

SOBRE A CRÍTICA ARISTOTÉLICA DE FEUERBACH A HEGEL

Rafael de Almeida Padial¹

RESUMO: O artigo visa a demonstrar como a crítica de Ludwig Feuerbach a Hegel é de matriz filosófica aristotélica. Para isso, analisaremos inicialmente o primeiro grande texto de Feuerbach contra seu velho mestre, “Para a Crítica da Filosofia de Hegel” (1839). Nele já aparecerão praticamente todos os temas que marcarão suas importantes obras do início da década de 1840. Como buscaremos desenvolver, a matriz aristotélica insere Feuerbach na longa tradição filosófica da lógica da identidade, da não-contradição, de uma filosofia essencialista (uma *ousiologia*). Seu projeto ontológico – e o de verniz socialista dele derivado – revela-se assim uma onto-teologia, resultando numa via completamente oposta à negativa e revolucionária (dialética) desenvolvida por Karl Marx e Friedrich Engels após 1845.

PALAVRAS-CHAVE: Feuerbach. Aristóteles. Hegel. Dialética. Humanismo. Marxismo

ON ARISTOTELIAN CRITICISM OF FEUERBACH TO HEGEL

ABSTRACT: The article aims to demonstrate how Ludwig Feuerbach's critique of Hegel is of an Aristotelian philosophical matrix. For this purpose, we will initially analyze Feuerbach's first great text against his old master, “Towards a Critique of Hegel's Philosophy” (1839). In this text, practically all the themes that will mark his important works of the early 1840s appear. As we will try to develop, the Aristotelian matrix inserts Feuerbach in the long philosophical tradition of the logic of identity, of non-contradiction, of an essentialist philosophy (an *ousio-logy*). His ontological project – and the superficially socialist project derived from it – thus reveals itself

¹ Doutorando em Filosofia no IFCH-UNICAMP, sob orientação do Prof. Livre-Docente Hector Benoit.

as an onto-theology. Therefore, it results in a path completely opposite to the negative and revolutionary (dialectical) developed by Karl Marx and Friedrich Engels after 1845.

KEYWORDS: Feuerbach. Aristotle. Hegel. Dialectic. Humanism. Marxism.

1. PEQUENA INTRODUÇÃO BIOGRÁFICA DE FEUERBACH

Ludwig Feuerbach (1804-1872) foi um filósofo, discípulo de Hegel em parte da vida, e, até certo ponto, um “jovem-hegeliano”; influenciou sobre muito do que passou a ser chamado de “verdadeiro socialismo”, uma corrente socialista-humanista de proeminência entre a pequena-burguesia citadina alemã até o início da década de 1850. Feuerbach seguiu posições políticas à “esquerda” até o final de sua vida, tendo inclusive se filiado, pouco antes de sua morte, ao Partido Operário Social-Democrata (fundado em 1869 por Karl Liebknecht e August Bebel, seguidores de Marx e Engels).

Da corrente chamada “jovem-hegeliana”, cujo ápice de influência se deu no início da década de 1840, não se pode dizer que Feuerbach tenha sido o expoente (em realidade, o filósofo Bruno Bauer quase sempre ocupou esse lugar). Um pouco mais velho do que a média dos demais jovens-hegelianos, Feuerbach afastou-se temporariamente das polêmicas públicas e filosóficas alemãs após o véu de anonimato de uma obra sua – de 1830, que questionava dogmas da Igreja – ter sido levantado. A descoberta do autor lhe custou a demissão do cargo de professor na Universidade de Erlangen, e Feuerbach, após período de errância, fixou morada em 1836 na fazenda de sua esposa (Bertha Löwe), relativamente solitário e afastado das grandes cidades. Ao final da década de 1830, retomou participação em órgãos dos jovens hegelianos (com destaque para os dirigidos por Arnold Ruge). Em 1837 e 1838, em tais órgãos, Feuerbach ainda ostentava um apaixonado idealismo (com grandes elogios, inclusive, a Leibniz), atacando tudo o que

se ouve e se sente enquanto falso, mera aparência. Entre 1838 e 1839, entretanto, *deu-se uma viragem vertiginosa em seu pensamento*. De ostensivo idealista, Feuerbach tornou-se, diz ele mesmo, “materialista” (não nos cabe aqui desenvolver quanto esse “materialismo” é diferente daquele que depois desenvolverá Marx). As produções teóricas de Feuerbach começaram então a chamar cada vez mais a atenção dos jovens-hegelianos. Entretanto, seu pensamento somente se tornou o mais influente nessa corrente no ano de 1843, quando ela já estava em processo de dissolução².

A nova concepção de Feuerbach foi expressa pela primeira vez em seu artigo intitulado “Para a Crítica da Filosofia de Hegel” [*Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*], publicado ao final de agosto de 1839, nos *Anais de Halle*, de A. Ruge. Esse artigo apresenta já, de forma privilegiada, praticamente todos os elementos que serão desenvolvidos em seus textos imediatamente seguintes, os de maior destaque (e que, aliás, muito influenciarão Marx e Engels até 1844/1845), como *A Essência do Cristianismo* (1841), as *Teses Provisórias para Reforma da Filosofia* (1842) e os *Princípios da Filosofia do Futuro* (1843). A vantagem do artigo de 1839 de crítica a Hegel, se comparado aos demais textos nomeados acima, está em que ou não tem caráter tão

