

LUDWIG FEUERBACH E O FIM DA FILOSOFIA CLÁSSICA ALEMÃ**LUDWIG FEUERBACH E O FIM DA FILOSOFIA CLÁSSICA ALEMÃ****LUDWIG FEUERBACH E O FIM DA FILOSOFIA CLÁSSICA ALEMÃ**Friedrich Engels¹

Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã é uma obra escrita por Friedrich Engels em 1886 e publicada primeiramente, nesse mesmo ano, no jornal socialista alemão Die Neue Zeit (“Os Novos Tempos”). Posteriormente, em 1888, em Estugarda, foi publicada a segunda edição, com algumas alterações, junto a qual também já foi publicada pela primeira vez as 11 Teses sobre Feuerbach de Karl Marx. A base para a publicação em língua portuguesa, foi tomada da tradução em língua espanhola realizada pela Editorial Progreso de Moscou de 1978. A obra tinha a finalidade de levar à cabo a crítica iniciada por Marx e Engels contra a intelectualidade neo-hegeliana e refutar o idealismo que estava ressurgindo junto à classe dominante alemã. A justificativa para a publicação deste texto nesta edição da *Germinal* é que, como ela tem como foco central a História da Educação na Perspectiva do Marxismo, ao fazer a crítica e refutar o idealismo, os autores afirmam uma nova concepção de História, frente às concepções anteriores, que coincide com a perspectiva Materialista Histórica Dialética. Na primeira parte desta obra, Engels trata do período que vai do idealismo de Hegel ao materialismo de Feuerbach e da filosofia alemã. Depois discorre sobre o desaparecimento do idealismo e o crescimento do materialismo na filosofia. Na sequência, discute sobre a filosofia da religião de Feuerbach e, finalmente, numa espécie de síntese, afirma que o cristianismo não só se tornou ideologia da classe dominante, como também foi transformado numa ferramenta de domínio dessa classe.

Nota Preliminar

No prólogo à sua obra *Contribuição à crítica da economia política* (Berlim, 1859), Marx conta como, em 1845, encontrando-nos em Bruxelas, decidimos “elaborar conjuntamente nossos pontos de vista” – a saber: a concepção materialista da história, fruto, sobretudo, dos estudos de Marx – “em oposição ao ponto de vista ideológico da filosofia alemã; na realidade, para liquidar com nossa consciência filosófica anterior”. O propósito foi realizado sob a forma de uma crítica da filosofia pós-hegeliana. O manuscrito – dois grossos volumes divididos em oito partes – já estava sendo levado pelo mar do tempo na Westfália, lugar onde deveria ser publicado, quando fomos notificados de que novas circunstâncias imprevistas

impediam sua publicação. Em vista disso, entregamos o manuscrito à crítica roedora dos ratos, de muito bom grado, pois nosso objetivo principal – esclarecer nossas próprias ideias – já fora atingido”.

Desde então, passaram-se mais de quarenta anos e Marx morreu sem que a nenhum dos dois se apresentasse ocasião de voltar ao assunto. Acerca de nossa atitude ante Hegel, pronunciamo-nos uma que outra vez, mas nunca de um modo completo e detalhado. Sobre Feuerbach, ainda que em certos aspectos represente um estágio intermediário entre a filosofia hegeliana e nossa concepção, nunca voltamos a nos ocupar.

Entretanto, a concepção de mundo de Marx encontrou adeptos muito além das fronteiras da Alemanha e da Europa e em todos os idiomas cultos do mundo. Por outro lado, a filosofia clássica alemã experimenta no estrangeiro, sobretudo na Inglaterra e nos países escandinavos, uma espécie de renascimento, e até na Alemanha parecem já estar fartos da basófia eclética que servem naquelas Universidades com o nome de filosofia.

Nestas circunstâncias, parecia-me cada vez mais necessário expor, de um modo conciso e sistemático, nossa atitude ante a filosofia hegeliana, mostrar como nos havia servido de ponto de partida e como nos separamos dela. Parecia-me também que era saldar uma dívida de honra reconhecer a influência que Feuerbach, mais que qualquer outro filósofo pós-hegeliano, exercera sobre nós durante nosso período de combate e luta². Por isso, quando a redação de *Nene Zeit* me pediu que fizesse a crítica do livro de Starcke sobre Feuerbach⁴ aproveitei de bom grado a ocasião. Meu trabalho foi publicado na referida revista (cadernos 4 e 5 de 1886) e é publicado aqui, em tiragem à parte e revisto.

Antes de mandar estas linhas à imprensa, voltei a procurar e a repassar o velho manuscrito de 1845-46⁵. A parte dedicada a Feuerbach não está terminada. A parte acabada se reduz a uma exposição da concepção materialista da história, que só demonstra o quanto eram incompletos, por aquela época, nossos conhecimentos da história econômica. No manuscrito não figura a crítica da doutrina feuerbachiana; não servia, pois, para o objeto desejado. Em contrapartida, encontrei num velho caderno de Marx as onze teses sobre Feuerbach que se inserem no apêndice. Trata-se de notas tomadas para serem desenvolvidas mais tarde, notas escritas ao sabor da pena e não destinadas de modo algum à publicação, mas de um valor apreciável por ser o primeiro documento que contém o gérmen genial da nova concepção de mundo.

Londres, 21 de fevereiro de 1888.

Friedrich Engels

I

Este livro nos transporta a um período que, separado de nós pelo tempo de uma geração, é, apesar disso, tão estranho para os alemães de hoje como se desde então tivesse passado um século inteiro. E, não obstante, este período foi o da preparação da Alemanha para a revolução de 1848; e tudo o que aconteceu de lá para cá em nosso país não é mais do que continuação de 1848, mais que uma execução do testamento da revolução.

Tal como na França do século XVIII, na Alemanha do século XIX, a revolução filosófica foi o prelúdio da política. Mas que diferentes uma da outra! Os franceses, em luta aberta contra toda a ciência oficial, com a Igreja, e inclusive não poucas vezes com o Estado; suas obras, impressas do outro lado da fronteira, na Holanda ou na Inglaterra, e os autores, a todo momento dando com os costados na Bastilha. Em contrapartida, os alemães, professores em cujas mãos o Estado punha a educação da juventude; suas obras, livros de textos consagrados; e o sistema que coroava todo o processo de desenvolvimento, o sistema de Hegel, elevado mesmo, em certo grau, à condição de filosofia oficial do Estado monárquico prussiano! Era possível que por trás desses professores, por trás de suas palavras pedantemente obscuras, por trás de suas extensas e aborrecidas frases, se escondesse a revolução? Pois não eram precisamente os homens a quem então se considerava como os representantes da revolução, os liberais, os inimigos mais encarniçados desta filosofia que embrulhava as cabeças? Apesar de tudo o que não conseguiram ver nem os liberais, viu-o já em 1833, pelo menos, *um* homem; certo, este homem se chamava Heinrich Heine⁶.

Tomemos um exemplo. Não houve tese filosófica que tenha merecido maior gratidão de governos míopes e a cólera dos liberais, não menos curtos de vista, como sobre a famosa tese de Hegel; “Todo o real é racional e todo o racional é real”⁷.

Não era isto, concretamente, a canonização de todo o existente, a benção filosófica dada ao despotismo, ao Estado policial, à justiça de gabinete, à censura? Assim o acreditava, com efeito, Frederico Guilherme III; assim o acreditavam seus súditos. Mas, para Hegel, nem tudo o que existe é real pelo simples fato de existir. Em sua doutrina, o atributo da realidade só corresponde ao que, além de existir, é necessário: “a realidade, ao revelar-se, revela-se como necessidade”.

Por isso Hegel não reconhece, sequer como real⁸, pelo simples fato de ditar-se, uma medida qualquer do governo: ele mesmo dá o exemplo “de certo sistema tributário”. Mas todo o necessário se acredita também, em última instância, como racional. Portanto, aplicada ao Estado prussiano daquela época, a tese hegeliana só pode ser interpretada assim: este Estado é racional, ajustado à razão na medida em que é necessário; se, não obstante isso nos parece mal, e, apesar de sê-lo, continua existindo, o mau do Governo tem sua justificação e sua explicação no mal de seus súditos. Os prussianos daquela época tinham o governo que mereciam.

Então, segundo Hegel, a realidade não é, portanto, um atributo inerente a uma situação social ou política dada em todas as circunstâncias e em todos os tempos. Ao contrário. A república romana era real, mas o Império romano que a sucedeu também o era. Em 1789, a monarquia francesa se tornara tão irreal, vale dizer, tão despojada de toda necessidade, tão irracional, que teve que ser varrida pela grande Revolução, da qual Hegel falava sempre com o maior entusiasmo. Como vemos aqui, o irreal era a monarquia e o real a revolução. E assim, no curso do desenvolvimento, tudo o que um dia foi real se torna irreal, perde sua necessidade, sua razão de ser, seu caráter racional, e o posto do real que agoniza é ocupado por uma realidade nova e viável; pacificamente, se o velho é bastante razoável para resignar-se a morrer sem luta; pela força, se opõe a esta necessidade. Deste modo, a tese de Hegel se torna, pela própria dialética hegeliana, em seu reverso: tudo o que é real, dentro dos domínios da história humana, se converte, com o tempo, em irracional; o é então, por conseguinte, por seu destino, leva de antemão o

gérmen do irracional; e tudo o que é racional na cabeça do homem se acha destinado a ser um dia real, por mais que hoje se choque com a aparente realidade existente. A tese de que todo o real é racional se resolve, seguindo todas as regras do método discursivo hegeliano, nesta outra: o que existe merece perecer.

E nisto, precisamente, se estribava a verdadeira significação e o caráter revolucionário da filosofia hegeliana (à qual nos limitaremos aqui como remate de todo o movimento filosófico desde Kant): em que afastava para sempre o caráter definitivo de todos os resultados do pensamento e da ação do homem. Em Hegel, a verdade que a filosofia devia conhecer não era uma coleção de teses dogmáticas fixas que, uma vez encontradas, só deveriam ser memorizadas; agora, a verdade residia no próprio processo de conhecer, na larga trajetória histórica da ciência, que, desde as etapas inferiores, se remonta a fases cada vez mais altas de conhecimento, mas sem chegar jamais, pelo descobrimento de uma chamada verdade absoluta, a um ponto em que já não possa seguir avançando, em que só lhe reste cruzar os braços e sentar-se para admirar a verdade absoluta conquistada. E o mesmo que se dá no terreno do conhecimento filosófico se dá nos demais campos do conhecimento e no da atuação prática. A história, assim como o conhecimento, não pode encontrar jamais seu arremate definitivo num estado ideal, perfeito, da humanidade; uma sociedade perfeita, um “Estado” perfeito, são coisas que só podem existir na imaginação; assim, todos os estágios históricos que se sucedem não são mais que outras tantas fases transitórias no processo infinito de desenvolvimento da sociedade humana, do inferior ao superior. Todas as fases são necessárias, e, portanto, legítimas para a época e para as condições que as engendram; mas todas caducam e perdem sua razão de ser ao surgirem as condições novas e superiores que vão amadurecendo pouco a pouco em seu próprio seio; têm que ceder lugar a outra fase mais alta, que também terá sua hora de caducar e perecer. Do mesmo modo que a burguesia, por meio da grande indústria, a concorrência e o mercado mundial, acaba praticamente com todas as instituições estáveis, consagradas por uma venerável antiguidade, esta filosofia dialética acaba com todas as ideias de uma verdade absoluta e definitiva e de estados absolutos da humanidade, congruentes com aquela. Ante esta filosofia, não existe nada definitivo, absoluto, sagrado; em tudo põe em relevo seu caráter perecível, e não deixa de pé mais que o processo ininterrupto do devir e do parecer, um ascenso sem fim do inferior ao superior, cujo mero reflexo no cérebro pensante é esta mesma filosofia. Certo é que tem também um lado conservador, ao mesmo tempo que reconhece a legitimidade de determinadas fases do conhecimento e da sociedade, para sua época e sob suas circunstâncias; mas nada mais. O conservadorismo deste modo de conceber é relativo; seu caráter revolucionário é absoluto, é o único absoluto que deixa de pé.

Não aceitamos nos deter aqui a indagar se este modo de conceber totalmente com o estado atual das Ciências Naturais, que prognosticam à existência da própria Terra um fim possível; e à sua habitabilidade, um fim quase certo, vale dizer, que indicam à história humana não só uma vertente ascendente, mas também outra descendente. Em todo caso, estamos ainda bastante distantes do ponto a partir do qual começa a declinar a história da sociedade, e não podemos exigir da filosofia hegeliana que se ocupasse de problemas que as Ciências Naturais de sua época não haviam posto ainda na ordem do dia.

O que temos que dizer é que em Hegel não aparece desenvolvida com tanta nitidez a argumentação anterior. É uma consequência necessária de seu método, mas o autor não chegou nunca a deduzi-la com esta clareza. Pela simples razão de que Hegel via-se coagido pela necessidade de construir um sistema, e um sistema filosófico tem que ter sempre, segundo as exigências tradicionais, seu arremate em um tipo qualquer de verdade absoluta. Portanto, ainda que Hegel, sobretudo na sua *Lógica*⁹, insista em que esta verdade absoluta não é mais que o próprio lógico (e por sua vez histórico) vê-se obrigado a pôr um fim a este processo, já que necessariamente tem que chegar a um fim, qualquer que seja, com seu sistema. Na *Lógica* pode tomar de novo este fim como ponto de partida, posto que aqui o ponto final, a ideia absoluta – que a única coisa que tem de absoluta é que não sabe nos dizer absolutamente nada sobre ela – se “aliena”, isto é, se transforma, na natureza, para recobrar mais tarde seu ser no espírito, ou seja, no pensamento e na história. Mas, ao final de toda a filosofia, não há mais de um caminho para produzir semelhante troca do fim pelo começo: dizer que o fim da história é o momento em que a humanidade adquire consciência desta mesma ideia absoluta e proclama que esta consciência da ideia absoluta se obtém na filosofia hegeliana. Mas, com isso, se erige em verdade absoluta todo o conteúdo dogmático do sistema de Hegel, em contradição com seu método dialético, que destrói todo o dogmático; com isso, o lado revolucionário desta filosofia fica asfixiado sob o peso de seu lado conservador hipertrofiado. E o que dissemos do conhecimento filosófico é aplicável também à prática histórica. A humanidade, em que a pessoa de Hegel foi capaz de chegar a descobrir a ideia absoluta, tem que achar-se também em condições de poder implantar na realidade esta ideia absoluta. Os postulados políticos práticos que a ideia absoluta propõe a seus contemporâneos não devem ser, portanto, demasiado exigentes. E, assim, ao final da *Filosofia do Direito* nos defrontamos com a ideia absoluta que havia de realizar-se naquela monarquia por concessões que Frederico Guilherme III prometera a seus súditos tão tenazmente e tão em vão: vale dizer, numa dominação indireta limitada e moderada das classes possuidoras, adaptada às condições pequeno-burguesas da Alemanha daquela época; demonstrando-nos, além do mais, pela via da especulação, a necessidade da aristocracia.

Como se vê, as necessidades internas do sistema já conseguem explicar a dedução de uma conclusão política extremamente tímida, por meio de um método discursivo absolutamente revolucionário. Claro está que a forma específica desta conclusão provém do fato de que Hegel era um alemão, e assim como seu contemporâneo Goethe, educava os ouvidos do filisteu. Tanto Goethe como Hegel eram, cada qual em seu campo, verdadeiros Júpiter olímpicos, mas nunca chegaram a desprender-se por inteiro do que tinham de filisteus alemães.

