação da forma alienada e fetichista da produção de mercadorias, de forma que a humanidade possa estabelecer relações transparentes e racionais entre si e com a Natureza. Nesse sentido, o que Marx pretende demonstrar já em sua juventude, em 1843, é como o dinheiro torna-se, no curso da História humana e Universal, o então “Deus dos Deuses”, tornando-se o objeto material e abstrato de idolatria não apenas do

“cidadão judeu”, do “cidadão cristão”, porém, da grande maioria dos indivíduos ou, ainda, de toda a sociedade moderna:

Portanto, não é só no Pentateuco ou no Talmude, é na sociedade atual que encontramos a essência do judeu moderno, não como uma essência abstrata, mas como uma essência empírica no mais alto grau, não só como limitação do judeu, mas como limitação judaica da sociedade. (MARX, 2015, p.60).

Com a universalização e transformação do Deus judaico em Deus de todos os homens, tornou-se o Deus dinheiro o mais poderoso Deus entre os Deuses, submetendo-os, inclusive, à lógica mercadológica e capitalista. Porém, assim como os demais deuses, o dinheiro nada mais representa ou reflete, como vimos no capítulo anterior, ainda que de modo alienado e fetichizado, a essência humana, ou seja, compreende o reflexo de seu ser genérico e o conjunto das relações sociais.

Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forças próprias*” (forças próprias) como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política*. (MARX, 1989, p.54).

Marx, aqui, procura destacar também a importância da necessidade de se evitar e de se lutar contra a separação ou alienação do homem de si mesmo e, portanto, da força social e humana na forma da “força política” ou do Estado. Quando isso ocorre, vemos nascer uma superestrutura, que nada mais é que essa força social e humana alienada de si mesma e que se volta contra os próprios indivíduos e contra a própria sociedade, para submeter e oprimir a todos os indivíduos.

Feuerbach, todavia, embora apresente a religião como um fenômeno da miséria humana, entende que ela é e representa também a principal barreira ou bloqueio contra o avanço da cultura e do progresso; é ela o principal obstáculo para os demais avanços e progressos que a humanidade realizou ao longo da história e que pode, ainda, realizar. Assim, exclamava o filósofo:

(...) tornou-se a religião no curso evolutivo da humanidade sempre uma oposição à cultura propriamente dita, um obstáculo para o desenvolvimento, porque toda a inovação na tradição, todo progresso foi combatido pela religião. (FEUERBACH, 1989, p.178).

Feuerbach, como vemos, busca criticar as limitações criadas não apenas pela natureza, mas pela crença supersticiosa, mística e religiosa do mundo, em que o homem sempre aparece como um ser “miserável”, “limitado”, “jamais perfeito”, “corruptível por natureza”, “incompleto”, pois pertence ele ao “mundo da matéria e da carne”, do “tempo e do espaço” e, portanto, “o sofrimento faz parte do mundo”. Essa forma religiosa de enxergar o mundo e a realidade produz uma práxis anticultural, anticientífica, antiprogressista, pois, segundo essa crença ou modo de pensar, “só Deus pode tornar o homem rico, ilimitado, perfeito, incorruptível e completo”. Para Feuerbach, assim como, ironicamente e paradoxalmente, do mesmo modo que para o homem de religião e, portanto, de tradição, a cultura, a ciência, o progresso tendem a afastar o homem de Deus, produzem heresias e alimentam a fé no poder não do Deus abstrato, mas no poder da humanidade, assim como da própria natureza.

Em *Preleções sobre a Essência da Religião (1851)*, Feuerbach denunciava a ignorância e os absurdos ainda promovidos pela visão religiosa e supersticiosa de sua época. O filósofo cita o exemplo de mulheres que perdiam suas vidas ou sofriam horríveis dores durante o parto de suas crianças, mesmo existindo meios para amenizar tais dores, sofrimentos e mortes, em nome da religião e do mandamento que determinava às mulheres: “sofrer as dores do parto!”.