² Paul Kâgi analisa obras e fases de produção de Feuerbach e comenta: “Observamos um abismo assombroso entre as afirmações do ano de 1837 e as de 1839: naquelas víamos um Feuerbach ainda entusiasta idealista e partidário de Hegel; agora o vemos como inimigo da especulação hegeliana e anunciador obscuro de uma epistemologia naturalista peculiar (...)” (KÄGI, P., *La Génesis del Materialismo Histórico*, Barcelona: Península, 1974, p. 83. Tradução nossa). Kâgi dedica um item de seu livro ao enigma da mudança brusca no pensamento de Feuerbach (item chamado “Que teria acontecido?”). Apesar de interessante, a resposta de Kâgi nos parece insuficiente. Ele vincula a transformação de Feuerbach aos desenvolvimentos da ciência natural de sua época (a “onda de cientificismo naturalista”). Isso nos parece duvidoso. O elemento propriamente científico-naturalista aparece *en passant* nas obras de destaque de Feuerbach (como em algumas poucas teses dos *Princípios da Filosofia do Futuro*). Cremos, como tentaremos mostrar neste artigo, que a explicação à súbita modificação de Feuerbach é mais simples: em meio ao processo de decomposição do hegelianismo, Feuerbach vinculou-se a um dos filões em que Hegel bebera: Aristóteles. Aqui tentaremos mostrar quanto Feuerbach se vincula ao pensamento dito materialista de Aristóteles.

aforismático – como as *Teses Provisórias* ou os *Princípios* – ou, ainda, em que revela de forma mais clara sua fonte filosófica (se comparado à *Essência do Cristianismo*).

Vejamos então inicialmente, em maior detalhe, esse artigo de 1839, que demarca publicamente a virada no pensamento de Feuerbach. Após isso, trataremos da crítica de Feuerbach a Hegel numa forma mais geral, observando posições de demais obras suas³.

2. “PARA A CRÍTICA DA FILOSOFIA DE HEGEL” (1839)

Feuerbach, em tal artigo, desaprova gravemente o início da *Ciência da Lógica*, de Hegel, onde supostamente é apresentado um pensamento que se

³ Esse artigo de Feuerbach antecede em um ano a famosa crítica do aristotélico F. A. Trendelenburg a Hegel, em suas *Investigações Lógicas* [*Logische Untersuchungen*]. Parte da crítica de Trendelenburg parece dever ao artigo de Feuerbach, uma vez que alonga-se sobre o mesmo tema (o início da *Ciência da Lógica*, de Hegel) e de forma semelhante. A segunda parte da crítica de Trendelenburg a Hegel – tratando do problema da superação dialética, ou negação da negação, *Aufhebung* – não constará ainda nesse artigo de Feuerbach, mas aparecerá em sua produção imediatamente futura (ainda que com diferente abordagem), como veremos de passagem. Trendelenburg, então professor na Universidade de Berlim, era especialista em Aristóteles, editor de algumas de suas obras em alemão. Note-se que a crítica de Marx a Hegel em 1843 também é demarcada por conceitos aristotélicos (Marx leu as *Investigações Lógicas* em 1841 e pretendia, segundo correspondência com Bauer e Köppen entre março e junho de 1841, fazer um ensaio contra Trendelenburg, o que não foi levado adiante). Também S. Kierkgaard, que admirava Trendelenburg, sofreu decisiva influência de Aristóteles em sua oposição a Hegel. Sobre tudo isso, ver BERTI, E., “Aristote dans les premières critiques adressées à Hegel par Feuerbach, Marx et Kierkgaard”, disponível digitalmente em <<https://books.openedition.org/septentrion/53898>>, acessado em 07/08/2020. Alguns valorizam bastante a crítica de Trendelenburg no processo de enfraquecimento posterior do hegelianismo (veja-se BEISER, F., *Late German Idealism, Trendelenburg and Lotze*, Londres: Oxford Univ. Press, 2013, p. 59 et ss.). Cremos, todavia, que a crítica de Trendelenburg a Hegel, apesar de extensa e detalhada (o que lhe rendeu destaque), não contém em si nada de tão original, inserindo-se no processo geral de decomposição do sistema hegeliano. Note-se, por fim, que, para alguns autores, Trendelenburg teria sido peça chave no movimento chamado de “retorno a Kant”, da segunda metade do século XIX (veja-se, por exemplo, PORTA, M. A. G., “*Zurück zu Kant*”, Adolf Trendelenburg, la superación del idealismo y los orígenes de la filosofía contemporánea”, in *Revista Dois Pontos* [Depto. de Filos. UFPR e UFSCAR], v. 2, n. 2, 2005). Poder-se-ia portanto refletir, até certo grau, sobre o papel auxiliar (indireto) de Feuerbach no *Zurück zu Kant*...

pensa a si mesmo, num começo universal e sem pressupostos⁴. O intuito de Feuerbach é o de desmontar tal prepotência de Hegel e demonstrar que sua obra é apenas uma “filosofia determinada e particular”⁵, filha de seu tempo, produto de um autor de carne e osso, nada tendo de universal e infalível.

Feuerbach compõe um diálogo imaginário com os defensores de Hegel, e diz que se ele próprio acusasse Hegel de começar sua grande lógica por um particular, por algo determinado, os defensores do velho mestre logo o atacariam, afirmando: “Não! Ela [*a Ciência da Lógica*] começa pelo Ser puro; ela não começa por qualquer início *particular*, mas pelo indeterminado puro, pelo próprio começo”. Ironiza então Feuerbach: “Ah é? Mas não é um pressuposto [*Voraussetzung*] que a filosofia deva [*müsse*] começar?”⁶. Assim, argumenta Feuerbach, pelo próprio *dever filosófico de se começar a Filosofia* denota-se – também em Hegel – a existência de um pressuposto. Sobre este, Feuerbach levanta uma série de questões. O que significaria tal pressuposto, que na prática é o dever da escrita por parte do filósofo?

⁴ A *Ciência da Lógica* – cujos volumes foram publicados entre 1812 e 1816 – se inicia, como se sabe, pelo livro da “Doutrina do Ser” (que, juntamente com o segundo volume, sobre “A Doutrina da Essência”, faz parte da “Lógica Objetiva”. A esta seguirá a “Lógica Subjetiva”, expressa no terceiro volume, “Doutrina do Conceito”). Hegel explicita que inicia a apresentação da “Doutrina do Ser” sem quaisquer pressupostos (ou seja, sem ação ou afirmação suposta anteriormente, colocada anteriormente), pelo “Ser, puro ser”, totalmente indeterminado, que se iguala ao “Nada, puro nada”, a ausência de determinação. Ser e Nada em suas formas puras seriam o mesmo, e, por isso, um *passaria* para o outro e deles deviria o Devir, com o qual se inicia o *movimento* categorial geral da obra.