Mas nada disso impedia ao sistema hegeliano abarcar um campo incomparavelmente maior que qualquer um dos que havia precedido, e desdobrar dentro desse campo uma riqueza de pensamento que ainda hoje causa assombro. Fenomenologia do espírito (que poderíamos qualificar de paralelo da embriologia e da paleontologia do espírito: o desenvolvimento da consciência individual através de suas diversas etapas, concebido como a reprodução abreviada das fases que percorre historicamente a consciência do homem), *Lógica*, *Filosofia da Natureza*, *Filosofia do espírito*, esta última investigada em suas diversas subcategorias históricas: *filosofia da História*, *do Direito*, *da Religião*, *História da Filosofia*

Estética, etc.; em todos estes variados campos históricos trabalhou Hegel para descobrir e destacar o fio condutor do desenvolvimento, e como não era somente um gênio criador, mas possuía, além disso, uma erudição enciclopédica, suas investigações fazem época em todos eles. Folga dizer que as exigências do “sistema” o obrigam, com muita frequência, a recorrer a estas construções forçadas que ainda hoje põem aos gritos os pigmeus que o combatem. Mas estas construções não mais que o esqueleto e os andaimes de sua obra: se não nos detemos ante elas mais do que o necessário e adentramos o gigantesco edifício, descobrimos incontáveis tesouros que até hoje conservam seu valor. O “sistema” é, cabalmente, o efêmero em todos os filósofos, e o é precisamente porque brota de uma necessidade imperecível do espírito humano: a necessidade de superar todas as contradições. Mas superadas todas as contradições de uma vez e para sempre, chegamos à chamada verdade absoluta, a história do mundo terá terminado, e, não obstante, tem que continuar existindo, ainda que já não tenha nada a dizer, o que representa, como se vê, uma nova e insolúvel contradição. Assim que descobrimos – e, no final das contas, ninguém nos ajudou mais que Hegel a descobri-lo – que colocada assim a tarefa da filosofia, não significa outra coisa que pretender que apenas um filósofo nos dê o que só pode nos dar a humanidade inteira em sua trajetória de evolução; tão logo descobrimos isso, se acaba toda filosofia, no sentido tradicional desta palavra. A “verdade absoluta”, impossível de alcançar por este caminho e inacessível para um único indivíduo, já não interessa, e o que se persegue são verdades relativas, acessíveis pelo caminho das ciências positivas e da generalização de seus resultados mediante o pensamento dialético. Com Hegel termina, em geral, a filosofia; de um lado, porque em seu sistema se resume do modo mais grandioso toda a trajetória filosófica; e, de outra parte, porque este filósofo nos traça, ainda que inconscientemente, o caminho para sair deste labirinto dos sistemas em direção ao conhecimento positivo e real do mundo.

Fácil é compreender o quanto tinha que ser grande a ressonância deste sistema hegeliano numa atmosfera como a da Alemanha, tingida de filosofia. Foi uma carreira triunfal que duraram décadas inteiras e que não terminou com a morte de Hegel. Longe disso, foi precisamente nos anos de 1830 a 1840 quando a “hegeliada” atingiu o cume de seu império exclusivo, chegando a contagiar mais ou menos seus próprios adversários; foi durante esta época que as ideias de Hegel penetraram em maior abundância, consciente ou inconscientemente, nas mais diversas ciências, e também, como fermento, na literatura popular e na imprensa diária, das quais se nutre ideologicamente a vulgar “consciência culta”. Mas este triunfo em toda a linha não era mais que o prelúdio de uma luta intestina.

Como vimos, a doutrina de Hegel, tomada em seu conjunto deixava uma grande margem para que nela se albergassem as mais diversas ideias práticas de partido, e na Alemanha teórica daquela época havia, sobretudo, duas coisas que tinham uma importância prática: a religião e a política. Quem fizesse pé firme no *sistema* de Hegel podia ser bastante conservador em ambos os terrenos; quem considerasse como primordial o *método* dialético podia figurar, no aspecto político, na extrema oposição. Pessoalmente, Hegel parecia inclinar-se mais, em conjunto – em que pesem as explosões de cólera revolucionária bastante frequentes em suas obras – para o lado conservador; não em vão seu sistema lhe havia custado mais “duro trabalho discursivo” que seu método. Pelo final da década de trinta, a cisão da escola hegeliana foi se fazendo cada vez mais evidente. A ala esquerda, dos chamados jovens hegelianos, em sua luta contra os

ortodoxos pietistas¹⁰ e os reacionários feudais, ia abandonando pela borda, pouco a pouco, aquela postura filosófico-elegante de retraimento ante os problemas candentes do dia, que até ali havia valido as suas doutrinas a tolerância e mesmo a proteção do Estado. Em 1840, quando a beataria ortodoxa e a reação feudal-absolutista subiram ao trono com o imperador Frederico Guilherme IV, já não havia outro remédio senão tomar partido abertamente. A luta prosseguia dirimindo-se com armas *filosóficas*, mas já não se lutava por objetivos filosóficos abstratos; agora, tratava-se, diretamente, de acabar com a religião herdada e com o Estado existente. Apesar de nos *Anais Alemães*¹¹ os objetivos finais de caráter prático se vestirem ainda preferencialmente com roupagens filosóficas, na *Gazeta Renana*¹² de 1842 a escola dos jovens hegelianos se apresentava já abertamente como a filosofia da burguesia radical ascendente, e só empregava a capa filosófica para enganar a censura.

Mas, naqueles tempos, a política era uma matéria muito espinhosa: por isso os principais tiros se dirigiam contra a religião; se bem que essa luta também era, indiretamente, sobretudo a partir de 1840, uma batalha política. O primeiro impulso fora dado por Strauss, em 1835, com sua *Vida de Jesus*¹³. Contra a teoria da formação dos mitos evangélicos, desenvolvida com este livro, se alçou mais tarde Bruno Bauer, demonstrando que uma série de relatos do Evangelho haviam sido fabricados por seus próprios autores. Esta polêmica se deu sob o disfarce filosófico de uma luta da “autoconsciência” contra a “substância”; a questão de se as lendas evangélicas dos milagres haviam nascido dos mitos criados de um modo espontâneo e pela tradição no seio da comunidade religiosa ou haviam sido simplesmente fabricados pelos evangelistas, inchou até converter-se no problema de se a potência decisiva que marca o rumo da história universal é a “substância” ou a “autoconsciência”; até que, por último, veio Stirner, o profeta do anarquismo moderno – Bakunin tomou muito dele – e coroou a “consciência” soberana com seu “*Único soberano*”¹⁴.

Não queremos nos deter no exame deste aspecto do problema de decomposição da escola hegeliana. Mais importante para nós é saber isto: que a massa dos jovens hegelianos mais decididos teve que recuar, obrigados pela necessidade prática de lutar contra a religião positiva, até o materialismo anglo-francês. E, ao chegarem a este ponto, se viram envolvidos num conflito com seu sistema de escola. Enquanto para o materialismo o único real é a natureza, no sistema hegeliano esta representa tão somente a “alienação” da ideia absoluta, algo assim como uma degradação da ideia; em todo caso, aqui, o pensar e seu produto discursivo, a ideia, são o primário, e a natureza, o derivado, o que, em geral, só por condescendência da ideia pode existir. E ao redor desta contradição davam voltas e mais voltas, mal ou bem, como podiam.

Foi então que apareceu *A essência do cristianismo*¹⁵, de Feuerbach. Esta obra pulverizou de chofre a contradição, restaurando de novo o trono, sem mais delongas, ao materialismo. A natureza existe independentemente de toda filosofia; é a base sobre a qual cresceram e se desenvolveram os homens, que são também seus produtos naturais; fora da natureza e dos homens não existe nada, e os seres superiores que nossa imaginação religiosa forjou não são mais que outros tantos reflexos fantásticos de nosso próprio ser. O malefício estava desfeito; o “sistema” saltitava e dava-lhe as costas. E a contradição, como só tinha uma existência imaginária, ficava resolvida. Só tendo vivido a ação libertadora deste livro, poderia alguém

fazer uma ideia dele. O entusiasmo foi geral: a tal ponto que todos nos convertemos em feuerbachianos. Com que entusiasmo Marx saudou a nova ideia e até que ponto se deixou influenciar por ela – em que pesem todas as suas reservas críticas –, pode-se ver lendo *A sagrada família*.

Mesmo os defeitos do livro contribuíram para seu êxito momentâneo. O estilo ameno, por vezes empolado, assegurou à obra um público maior e era desde logo um alívio, depois de tantos e tantos anos de hegelianismo abstrato e abstruso. Outro tanto pode-se dizer da deificação exagerada do amor, desculpável, ainda que não justificável, depois de tanta e tão insuportável soberania do “puro pensar”. Mas não devemos esquecer que estes dois pontos fracos de Feuerbach foram precisamente os que serviram de apoio àquele “verdadeiro socialismo” que, a partir de 1844, começou a se estender pela Alemanha “cultura” como uma praga e que substituiu o conhecimento científico pela frase literária, a emancipação do proletariado mediante a transformação econômica da produção pela libertação da humanidade através do “amor”; em uma palavra, que se perdia nessa repugnante literatura e nessa exacerbação amorosa cujo tipo característico era o senhor Karl Grün.

Outra coisa que tampouco se deve esquecer é que a escola hegeliana se havia desfeito, mas a filosofia de Hegel não havia sido criticamente superada. Straus e Bauer haviam tomado cada um, um aspecto dela, e o enfrentavam polemicamente com o outro. Mas para liquidar uma filosofia não basta, pura e simplesmente, proclamar que é falsa. E uma obra tão gigantesca como era a filosofia hegeliana, que havia exercido uma influência tão grande sobre o desenvolvimento espiritual da nação, não se eliminaria pelo simples fato de fazer caso omissivo dela. Era preciso “suprimi-la” no sentido em que ela mesma emprega, isto é, destruir criticamente sua forma, mas salvando o novo conteúdo alcançado por ela. Como se fez isso, diremos mais adiante.

Entretanto, veio a revolução de 1848 e deixou de lado toda filosofia, com o mesmo desembaraço com que Feuerbach havia deixado Hegel de lado. E, com isso, passou também a segundo plano o próprio Feuerbach.

II

O grande problema de toda a filosofia, especialmente a moderna, é o problema da relação entre o pensar e o ser. Desde tempos remotíssimos, o homem, submerso ainda na maior ignorância sobre a estrutura de seu organismo e excitado pelas imagens dos sonhos¹⁶, veio a acreditar que seus pensamentos e suas sensações não eram funções de seu corpo, mas de uma alma especial, que morava nesse corpo e o abandonava ao morrer; desde aqueles tempos, o homem teve forçosamente que refletir sobre as relações desta alma com o mundo exterior. Se a alma se separava do corpo ao morrer este e o sobrevivia, não havia razão para atribuir a ela uma morte própria; assim surgiu a ideia da imortalidade da alma, ideia que naquela fase da evolução não se concebia como um consolo, mas como uma fatalidade inelutável, e não poucas vezes, tal como entre os gregos, como um verdadeiro infortúnio. Não foi a necessidade religiosa de consolo, mas a perplexidade, baseada numa ignorância generalizada, de não saber o que fazer com a alma – cuja existência se havia admitido – depois do corpo morrer, o que conduziu, com caráter geral, à

aborrecida fábula da imortalidade pessoal. Por caminhos muito semelhantes, mediante a personificação dos poderes naturais, surgiram também os primeiros deuses, que depois, ao ir-se desenvolvendo a religião, foram tomando um aspecto cada vez mais ultramundano, até que, por fim, por um processo natural de abstração, quase diríamos de destilação, que se produz no transcurso do progresso espiritual, dos muitos deuses, mais ou menos limitados e que se limitavam mutuamente uns aos outros, brotou nas cabeças dos homens a ideia de um Deus único e exclusivo, próprio das religiões monoteístas.

O problema da relação entre o pensar e o ser, entre o espírito e a natureza, problema supremo de toda a filosofia, tem, pois, suas raízes, como em toda religião, nas ideias limitadas e ignorantes do estágio do selvagismo. Mas não pôde colocar-se com toda nitidez, nem pôde adquirir sua plena significação até que a humanidade europeia despertou do prolongado letargo da Idade Média cristã. O problema da relação entre o pensar e o ser, problema que, além de tudo, teve grande importância na escolástica da Idade Média; o problema de saber o que é original, se o espírito ou a natureza, este problema assumia, perante a Igreja, a seguinte forma aguda: o mundo foi criado por Deus, ou existe desde toda uma eternidade?

Os filósofos se dividiam em dois grandes campos, segundo a resposta que dessem a essa pergunta. Os que afirmavam o caráter primordial do espírito frente à natureza, e, portanto, admitiam, em última instância, uma criação do mundo sob uma ou outra forma (e em muitos filósofos, por exemplo em Hegel, a gênese é muito mais confusa e impossível do que na religião cristã), formavam no campo do idealismo. Os outros, os que reputavam a natureza como o elemento primordial, figuravam entre as diversas escolas do materialismo.

As expressões idealismo e materialismo não tiveram, no princípio, outro significado, nem aqui as empregaremos com outro sentido. Mais adiante veremos a confusão que se origina quando se lhes atribui outra acepção.

Mas o problema da relação entre o pensar e o ser encerra, além disso, outro aspecto, a saber: que relação mantém nossos pensamentos sobre o mundo que nos rodeia com esse mesmo mundo? É nosso pensamento capaz de conhecer o mundo real; podemos nós, em nossas ideias e conceitos acerca do mundo real, formarmos uma imagem que é reflexo exato da realidade? Na linguagem filosófica, essa pergunta se conhece com o nome de problema da identidade entre o pensar e o ser e é respondida afirmativamente pela grande maioria dos filósofos. Em Hegel, por exemplo, a resposta afirmativa cai por seu próprio peso, pois, segundo esta filosofia, o que o homem conhece do mundo real é precisamente o conteúdo discursivo deste, aquilo que faz do mundo uma realização gradual da ideia absoluta, a qual tem existido em alguma parte desde toda uma eternidade, independentemente do mundo e antes dele; e é fácil compreender que o pensamento possa conhecer um conteúdo que já é, de antemão, um conteúdo discursivo. Ainda assim, se compreende, sem necessidade de mais explicações, que o que aqui se trata de demonstrar já está contido tacitamente na premissa. Mas isso não impede Hegel de tirar da sua prova de identidade entre o pensar e o ser outra conclusão: que sua filosofia, por exata para seu pensar, é também a única exata, e que a identidade entre o pensar e o ser há de ser comprovada pela humanidade, transplantando imediatamente sua filosofia do terreno teórico para o terreno prático, vale dizer,

transformando todo o universo segundo os princípios hegelianos. Esta é uma ilusão que Hegel compartilha com quase todos os filósofos.