Feuerbach parte do princípio de que “*A religião só surge pois na noite da ignorância, na dificuldade, na falta de recursos, na incultura*” (FEUERBACH, 1989, p.176). Por isso, segundo o filósofo, “*(...) os governos rudes e que ignoram os profundos interesses humanos lançam mão da religião para conter a miséria humana, ao invés de lançar mão dos meios positivos de ajuda e de instrução*”. (FEUERBACH, 1989, p.176). Assim sendo, defende Feuerbach:

Por isso, ao invés do conteúdo religioso, deve o homem agora estabelecer um outro ideal. Que não seja nosso ideal um ser castrado, sem corpo, abstrato, mas o homem total, real, polivalente, completo, culto. Não só a saúde da alma, não só a perfeição espiritual pertença a nosso ideal, mas também a integridade, o bem-estar e a saúde corporal! Os gregos nos antecedem aqui com seu exemplo. Ginásticas

e exercícios faziam parte de suas festas religiosas” (FEUERBACH, 1989, p. 214).

Mais do que uma superação ou emancipação da consciência da visão mística e religiosa do mundo e, ainda, além de uma emancipação política ou do Estado, o homem precisa, segundo Feuerbach, emancipar-se por inteiro<sup>41</sup>. Isso significa, também, emancipar-se corporalmente, emancipar-se por completo, de maneira integral, tanto a consciência como o corpo. Aqui, poderíamos dizer e refletir sobre uma certa harmonia entre mente e corpo, entre a razão e o irascível, entre a humanidade e a Natureza que representam, tanto para Feuerbach como para Marx, condição necessária, também, para a realização de uma emancipação geral, ou seja, para a emancipação humana em sua plenitude. Trata-se, nesse sentido ou em certo sentido, da reconciliação do homem consigo mesmo e, também, desse modo, com a natureza. Mas, para tanto, não basta apenas negar a religião e seu modo negativo de pensar em relação à humanidade e à Natureza, afirmando apenas uma vida melhor e uma “verdadeira humanidade” em outro mundo *postmortem*<sup>42</sup>. É necessária, segundo Feuerbach, a afirmação do homem ou da humanidade nesse mundo, a luta pela afirmação e realização de uma vida melhor, mais humana e feliz, não no mundo do além, mas no mundo do aquém, do aqui e agora:

Mas a negação do além tem por consequência a afirmação do aquém, a supressão de uma vida melhor no céu contém em si a exigência: na terra as coisas devem se tornar melhores; ela transforma o futuro melhor num objeto do dever, da atividade humana, saindo da crença ociosa, inerte.”. (FEUERBACH, 1989, p.235).

Feuerbach, apesar de encontrar-se em uma Alemanha repleta de preconceitos, superstição e miséria, ainda assim é otimista e entusiasta da luta por uma vida melhor nesse mundo. Também compreende e defende a imprescindível e necessária união dos indivíduos para lutar contra as injustiças pelas quais são submetidos os homens em suas vidas. Segundo Feuerbach, nessa luta, é preciso converter o amor por Deus no amor da humanidade pela própria humanidade:

Se não acreditarmos mais numa vida melhor mas quisermos, não isoladamente, e sim com a união das forças, criaremos uma vida melhor, combateremos pelo menos as injustiças e os males crassos,

---

<sup>41</sup> Marx, nesse ponto, também está de acordo com Feuerbach.

<sup>42</sup> Pós-morte.

gritantes, revoltantes pelos quais a humanidade tanto sofre. Mas, para querermos e efetuarmos isto, devemos substituir o amor a Deus pelo amor aos homens como a única religião, a fé em Deus pela fé do homem em si mesmo, em sua capacidade, pela fé na qual o destino da humanidade não depende de um ser exterior ou superior a ela mas sim dela mesma, na qual o único demônio do homem é o homem rude, supersticioso, egoísta, cruel, mas também na qual o único deus do homem é o próprio homem. (FEUERBACH, 1989, p.237).