⁵ Cf. FEUERBACH, L., “Zur Kritik der Hegelschen Philosophie”, in *Sämmtliche Werke, Schriften und Grundsätze*, volume 2, Leipzig: Otto Wigand Verlag, 1846, p. 191. Todas as traduções aqui são de nossa responsabilidade. Há uma tradução francesa relativamente boa do artigo de Feuerbach, feita por L. Althusser. Ver FEUERBACH, L., *Manifestes Philosophiques*, Paris: PUF, 1973.

⁶ *Idem, ibidem*, p. 192. Note-se que a crítica de Trendelenburg a Hegel é semelhante, mas, em vez de ver o *dever* de se começar a Filosofia como o pressuposto, tenta mostrar que o *movimento* é já o pressuposto, pois do “Ser, puro ser”, e do “Nada, puro nada”, segundo ele – por serem coisas totalmente estáticas – nenhum movimento poderia ser derivado. Assim, a entrada do movimento em cena só poderia ser justificada pela *pressuposição do próprio movimento*, enquanto um gênero lógico previamente deduzido. Ver comentário geral em ROSSI, M., *La genesis del materialismo storico / La izquierda hegeliana*, Madri/Roma: Alberto Corazón/Riuniti, 1971, p. 79.

E se há um dever real de escrita, seria possível conceber uma produção de conceitos verdadeiramente do nada, abstrata, como num pensamento puro, que supostamente se pensa a si mesmo? Feuerbach nega tal possibilidade e argumenta que, se assim acreditássemos, ficaríamos para sempre presos dentro da própria leitura da *Ciência da Lógica*, num processo infinito. Antes da leitura, entretanto, há a escrita. A obra não seria produto do pensamento que se pensa a si mesmo, num monólogo interior, mas resultado da atividade de um autor, um sujeito real, comunicando, via linguagem, um determinado conteúdo a outro sujeito. Ou seja, a Filosofia, acreditava Feuerbach, seria sempre um diálogo entre um Eu e um Tu, através do qual se realizaria um traço específico do gênero humano⁷. Diz ele, por exemplo:

“A produção de conceitos por meio de uma filosofia determinada não é algo real, mas apenas formal, não é criação a partir do nada [*aus Nichts*], senão o desenvolvimento, por assim dizer, de uma matéria espiritual ainda indefinida, interna a mim, capaz de todas as determinações (...). A linguagem não é outra coisa senão a realização do gênero [*Gattung*], a mediação do Eu com o Tu, a fim de representar [*darzustellen*] a unidade do gênero pela superação [*Aufhebung*] de seu isolamento individual. O elemento das palavras é por isso o ar, o meio vital mais espiritual e universal [*allgemeinste*]”⁸.

Assim, haveria um pressuposto real por trás do início da *Ciência da Lógica*, embora escondido, e nele já se manifestaria a linguagem. Com ela,

⁷ Diz então ele: “A dialética não é um monólogo da especulação consigo mesma, mas um diálogo da especulação com a empiria”. Cf. FEUERBACH, L., “Zur Kritik...”, *op. cit.*, p. 207. Feuerbach reproduzirá essa frase com pequena variação em seus *Princípios da Filosofia do Futuro*: “A verdadeira dialética não é um monólogo do pensador isolado consigo mesmo, ela é um diálogo entre o Eu e o Tu”. Cf. *idem*, “Grundsätze der Philosophie der Zukunft”, in *Sämmtliche Werke*, *op. cit.*, p. 345.

⁸ *Idem, ibidem*, p. 196.

expressar-se-ia já o gênero humano (aliás pelo meio material mais universal que haveria, o próprio ar). O pretense não-pressuposto inicial de Hegel teria assim sido desmontado e revelado enquanto um mero particular, fundado no verdadeiro universal, sensível e humano (do gênero, *Gattung*)⁹.

A partir daí, Feuerbach segue desdobrando importantes considerações sobre o que vê como um misticismo do sistema hegeliano¹⁰. Ele argumenta que tal sistema transformou “a forma em essência, o ser do pensamento para outro em Ser em si, o fim relativo em fim absoluto”¹¹. E, em seguida, apresenta parte daquela que se tornará sua importante teoria da *alienação* [*Entäußerung*]:

“O sistema [para Hegel] tem de ser, assim, a Razão mesma, e a atividade imediata tem de ser reduzida pura e simplesmente à atividade mediada; a exposição [*Darstellung*] tem de nada pressupor, ou seja, tem de tirar tudo que há aqui dentro de nós, [tem de] nos esvaziar e esgotar totalmente. O sistema hegeliano é a auto-alienação absoluta da Razão [*absolute Selbstentäußerung der Vernunft*] (...).”¹²

Assim, os seres reais e sensíveis, individuais, imediatamente dados (primeiros, como o autor em relação à exposição de seu próprio texto), seriam, com a filosofia de Hegel, esvaziados de seu ser genérico, em nome de outro ser, um Ser isolado em si mesmo, abstrato, separado das coisas do mundo

⁹ Aqui, Feuerbach antecipa também o esquema de críticas que Trendelenburg realizará um ano depois. Para Feuerbach, dizer, como dizem os hegelianos, que o Ser puro é imediato, indeterminado, igual a si mesmo, idêntico a si, é já pressupor todos esses conceitos (a imediatividade, a indeterminação, a identidade). Cf. FEUERBACH, L., “Zur Kritik...”, *op. cit.*, p. 204.