Mas, ao lado destes, há outra série de filósofos que negam a possibilidade de conhecer o mundo, ou pelo menos de conhecê-lo completamente. Entre eles temos, entre os modernos, Hume e Kant, que desempenharam um papel considerável no desenvolvimento da filosofia. Os argumentos decisivos em refutação a este ponto de vista já foram apresentados por Hegel, na medida em que isso podia se fazer a partir de uma posição idealista; o que Feuerbach acrescenta, do ponto de vista materialista, tem mais de engenhoso do que de profundo. A refutação mais contundente de todas as demais extravagâncias filosóficas é a prática, ou seja, o experimento e a indústria. Se podemos demonstrar a exatidão de nosso modo de conceber um processo natural reproduzindo-o nós mesmos, criando-o como resultado de suas próprias condições, e se, além disso, o colocamos a serviço de nossos próprios fins, deparamo-nos com “a coisa em si” inapreensível de Kant. As substâncias químicas produzidas no mundo vegetal e animal continuaram sendo “coisas em si” inapreensíveis até que a química orgânica começou a produzi-las umas após outras; com isso, a “coisa em si” se converteu numa coisa para nós, como, por exemplo, a matéria corante da rúbia, que hoje já não extraímos mais da raiz daquela planta, mas que obtemos do alcatrão de ulha, procedimento muito mais barato e mais simples. O sistema solar de Copérnico foi durante trezentos anos uma hipótese, pela qual se podia apostar cem, mil, dez mil, contra um, mas apesar de tudo uma hipótese; até que Le Verrier, com os dados tomados deste sistema, não só demonstrou que devia existir necessariamente um planeta desconhecido até então, mas que, além disso, determinou o lugar em que este planeta tinha que ocupar no firmamento, e quando depois Galle descobriu efetivamente esse planeta¹⁷, o sistema de Copérnico ficou demonstrado.

A trajetória de Feuerbach é a de um hegeliano – não de todo ortodoxo, certamente – que caminha em direção ao materialismo; trajetória que, ao chegar a uma determinada fase, supõe uma ruptura total com o sistema idealista de seu predecessor. Finalmente, impõe-se a ele com força irresistível a convicção de que a existência de “ideia absoluta” anterior ao mundo, preconizada por Hegel, a “preexistência das categorias lógicas” antes que houvesse o mundo, não é mais que um resíduo fantástico da fé num criador ultramundano; de que o mundo material e perceptível pelos sentidos, do qual nós, os homens, fazemos parte, é o único real; e de que nossa consciência e nosso pensamento, por supersensíveis que pareçam, são o produto de um órgão material, físico: o cérebro. A matéria não é um produto do espírito, e o próprio espírito não é mais que o produto supremo da matéria. Isto é, naturalmente, materialismo puro. Ao chegar aqui, Feuerbach detém-se, atrapalha-se. Não consegue superar o preconceito filosófico rotineiro, não contra a coisa, mas contra o nome de materialismo. Afirma ele:

“O materialismo é, para mim, o alicerce sobre o qual descansa o edifício do ser e do saber do homem; mas não é, porém, para mim, o mesmo que é em seu sentido rigoroso, para o fisiólogo, para o naturalista, para Moleschott, por exemplo, o que, aliás, tem que ser forçosamente, por seu ponto de vista e sua profissão: o próprio edifício. Retrospectivamente, estou totalmente de acordo com os materialistas, entretanto, olhando para frente, não estou”.

Aqui Feuerbach confunde o materialismo, que é uma concepção geral do mundo baseada numa interpretação determinada das relações entre a matéria e o espírito, com a forma concreta com que esta concepção do mundo se revestiu numa determinada fase histórica, a saber, no século XV: confunde-o com a forma gosseira, vulgarizada, sob a qual o materialismo do século XVIII perdura ainda hoje nas mentes dos naturalistas e médicos e como era apregoado na década de 1850 pelos predicadores de feira: Büchner, Vogt e Moleschott. Mas, assim como o idealismo, o materialismo percorre uma série de fases em seu desenvolvimento. Cada descoberta transcendental que se opera, inclusive no campo das Ciências Naturais, obriga-o a mudar de forma; e desde que o método materialista se aplica também à história, abre-se diante dele um caminho novo de desenvolvimento.

O materialismo do século passado¹⁸ era predominantemente mecânico, porque naquela época a Mecânica, e apenas a dos corpos sólidos – celestes e terrestres –, em uma palavra, a mecânica da gravidade, era, de todas as Ciências Naturais, a única que havia chegado de certo modo a um ponto de coroamento. A Química só existia de forma incipiente, flogística¹⁹. A Biologia estava ainda nos cueiros; os organismos vegetais e animais haviam sido investigados muito superficialmente e eram explicados por meio de causas puramente mecânicas; para os materialistas do século XVIII, o homem era o que era o animal para Descartes: uma máquina. Esta aplicação exclusiva do modelo da Mecânica a fenômenos de natureza química e orgânica em que, apesar de regerem as leis mecânicas, estas passam para o segundo plano face a outras que lhe parecem superiores, constituía uma das limitações específicas, mas inevitáveis em sua época, do materialismo clássico francês.

A segunda limitação específica deste materialismo consistia em sua incapacidade para conceber o mundo como um processo, como uma matéria sujeita ao desenvolvimento histórico. Isto correspondia ao estágio das Ciências Naturais naquela época e ao modo metafísico, isto é, antidialético, de filosofar que com ele se relacionava. Sabia-se que a natureza se achava sujeita a um movimento permanente, eterno. Mas, segundo as ideias dominantes naquela época, este movimento girava permanentemente num sentido circular, razão pela qual não mudava de lugar, engendrando sempre os mesmos resultados. Naqueles tempos essa ideia era inevitável. A teoria kantiana sobre a formação do sistema solar²⁰ acabava de ser formulada e era considerada como mera curiosidade. A história do desenvolvimento da Terra, a Geologia, era ainda totalmente desconhecida e ainda não se podia estabelecer cientificamente a ideia de que os seres animados que hoje vivem na natureza são o resultado de uma longa evolução, que vai do simples ao complexo. A concepção anti-histórica da natureza era, portanto, inevitável. Esta concepção não pode ser lançada no rosto dos filósofos do século XVIII tanto mais porque aparece também em Hegel. Neste, a natureza, como mera “alienação”, “exteriorização” da ideia, não é suscetível de evolução no tempo, podendo apenas desdobrar sua variedade no espaço, razão pela qual exhibe conjunta e simultaneamente todas as fases da evolução que guarda em seu seio e se acha condenada à repetição perpétua dos mesmos processos. E este contra-senso de uma evolução no espaço, mas à margem do tempo – fator fundamental de toda evolução –, eleva-o Hegel à natureza, precisamente no momento em que se haviam formado a Geologia, a Embriologia, a Fisiologia vegetal e animal e a Química orgânica, e quando surgiam por todas as partes, sobre a base destas novas ciências, observações geniais (por exemplo, as de Goethe e Lamarck)

da qual mais tarde se originaria a teoria da evolução. Mas o sistema o exigia assim, e, por respeito ao sistema, o método tinha que trair a si mesmo.

Esta concepção anti-histórica imperava também no campo da História. Aqui, a luta contra os vestígios da Idade Média mantinha presos todos os olhares. A Idade Média era considerada como uma simples interrupção da história por um estado milenar de barbárie generalizada; não se via os grandes progressos da Idade Média, a expansão do campo cultural europeu, as grandes nações de poderosa vitalidade que se vinham formando durante este período, nem os enormes progressos técnicos dos séculos XIV e XV. Este critério tornava, contudo, impossível, uma visão racional das grandes conexões históricas, e assim a História era vista, quando muito, como uma coleção de exemplos e ilustrações para uso dos filósofos.

Os vulgarizadores que, durante a década de 1850, apregoavam o materialismo na Alemanha, não saíram, de modo algum, desses limites da ciência de seus mestres. Para eles, todos os progressos feitos desde então pelas Ciências Naturais só lhes serviam como novos argumentos contra a existência de um criador do mundo; e não eram eles, certamente, os mais indicados para continuar desenvolvendo a teoria. E o idealismo, que havia esgotado toda sua sabedoria e estava ferido de morte pela revolução de 1848, podia morrer, pelo menos com a satisfação de que, no momento, a decadência do materialismo era ainda maior. Feuerbach tinha indiscutivelmente razão quando se negava a assumir a responsabilidade por esse materialismo; mas não tinha o direito de confundir a teoria dos pregadores ambulantes de feira com o materialismo em geral.

No entanto, é preciso levar em conta duas coisas. Em primeiro lugar, na época de Feuerbach as Ciências Naturais se achavam no centro daquele intenso estado de fermentação que só chegou à sua clarificação e alcançar seu coroamento relativo nos últimos quinze anos; tinha-se obtido conhecimentos novos em proporções até então insólitas, mas até há pouco não se conseguiu enlaçar e articular, nem pôr uma ordem nesse caos de descobrimentos que se sucediam atropeladamente. É verdade que Feuerbach pôde assistir ainda em vida aos três descobrimentos decisivos: o da célula, o da transformação da energia e o da teoria da evolução, que leva o nome de Darwin. Mas como um filósofo solitário podia, no retiro do campo, acompanhar os progressos da ciência tão de perto, a ponto de ser-lhe possível apreciar a importância de descobertas que os próprios naturalistas ainda discutiam, naquela época, ou não sabiam explorar suficientemente? Aqui, a culpa deve ser atribuída única e exclusivamente às lamentáveis condições em que a Alemanha se desenvolvia, em virtude das quais as cátedras de filosofia eram monopolizadas por pedantes ecléticos amantes de sutilezas, enquanto um Feuerbach, que estava muito acima deles, vegetava e se amargurava num vilarejo. Não teve, pois, Feuerbach a culpa de que não se pusesse a seu alcance a concepção histórica da natureza, concepção que agora é acessível e que supera toda a unilateralidade do materialismo francês.

Em segundo lugar, Feuerbach tem toda a razão quando afirma que ainda que o materialismo puramente das ciências constitui “o alicerce sobre o qual repousa o edifício do saber humano, mas não constitui o próprio edifício”.

Com efeito, o homem não vive apenas na natureza, vive também na sociedade humana, e esta possui igualmente, tanto quanto a natureza, sua história evolutiva e sua ciência. Trata-se, pois, de adaptar ao fundamento materialista, reconstruindo-a sobre essa base, a ciência da sociedade, isto é, a essência das chamadas ciências históricas e filosóficas. Isto, porém, não foi possível a Feuerbach fazer. Nesse terreno, apesar do “fundamento”, não chegou à Alemanha a concepção de Kant e os agnósticos querem fazer o mesmo com a concepção de Hume na Inglaterra (onde nunca havia chegado a morrer de todo), essas tentativas, hoje, quando aquelas doutrinas foram refutadas na teoria e na prática há bastante tempo, representam cientificamente um retrocesso, e praticamente não são mais que uma maneira vergonhosa de aceitar o materialismo debaixo do casaco e renega-lo publicamente.

Então, durante esse longo período, de Descartes a Hegel e de Hobbes a Feuerbach, os filósofos não avançam impulsionados apenas, como eles acreditavam, pela força do pensamento puro. Ao contrário. O que na realidade os impulsionava eram, precisamente, os progressos formidáveis e cada vez mais rápidos das Ciências Naturais e da indústria. Nos filósofos materialistas, esta influência afluía já à superfície, mas também os sistemas idealistas foram enchendo-se mais e mais de conteúdo materialista e se esforçaram por conciliar panteisticamente a antítese entre o espírito e a matéria; até que, por último, o sistema de Hegel já não representava, por seu método e seu conteúdo, mais que um materialismo posto goela abaixo de uma maneira idealista.

É explicável, portanto, que, para caracterizar Feuerbach, Starcke comece investigando sua posição ante este problema fundamental da relação entre o pensamento e o ser. Após uma breve introdução na qual, empregando sem necessidade, uma linguagem filosófica pesada, expõe-se o ponto de vista dos filósofos anteriores, particularmente a partir de Kant, e em que Hegel perde muito por deter-se, com excesso de formalismo, em algumas passagens isoladas tomadas de sua obra, segue-se um estudo minucioso sobre a trajetória da própria “metafísica” feuerbachiana, tal como ressalta da série de obras desse filósofo, relacionadas com o problema que abordamos. Este estudo está feito de modo cuidadoso e é bastante claro, ainda que apareça sobrecarregado, como o conjunto do livro, com o peso de expressões e termos filosóficos nem sempre inevitáveis, e que se tornam tanto mais incômodas quanto menos o autor se atém à terminologia de uma mesma escola ou à do próprio Feuerbach e quanto mais mescla e embaralha expressões tomadas das mais diversas escolas, sobretudo das correntes que atualmente grassam e que se autodenominam filosóficas.

Quem, porém, aqui, no campo social, não andava “para a frente”, não conseguia superar suas posições de 1840 ou 1844, era o próprio Feuerbach; e isso, principalmente, pelo isolamento em que vivia, que o obrigava – a um filósofo como ele, melhor dotado do que qualquer outro para a vida social – a extrair as ideias de seu cérebro solitário, em vez de produzi-las por meio do contato e do choque com outros homens de seu calibre. Até que ponto ele continuava sendo idealista nesse domínio, veremos detalhadamente mais adiante.

Aqui, diremos unicamente que Starcke vai buscar o idealismo de Feuerbach num lugar errado.

“Feuerbach é idealista, crê no progresso da humanidade” (p. 19). “Não obstante, a base, o fundamento, o alicerce de todo edifício continua sendo o idealismo. Para nós, realismo não passa de uma

defesa contra os falsos caminhos, enquanto seguimos nossas correntes ideais. Acaso a compaixão, o amor e a paixão pela verdade e a justiça não são forças ideais?” (p. VIII).

Em primeiro lugar, aqui o idealismo não significa mais que a perseguição de fins ideais. E estes se relacionam necessariamente, no máximo, apenas, com o idealismo kantiano e seu “imperativo categórico”, mas o próprio Kant chamou sua filosofia de “idealismo transcendental”, não porque girasse também em torno de ideais éticos, mas por razões muito diferentes, como Starcke lembrará. A crença supersticiosa de que o idealismo filosófico gira em torno da fé em ideais éticos, vale dizer, sociais, nasceu à margem da filosofia, na mente do filisteu alemão que o aprende de cor, nas poesias de Schiller, as migalhas de cultura filosófica que necessita. Ninguém criticou com maior dureza o impotente “imperativo categórico” de Kant – impotente porque pede o impossível, e portanto, nunca chega a traduzir-se em algo real, ninguém ridicularizou com tanta crueldade esse fanatismo de filisteu por ideais irrealizáveis, a que Schiller serviu de veículo, como (veja-se, por exemplo, a *Fenomenologia*)²¹, precisamente, Hegel, o idealista consumado.

Em segundo lugar, não se pode de modo algum evitar que tudo que move o homem tenha que passar necessariamente por sua cabeça: até o comer e o beber, processos que começam pela sensação de fome e sede, sentida com a cabeça, e terminam na sensação de saciedade, sentida também com a cabeça. As impressões que o mundo exterior produz sobre o homem expressam-se em sua cabeça, refletem-se nela sob a forma de sentimentos, de pensamentos, de impulsos, de atos de vontade; em uma palavra, de “correntes ideais”, convertendo-se, sob esta forma, em “forças ideais”. E se o fato de um homem se deixar levar por essas “correntes ideais” e permitir que as “forças ideais” influam nele, se este fato o converte em idealista, todo homem de desenvolvimento relativamente normal será um idealista inato; e como é, então, possível que existam ainda materialistas?