Marx também comungava desse sentimento humanista, porém, com algumas ressalvas, como vemos na obra a Sagrada Família, quando Marx e Engels analisam a relação ou amor entre capital e trabalho, o caráter alienante, fetichista, despótico e escravista do amor. Engels, também, em *Feuerbach e o fim da filosofia clássica Alemã*, critica o romantismo exagerado do amor e do humanismo de Feuerbach: “Ah! O amor! Feuerbach e o amor, sempre o Amor!”. Tanto Engels como Marx não estavam convencidos de que o amor pudesse realmente reinar entre a humanidade enquanto ela estivesse dividida em classes sociais antagônicas, entre possuidores e despossuídos, entre exploradores e explorados, alienadores e alienados, opressores e oprimidos. O amor entre senhores e escravos, entre amo e amante, entre dominante e dominado, entre o burguês e trabalhador, é um o amor de tipo despótico, escravista, opressor. É nesse sentido que tanto Marx como Engels apresentam suas críticas e ressalvas aos limites do humanismo romântico feuerbachiano. A crítica de Marx e Engels também se dirigia àqueles que, já naquela época, acreditavam que a emancipação humana e o “amor entre senhores e escravos”, ou seja, que a “harmonia e a conciliação de classes”, entre exploradores e explorados, opressores e oprimidos, é uma “condição necessária para a paz” e “uma vida mais humana e feliz”. Em 1851, Feuerbach ainda se encontrava preso à utopia de uma saída para a “emancipação humana por meio do amor”. Em 1857, essa utopia ou proposta de emancipação humana via “amor” é, finalmente, superada, ou melhor, reformulada por Feuerbach, em seu último escrito intitulado *Teogonia*. Ao procurar detalhar o papel do medo na gênese da religião e da escravidão, assim como a necessidade de combatê-lo, Feuerbach assim definiria o papel emancipatório e progressista desempenhado pela luta dos oprimidos e, agora, em especial, do proletariado, na história contra a opressão, a miséria e, ao mesmo tempo, pela liberdade ou emancipação humana. Escreve Feuerbach em *Teogonia*:

Que se lance um olhar sobre a história! Quando se inicia uma nova época? Sempre somente quando uma massa oprimida ou maioria faz valer seu muito justificado egoísmo ou nações inteiras se levantam da humilhante obscuridade do proletariado, através da vitória sobre a ousada presunção de uma minoria patricista, para a luz da celebridade histórica. Assim, o egoísmo da maioria da humanidade agora oprimida deverá chegar e chegará a seu direito fundando um novo período histórico. Não é a nobreza da cultura, do espírito, que deve ser suprimida; não! Não somente alguns deverão ser nobreza e os outros plebe, mas todos devem, ou deverão, ser instruídos; não é a propriedade que deve ser suprimida, não! Não somente alguns deverão ser senhores de posses ficando todos os outros sem nada, mas todos deverão ter posses. (FEUERBACH, 1989, p. 255).

Embora Feuerbach não tivera uma leitura ou crítica mais aprofundada sobre a propriedade e as questões econômicas, como tiveram Marx e Engels, por exemplo, ainda assim estava mais próximo de Marx sobre a questão e o problema da propriedade do que Proudhon, por exemplo, que era defensor irrestrito da “abolição de toda e qualquer propriedade”, da propriedade em geral, não distinguindo a propriedade de uso individual e necessária da propriedade de uso coletivo e necessária, da propriedade dos meios de produção, ou seja, da “propriedade que produz propriedades”. A abolição de toda a propriedade ou da propriedade em geral era considerada condição necessária, de acordo com as teses de Proudhon, para a “emancipação humana”. Seja como for, o fato é que, a partir dessa passagem de Feuerbach, escrita em 1857, em seu texto *Teogonia*, notamos que o filósofo parece também deixar-se afetar e influenciar pelas ideias de alguns de seus críticos. E aqui nos referimos a Marx, sobretudo. Inclusive, podemos afirmar, de maneira irônica, se quisermos, que não só Marx foi e era um “feuerbachiano”, como também, Feuerbach tornara-se “marxista” ao final de sua vida, adotando, do mesmo modo que Marx, uma “fé” e “crença”, não mais apenas na filosofia e seu potencial emancipatório, mas no sujeito material e concreto da emancipação humana geral, ou seja, a fé na luta do proletariado e em sua revolução.

Embora tenha sido limitado pelo atraso da “velha Alemanha” absolutista e semifeudal de sua época, como bem destaca Engels, em *Feuerbach e o Fim da filosofia Clássica Alemã* (1888), o que faz com que Feuerbach ironicamente se torne uma “marxista” é o fato de que Feuerbach passa a compreender a luta de classes e defender o papel decisivo do proletariado e de sua revolução para a emancipação humana, para a superação da sociedade de classes, de seu papel decisivo na luta contra a miséria e os sofrimentos, sobretudo, contra sofrimentos desnecessários.