¹⁰ “A filosofia hegeliana é uma mistificação racional (...)”, cf. *idem, ibidem*, p. 222. Em outras passagens ele argumenta que a filosofia hegeliana é uma tentativa de representar o próprio ato de pensar por parte de Deus (sobretudo na *Ciência da Lógica*).

¹¹ *Idem, ibidem*, p. 202.

¹² *Idem, ibidem*, p. 202.

real. Esse Ser isolado, para Feuerbach, seria falso, uma mera “representação” ou “imagem”¹³. Na realidade, crê Feuerbach, tal Ser pretensamente isolado seria sempre mediado (ou seja, um resultado de nós mesmos, algo criado por nós); ele seria apenas um Ser que *nós mesmos alienamos* (colocamos para fora, numa *Entäußerung*). Entretanto, no processo de essencialização/autonomização operado por Hegel, tal Ser tornar-se-ia abstrato (a ideia da Razão em si e por si mesma, auto-subsistente). Para Feuerbach, quanto mais colocamos nesse falso Ser abstrato, tanto mais tiramos de nós mesmos; assim, mais esvaziamos e esgotamos nosso ser individual, particular, concreto, sensível.

Aparece aqui, portanto, o problema da *inversão* entre o *sujeito* e o *predicado* (entre o substrato e seu objeto), no sentido de que o *sujeito real* e *individualizado*, do ponto de vista de Feuerbach, tornar-se-ia, por meio dessa alienação, o *objeto daquilo que ele mesmo criou*, passando a viver em dependência dele, a serviço dele. Assim, pela inversão mística hegeliana, o objeto criado tornar-se-ia sujeito, e o sujeito real, objeto. A única forma de resolver tal condição mística seria por uma “desinversão” (inverter novamente o que antes fora invertido), algo como uma retomada da essência dos seres individuais. Como diz Feuerbach: “Só podemos [sair da contradição] fazendo do predicado (...) o sujeito (...) e do sujeito o predicado”¹⁴.

¹³ *Idem, ibidem*, p. 204.

¹⁴ *Idem, ibidem*, p. 218. Tal questão, embora não ganhe ainda todo o destaque nesse artigo de Feuerbach, assumirá uma importância cada vez mais decisiva em sua obra futura (particularmente, na *Essência do Cristianismo*, de 1841, nas *Teses Provisórias para Reforma da Filosofia*, redigidas em 1842, e nos *Princípios da Filosofia do Futuro*, de 1843). Note-se, paralelamente, que o tema da “inversão de Hegel”, sobretudo na forma simplista com que é muitas vezes tratado por muitos marxistas, nada tem de específico de Marx. Este não realizará uma genérica “inversão de Hegel”, mas uma inversão *da forma dialética de exposição hegeliana* (e em tal processo desaguará, como veremos, *em outra noção de dialética*, bastante diferente da de Hegel e bastante diferente das concepções de Feuerbach).

Em sua crítica ao início da *Ciência da Lógica*, Feuerbach afirmará ainda que a relação entre Ser e Nada, ali apresentada, é “paradoxal e ridícula” [*paradox und lächerlich*]¹⁵. Ela é que permitiria a Hegel criar um Ser puro, isolado, sem vinculação com as coisas mundanas e particulares. Para criticar Hegel, Feuerbach se vale aqui do conceito aristotélico de *differentia specifica*, e argumenta que, na filosofia hegeliana, a *essência é isolada das coisas que são*; ela deixa de ser *individualizada* nos diversos entes (é esvaziada deles, tirada deles), para existir em si e por si mesma, como uma essência supostamente autônoma. Diz ele:

“Se você tirar do Homem aquilo que faz dele Homem, pode me provar sem dificuldade, dessa forma, que ele não é um homem. Mas assim como o conceito de Homem, do qual você tirou a *differentia specifica* de Homem, deixou de ser o conceito de Homem – virando uma essência autônoma [*Selbstgemachten Wesen*], um pouco como o Homem platônico de Diógenes –, assim também o conceito de Ser, do qual você tirou o conteúdo [*Inhalt*] do Ser, não é mais o conceito de Ser. Tão diferentes são as coisas, tão diferente é o Ser. O Ser é um com a coisa que é [*Das Sein ist eins mit dem Dinge, welches ist*]. Se você tire-lhe o Ser, tira-lhe tudo [*Alles*]. O Ser não pode ser isolado [das coisas].”¹⁶

Tal processo de autonomização absoluta da essência, para Feuerbach, teria por base a falsa oposição realizada pelo conceito hegeliano de Nada puro em relação ao pretensamente existente Ser puro. Feuerbach avança, assim, para questionar a própria noção de Nada e afirma que ela não existe nem pode ser pensada. Para Feuerbach, a verdadeira oposição ao Ser puro não

¹⁵ *Idem, ibidem*, p. 205.

¹⁶ *Idem, ibidem*, p. 206. Feuerbach praticamente repete a mesma crítica na tese de número 27 dos *Princípios da Filosofia do Futuro*.

poderia ser feita pelo Nada puro, mas apenas pelo ser sensível, individual, particular, “realmente existente”. Como diz ele: “O oposto [*Gegensatz*] do Ser (do Ser em geral, como considera a *Lógica*) não é o Nada, mas o Ser sensível, concreto. O Ser sensível contesta [*leugnet*] o Ser lógico; um contradiz [*widerspricht*] o outro, e vice-versa”¹⁷. Feuerbach em seguida coloca mais ainda em questão a noção de Nada:

“Mas o que é então o Nada? ‘Pelo espírito de Aristóteles!’ O Nada é o absolutamente sem pensamento e razão. O Nada não pode ser pensado de forma alguma, porque pensar é determinar, como diz o próprio Hegel; se o Nada fosse pensado, seria determinado, e então não seria mais o Nada. *Non entis* [Ao Não-Ser], como se diz corretamente, *nulla sunt praedicata* [nada é predicado]. *Non entis nulla est scientia* [Do Não-Ser nada é sabido]. *Nihilum dicimus (...) cui nulla respondet notio* [Chamamos Nada aquilo a que nenhuma noção corresponde].”¹⁸