Em terceiro lugar, a convicção de que a humanidade, pelo menos atualmente, se orienta, em linhas gerais, num sentido progressista, nada tem a ver com antítese entre materialismo e idealismo. Os materialistas franceses possuíam esta convicção em um grau quase fanático, não menos que os deístas²² Voltaire e Rousseau, chegando por ela, não poucas vezes, aos maiores sacrifícios pessoais. Se alguém consagrou toda a sua vida à “paixão pela verdade e a justiça” – tomando-se a frase no bom sentido foi, por exemplo Diderot. Portanto, quando Starcke classifica tudo isto como idealismo, demonstra apenas com isso que a palavra materialismo e toda a antítese entre ambas as posições perderam para ele todo o sentido.

A verdade é que, Starcke faz aqui uma concessão imperdoável – embora, talvez inconsciente – a esse tradicional preconceito filisteu, estabelecido por longos anos de calúnias clericais contra o nome de materialismo. O filisteu entende por materialismo a glotoneria, o comer e beber sem medida, a embriaguez, a cobiça, o prazer da carne, a vida faustosa, a ânsia de dinheiro, a avareza, a avidez, o afã de lucro e as fraudes; numa palavra, todos esses vícios infames que ele secretamente acalenta; e, por idealismo, a fé na virtude, no amor ao próximo e, em geral num “mundo melhor”, do qual fala muito perante os demais e na qual ele mesmo só crê, quando muito, enquanto atravessa a fase de ressaca ou

prostração que seguem seus excessos “materialistas” habituais, acompanhando-se de sua canção favorita: “O que é o homem? Metade animal, metade anjo...”

Quanto ao resto, Starcke se esforça para defender Feuerbach dos ataques e dogmas dos professores assistentes que pululam a Alemanha de hoje com o nome de filósofos. Indubitavelmente, a defesa era importante para os que se interessam por esses filhos tardios da filosofia clássica alemã; ao próprio Starcke, pode parecer necessária. Mas nós, porém, pouparemos o leitor.

III

Onde o verdadeiro idealismo de Feuerbach se manifesta é na sua filosofia da religião e em sua ética. Feuerbach não pretende, de modo algum, acabar com a religião; o que ele quer é aperfeiçoá-la. A própria filosofia deve dissolver-se na religião.

“Os períodos da humanidade só se distinguem uns dos outros pelas transformações religiosas. Para que se produza um movimento histórico profundo é necessário que este movimento se dirija ao coração do homem. O coração não é uma forma da religião, de tal modo que ela devesse estar também no coração: ele é a essência da religião” (citado por Starcke, p. 168).

A religião é, para Feuerbach, a relação sentimental, a relação cordial de homem para homem, que até agora buscava sua verdade num imagem fantástica da realidade – por intermédio de um ou muitos deuses, imagens fantásticas das qualidades humanas – e agora a encontra, diretamente, sem intermediário, no amor entre o Eu e o Tu. Daí que, em Feuerbach, o amor entre os sexos acaba sendo uma das formas supremas, se não a forma culminante, em que se pratica sua nova religião.

Ora, as relações sentimentais entre seres humanos e muito em particular entre os dois sexos, existiram desde que existe o homem. Nos últimos 800 anos, o amor entre os sexos, especialmente, passou por um desenvolvimento e conquistou uma posição que o converteram, durante este tempo, no eixo ao redor do qual tinha que girar obrigatoriamente toda a poesia. As religiões positivas existentes vem se limitando a dar sua altíssima benção à regulamentação do amor entre os sexos pelo Estado, isto é, à legislação do matrimônio, e poderiam todas elas desaparecer amanhã mesmo, sem que se alterasse, o mínimo que fosse, a prática do amor e da amizade. Com efeito, de 1793 a 1798, a França viveu, de fato, sem religião cristã, a tal ponto que o próprio Napoleão, para restaurá-la, não deixou de tropeçar em resistências e dificuldades; e, não obstante, durante este intervalo ninguém sentiu a necessidade de buscar um substitutivo para ela, no sentido feuerbachiano.

O idealismo de Feuerbach ampara-se em que para ele as relações entre os seres humanos, baseadas na mútua afeição, como o amor entre os sexos, a amizade, a compaixão, o sacrifício, etc, não são pura e simplesmente o que são em si mesmas, se não recuam, na recordação, a uma religião particular, que também para ele faz parte do passado e que só adquirem sua plena significação quando aparecem consagradas com o nome de religião. Para ele, o primordial não é que estas relações puramente humanas existam, mas que se as considerem como a nova, como a verdadeira religião. Só adquirem legitimidade quando ostentam o selo religioso. A palavra religião vem de “religare” e significa, originariamente, união.

Portanto, toda união de dois seres humanos é uma religião. Estes malabarismos etimológicos são o último recurso da filosofia idealista. Pretende-se que valha não o que as palavras significam no arranjo do desenvolvimento histórico de seu emprego real, mas o que deveriam denotar por sua origem. E, deste modo, glorificam-se como uma “religião” o amor entre os dois sexos e as uniões sexuais, única e exclusivamente para que não desapareça da linguagem a palavra religião, tão cara para a memória idealista. Exatamente do mesmo modo exprimiam-se os reformistas parisienses da tendência de Luis Blanc, no decênio de 1840/50, que não podiam tampouco representar um homem sem religião senão como um monstro, nos diziam: “Donc, l'athéisme c'est votre religion!” (“Portanto, o ateísmo é sua religião”). Quando Feuerbach se empenha em encontrar a verdadeira religião com base numa interpretação substancialmente materialista da natureza, é como se se empenhasse em conceber a química moderna como a verdadeira alquimia. Se a religião pode existir sem seu deus, a alquimia pode prescindir também de sua pedra filosofal. Além disso, entre a religião e a alquimia medeia uma relação muito estreita. A pedra filosofal encerra muitas propriedades das que se atribuem a Deus, e os alquimistas egípcios e gregos dos dois primeiros séculos de nossa era também deram sua contribuição para a formação da doutrina cristã, como demonstraram os dados aportados por Kopp e Berthelot.

A afirmação de Feuerbach de que os “períodos da humanidade só se distinguem uns dos outros pelas transformações religiosas”²³ é absolutamente falsa. As grandes viragens históricas só foram acompanhadas de mudanças religiosas no que se refere às três religiões universais que existem até hoje: o budismo, o cristianismo e o islamismo. As antigas religiões tribais e nacionais nascidas espontaneamente não tinham um caráter proselitista e perdiam toda a sua força de resistência enquanto desaparecia a independência das tribos e dos povos que as professavam; no que se refere aos germanos, bastou inclusive, para isso, o simples contato com o Império Romano em decadência e com a religião universal do cristianismo, que este império acabava de abraçar e que tão bem se enquadrava em suas condições econômicas, políticas e espirituais. É somente nestas religiões universais, criadas mais ou menos artificialmente, sobretudo no cristianismo e no islamismo, que se podem ver os movimentos históricos mais gerais tomarem uma marca religiosa; e, mesmo no campo do cristianismo, esse selo religioso, tratando-se de revoluções de um alcance verdadeiramente universal, circunscrevia-se às primeiras fases da luta de emancipação da burguesia, do século XIII ao século XVII, e não se explica, como quer Feuerbach, pelo coração do homem e sua necessidade de religião, mas por toda a história medieval anterior, que não conhecia outras formas ideológicas além da religião e da teologia. No entanto, no século XVIII, quando a burguesia se sentiu suficientemente forte para ter também uma ideologia própria, adequada à sua perspectiva de classe, ela fez sua grande e definitiva revolução, a revolução francesa, sob a bandeira exclusiva de ideias jurídicas e políticas, sem se preocupar com a religião além da medida em que esta a estorvava; mas não lhe ocorreu pôr uma nova religião em lugar da antiga; é sabido como Robespierre fracassou neste empenho²⁴.

A possibilidade de experimentar sentimentos puramente humanos em nossas relações com outros homens se acha já hoje bastante limitada pela sociedade erigida sobre os antagonismos e a dominação de classe na qual somos obrigados a nos mover; não há nenhuma razão para que nós a

limitemos ainda mais, sacramentando esses sentimentos até fazer deles uma religião. E a compreensão das grandes lutas históricas de classe já está suficientemente obscurecida pelos historiadores, sobretudo na Alemanha, sem que acabemos de torna-la inteiramente impossível, transformando esta história de lutas num simples apêndice da história eclesiástica. Só isso já demonstra bem o quanto estamos hoje bastante distantes de Feuerbach. Suas “passagens mais belas”, consagradas ao enaltecimento dessa nova religião do amor, são hoje ilegíveis.

A única religião que Feuerbach investiga seriamente é o cristianismo, a religião universal do Ocidente, baseada no monoteísmo. Feuerbach demonstra que o Deus dos cristãos não é mais do que o reflexo fantástico, a imagem reflexa do homem. Mas este Deus, por sua vez, é o produto de um longo processo de abstração, a quintessência concentrada dos muitos deuses tribais e nacionais que existiam antes dele. Em consequência, o homem, cuja imagem reflete daquele Deus, representa, também não é um homem real, mas é também a quintessência de muitos homens reais, o homem abstrato, e, portanto, uma imagem mental também. O próprio Feuerbach, que predica em cada página o império dos sentidos, o mergulho no concreto, na realidade, torna-se, assim completamente abstrato logo que começa a falar de outras relações entre os homens que não sejam as simples relações sexuais.

Para ele, as relações só têm um aspecto: o da moral. E aqui volta a surpreender-nos a pobreza assombrosa de Feuerbach, comparado com Hegel. Neste, a Ética ou teoria da moral é a Filosofia do Direito e abarca: 1) o Direito abstrato; 2) a moralidade; 3) a Ética que, por sua vez, engloba a família, a sociedade civil e o Estado. Aqui, tudo o que a forma tem de idealista, tem o conteúdo de realista. Juntamente com a moral, engloba todo o campo do Direito, da Economia, da Política. Em Feuerbach, dá-se o contrário. Quanto à forma, Feuerbach é realista, parte do homem; mas, como não nos diz nem uma palavra sobre o mundo em que vive, este homem continua sendo o mesmo homem abstrato que se destacava na filosofia da religião. Esse homem não nasceu do ventre de uma mulher, mas saiu, como a mariposa, da crisálida, do Deus das religiões monoteístas, e, portanto, não vive num mundo real, historicamente surgido e historicamente determinado; entra em contato com outros homens, é certo, mas estes são tão abstratos como ele. Na filosofia da religião, existiam, todavia, homens e mulheres; na ética, desaparece até mesmo esta última diferença. É certo que em Feuerbach nos deparamos, muito tardiamente, com afirmações como estas:

“Num palácio se pensa de modo diferente de uma cabana”²⁵; “Quem nada tem no corpo, por causa da fome e da miséria, não pode ter tampouco nada para a moral no cérebro, no espírito ou no coração”²⁶; “A política deve ser nossa religião”²⁷, etc.

Não sabe, porém, o que fazer com essas afirmações. Elas não passam de formas de expressão, e o próprio Starcke se vê obrigado a reconhecer que, para Feuerbach, a política era uma fronteira fechada, infranqueável e “a Sociologia, a teoria da sociedade – uma terra incógnita”²⁸.

A mesma superficialidade ele denota, comparando com Hegel, na maneira como aborda a contradição entre o bem e o mal. “Quando se diz – escreve Hegel – que o homem é bom por natureza, acredita-se dizer algo muito grande; mas esquece-se que se diz algo muito maior quando se afirma que o homem é mau por natureza”²⁹.

Em Hegel, a maldade é a forma em que toma corpo a força propulsora da evolução histórica. E neste critério se encerra um duplo sentido: de uma parte, todo novo progresso representa necessariamente um ultraje contra algo santificado, uma rebelião contra as velhas condições, agonizantes, mas consagradas pelo costume; e, por outra parte, desde a aparição dos antagonismos de classe, são precisamente as más paixões dos homens, a cobiça e a ambição de mando, as que servem de alavanca ao progresso histórico, do que, por exemplo, a história do feudalismo e da burguesia é uma comprovação. Mas não passa pela mente de Feuerbach investigar o papel histórico da maldade moral. A história é para ele um campo desagradável e desencorajador. Mesmo a sua fórmula:

“O homem que surgiu originariamente da natureza era um ser puramente natural, e não um homem. O homem é um produto do homem, da cultura, da história”³⁰; mesmo esta fórmula é, em suas mãos, completamente estéril.

Com estas premissas, o que Feuerbach pode nos dizer sobre a moral tem que ser, por suposto, extremamente pobre. O desejo de felicidade é inato no homem e deve constituir, portanto, a base de toda moral. Mas este desejo de felicidade sofre duas correções. A primeira é a que lhe impõe as consequências naturais de nossos atos: depois da embriaguez vem a ressaca, e atrás dos excessos habituais, a enfermidade. A segunda deriva de suas consequências sociais: se não respeitamos o mesmo desejo de felicidade dos demais, estes se defenderão e perturbarão, por sua vez, o nosso. Donde se conclui que, para satisfazer esse desejo, devemos estar em condições de calcular bem as consequências de nossos atos e, além disso, reconhecer igual legitimidade no desejo dos outros. Auto-domínio racional em relação a si mesmo, e o amor – sempre o amor! – em nossas relações com os outros, constituem, portanto, as regras fundamentais da moral feuerbachiana, das quais derivam todas as demais. Para encobrir a pobreza e a vulgaridade dessas teses, não bastam nem as engenhosas considerações de Feuerbach, nem os calorosos elogios de Starcke.

O desejo de felicidade raramente é satisfeito – e nunca em proveito próprio ou de outrem – ocupando-se consigo mesmo. É preciso estabelecer uma relação com o mundo exterior, encontrar meios para satisfazer aquele desejo: alimento, um indivíduo do outro sexo, livros, conversas, debates, uma atividade, objetos que consumir e que elaborar. A moral feuerbachiana parte do pressuposto de que todo homem dispõe destes meios e objetos de satisfação, ou dá conselhos excelentes, mas inaplicáveis, e nada valem, portanto, para os que carecem daqueles recursos. O próprio Feuerbach confessa, franca e sacanamente:

“Num palácio se pensa de forma diferente do que em uma cabana; o que não tem nada no corpo, por causa da fome e da miséria, também nada pode ter, para a moral, no cérebro, no espírito, ou no coração”.