Feuerbach compreende, em 1857, enfim, a importância da luta proletária e dos povos oprimidos para o próprio progresso humano e histórico. A força material ou *potentia* revolucionária e emancipatória da humanidade, ou seja, da emancipação em geral, encontra-se no proletariado, o qual, por sua vez, se não quiser abrir mão da palavra religião, deverá fazer da filosofia a sua “nova religião”. Marx, em 1844, acreditava e defendia que: “*Assim como a filosofia encontra suas armas materiais no proletariado, assim o proletariado tem suas armas intelectuais na filosofia*” (MARX, 2005 p.156). Feuerbach, ao defender em sua obra a importância da substituição ou superação da religião e da teologia pela filosofia, assim como, sobretudo, ao reconhecer o papel decisivo do proletariado para a emancipação humana, estaria nada mais do que, além de procurar complementar e amadurecer suas teses, apresentando sua concordância com Marx em relação à emancipação humana, em que “*A filosofia é a cabeça desta emancipação e o proletariado o seu coração.*”

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Nos dias de hoje, mais do que nunca, torna-se extremamente necessária uma reflexão acerca de problemas como o do estranhamento, do fetichismo e da emancipação humana, não apenas para se buscar uma melhor compreensão e clareza sobre o mundo que nos cerca, mas também, para a possibilidade de construção e organização de uma vida humana e social realmente livre e consciente.

A contribuição da crítica feuerbachiana da religião para a crítica marxista da economia política e da própria metafísica é, sem dúvida nenhuma, uma das contribuições mais importantes e significativas para a crítica filosófica e para a História da Filosofia contemporânea.

A crítica da economia política de Marx, como vimos, jamais seria possível sem a influência da crítica feuerbachiana da religião e da teologia. Entretanto, esperamos ter demonstrado também, ao mesmo tempo, que a teoria ou crítica sobre o problema da emancipação humana, em Feuerbach, jamais teria se desenvolvido ou avançado sem a influência da crítica marxista, ou melhor, da crítica de Marx. A teoria de que o proletariado é e será o sujeito histórico responsável pela direção e abertura de um novo período histórico apresenta claramente a influência de Marx que Feuerbach incorpora e apresenta em seus últimos escritos.

Feuerbach e Marx são dois autores e filósofos alemães que contribuíram de maneira significativa para a reflexão e crítica acerca do problema da alienação, do estranhamento, do fetichismo e, por fim, para a reflexão, acerca da emancipação humana. Foram os primeiros a compreender a necessidade de se pensar uma *filosofia ou práxis da emancipação* ou “desfetichização” e, por isso, possuem o seu mérito e são autores dignos de serem estudados com serenidade, sem preconceitos. Isso porque percebe-se que o processo de “desfetichização” ou emancipação humana é algo que vai além da simples mudança de uma classe por outra no poder, mas que exige, mais do que isso, mudanças qualitativas nas relações humanas, de produção e dos indivíduos entre si e com a Natureza.

Assim sendo, tanto a teoria de Marx como a de Feuerbach sempre mostraram-se preocupadas com a necessidade de se pensar um combate para a superação da miséria humana, assim como para buscar poupar a humanidade da barbárie e de sua própria ruína, provocada pela instrumentalização ideológica de

uma visão mística e obscura do mundo, visando, portanto, uma busca por um progresso real dos indivíduos e da humanidade. A alienação, o estranhamento e o fetichismo são barreiras para a emancipação humana e mesmo para o “progresso”, o qual é entendido por Feuerbach e Marx de modo diferente e oposto à ideia burguesa de progresso, a qual se fundamenta em uma relação de dominação da Natureza e que se opõe a ela e à própria humanidade.

Apesar de Feuerbach ter conseguido avançar em suas análises e em sua crítica, será Marx quem conseguirá avançar e ir ainda mais além do que o filósofo de Landshut, ao compreender a necessidade de transformar a crítica da religião e da teologia em crítica do direito, da política, da economia, etc. Só com a superação do modo de produção capitalista e do então chamado trabalho estranhado ou estranhamento (*Entfremdung*), poderá a humanidade dar um passo adiante no sentido de sua emancipação real e, para tanto, a práxis social adquire uma centralidade que, em Feuerbach, apesar dos enormes avanços e contribuições teóricas, ainda permanece no campo da consciência, da abstração e da pura especulação. A luta contra o fetichismo, portanto, de acordo com as teses de Marx, nada mais é do que a luta contra a forma mercadoria e dinheiro, contra o trabalho alienado e a propriedade privada, que é responsável por privar os trabalhadores de sua própria propriedade – assim como de si mesmos – e de mantê-los em uma situação permanente de miséria e dependência. Tal luta, por sua vez, como defende Marx, já em sua juventude, e Feuerbach, em sua “velhice” ou “maturidade”, deverá passar inexoravelmente pelo proletariado e pela filosofia, ou melhor, por uma práxis revolucionária e social daí decorrente, a qual deverá possuir e estabelecer como meta a reconciliação da humanidade com a Natureza e consigo mesma. Parafraseando Platão, que acreditava que “os problemas da sociedade só serão resolvidos quando os reis se tornarem filósofos e os filósofos se tornarem reis”, para Feuerbach e, sobretudo, para Marx, “os problemas da sociedade só serão resolvidos quando os proletários se tornarem filósofos e os filósofos se tornarem proletários”. Só assim a filosofia poderá ser finalmente “abolida”, ou melhor, se realizar e a humanidade, por fim, conquistar a sua tão sonhada e desejada emancipação ou Liberdade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

### BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA:

FEUERBACH, Ludwig. *Essência do cristianismo*. Campinas, SP: Papyrus, 1988.

\_\_\_\_\_. *Princípios da Filosofia do Futuro*. LusoSofia: press. Covilhã, 2008.

\_\_\_\_\_. *Teses provisórias para a reforma da filosofia*. LusoSofia: press. Covilhã, 2008.

\_\_\_\_\_. *Preleções sobre a essência da Religião*. Campinas, SP: Papyrus, 1989.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo : Boitempo, 2005.

\_\_\_\_\_. *Teses sobre Feuerbach*. Editora: Civilização Brasileira. Rio de Janeiro. 2007.

\_\_\_\_\_. *A Ideologia Alemã*. Editora: Civilização Brasileira. Rio de Janeiro. 2007.

\_\_\_\_\_. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*. Boitempo Editorial, São Paulo SP, 2004.

\_\_\_\_\_. *A questão judaica*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

\_\_\_\_\_. *Manifesto Comunista*. Editora: Grupo Movimento. N.E.M. : Núcleo de Estudos Marxista; - Paraná, 2012.

\_\_\_\_\_. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. Cartas a Kugelmann São Paulo – SP, Editora Paz e Terra, 2002.

\_\_\_\_\_. *O Capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital; - São Paulo: Boitempo, 2013.*

\_\_\_\_\_. *Crítica ao Programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

### BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA:

ANTUNES, Jadir. *Marx e o fetiche da mercadoria: Contribuição à crítica da Metafísica*. 1ª Ed. – Jundiaí [SP]: Paco, 2018.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*. Série Filosofia 8. Eduardo Chagas, Deyve Redyson e Marcio Gimenes de Paula [organizadores]. – Fortaleza: Edições UFC, 2009.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. *Natureza e Liberdade em Feuerbach e Marx*. – Campinas, SP : Editora Phi, 2016.

\_\_\_\_\_. *Diferença entre alienação e estranhamento nos manuscritos econômicos-filosóficos (1944) Karl Marx*. Revista Educação e Filosofia, 8 (16) 22-33, jul./dez., 1994. <http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/1023>

DUSSEL, Enrique. *20 Teses de Política*. – Buenos Aires : Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO ; São Paulo : Expressão Popular, 2007.

HAHN, Paulo. *Consciência e emancipação: uma reflexão a partir de Ludwig Feuerbach*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2003.

LOPES, Rafael Werner. *Antropologia e Moral em L. Feuerbach: Sobre Felicidade e Liberdade* [recurso eletrônico] / Rafael Werner Lopes – Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2014.

REDYSON Deyve. *Ludwig Feuerbach: filosofia, religião e natureza*. Deyve Redyson, Eduardo F. Chagas (organizadores) – São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2011.

SCHUTZ, Rosalvo. *Religião e Capitalismo: uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

\_\_\_\_\_. *Feuerbach e Marx: duas críticas a partir de um mesmo horizonte*. *Ágora Filosófica*, Ano 1, No1, jan-jun/2001.

\_\_\_\_\_. *Ateísmo: um humanismo?* Revista Dialectus. No 4, 2014. Link: <http://periodicos.ufc.br/dialectus/article/view/5174/3806>

SERRÃO, Adriana Veríssimo. *A humanidade da Razão: Ludwig Feuerbach e o projeto de uma Antropologia Integral*. Braga: Fundação Galouste Gulbenkian, 1999.

SOUZA, Draiton Gonzaga de. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.