Mas Feuerbach não para aí em seus ataques à noção de Nada. Grafando em grego, refere-se ao Nada enquanto um πρῶτον ψεῦδος (*próton pseudos*, um falso primeiro)¹⁹. Ou seja, para Feuerbach, o Nada (equivalente a Não-Ser) seria uma primeira premissa falsa no silogismo sobre o Ser. Para Feuerbach, seria preciso abolir esse Nada, essa negatividade falsa, para poder realizar *uma verdadeira passagem entre seres reais*, a passagem entre o gênero (*Gattung*) e o indivíduo concreto. Em resumo: *Feuerbach quer abolir o Nada hegeliano para fazer uma passagem entre duas formas de Ser sem ter de recorrer a qualquer tipo de negatividade*. Isso fica claro num trecho determinado, em que ele acusa a filosofia de Hegel de não ser genético-

¹⁷ *Idem, ibidem*, p. 207.

¹⁸ *Idem, ibidem*, p. 223. Ver também tese de número 26 dos *Princípios da Filosofia do Futuro*.

¹⁹ *Idem, ibidem*, p. 224.

crítica (ou seja, de não ter se preocupado com a gênese da noção do Nada), fato que a teria levado a criar uma oposição falsa e a abandonar a oposição verdadeira (entre o indivíduo e o gênero):

“Hegel, portanto, não examinou a gênese do Nada; ele não aceitava o Nada como moeda forte [como algo realmente a ser pensado, RP]. A oposição [*Gegensatz*] do Ser e do Nada como tal é, portanto (...) de forma alguma uma oposição metafísica universal [*keineswegs ein universaler, metaphysischer Gegensatz*]. Ela [a oposição] pertence muito mais a uma região determinada, à relação do Ser-particular com o Ser-universal [*des Einzelseins zum Allgemeinsein*], do indivíduo com o gênero [*des Individuums zur Gattung*] (...) a oposição [*Gegensatz*] entre Ser e Nada existe apenas na representação [*Vorstellung*]; mas o ser existe mesmo é na efetividade [*Wirklichkeit*], ou melhor, ele é em si a efetividade [*Wirkliche*]; já o Nada, o Não-ser [*Nichtsein*], não existe senão na representação e na reflexão.”²⁰

3. O SENTIDO DA INFLUÊNCIA DE ARISTÓTELES SOBRE FEUERBACH

Creemos que há no exposto acima elementos suficientes para se afirmar que a matriz filosófica de toda a crítica de Feuerbach a Hegel, em 1839, é aristotélica. Há referências explícitas quanto a isso no texto, como no trecho citado em que Feuerbach exclama “Pelo espírito de Aristóteles!”, ou mesmo na alusão final (no artigo) aos peripatéticos e à sua *σωφροσύνη* [temperança]. Além disso, na passagem – citada por nós – em que Feuerbach escreve em latim sobre *Non Entis* (Não-Ser), somos remetidos pelo próprio autor, em nota de rodapé, aos “Analíticos Posteriores”, trecho do *Organon* de Aristóteles (especificamente aos livros II, cap. 7, § 2 e I, § 10). Também o

²⁰ *Idem, ibidem*, pp. 229-230.

conceito de πρῶτον ψεῦδος (*prōton pseudos*) é de Aristóteles (dos “Analíticos Anteriores”), bem como *toda a teoria desenvolvida de predicação* (relação entre sujeito e objeto), assentada nos livros *gamma* e *delta* da *Metafísica*²¹. E mais: a noção de gênero, espécie e indivíduo é derivada das categorias de Aristóteles, por meio das quais o pensador se opôs à *divisão* categorial realizada pelos platônicos (sobretudo no diálogo *Sofista*, de Platão). Mas, mais do que tudo isso – e talvez o mais importante, sobre o que teremos de nos deter –, duas noções fundamentais de Aristóteles são aqui trabalhadas insistentemente por Feuerbach: A) a ideia de que a essência sempre tem de ser *individualizada*, nunca pode ser separada/autonomizada dos seres particulares²²; e B) a ideia de que é possível passar de uma forma de ser a outra sem recorrer à negatividade. Tratemos um pouco desses dois elementos.

A) A essência (*ousía*) tem de ser sempre individualizada

Quando Feuerbach, como vimos em citação, defende que a *essência* tem de ser sempre individualizada (não existir abstratamente, de forma autonomizada e geral, fora dos seres reais, concretos, individuais, particulares), sua base teórica é sobretudo o livro *delta* (V) da *Metafísica* de Aristóteles. Mas qual seria o sentido mais profundo dessa concepção?

²¹ No importante segundo posfácio (1843) à *Essência do Cristianismo*, Feuerbach diz claramente “que os predicados (...) não são predicados casuais, acidentais, mas expressam a essência do sujeito, [e por isso] não existe distinção entre predicado e sujeito, pelo que indico a *Analítica* de Aristóteles (...)”. Cf. FEUERBACH, L., *A Essência do Cristianismo*, Petrópolis: Vozes, 2018, p. 23.

²² Aliás, Feuerbach, quando trata de tal problema, afirma que “os filósofos pagãos são censurados” por não terem transcendido a matéria (compreendendo nela sempre a noção de Ser). O “filósofo pagão” com tal concepção, por excelência, é Aristóteles.

Como já demonstrou Hector Benoit²³, a noção de *essência* (*ousía*, em grego) é vinculada, no livro *delta* (1017b, 23-26) da *Metafísica* de Aristóteles, a duas noções determinadas:

1) à noção de *ousía* (essência) enquanto *hypokeímenon*, ou seja, enquanto *substrato*, enquanto aquilo que *subjaz*, e, por isso mesmo, em forma essencializada, dá *base exatamente à noção filosófica de substância e de sujeito na relação de predicação* (o termo “sujeito” é derivado do latino *subiectum*, tradução do termo grego *hypokeímenon*)²⁴;

2) à noção de *ousía* (essência) enquanto algo que é determinado (individualizado) justamente porque *permanece*, enquanto *presença fixa*, na mão do *sujeito* da predicação²⁵.