Por acaso se sucede algo melhor com a igualdade de direitos dos outros no que se refere a seu anseio de felicidade? Feuerbach apresenta este postulado com caráter absoluto, como válido para todos os tempos e todas as circunstâncias. Mas, desde quando este postulado é posto em prática? Falava-se, por acaso, em reconhecer a igualdade de direitos à felicidade entre o escravo e o amo na antiguidade, ou na Idade Média entre o servo da gleba e o barão? Não se sacrificava à classe dominante, sem contemplações e

“por força da lei”, o anseio de felicidade da classe oprimida? – Sim, mas aquilo era imoral; hoje, em contrapartida, a igualdade de direitos está reconhecida e sancionada. Está no papel, desde que a burguesia, em sua luta contra o feudalismo e para desenvolver a produção capitalista, se viu obrigada a abolir todos os privilégios de casta, isto é, os privilégios pessoais, proclamando a igualdade dos direitos privados e depois, pouco a pouco, a dos direitos públicos, a igualdade jurídica de todos os homens. Mas o desejo de felicidade não se alimenta mais que de uma parte mínima dos direitos ideais; o que mais reclama são meios materiais, e neste terreno a produção capitalista cuida para que a imensa maioria dos homens equiparados em direitos só obtenham a dose estritamente necessária para sobreviver, mal respeitando o princípio da igualdade de direitos quanto ao desejo de felicidade da maioria – se é que o respeita – mais que o regime de escravidão ou de servidão da gleba. Por acaso é mais consoladora a realidade, no que se refere aos meios espirituais de felicidade, aos meios de educação? O próprio “mestre escola Sadowa” não continua sendo um personagem mítico?³¹

Mais ainda. Segundo a teoria feuerbachiana da moral, a Bolsa é o templo supremo da moralidade... sempre que se especule de maneira certa. Se meu desejo de felicidade me leva à Bolsa e, uma vez ali, sei medir corretamente as consequências de meus atos, de forma que estes só me tragam ganhos e nenhum prejuízo, isto é, que saia sempre ganhando, terei cumprido o preceito feuerbachiano. E, com isso, não leso tampouco o desejo de felicidade do outro, tão legítimo como o meu, mas o outro se dirigiu à Bolsa tão voluntariamente quanto eu, e, ao fechar comigo o negócio de especulação, obedecia ao seu desejo de felicidade, tanto quanto eu. E se perde seu dinheiro, isso demonstra que sua ação era imoral por haver calculado mal suas consequências, e, ao ser castigado como merece, posso inclusive orgulhar-me como se fosse um moderno *Randamante*³². Na Bolsa também impera o amor, enquanto este é algo mais que uma frase puramente sentimental, pois aqui, cada qual encontra no outro a satisfação de seu desejo de felicidade, que é precisamente o que o amor persegue no que se traduz praticamente. Portanto, se jogo na Bolsa, calculando bem as consequências de minhas operações, isto é, com sorte, atuo ajustando-me aos postulados mais severos da moral feuerbachiana, e, além de tudo, fico rico. Dito em outros termos, a moral de Feuerbach é feita, sob medida, para a atual sociedade capitalista, embora que seu autor não o quisesse nem suspeitar.

Mas... e o amor? Sim, o amor é, em Feuerbach, a fada maravilhosa que ajuda a vencer sempre e em todos os lugares as dificuldades da vida prática; e isto, numa sociedade dividida em classes, com interesses diametralmente opostos. Com isto, desaparece de sua filosofia até o último vestígio de seu caráter revolucionário, e voltamos à velha canção: amai-vos uns aos outros, abraçai-vos sem distinção de sexo ou de posição social. É o êxtase da (re)conciliação universal!

Resumindo. À teoria moral de Feuerbach acontece o mesmo que a todas as suas predecessoras. Serve para todos os tempos, todos os povos e todas as circunstâncias; razão pela qual não é aplicável nunca nem em parte alguma, revelando-se tão impotente frente à realidade como o imperativo categórico de Kant. A verdade é que cada classe e mesmo cada profissão tem sua moral própria, que viola sempre que pode fazê-lo impunemente; e o amor, que tem por missão irmanar a todos, manifesta-se na forma de

guerras, de litígios, de processos, escândalos domésticos, divórcios e na exploração máxima de uns pelos outros.

Mas, como foi possível que o impulso gigantesco dado por Feuerbach resultasse tão infecundo nele próprio? Simplesmente, porque Feuerbach não consegue encontrar a saída do reino das abstrações, odiado mortalmente por ele, em direção à realidade viva. Aferra-se desesperadamente à natureza e ao homem; mas em seus lábios a natureza e o homem continuam sendo meras palavras. Nem sobre a natureza real, nem sobre o homem real, sabe dizer-nos algo concreto. Para passar do homem abstrato de Feuerbach aos homens reais e vivos, não há mais que um caminho: vê-los atuar na história. Mas Feuerbach resistia contra isso; eis porque o ano de 1848, que ele não conseguiu compreender, não representou para ele mais que a ruptura definitiva com o mundo real, o retiro à solidão. E a culpa disto cabe, principalmente, às condições da Alemanha, que o deixaram cair na miséria.

Mas o passo que Feuerbach não deu tinha que ser dado; era preciso substituir o culto do homem abstrato, medula da nova religião feuerbachiana, pela ciência do homem real e de seu desenvolvimento histórico. Este desenvolvimento das posições feuerbachianas, superando Feuerbach, foi iniciado por Marx em 1845, com *A Sagrada Família*.

IV

Straus, Bauer, Stirner, Feuerbach, eram todos, na medida em que se mantinham dentro do terreno filosófico, prolongamentos da filosofia hegeliana. Depois de sua *Vida de Jesus* e de seu *Dogmática*, Strauss só realizou uma espécie de suave literatura filosófica e histórico-eclesiástica; Bauer só apresentou algo no campo da história das origens do cristianismo, mas neste terreno suas investigações também têm importância; Stirner continuou sendo uma curiosidade, mesmo depois que Bakunin o misturou com Proudhon e batizou esse amálgama com o nome de “anarquismo”. Feuerbach era o único que tinha importância como filósofo. Mas a filosofia, essa suposta ciência das ciências que parece flutuar sobre todas as demais ciências específicas e as resume e sintetiza, não só continuou sendo para ele um limite intransponível, algo sagrado e intangível, mas, além de tudo, como filósofo, ficou no meio do caminho: por baixo era materialista, mas por cima era idealista; não venceu criticamente Hegel, limitando-se a jogá-lo para o lado como inservível, enquanto que, ele mesmo, frente à riqueza enciclopédica do sistema hegeliano, não soube apresentar nada positivo, mais que uma presunçosa religião do amor e uma moral pobre e impotente.

Mas, da decomposição da escola hegeliana brotou outra corrente, a única que deu frutos verdadeiros; e esta corrente vai associada, primordialmente, ao nome de Marx.

Também esta corrente se separou da filosofia hegeliana desdobrando-se sobre as posições materialistas. Vale dizer, decidindo-se a conhecer o mundo real – a natureza e a história – tal como se apresenta a qualquer um que o olhe sem ilusões idealistas pré-concebidas; decidindo-se a sacrificar implacavelmente todas as ilusões idealistas que não concordassem com os fatos, encarados em seu próprio encadeamento e não numa concatenação imaginária. E na realidade o materialismo nada mais é senão isso.

Deve se salientar, porém, que aqui se levava realmente a sério, pela primeira vez, a concepção materialista do mundo e que, de maneira consequente – pelo menos, em seus traços e suas linhas fundamentais – ela era aplicada a todos os domínios possíveis do conhecimento.

Esta corrente não se contentava em deixar Hegel de lado; ao contrário, apegava-se ao seu lado revolucionário, ao método dialético, tal como o descrevemos mais acima. Mas, sob sua forma hegeliana, este método não servia. Em Hegel, a dialética é o autodesenvolvimento do conceito. O conceito absoluto não só existe desde toda uma eternidade – sem que saibamos dele –, mas é, além de tudo, a verdadeira alma viva de todo mundo existente. O conceito absoluto se desenvolve até chegar a ser o que é através de todas as etapas preliminares que são estudadas longamente na “Lógica” e que estão contidas nele: logo em seguida, “aliena-se”, “exterioriza-se!” ao converter-se na natureza, onde, sem a consciência de si, disfarçado de necessidade natural, passa por um novo desenvolvimento, até que, por último, recobra no homem a consciência de si mesmo. Na história, esta consciência viva volta a se elaborar a partir de seu estado tosco e primitivo, até que, por fim, o conceito absoluto recobra de novo sua completa personalidade na filosofia hegeliana. Como vemos em Hegel, o desenvolvimento dialético que se revela na natureza e na história, vale dizer, o encadeamento causal do progresso que vai do inferior ao superior, e que se impõe através de todos os ziguezagues e retrocessos momentâneos não são mais que um clichê do automovimento do conceito, movimento que existe e se desenvolve desde toda uma eternidade, não se sabe onde, mas sem dúvida independente de todo cérebro humano pensante. Era esta inversão ideológica que era necessário eliminar. Nós retornamos às posições materialistas e voltamos a ver nos conceitos de nosso cérebro as imagens dos objetos reais, em vez de considerar estes como imagens de tal ou qual fase do conceito absoluto. Com isto, a dialética ficava reduzida à ciência das leis gerais do movimento, tanto do mundo exterior como do pensamento humano: duas séries idênticas quanto à essência, mas distintas quanto à expressão, no sentido de que o cérebro humano pode aplicá-las conscientemente, enquanto na natureza, e até hoje também, em grande parte, na história humana, estas leis se apresentam de um modo inconsciente, sob a forma de uma necessidade exterior, em meio a uma série infinita de aparentes casualidades. Mas, com isto, a própria dialética do conceito se convertia simplesmente em reflexo consciente do movimento dialético do mundo real, o que equivalia a pôr a dialética hegeliana de cabeça para baixo; ou melhor dito, a inverter a dialética, que estava de cabeça para baixo, pondo-a de pé. E, fato notável, esta dialética materialista, que vinha constituindo, havia vários anos, nosso melhor instrumento de trabalho e nossa mais afiada arma, não foi descoberta somente por nós, mas também independentemente de nós e independentemente do próprio Hegel, por outro alemão, Joseph Dietzgen³³.

Com isto, voltava a pôr-se de pé o lado revolucionário da filosofia hegeliana e se desembaraçava, ao mesmo tempo, da crosta idealista que em Hegel impedia sua aplicação consequente. A grande ideia cardinal de que o mundo não pode ser concebido como um conjunto de objetos terminados, mas como um conjunto de processos, no qual as coisas que parecem estáveis, da mesma forma que seus reflexos mentais no cérebro do homem, isto é, os conceitos, passam por uma série ininterrupta de transformações, por um processo de gênese e caducidade, através dos quais, em que pese todo seu aparente caráter fortuito e todos os retrocessos momentâneos, acaba se impondo sempre uma trajetória progressiva; esta grande

ideia fundamental se acha tão arraigada, sobretudo desde Hegel, na consciência habitual, que, exposta assim, em termos gerais, mal encontra oposição. Mas uma coisa é reconhecê-la como palavra e outra é aplicá-la à realidade concreta, em todos os campos submetidos à investigação. Se em nossas investigações nos colocamos sempre neste ponto de vista, desprezaremos de uma vez para sempre o postulado de soluções definitivas e verdades eternas; a cada momento, teremos a consciência de que todos os resultados que obtemos serão forçosamente limitados e se estarão condicionados às circunstâncias em que os obtemos; mas já não nos infundirão respeito essas antíteses irreduzíveis para a velha metafísica ainda em voga: do verdadeiro e do falso, do bom e do mau, o igual e o diferente, o necessário e o fortuito. Sabemos que estas antíteses só têm um valor relativo, que o que hoje reputamos como verdadeiro encerra também um lado falso, agora oculto, mas que sairá à luz mais tarde, do mesmo modo que o que agora reconhecemos como falso guarda seu lado verdadeiro, graças ao qual foi acatado como verdadeiro anteriormente; que o que se afirma necessário se compõe de toda uma série de meras casualidades e que o que se crê fortuito não é mais que a forma atrás da qual se esconde a necessidade, e assim por diante.

O velho método de investigação e de pensamento que Hegel chama “metafísico”, método que se ocupava preferentemente da investigação das coisas como algo feito e fixo, e cujos resíduos embaralham ainda com bastante força os espíritos, tinha em seu tempo uma grande razão histórica de ser. Era necessário estudar primeiro as coisas, antes de poder estudar os processos. Era necessário saber em que consiste tal ou qual coisa, antes de poder perceber as modificações que nele se operam. E assim acontecia nas Ciências Naturais. A velha metafísica que encarava as coisas como fixas e imutáveis, nasceu de uma ciência da natureza que investiga as coisas mortas e as coisas vivas como fixas, acabadas, imutáveis. Quando estas investigações estavam já tão avançadas que era possível realizar o progresso decisivo, consistente para passar à investigação sistemática das mudanças experimentadas por aqueles objetos na natureza mesma, soou também no campo filosófico a hora final da velha metafísica. Com efeito, se até fins do século passado (XVIII) as Ciências Naturais foram predominantemente ciências coletoras, ciências de objetos prontos, em nosso século (XIX) são ciências essencialmente coordenadoras, ciências que estudam os processos, a origem e o desenvolvimento destes objetos e a concatenação que faz destes processos naturais um grande todo. A fisiologia, que investiga os fenômenos do organismo desde seu embrião até sua formação completa, a geologia, que acompanha a formação gradual da crosta terrestre, são, todas elas, filhas de nosso século.

Mas, há sobretudo três grandes descobertas que deram um impulso gigantesco a nossos conhecimentos acerca do encadeamento dos processos naturais: a primeira é a *descoberta da célula*, como unidade de cuja multiplicação e diferenciação se desenvolve todo corpo vegetal e animal, de tal modo que não só se pôde estabelecer que o desenvolvimento e o crescimento de todos os organismos superiores são fenômenos sujeitos a uma única lei geral, mas que, além disso, a capacidade de variação da célula nos indica o caminho pelo qual os organismos podem mudar de espécie e, portanto, realizar um tipo de desenvolvimento superior ao meramente individual. A segunda é a *transformação da energia*, graças à qual todas as chamadas forças que atuam em primeiro plano na natureza inorgânica – a força mecânica e seu complemento, a chamada energia potencial, o calor, as radiações (a luz e, em consequência, o calor

irradiado), a eletricidade, o magnetismo, a energia química – considerava-se como outras tantas formas de manifestação do movimento universal, formas que, em determinadas proporções de quantidade, transformam-se umas nas outras, e de tal modo que a quantidade de uma força que desaparece é substituída por uma determinada quantidade de outra que aparece, e que todo movimento da natureza se reduz a este processo incessante de transformação de umas formas em outras. Finalmente, a terceira é a prova, desenvolvida primeiramente por Darwin de uma forma sistemática, de que os produtos orgânicos da natureza que hoje existem à nossa volta, incluindo os homens, são o resultado de um largo *processo de evolução*, cujo ponto de partida são alguns germes primitivamente unicelulares que, por sua vez, procedem do protoplasma ou albumina, constituído por via química.

Graças a estas três grandes descobertas e aos demais progressos formidáveis das Ciências Naturais, estamos hoje em condições de poder demonstrar não só a conexão entre os fenômenos da natureza dentro de um campo determinado, mas também, em grandes linhas, a conexão existente entre os diferentes domínios, apresentando assim, sob uma forma bastante sistemática, por meio dos fatos provados pelas próprias Ciências Naturais empíricas, um quadro de conjunto da conexão existente na natureza. Dar-nos essa visão de conjunto era a missão que antes cabia à chamada filosofia da natureza. Para poder cumpri-lo, ela não tinha outro recurso a não ser substituir as concatenações reais, que ainda não haviam sido descobertas, por outras ideais, imaginárias, substituindo os fatos ignorados por explicações fictícias, preenchendo as lacunas reais por meio da imaginação. Com este método, chegou a certas ideias geniais e pressentiu algumas descobertas posteriores. Mas também cometeu, como não podia deixar de ser, absurdos de grande monta. Hoje, quando os resultados das pesquisas da natureza necessitam apenas ser interpretados dialeticamente, isto é, em sua própria concatenação, para chegar a um “sistema da natureza” suficiente para nosso tempo, quando o caráter dialético desta concatenação se impõe, inclusive contra a vontade, às cabeças metafisicamente educadas dos naturalistas; hoje, a filosofia da natureza está definitivamente liquidada. Qualquer tentativa de ressuscitá-la não seria somente supérfluo: significaria um retrocesso.

E o que dizemos da natureza, concebida aqui também como um processo de desenvolvimento histórico, é aplicável igualmente à história da sociedade em todos os seus ramos e, em geral, a todas as ciências que se ocupam de coisas humanas (e divinas). Também a filosofia da história, do direito, da religião, etc., consistia em substituir a ligação real a ser verificada nos próprios fatos por outra inventada pela cabeça do filósofo. Segundo esta concepção, a história operava inconscientemente, mas sob o império da necessidade, em direção a uma meta ideal fixada de antemão, como, por exemplo, em Hegel, em direção à realização de sua ideia absoluta, e a tendência inelutável em direção a esta ideia absoluta formava a conexão interna dos acontecimentos históricos. Vale dizer, que a conexão real entre os fatos, ainda ignorada, era suplantada por uma nova providência misteriosa, inconsciente ou que, pouco a pouco, adquire consciência. Aqui, assim como no campo da natureza, era preciso acabar com estas concatenações inventadas e artificiais, descobrindo as reais e verdadeiras; missão esta que, em última instância, implicava em descobrir as leis gerais do movimento que se impõem como dominantes na história da sociedade humana.

Assim, a história do desenvolvimento da sociedade difere substancialmente, num ponto, da história do desenvolvimento da natureza. Nesta – se excluimos a reação exercida, por sua vez, pelos homens sobre a natureza –, o que existe são fatores inconscientes e cegos que atuam uns sobre os outros e em cuja ação recíproca se impõe a lei geral. De tudo o que acontece na natureza – tanto os inumeráveis fenômenos aparentemente fortuitos que afloram à superfície como os resultados finais pelos quais se comprova que estas aparentes casualidades se regem por sua lógica interna, por leis –, nada ocorre em função de objetivos voluntários e conscientes. Ao contrário, na história da sociedade, os agentes são todos homens dotados de consciência que agem movidos pela reflexão ou pela paixão, por intenção consciente, buscando determinados fins; aqui nada se produz sem intenção consciente, sem um fim desejado. No entanto, esta distinção, por mais importante que seja para a investigação histórica, sobretudo a de épocas e acontecimentos isolados, não altera em nada o fato de que o curso da história se rege por leis gerais de caráter imanente, interno. Também aqui reina, na superfície e em seu conjunto, em que pesem os fins conscientemente desejados dos indivíduos, um aparente acaso; raramente acontece o que se deseja, e na maioria dos casos os muitos fins propostos se entrecruzam uns com os outros e se contradizem, quando não são por si mesmos irrealizáveis ou os meios de que se dispõe para levá-los a cabo são insuficientes. As colisões entre as inumeráveis vontades e atos individuais criam no campo da história um estado de coisas muito análogo ao que impera na natureza inconsciente. Os fins dos atos são obra da vontade, mas os resultados que na realidade derivam deles não são e, ainda quando pareçam ajustar-se imediatamente ao fim proposto, no final encerram consequências muito diferentes das propostas. Por isso, em conjunto, os acontecimentos históricos também parecem estar regidos pelo acaso. Mas ali, na superfície das coisas, onde parece reinar a casualidade, esta se acha sempre governada por leis internas e ocultas; trata-se, pois, de descobrir estas leis.

Os homens fazem sua história, quaisquer que sejam os rumos desta, ao perseguir cada qual seus fins próprios propostos conscientemente; e a resultante destas numerosas vontades, projetadas em diversas direções e de sua múltipla influência sobre o mundo exterior, é precisamente a história. Importa, pois, também o que desejem os muitos indivíduos. A vontade está determinada pela paixão ou pela reflexão. Mas as forças que, por sua vez, movem diretamente esses são muito diversas. Algumas vezes, são objetos exteriores; outras vezes, motivos ideais: ambição, “paixão pela verdade e justiça”, ódio pessoal, e também manias individuais de todo gênero. Mas, por uma parte, já víamos que as muitas vontades individuais que agem na história produzem quase sempre resultados muito distintos dos propostos – às vezes, inclusive contrários –, e, portanto, seus móveis têm também uma importância puramente secundária quanto ao resultado total. Por outra parte, é preciso perguntar-se que forças propulsoras atuam, por sua vez, por detrás desses móveis, que causas históricas são as que nas cabeças dos homens se transformam nestes móveis.

Esta pergunta jamais foi colocada pelo antigo materialismo. Por isso, sua interpretação da história, quando a tem, é essencialmente pragmática; julga a tudo segundo os móveis de dada ato; classifica os homens que atuam na história em bons e maus. Depois comprovam que, como regra geral, os bons são os enganados, e os maus, os vencedores. De onde conclui, para o velho materialismo, que o estudo da

história não traz ensinamentos muito edificantes, e, para nós, que no domínio histórico este velho materialismo se trai a si mesmo, pois aceita como últimas causas os móveis ideais que ali atuam, em vez de indagar o que há por trás deles, quais são as forças motrizes ideais que ali atuam, em vez de indagar, por trás delas, quais são os motores desses motores. A inconseqüência não consiste precisamente em admitir forças motrizes ideais e, sim, em não ir atrás, a partir delas, a suas causas determinantes. Por outro lado, a filosofia da história, principalmente a representada por Hegel, reconhece que os móveis ostensivos e mesmo os móveis reais e efetivos dos homens que atuam na história são, nem mais nem menos, as últimas causas dos acontecimentos históricos, mas que por detrás deles estão outras forças determinantes, que é preciso investigar; mas não vai buscar essas forças na própria história, importa-as de fora, da ideologia filosófica. Em vez de explicar, por exemplo, a história da Grécia antiga por sua própria conexão interna, Hegel afirma, simplesmente que esta história não é mais que a elaboração das “formas de bela individualidade”, a realização da “obra de arte” como tal³⁴. Ele diz, a propósito, muitas coisas belas e profundas sobre os antigos gregos, mas isto não é obstáculo para hoje não nos darmos por satisfeitos com semelhante explicação, que não é mais que uma forma de falar.

Portanto, se se quer investigar as forças motrizes que – consciente ou inconscientemente, e com bastante frequência inconscientemente – estão por trás desses objetivos pelos quais agem os homens na história e que constituem as verdadeiras alavancas forças motrizes da história, é necessário não se fixar tanto nos objetivos dos homens isolados, por mais relevantes que sejam como naqueles que impulsionam as grandes massas, os povos em seu conjunto, e, dentro de cada povo, classes inteiras; e não momentaneamente, em explosões rápidas, como fugazes fogueiras de palha, mas em ações continuadas que se traduzem em grandes transformações históricas. Pesquisar as causas determinantes que se refletem na consciência das massas que atuam e nas de seus chefes – os chamados grandes homens – como objetivos conscientes, de um modo claro ou confuso, em forma direta ou sob uma roupagem ideológica ou mesmo fantástica: eis aqui o único caminho que pode nos levar à descoberta das leis que regem a história em conjunto, tanto quanto a história dos diferentes períodos e países. Tudo o que põe os homens em movimento tem que passar, necessariamente, por suas cabeças; mas a forma que assume dentro delas depende em muito das circunstâncias. Os operários não se reconciliam, absolutamente, com o maquinismo capitalista, embora já não quebrem as máquinas, como fizeram em 1848, no Reno.

Mas, enquanto, em todos os períodos anteriores a investigação destas causas propulsoras da história era praticamente impossível – por ser complexa e velada a conexão daquelas causas com seus efeitos –, na atualidade, esta conexão está já suficientemente simplificada para que se possa decifrar o enigma. Desde a implantação da grande indústria, isto é, pelo menos desde a paz europeia de 1815, já não era segredo para ninguém na Inglaterra que ali a luta política girava em torno das pretensões de dominação de duas classes: a aristocracia latifundiária (*landed aristocracy*) e a burguesia (*middle class*). Na França, esse mesmo fato tornou-se evidente com o retorno dos Bourbons; os historiadores do período da Restauração, de Thierry a Guizot, Mignet e Thiers, o proclamam constantemente como o fato que dá a ambos a chave para entender a história da França desde a Idade Média. E desde 1830, em ambos os países se reconhece como terceiro combatente, na luta pelo Poder, a classe operária, o proletariado. As condições se haviam

simplificado a tal ponto que era preciso fechar intencionalmente os olhos para não ver na luta destas três grandes classes e no choque dos seus interesses a força propulsora da história moderna, pelo menos nos dois países mais avançados.

Como, porém, surgiram essas classes? Se, à grande propriedade da terra, anteriormente feudal, se podia ainda, à primeira vista, atribuir uma origem baseada – pelo menos em princípio – em causas políticas e numa usurpação violenta, essa explicação já não servia para a burguesia e para o proletariado. Estava claro e palpável que as origens e o desenvolvimento destas duas grandes classes residiam em causas puramente econômicas. E não menos evidente era que nas lutas entre os grandes latifundiários e a burguesia, tanto quanto na luta da burguesia com o proletariado, tratava-se, em primeiro lugar, de interesses econômicos, devendo o poder político servir de mero instrumento para sua realização. Tanto a burguesia como o proletariado devia seu nascimento à mudança introduzida nas condições econômicas, ou mais concretamente, no modo de produção. Foi a passagem, primeiramente, do artesanato gremial à manufatura, e em seguida, desta à grande indústria, baseada na aplicação do vapor e das máquinas, que fez com que se desenvolvessem essas duas classes. Ao chegar a uma determinada fase de desenvolvimento, as novas forças produtivas postas em marcha pela burguesia – principalmente, a divisão do trabalho e a reunião de muitos operários responsáveis apenas por operações parciais numa manufatura conjugada – e as condições e necessidades de intercâmbio desenvolvidas por elas tornaram-se incompatíveis com o regime de produção existente, herdado da história e consagrado pela lei, isto é, com os privilégios dos grêmios e com os inumeráveis privilégios de outro gênero pessoais e locais (que constituíam outros tantos entraves para os setores não privilegiados), próprios da sociedade feudal. As forças produtivas representadas pela burguesia se rebelaram contra o regime de produção representada pelos terratenentes feudais e os mestres das corporações; o resultado é conhecido: as barreiras feudais foram rompidas, pouco a pouco, na Inglaterra; de um só golpe, na França; na Alemanha, ainda não acabaram de se romper. No entanto, da mesma forma que a manufatura, ao chegar a uma determinada fase de desenvolvimento chocou-se com o regime feudal de produção, hoje a grande indústria se choca com o regime burguês de produção, que veio substituir aquele. Encadeada por essa ordem imperante, coibida pelo estreito limite do modo capitalista de produção, hoje a grande indústria cria, de uma parte, uma proletarização cada vez maior das grandes massas do povo, e, de outra parte, uma massa crescente de produtos que não encontram saída. Superprodução e miséria das massas – dois fenômenos, cada um dos quais é, por sua vez, causa do outro – eis aqui a absurda contradição em que desemboca a grande indústria e que reclama imperiosamente a libertação das forças produtivas mediante uma mudança do modo de produção.

Na história moderna, pelo menos, fica demonstrado, portanto, que todas as lutas políticas são lutas de classes e que todas as lutas de emancipação de classes, em que pese sua inevitável forma política, pois, toda luta de classes é uma luta política, giram, em última instância, em torno da emancipação econômica. Por conseguinte, aqui pelo menos, o Estado, o regime político, é o elemento subalterno; e a sociedade civil, o reino das relações econômicas, o elemento decisivo. A ideia tradicional, à qual Hegel rendeu culto, via no Estado o elemento determinante, e na sociedade civil o elemento condicionado por aquele. E as aparências fazem crê-lo assim. Do mesmo modo que todos os impulsos que regem a conduta

do homem, como indivíduo, têm que passar por seu cérebro, converter-se em móveis de sua vontade, para fazê-lo agir, todas as necessidades da sociedade civil – qualquer que seja a classe que governe num dado momento – têm que passar pela vontade do Estado, para adquirir vigência geral na forma de leis. Mas este é o aspecto formal do problema. O que interessa conhecer é o conteúdo desta vontade puramente formal – seja do indivíduo ou do Estado – e saber de onde provém este conteúdo e porque é precisamente isso o que se deseja e não outra coisa. Se nos detivermos a indagar sobre isto, veremos que na história moderna a vontade do Estado obedece, em geral, as necessidades variáveis da sociedade civil, à supremacia desta ou daquela classe, e, em última instância, ao desenvolvimento das forças produtivas e das condições de intercâmbio, de troca entre elas.

E se numa época como a moderna, com seus gigantescos meios de produção e de comunicações, o Estado não é um campo independente, com um desenvolvimento próprio, mas sua existência e seu desenvolvimento se explicam, em última instância, pelas condições econômicas de vida da sociedade, com muito mais razão isso tinha que ocorrer em todas as épocas anteriores, em que a produção da vida material dos homens não se levava a cabo com recursos tão abundantes e em que, portanto, a necessidade desta produção devia exercer um domínio muito mais considerável ainda sobre os homens. Se ainda hoje, nos tempos da grande indústria e das estradas de ferro, o Estado não é, de modo geral, mais que o reflexo em forma sintética das necessidades econômicas da classe que governa a produção, muito mais tinha que sê-lo naquela época, quando uma geração de homens tinha que empregar uma parte muito maior de sua vida à satisfação de suas necessidades materiais, e, por conseguinte, dependia destas muito mais do que nós atualmente. As investigações históricas de épocas anteriores, quando se detêm seriamente neste aspecto, confirmam de sobra esta conclusão; aqui, não podemos nos deter, naturalmente, a tratar disso.

Se o Estado e o Direito público se acham governados pelas relações econômicas, também o estará, como é lógico, o Direito privado, já que este se limita, em suma, a sancionar as relações econômicas existentes entre os indivíduos e que sob as circunstâncias dadas são as normais. A forma que isto assume pode variar consideravelmente. Pode ocorrer, como ocorre na Inglaterra, de acordo com todo o desenvolvimento nacional daquele país, que se conservem em grande parte as formas do antigo Direito feudal, infundindo um conteúdo burguês ao nome feudal. Mas pode tomar-se também como base, como se fez no Oeste da Europa continental, o primeiro Direito Universal de uma sociedade produtora de mercadorias, o Direito romano, com sua formulação insuperavelmente precisa de todas as relações jurídicas essenciais que podem existir entre os simples possuidores de mercadorias (comprador e vendedor, credor e devedor, contratos, obrigações, etc). Para honra e proveito de uma sociedade que é ainda pequeno-burguesa e semifeudal, pode se reduzir esse Direito, simplesmente pela prática judicial, a seu próprio nível (Direito geral alemão), ou então, com ajuda de alguns juristas supostamente ilustrados e moralizantes, pode-se recopilar num Código próprio, ajustado ao nível desta sociedade; Código que, nestas condições, não terá outro remédio senão ser mau também do ponto de vista jurídico (Direito nacional prussiano); e também pode acontecer que, após uma grande revolução burguesa, se elabore e promulgue, à base desse mesmo Direito romano, um Código da sociedade burguesa tão clássico como o

Código Civil francês. Portanto, apesar das normas do Direito civil se limitarem a expressar em forma jurídica as condições econômicas de vida da sociedade, podem fazê-lo bem ou mal, segundo o caso.