²³ BENOIT, H., “Metafísica e Política na *Ousía* Aristotélica”, in *Revista Ideias*, Campinas: Editora do IFCH-UNICAMP, 2(2): 5-28, jul./dez., 1995.

²⁴ Ver o livro *delta* da *Metafísica* de Aristóteles, item 8, justamente o léxico «substância» (*ousía*). Aristóteles esclarece que as coisas chamadas de “substância” são aquelas não predicadas a um sujeito. Em outras palavras, substância é o próprio sujeito (pois sem ela ele deixaria de ser). Substância é o substrato material estável que faz do sujeito, sujeito (dá sua essência). Nesse quesito – mas com perspectivas muito diferentes das nossas –, M. Heidegger e seu conhecimento de grego nos prestam ajuda. Em “A Época da Imagem do Mundo”, esclarece ele que “... o importante é que a essência do homem se transforma desde o momento em que o homem se converte em sujeito. Temos de entender essa palavra, *subjectum*, como uma tradução do grego ὑποκειμενον [*hypokeímenon*]. A palavra nomeia o que jaz à frente [de nós], e que, como fundamento, reúne tudo sobre si”. Em seguida Heidegger esclarece como num primeiro momento tal noção metafísica ainda não estava vinculada ao sujeito e ao Eu. Mas em seguida este assume a centralidade, fundamentando todo o ente. Cf. HEIDEGGER, M., “Die Zeit des Weltbildes (1938)”, in *Gesamtausgabe*, vol. 5 (*Holzwege*, 1935-1946), Frankfurt-am-Main: V. Klostermann, p. 88. Também Pierre Aubenque comenta tal noção de *hypokeímenon* como sujeito e substrato, vinculando-a diretamente ao projeto aristotélico de uma “filosofia primeira” (em busca de uma *metafísica*). Diz ele: “Esta [a anterioridade segundo a essência e a natureza] convém perfeitamente à filosofia primeira, que é a ciência do ser primeiro segundo a essência e a natureza, ou seja, do ser que, sem ter ele mesmo necessidade de nada além para existir, é aquele sem o qual nada poderia ser; esse ser privilegiado é *essência*, entendida ao mesmo tempo como sujeito e substrato (ὑποκειμενον [*hypokeímenon*].)”. E Aubenque nos remete diretamente, em nota, ao livro *delta*, 11, 1019 a 5, da *Metafísica*. Cf. AUBENQUE, P., *Le Problème de L'Être Chez Aristote*, Paris: Quadrige/PUF, 1997 (3a Ed.), p. 47. Ou seja, a noção de sujeito como *hypokeímenon* (substrato material, essência do ser humano) é inseparável do projeto de uma filosofia primeira, em Aristóteles, e da busca por uma metafísica (um além da *physis*).

²⁵ BENOIT, H., “Metafísica e Política...”, *op. cit.*, p. 17.

Na prática, esses dois elementos, que trabalham conjuntamente para constituir a noção filosófica de *ousía* (essência) em Aristóteles, vinculam sempre tal essência do Ser não apenas a um ente determinado, *mas clara e diretamente, numa forma fixa e permanente, a um sujeito determinado, centro da relação de predicação*. A noção de *ousía*, não apenas como presença (que poderia ser fugaz), mas como *algo que se fixa*, atua na própria conformação do que é característico do sujeito. O que o sujeito tem (forma fixa da presença) é o que ele é; o que (pre)diz sobre o sujeito (o que lhe é próprio) é o que ele é (porque é o que ele tem).

Não à toa, como mostra cuidadosamente Hector Benoit, *ousía*, além de *essência*, pode muito bem ser traduzida por *propriedade* – esse era também seu uso corrente, poético e muitas vezes filosófico (Benoit nos dá diversos exemplos da antiguidade grega clássica e arcaica)²⁶. Ou seja, em seu sentido mais profundo, a noção aristotélica de que a *ousía* (essência) jamais pode ser *algo geral e independente dos indivíduos*, tendo de ser sempre particularizada e fixa, diz abstratamente apenas que *a propriedade nunca pode ser separada dos indivíduos, nunca pode ser comum, mas apenas particular, privada* (ver, na *Metafísica*, livro *beta*, 1002b 29, e sobretudo *beta*, 6, 1003a, 5, *et ss.*, conforme Benoit)²⁷.

Tais reflexões, esclarece também Benoit, não podem nunca ser afastadas do fato de que a propriedade privada da terra surgiu pela primeira vez em larga escala na Grécia (na passagem do período chamado de Arcaico

²⁶ Curiosamente, Feuerbach não se refere nunca à noção de *ousía* enquanto propriedade. Na única passagem em que se refere ao termo (na tese n. 29 dos *Princípios da Filosofia do Futuro*), propriamente como “*parousía*”, trata-o apenas enquanto “presença” [*Gegenwart*], sem trabalhar nele o elemento da fixidez.

²⁷ Notemos ainda – como nos comentou o Prof. Hector Benoit – que mesmo em língua portuguesa a noção de “essência” é vinculada etimologicamente à de “estância” (noção também atribuída a propriedade privada de terra, enquanto sinônimo de “fazenda”).

para o período Clássico), sendo trabalhada por escravos (ganhando novo impulso com a forma da escravidão-mercadoria). Também ali surgiu a luta de classes, característica do mundo ocidental. Não se pode nunca esquecer que Aristóteles era por excelência *um filósofo porta-voz dos interesses da classe dominante grega*, proprietária de terras e de escravos (os quais, dizia Aristóteles na *Política*, eram assim “por natureza”). Aristóteles estava assim, filosoficamente, em permanente crítica aos platônicos, defensores de formas de comunismo (comunidade de bens, a começar pelas terras). Daí sua valorização “ontológica” do particular.