No Estado, corporifica-se diante de nós o primeiro poder ideológico sobre os homens. A sociedade cria um órgão para a defesa de seus interesses comuns frente aos ataques de dentro e de fora. Este órgão é o poder do Estado. Mas, uma vez criado, este órgão se independentiza da sociedade, tanto mais quanto mais vai se convertendo em órgão de uma determinada classe e mais diretamente impõe o domínio dessa classe. A luta da classe oprimida contra a classe dominante é uma luta dirigida, em primeiro lugar, contra o domínio político dessa classe; a consciência da relação que essa luta política tem com sua base econômica obscurece-se e pode chegar a desaparecer por completo. Se não ocorre assim exatamente entre os próprios beligerantes, sucede quase sempre entre os historiadores. Das antigas fontes sobre as lutas apresentadas no seio da República romana, só Apiano nos diz claramente qual era o pleito, a saber, que, em última instância, ali se travava: o da propriedade do solo.

Mas o Estado, uma vez que se erige em poder independente frente à sociedade, cria rapidamente uma nova ideologia. Nos políticos profissionais, nos teóricos do Direito público e nos juristas que cultivam o Direito privado, a consciência da relação com os fatos econômicos desaparece totalmente. Como, em cada caso concreto, os fatos econômicos têm que assumir a forma de motivos jurídicos para serem sancionados sob a forma de lei e como para isso é preciso levar em conta também, como é lógico, todo o sistema jurídico vigente, pretende-se que a forma jurídica seja tudo e o conteúdo econômico nada. O Direito público e o Direito privado são considerados como dois campos independentes, com sua evolução histórica própria, campos que permitem e exigem por si mesmos uma construção sistemática, mediante a extirpação consequente de todas as contradições internas.

As ideologias ainda mais elevadas, isto é, as que se afastam ainda mais da base material, da base econômica, adotam a forma de filosofia e de religião. Aqui, o encadeamento das ideias com suas condições materiais de existência aparece cada vez mais embaralhada, cada vez mais obscurecida pela interposição de escalões intermediários. Mas, apesar de tudo, existe. Todo o período do Renascimento, meados do século XV, foi, em essência, um produto das cidades e, portanto, da pequena burguesia e o mesmo cabe dizer da filosofia, desde então renascente; seu conteúdo não era, em suma, mais que a expressão filosófica das ideias correspondentes ao processo de desenvolvimento da pequena e da média burguesia em direção à grande burguesia. Isto se vê com bastante clareza nos ingleses e franceses no século passado, muitos dos quais tinham tanto de economistas como de filósofos, e também pudemos comprová-lo mais acima na escola hegeliana.

Detenhamo-nos, não obstante, um momento na religião, por ser este o campo que mais afastado e mais desligado parece estar da vida material. A religião nasceu, numa época muito primitiva, das ideias ignorantes selváticas, que os homens faziam acerca de sua própria natureza e da natureza exterior que os rodeava. Mas toda ideologia, uma vez que surge, desenvolve-se em conexão com a base material das ideias existentes, desenvolvendo-a e transformando-a por sua vez; se não fosse assim, não seria uma ideologia, isto é, um trabalho sobre as ideias concebidas como entidades com substantividade própria, com um desenvolvimento independente e submetido tão somente as suas próprias leis. Os homens, em

cujo cérebro esse processo se desenrola, ignoram forçosamente que as condições materiais da vida do homem, são as que determinam, em última instância, a marcha de tal processo, pois, se não o ignorassem, ter-se-ia acabado toda a ideologia. Portanto, estas representações religiosas primitivas, comuns quase sempre a todo um grupo de povos afins, desenvolvem-se, ao desfazer-se o grupo, de um modo peculiar em cada povo, segundo as condições de vida que lhes são correspondentes; e esse processo foi revelado, em minúcias, pela mitologia comparada numa série de grupos de povos, principalmente no grupo ariano (o chamado grupo indo-europeu). Modelados, desse modo, em cada povo, os deuses eram deuses nacionais, cujo reino não passava das fronteiras do território que estavam chamados a proteger, já que do outro lado havia outros deuses indiscutíveis que carregavam a batuta. Esses deuses só podiam continuar vivendo na mente dos homens enquanto existisse sua nação, e morriam ao mesmo tempo em que ela desaparecia. Este ocaso das antigas nacionalidades foi provocado pelo Império romano mundial, mas não vamos estudar aqui as condições econômicas que determinaram a origem deste último. Ficam assim superados os velhos deuses nacionais, e inclusive os romanos, que haviam sido simplesmente modelados segundo o padrão dos limitados horizontes da cidade de Roma; a necessidade de complementar o império mundial com sua religião mundial se revela com clareza nos esforços que se faziam para erguer altares e impor o acatamento, em Roma, junto aos deuses próprios, de todos os deuses estrangeiros um pouco respeitáveis. Mas uma nova religião mundial não se fabrica assim, por decretos imperiais. A nova religião mundial, o cristianismo, ia nascendo caladamente, entretanto, de uma mescla da teologia oriental universalizada, sobretudo da judia, e da filosofia grega vulgarizada, sobretudo a estóica. Que aspecto esta religião apresentava em suas origens, é o que é necessário investigar pacientemente, pois, sua face oficial, tal como nos transmite a tradição, é apenas a que se apresentou como religião do Estado, depois de adaptada para este fim pelo Concílio de Nicéia³⁵. Mas ao simples fato de que já aos 250 anos de existência se erigisse em religião de Estado demonstra que era a religião que se enquadrava às circunstâncias dos tempos. Na Idade Média, à medida que o feudalismo se desenvolvia, o cristianismo assumia a forma de uma religião adequada a este regime, com sua correspondente hierarquia feudal. E, ao aparecer a burguesia, desenvolveu-se frente ao catolicismo feudal a heresia protestante, que teve suas origens no Sul da França, com os albigenses³⁶, coincidindo com o apogeu das cidades daquela região. A Idade Média anexou à teologia, convertendo em apêndices todas as demais formas de ideológicas: a filosofia, a política, a jurisprudência. Com isso, obrigava todo movimento social e político a assumir uma forma teológica; ao espírito das massas, alimentado exclusivamente com a religião, não havia outro caminho senão apresentar seus próprios interesses vestidos com um disfarce religioso, se se desejasse levantar uma grande tempestade. E como a burguesia, que cria nas cidades desde o primeiro momento um apêndice de plebeus despossuídos, jornaleiros e servidores de todo gênero, que não pertenciam a nenhum estamento social reconhecido e que eram os precursores do proletariado moderno, também a heresia protestante se desdobra prontamente numa ala pequeno-burguesa-moderada e em outra plebéia-revolucionária, execrada também pelos hereges pequeno burgueses.

A impossibilidade de exterminar a heresia protestante correspondia à invencibilidade da pequena burguesia em ascensão. Quando esta burguesia era já bastante forte, sua luta com a nobreza feudal, que até

então havia tido caráter predominantemente local, começou a tomar proporções nacionais. A primeira ação de grande envergadura se desenvolveu na Alemanha: foi a chamada Reforma. A burguesia não era suficientemente forte nem estava suficientemente desenvolvida para poder unir sob sua bandeira os demais estamentos rebeldes: os plebeus das cidades, a nobreza rural e os camponeses. Primeiramente, foi derrotada a nobreza; os camponeses levantaram-se numa insurreição que assinala o ponto culminante de todo este movimento revolucionário; as cidades os deixaram sozinhos, e a revolução foi estrangulada pelos exércitos dos príncipes feudais, que se aproveitaram de todas as vantagens da vitória. A partir deste momento, a Alemanha desaparece por três séculos do concerto das nações que intervêm com personalidade própria na história. Mas, ao lado do alemão Lutero, estava o francês Calvino, que, com uma nitidez autenticamente francesa, fez passar para o primeiro plano o caráter burguês da Reforma e republicанизou e democratizou a Igreja. Enquanto a Reforma luterana se estancava na Alemanha e arruinava aquele país, a Reforma calvinista servia de bandeira para os republicanos de Genebra, da Holanda, da Escócia, emancipava a Holanda da Espanha e do império alemão e vestia a roupagem ideológica para o segundo ato da revolução burguesa, que se desenvolveu na Inglaterra. Aqui, o calvinismo revelou-se como o autêntico disfarce religioso para os interesses da burguesia daquela época, razão pela qual não conseguiu seu pleno reconhecimento quando, em 1689, a revolução se encerrou com o pacto entre uma parte da nobreza com os burgueses³⁷. A Igreja oficial anglicana foi restaurada novamente, mas não sob sua forma anterior, como uma espécie de catolicismo, com o rei como papa, mas fortemente calvinizada. A antiga Igreja do Estado havia festejado o alegre domingo católico, combatendo o aborrecido domingo calvinista; a nova, aburguesada, voltou a introduzir este último, que ainda adorna a Inglaterra.

Na França, a minoria calvinista foi reprimida, convertida ou expulsa em 1685³⁸; mas, de que serviu isto? Já por aquela época estava em ação o livre pensador Pierre Bayle, e, em 1694, nascia Voltaire. As medidas de violência de Luis XIV serviram apenas para facilitar à burguesia francesa a possibilidade de fazer sua revolução sob forma irreligiosa, exclusivamente política, a única que correspondia à burguesia avançada. Nas assembleias nacionais já não se sentavam protestantes, mas livre pensadores. Com isto, o Cristianismo entrava em sua última fase. Já não podia servir de roupagem ideológica para cobrir as aspirações de qualquer classe progressista; foi convertendo-se, cada vez mais, em patrimônio privativo das classes dominantes, que o empregam como mero instrumento de governo para manter à distância as classes inferiores. E cada uma das distintas classes utiliza para este fim sua própria e congruente religião: a aristocracia latifundiária utiliza o jesuitismo católico ou a ortodoxia protestante; os burgueses liberais e radicais, o racionalismo; sendo indiferente, para estes efeitos, que os senhores creiam ou não em suas respectivas religiões³⁹.

Vemos, pois, que a religião, uma vez criada, contém sempre uma matéria tradicional, já que a tradição é, em todos os domínios da ideologia, uma grande força conservadora. Mas as mudanças que se produzem nesta matéria surgem das relações de classe, e, portanto, das relações econômicas dos homens que realizam estas mudanças. E isto é suficiente quanto a este ponto.

As considerações anteriores não pretendem ser mais que um esboço geral da interpretação marxista da história; em resumo, são alguns exemplos para ilustrá-la. A prova surge à luz da própria história, e cremos poder afirmar que esta prova foi suficientemente apresentada em outras obras. Mas esta interpretação põe fim à filosofia no campo da história, exatamente como a concepção dialética da natureza torna a filosofia da natureza tão desnecessária quanto impossível. Agora, já não se trata de tirar da cabeça as conexões entre as coisas, mas de descobri-las nos próprios fatos. Expulsa e da natureza e da história, à filosofia só resta um único refúgio: o reino do pensamento puro, no que dele ainda está de pé: a doutrina das leis do próprio processo do pensamento, a lógica e a dialética.

Com a revolução de 1848, a Alemanha “cultura” rompeu com a teoria e abraçou o caminho da prática. A pequena indústria e a manufatura, baseadas no trabalho manual, cederam lugar a uma autêntica grande indústria; a Alemanha voltou a estar presente no mercado mundial; o novo império pequeno-alemão acabou, pelo menos, com os males mais agudos que a profusão de pequenos Estados, os resquícios do feudalismo e o regime burocrático punham como obstáculos neste caminho de progresso. Mas, na medida, porém, que a especulação abandonava o gabinete de trabalho do filósofo para instalar seu templo na Bolsa, a Alemanha culta perdia aquele grande senso teórico que a havia feito famosa durante a época de sua maior humilhação política: a tendência à investigação puramente científica, sem ter em conta se os resultados obtidos fossem ou não aplicáveis praticamente, infringiam ou não as determinações da polícia. É verdade que as Ciências Naturais oficiais da Alemanha, particularmente no domínio das investigações específicas, mantiveram-se ao nível da época, mas já a revista norte-americana “Science” observava com razão que os progressos decisivos realizados no campo das grandes concatenações entre os fatos isolados e sua generalização em forma de leis, têm hoje por sede principal a Inglaterra e não, como antes, a Alemanha. E no campo das Ciências Históricas, inclusive a Filosofia, desapareceu completamente, com a Filosofia clássica, aquele velho e indomável espírito teórico dos alemães, vindo a ocupar seu posto um eclético vazio e uma angustiante preocupação com a carreira e com o dinheiro, próximo ao arrivismo mais vulgar. Os representantes oficiais desta ciência se converteram nos ideólogos descarados da burguesia e do Estado existente; e isto num momento em que ambos são francamente hostis à classe operária.

Só na classe operária perdura, sem decair, o senso teórico alemão. Aqui, não há nada que o abale, que o possa extirpar; aqui, não há lugar para preocupações de arrivismo, de lucro, de proteção vinda do alto; pelo contrário, quanto mais audazes e intrépidos são os avanços da ciência, melhor se harmonizam com os interesses e as aspirações dos operários. A nova tendência, que descobriu na história da evolução do trabalho a chave para compreender toda a história da sociedade, dirigiu-se, preferencialmente, desde o primeiro momento, à classe operária e encontrou nela a acolhida que não buscava e não esperava da ciência oficial. O movimento operário da Alemanha é o herdeiro da Filosofia clássica alemã.

Notas:

- ¹ Fundador, junto com Marx, do socialismo científico. Lançaram as bases do Materialismo Histórico e Dialético e da Economia Política do Capitalismo a partir da análise do surgimento do capitalismo, da história das sociedades humanas e da crítica de outras correntes filosóficas então em voga.
- ² *Combate e Luta*: Movimento literário e social da pequena burguesia alemã nos anos 70-80 do século XVIII. Este movimento foi uma singular rebelião literária dos jovens escritores da Alemanha contra o regime feudal absolutista.
- ³ *Die Neue Zeit* (“Tempos Novos”): Revista teórica da social-democracia alemã; publicada em Stuttgart de 1883 a 1923. Nos anos de 1885 a 1894, publicou em suas páginas vários artigos de Engels.
- ⁴ C. N. Sarcke. Ludwig Feuerbach. Stuttgart. 1865.
- ⁵ Trata-se da obra de Karl Marx e F. Engels *A ideologia alemã*, escrita nos anos 1845-1846.
- ⁶ Engels se refere aqui às observações de Heine sobre a “revolução filosófica alemã” contidas em seus ensaios *Contribuição à história da religião e da filosofia na Alemanha*. Nestas observações, Heine defendia a ideia de que a revolução filosófica na Alemanha, cuja etapa final era então a filosofia de Hegel, era o prólogo da iminente revolução democrática no país.
- ⁷ F. Engels parafraseia aqui uma passagem da obra de Hegel *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Vorrede*. (Princípios da filosofia do direito. Prefácio). A primeira edição desta obra apareceu em Berlim, em 1821.
- ⁸ Veja-se G. W. F. Hegel. *Encyclopadie der philosophischen Wissen schalten im Gundrisse. Erster Teil. Die Logik § 147, § 142, Zusatz* (G. W. F. Hegel. Enciclopédia das ciências filosóficas em ensaio condensado. Primeira parte. Lógica. § 147, § 142. Apêndice). A primeira edição deste livro apareceu em Heidelberg em 1817.
- ⁹ G. W. F. Hegel. *Wissenschaft der Logik*. Nürnberg, 1812-1816. Esta obra consta de três partes: 1) A lógica objetiva, doutrina da existência (1812); 2) A lógica objetiva, doutrina da entidade (1813); 3) A lógica subjetiva, ou doutrina do conceito (1816).
- ¹⁰ *Pietismo*: (do latim *pietas*, piedade) corrente místico-religiosa dos protestantes (luteranos, calvinistas) da Europa Ocidental de fins do século XVII.
- ¹¹ *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* (Anais Alemães de Ciência e Arte) era o órgão dos jovens hegelianos. Foi publicado em Leipzig de 1841 a 1843.
- ¹² *Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe* (A Gazeta Renana para questões de política, comércio e indústria): diário publicado em Colônia de 1.º de janeiro de 1842 a 31 de março de 1843. O periódico foi fundado por representantes da burguesia renana, que se encontrava em oposição ao absolutismo prussiano. Foram convidados a colaborar também no jornal alguns jovens hegelianos. Karl Marx, a partir de abril de 1842 colaborou no *Rheinische Zeitung*, e a partir de outubro do mesmo ano foi um de seus redatores-chefes. O governo submeteu o jornal a uma especial e severa censura, proibindo-o mais tarde.
- ¹³ D. F. Strauss. *Das Leben Jesu*. Bd. 1-2, Tübingen, 1835-1836. (D. F. Strauss. Vida de Jesus. v. 1-2, Tubinga, 1835-1836).
- ¹⁴ Engels se refere ao livro de Max Stirner (pseudônimo de Kaspar Schmidt) *O único e sua propriedade*, publicado em 1845.
- ¹⁵ O livro de Feuerbach *A essência do cristianismo* foi publicado em Leipzig, em 1841.
- ¹⁶ Contudo, hoje está generalizada entre os selvagens e entre os povos do estágio inferior da barbárie a crença de que as figuras humanas que aparecem nos sonhos são almas que abandonam temporariamente seus corpos; e, por isso, o homem de carne e osso se faz responsável pelos atos que sua imagem aparecida em sonhos comete contra o que sonha. Assim o comprovou, por exemplo, Imthurn em 1833 entre os índios da Guiana. (Pelo visto, Engels se refere ao livro de E. F. Imthurn *Among the Indians of Guiana*. London, 1883).
- ¹⁷ Trata-se do planeta Netuno, descoberto em 1846 por Johann Galle, astrônomo do Observatório de Berlim.
- ¹⁸ Referente ao século XVI.
- ¹⁹ Teoria do flogisto: teoria falsa que predominava na química dos séculos XVII e XVIII; considerava que o processo de combustão era condicionado pela existência nos corpos de um fluido especial, o flogisto.
- ²⁰ Trata-se da hipótese da nebulosa de Kant, de acordo com a qual o sistema solar se desenvolveu da nebulosa primária (do vocábulo latino *nebula*).
- ²¹ G. W. F. Hegel. *Phenomenologie des Geistes*. A primeira edição desta obra apareceu em Bamberg e Wuzburg em 1807.
- ²² Deístas. Partidários da doutrina religiosa-filosófica que reconhece Deus como causa primitiva, impessoal e racional do mundo, mas que nega sua participação na vida da natureza e da sociedade. Nas condições do predomínio da concepção feudal-religiosa do mundo, o deísmo se manifestava muitas vezes a partir de posições racionalistas, criticando a concepção teológica medieval do mundo e desmascarando o parasitismo e charlatanismo do clero. Não obstante, os deístas entravam, ao mesmo tempo, no compromisso com a religião, manifestando-se para que se conservasse para as massas populares numa forma racional.
- ²³ Esta citação foi extraída da obra de Feuerbach *Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung*. (Fundamentos da filosofia. A necessidade das variações), publicada no livro de K. Grün, Ludwig Feuerbach, Bd. I, Leipzig, 1874, s. 407.

- ²⁴ Alusão à tentativa de Robespierre de implantar a religião do “Ser Supremo”.
- ²⁵ Esta citação foi extraída da obra de Feuerbach *Wider den Dualismus vom Leib und Seele, Fleisch un Geist*. (Contra o dualismo do corpo e da alma, da carne e do espírito). Veja-se Ludwig Feuerbach 's *saamtliche Werke* Bd. II, Leipzig, 1846, S. 363 (Ludwig Feuerbach. Obras completas, t. II, Leipzig, 1846, pág. 363).
- ²⁶ Esta citação foi extraída da obra de Feuerbach *North meistert alle Gesetze und hebt auf* (A necessidade supera todas as leis e as derroga), publicada em livro de K. Grün Ludwig Feuerbach, Bd. II, Leipzig und Heidelberg, 1874, S. 285-286
- ²⁷ Esta citação foi extraída da obra de Feuerbach *Grundsätze der Philosophie, Nothwendigkeit einer Veränderung* (Fundamentos da filosofia. A necessidade das variações), editada em livro de K. Grün, Ludwig Feuerbach. Bd. I, Leipzig und Heidelberg, 1874, S. 409.
- ²⁸ C. N. Starcker. *Ludwig Feuerbach*. Stuttgart, 1885, S. 280.
- ²⁹ F. Engels resume aqui as ideias de Hegel expressas, principalmente em suas obras *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 18, 139, assim como em *Vorlesungen über die Philosophie der religion*. Dritter Theil, II, 3. A primeira edição deste livro apareceu em Berlim (1832).
- ³⁰ Veja-se o trabalho de L. Feuerbach *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Curriculum Vitae* (L. Feuerbach. Fragmentos da característica de minha biografia filosófica) no livro Ludwig Feuerbach's *saamtliche Werke*. Bd. II, Leipzig, 1846. S. 411. 31
- ³¹ Expressão estendida na publicística burguesa alemã depois da vitória dos prussianos em Sadowa (na guerra austro-prussiana de 1866), que encerrava a ideia de que a vitória da Prússia havia sido condicionada pelas vantagens do sistema prussiano de instrução pública.
- ³² *Radamento*: segundo a mitologia grega, juiz sábio e justiceiro.
- ³³ F. Engels se refere ao livro de J. Dierzgen *Das Wesen der mens oblichen Kopfarbeit. Dargestellt von einem Handarbeiter. Eine abermalige Kritik der reinem und praktischen Vernunft*. Hamburg, 1869 (A natureza do trabalho intelectual do homem, exposta por um operário manual. Hamburgo, 1869).
- ³⁴ Veja-se G. W. F. Hegel. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Zweiter Theil, zweiter Abschnitt (G. W. F. Hegel. Lições da filosofia da história. Segunda parte, segunda seção). A primeira edição desta obra apareceu em Berlim em 1837.
- ³⁵ Concílio de Nicéia. O primeiro concílio chamado ecumênico de bispos da Igreja cristã no Império romano, convocada no ano de 325 pelo imperador Constantino I, na cidade de Nicéia, Ásia Menor; o concílio determinou o símbolo da fé (os princípios fundamentais da doutrina da Igreja ortodoxa cristã) e o declarou obrigatório para todos os cristãos. Seu não reconhecimento era castigado como um delito contra o Estado.
- ³⁶ *Albigenses*. Seita religiosa, amplamente propagada nos séculos XII e XIII pelas cidades do Sul da Franca e do Norte da Itália. O foco principal se achava na cidade Irancesa de Albi. Os albigenses que se pronunciavam contra as cerimônias católicas e da hierarquia eclesiástica, expressavam numa forma religiosa o protesto da população comercial-artesã das cidades contra o feudalismo. A eles se uniu parte da nobreza francesa do Sul, que tentava secularizar as terras da Igreja. O papa Inocêncio III organizou em 1209 uma cruzada contra os albigenses. Como resultado de uma guerra de 20 anos e de repressões ferozes, o movimento dos albigenses foi aplastado.
- ³⁷ Trata-se do golpe de Estado de 1688 na Inglaterra, que conduziu à expulsão de Jacob II Stuart e a proclamação de rei inglês (1689) a Guilherme III de Orange, estatúder da república holandesa. Em 1689, na Inglaterra, estabeleceu-se a monarquia constitucional, baseada no compromisso entre a aristocracia terratenente e a grande burguesia.
- ³⁸ Em 1685, no ambiente criado pelas repressões políticas e religiosas contra os protestantes calvinistas (huguenotes), recrudescidas a partir dos anos 20 do século XVII, Luiz XIV revogou o Édito de Nantes de 1598, que concedia aos huguenotes liberdades religiosas; por causa de dita abolição, milhares deles emigraram da França.
- ³⁹ Refere-se ao Império alemão, fundado em janeiro de 1871 sob a hegemonia da Prússia, no qual não estava a Áustria.

Índice de nomes

A

Apiano (final do século 1 - anos 70 do século II) - historiador de Roma antiga.

B

Bakunin, Mikhaïl Alexandrovich (1814-1876) - revolucionário e publicista russo, um dos ideólogos do populismo e do anarquismo; na I Internacional se pronunciou como inimigo declarado do marxismo; foi expulso dela em 1872 por seu trabalho dissidente.

Bauer, Bruno (1809-1882) - filósofo idealista alemão, um dos insígnies jovens hegelianos, autor de várias obras sobre a história do cristianismo.

Bayle, Pierre (1647-1706) - filósofo cético francês, crítico do dogmatismo religioso.

Benbelot, Pierre Eugène Marcelin (1827-1907) - químico francês, dedicou-se à investigações de Química Orgânica, Termoquímica e História da Química.

Blanc, Louis (1811-1882) - socialista pequeno-burguês francês, historiador.

Bourbons - dinastia real da França (reinou dos anos de 1589-1792, 1814-1815 e 1815-1830).

Büchner, Ludwig (1824-1889) - fisiólogo e filósofo alemão, representante do materialismo vulgar.

C

Calvino, Jean (1509-1564) - insígnie propagador da Reforma, fundador do calvinismo, uma das tendências do protestantismo que expressava os interesses da burguesia da época da acumulação originária do capital.

Copérnico, Nicolau (1473-1543) - astrônomo polonês, fundador da teoria do sistema heliocêntrico do mundo.

D

Darwin, Charles (1809-1882) - biólogo materialista inglês, fundador da teoria científica do desenvolvimento do mundo orgânico.

Descartes, René (1596-1650) - filósofo dualista, matemático e naturalista francês.

Diderot, Denis (1713-1784) - filósofo francês, representante do materialismo mecanicista, ateu, um dos ideólogos da burguesia revolucionária francesa.

Dietzgen, Joseph (1828-1888) - social-democrata alemão, filósofo autodidata que chegou por si só aos fundamentos do materialismo dialético; sua profissão era curtidor.

E

Engels, Friedrich (1820-1895)

F

Friedrich, Wilhelm III (1770-1840) - rei da Prússia (de 1797 a 1840).

Friedrich, Wilhelm IV (1795-1861) - rei da Prússia (1840-1861).

Feuerbach, Ludwig (1804-1872) - conspícuo filósofo materialista e ateu alemão; apesar do caráter limitado e contemplativo de seu materialismo, foi uma das fontes teóricas da filosofia marxista.

G

Galle, Johann (1812-1910) - astrônomo alemão; em 1846 descobriu, baseando-se nos cálculos de Le Verrier, o planeta Netuno.

Goethe, Johann Wolfgang (1749-1832) - escritor e pensador alemão conhecido também por seus trabalhos no domínio das Ciências Naturais.

Guizot, (1787-1874) - historiador e estadista francês; de 1840 até a Revolução de fevereiro de 1848 esteve à frente da política interna e externa; defendeu os interesses da grande burguesia financeira.

Grün, Karl (1817-1888) - publicista alemão; em meados dos anos 1840 foi um dos representantes máximos do chamado “socialismo autêntico”.

H

Hegel, Willhelm Friedrich (1770-1831) - eminente representante da filosofia clássica alemã; idealista objetivo; procedeu circunstanciado estudo sobre a dialética idealista.

Heine, Heinrich (1797-1856) - poeta e publicista alemão.

Hobbes, Thomas (1588-1679) - filósofo inglês, um dos fundadores do materialismo mecanicista.

Hume, David (1711-1776) - filósofo inglês; idealista subjetivo, agnóstico.

I

Imthurn, (1852-1932) - funcionário colonial inglês, explorador e antropólogo.

K

Kant, Emmanuel (1724-1804) - fundador da filosofia clássica alemã, idealista, ideólogo da burguesia alemã.

Kopp, Hermann (1817-1892) - químico e historiador alemão de química.

L

Lamarck, Jean-Baptiste Pierre Antoine (1744-1829) - naturalista francês, fundador da primeira teoria integralmente evolucionista na Biologia, precursor de Darwin.

Le Verrier, Urban (1811-1877) - astrônomo e matemático francês; em 1846 calculou a órbita de Netuno, ainda desconhecido na época, e determinou a localização deste planeta no céu.

Luis XIV (1638-1715) - rei da França (de 1643 a 1715).

Lutero, Martin (1483-1546) - insigne propagador da Reforma, fundador do protestantismo (luteranismo) na Alemanha, ideólogo da burguesia incipiente alemã, durante a Guerra Camponesa de 1525 foi partidário dos príncipes e lutou contra os camponeses e a população pobre das cidades sublevadas.

M

Marx, Karl (1818-1883).

Mignet, François Auguste Marie (1796-1884) - historiador liberal burguês do período da Restauração na França; chegou a compreender o papel da luta de classes no advento da sociedade burguesa.

Moleschott, Jacob (1822-1893) - fisiólogo e filósofo burguês representante do materialismo vulgar, natural da Holanda; dedicou-se ao magistério na Alemanha, Suíça e Itália.

N

Napoleão I (Bonaparte) (1769-1821) - imperador francês de 1804 a 1814 e em 1815).

O

Owen, Robert (1711-1858) - socialista utópico inglês.

P

Proudhon, Pierre (1809-1865) - publicista, economista e sociólogo francês, ideólogo da pequena burguesia, um dos fundadores do anarquismo.

R

Renan, Ernest (1823-1892) - filólogo, historiador do cristianismo e filósofo idealista francês.

Robespierre, Maximilian (1758-1794) - chefe dos jacobinos e do governo revolucionário (1793-1794) durante a Revolução burguesa de fins do século XVIII na França; fracassou em sua tentativa de substituir o cristianismo pelo culto do “Ser Supremo”.

Rousseau, Jean-Jacques (1712-1778) - democrata, ideólogo da pequena burguesia e filósofo deísta.

S

Schiller, Friedrich (1759-1805) - escritor alemão.

Starcke, Carlos Nicolau (1858-1926) - filósofo e sociólogo dinamarquês, professor em Copenhague (em 1916).

Stirner, Max (pseudônimo literário de Johnn Kaspar Schmidt) (1806-1856) - filósofo alemão, jovem hegeliano, um dos ideólogos do individualismo burguês e do anarquismo.

Strauss, David Fredrich (1808-1874) - filósofo e publicista alemão, um dos jovens hegelianos destacados, autor de *A vida de Jesus*.

T

Thiers, Louis Adolphe (1797-1877) - historiador burguês e estadista francês, verdugo da Comuna de Paris.

Thierry, Jacob Nicolas Agustin (1795-1856) - historiador de tendência liberal burguesa do período da Restauração; em suas obras esteve perto de compreender o papel dos fatores materiais na história do desenvolvimento da sociedade feudal e do advento da burguesia.

V

Vogt, Karl (1817-1895) - naturalista alemão, materialista vulgar e democrata pequeno-burguês.

Voltaire, François Marie (seu verdadeiro sobrenome era Arouet) (1694-1778) - filósofo deísta, escritor satírico, historiador e insigne representante da ilustração burguesa do século XVIII na França; lutou contra o absolutismo e o catolicismo.