B) Passar de uma forma de Ser a outra sem recorrer à negatividade

Feuerbach deixa claro que busca realizar em sua filosofia uma passagem entre formas de Ser sem recorrer à negatividade (como vimos acima, em citação, a oposição, para Feuerbach, não existiria entre Ser e Não-Ser, mas “pertenceria muito mais a uma região determinada, à relação do Ser-particular com o Ser-universal, do indivíduo com o gênero”).

Como seria possível transitar entre seres sem se valer de negatividade? O primeiro artifício de Feuerbach consiste em vincular a noção de Não-Ser à de Nada (enquanto equivalentes), com o que ele aos poucos apaga a primeira (já reproduzimos, em duas citações acima, passagens em que Feuerbach trata tais termos enquanto sinônimos²⁸). Curiosamente, ao discutir o problema

²⁸ Nas *Teses Provisórias para Reforma da Filosofia*, Feuerbach repete o equívoco: “O Ser é, porque o Não-Ser é Não-Ser, ou seja, Nada, não-sentido”. Cf. FEUERBACH, L., “Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie”, in *Sämmtliche Werke*, *op. cit.*, p. 263. E o equívoco ressurge também na tese 26 dos *Princípios da Filosofia do Futuro*. Note-se que Nada e Não-Ser são equivalentes também para o aristotélico e crítico de Hegel A. Trendelenburg. Cf. TRENDELENBURG, A., *Logische Untersuchungen*, Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1862, cap. 3 (“o método dialético”), p. 113. Ora, como ensina Hector Benoit, as noções de Nada e de Não-Ser são absolutamente diferentes. A última revela propriamente uma oposição enquanto

do Nada, Feuerbach chega mesmo a se referir ao diálogo *Sofista*, de Platão, diálogo que por excelência trata do problema do Não-Ser na filosofia antiga. Veja-se o comentário de Feuerbach:

“Na filosofia grega, é a oposição [*Gegensatz*] entre Ser e Não-Ser [*Nichtsein*] claramente apenas a expressão abstrata da oposição entre afirmação e negação [*Affirmation und Negation*], entre realidade e irrealidade [*Wirklichkeit und Unwirklichkeit*] no sentido de verdade e não-verdade [*Wahrheit und Unwahrheit*]. É claro que, ao menos no *Sofista* de Platão, essa oposição não tem outro sentido senão o da verdade e o da não-verdade; então o meio-termo [*Mittelbegriff*] entre Ser e Não-Ser, em torno do que tudo gira, é o conceito da diferença [*Unterschiedes*]; assim, sem diferença não há verdade; onde tudo é, sem distinção, verdadeiro, como entre os sofistas, nada é verdadeiro.”²⁹

Para Feuerbach, o diálogo *Sofista* de Platão abonaria a ideia de que o Não-Ser é uma irrealidade, uma falsidade. É a ideia de que o Não-Ser estaria vinculado à noção de mentira e de que a Filosofia deveria se valer da noção de *diferença* dentro de uma essência (*differentia specifica*). Na realidade, Feuerbach está lendo Platão *exatamente pelas lentes de Aristóteles*, o qual, na *Metafísica*, após apresentar sua teoria particular sobre ato e potência (que dá base à sua concepção de *movimento*), refere-se explicitamente às noções de Ser [τὸ ὄν] e Não-Ser [τὸ μὴ ὄν] e as vincula, respectivamente, a

antítese, enquanto contradição, e surge já no pensamento grego, com a dialética (em Platão, particularmente no diálogo *Sofista*). A primeira noção (Nada) era estranha ao pensamento grego (sendo um anacronismo equipará-la à de Não-Ser). Para compreendê-lo melhor, ver BENOIT, H., “As regiões do negativo no diálogo *Sofista*: as raízes da historicidade dialética”, in *Revista Idéias*, Campinas: Edit. do IFCH/UNICAMP, v. 1, pp. 113-130, 2004; bem como, ainda, do mesmo autor, a seção 4 de seu livro *A Odisseia de Platão: As aventuras e desventuras da dialética*. 1ª. ed. São Paulo: Annablume, 2017.

²⁹ FEUERBACH, L., “Zur Kritik...”, *op. cit.*, p. 229.

“verdadeiro e falso” [ἀληθὲς ἢ ψεῦδος]³⁰. Entretanto, tal leitura aristotélica e feuerbachiana sobre o diálogo *Sofista* é, para dizer o mínimo, equivocada. Nesse diálogo, o personagem principal – chamado Estrangeiro, da cidade de Eleia – esforça-se *justamente para provar o contrário: para separar a noção de Não-Ser da ideia de falsidade; para dar ser ao Não-Ser*, ou seja, *para constituir uma racionalidade propriamente negativa, afirmando que o Não-Ser de certa forma é* (participa do ser). O Não-Ser é verdadeiro. Ele não é meramente *diferente* do ser; ele contradiz o Ser em si mesmo. O problema da racionalidade dialética não consiste em admitir a mera existência do *outro* (a alteridade), mas em admitir a existência da antítese, a existência da oposição interna (a existência *do outro no mesmo*), a contradição. Não se trata de aceitar a diferença (somar algo ao que está dado), mas de implodir a identidade (subtrair o dado, superando-o).

A leitura de Aristóteles sobre o estatuto do Ser e do Não-Ser abole na prática a antítese; abole a racionalidade dialética e reconduz o pensamento à lógica da identidade (não-contraditória), de matriz parmenideana (de Parmênides de Eleia, o pai das *ontologias*, da univocidade do Ser, da identidade absoluta). É a essa corrente histórica, parmenideano-aristotélica, que Feuerbach finalmente se filia na forma com que critica Hegel. O diálogo *Sofista*, de Platão, sem diminuir o estatuto do Não-Ser à mera ideia de falsidade e diferença, insere-se em outra matriz filosófica, não compreendida por Feuerbach. Hector Benoit esclarece a importância fundamental desse diálogo platônico no combate justamente à lógica parmenideana, na criação de um *lógos* (pensamento) do *comum*, do ser contraditório (e não do Ser em particular, individualizado, de forma fixa, essencialmente idêntico a si mesmo). Diz Benoit:

³⁰ Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, Paris: Vrin, 2000, Liv. IX (teta), 10, trecho que vai de 1051a, 10, a 1051b, 36-37; Liv. IV (gamma), 4, 1008a, 34-40; Liv. V (delta), 7, 30-35.

“Quando, no diálogo *Sofista*, de Platão, chega-se à demonstração do ser do não-ser e, assim, realiza-se o parricídio a Parmênides (o pai da lógica da não-contradição), (...) Platão torna impossível toda teoria centrada a partir da hegemonia absoluta do Ser e arruína, pela raiz, todo o projeto ontológico. Ora, ao demonstrar o ser do não-ser, abria-se no diálogo *Sofista* o espaço para uma possível lógica da contradição ou lógica dialética. Mas este *lógos* ali esboçado não seria uma *onto*-logia, um *lógos* centrado no Ser, no *on* ou no *einai*, mas sim, algo como uma *koino*-logia, ou seja, um *lógos* do *koinón* (um *lógos* do que é *comum*), um *lógos* que realiza o transpassamento dos gêneros antagônicos, um *lógos* no qual o Ser deixa de possuir a hegemonia absoluta. A dialética fundada como *lógos* da contradição, portanto, arruinaria todo o projeto ontológico.”³¹

É contra tal concepção dialética platônica – e recuperando o Ser unitário parmenideano – que Aristóteles desenvolve sua teoria positiva de movimento. Com base em suas *categorias*, aliadas à sua compreensão dos conceitos de *ato* e *potência* (desenvolvidos no livro *teta* da *Metafísica*, sobretudo nos itens 8 e 10), Aristóteles concebe um movimento entre seres *sem passar por qualquer negatividade*. Como explica a aristotelista – e portanto acima de suspeitas na questão – Maria do Carmo Bettencourt de Faria, este é o artifício de Aristóteles:

“Dessa forma [com o uso das noções de *ato* e *potência*, RP], fica resolvido o problema. O movimento não é uma passagem do ser ao não-ser ou do não-ser ao ser, mas a passagem de um tipo de ser – a *potência* – a outro tipo de ser – o *ato*. O movimento, na realidade, é uma incessante busca de plenitude.”³²

³¹ Cf. BENOIT, H., “Da lógica com um grande ‘L’ à lógica de *O capital*”, in *Marxismo e Ciências Humanas*, São Paulo: Xamã, 2003, pp. 18-19.

³² Cf. FARIA, Maria do Carmo Bettencourt de, *Aristóteles, A Plenitude como Horizonte do Ser*.

A plenitude do positivo. A plenitude que extirpa toda negatividade. Só assim se compreendo porque Feuerbach faz afirmações tais como: “Certamente, outro ser é necessário ao coração, mas apenas um ser que seja de sua própria essência; que não seja diferente do coração, que também não o contradiga [*widerspricht*]”³³; “A nova filosofia [a sua própria, de Feuerbach] é a dissolução completa, absoluta e não contraditória da teologia na antropologia (...)”³⁴. Só se admite negação para criticar a filosofia anterior, mas tal negação estabelece algo não-contraditório: “A nova filosofia [a sua própria] é a realização da filosofia hegeliana, da filosofia anterior em geral – mas uma realização que é ao mesmo tempo a sua negação, na verdade uma negação livre da contradição [*widerspruchlose Negation*]”³⁵. Não estranha, portanto, que Feuerbach se volte abertamente *contra o conceito hegeliano de Negação da Negação* (a noção onde vige o sentido verdadeiro de *contradição*, como Não-Ser, no pensamento hegeliano)³⁶. É assim que se compreende porque Feuerbach sonha com uma nova filosofia, verdadeiramente positiva, a “única filosofia positiva”: “Precisamos apenas transformar as *conclusões* da análise em *premissas*, para nelas encontrar os princípios de uma filosofia positiva”³⁷; “esta filosofia [a sua própria] tem por princípio o mais positivo princípio real,

São Paulo: Moderna, 1994, p. 52.

³³ Cf. FEUERBACH, L., “Vorläufige Thesen...” [“Teses Provisórias...”], in *op. cit.*, p. 260.

³⁴ Cf. *Idem*, “Grundsätze...” [“Princípios...”], in *op. cit.*, p. 341 (Tese 52).

³⁵ Cf. *idem, ibidem*, p. 299 [Tese 20].

³⁶ Diz Feuerbach na tese 21 dos *Princípios da Filosofia do Futuro*: “Só a negação da negação [*Negation der Negation*] é, segundo Hegel, a verdadeira posição. No final, voltamos novamente para onde começamos – para o seio da teologia cristã (...). O segredo da dialética hegeliana consiste, em última análise, apenas em negar a Teologia por meio da Filosofia, e, novamente, a Filosofia mediante a Teologia. O começo e o fim são formados pela Teologia; no meio está a Filosofia, como negação da primeira posição; mas a Teologia é a negação da negação. Primeiro tudo é revirado, para em seguida se colocar tudo de volta no lugar, como em Descartes”. Cf. *Idem, ibidem*, pp. 301-302.

³⁷ Cf. *Idem*, “Vorläufige Thesen...” [“Teses Provisórias...”], in *op. cit.*, p. 265.

o verdadeiro *ens realissimum*: o homem (...)”³⁸. A busca de Feuerbach por uma ontologia, como não podia deixar de ser, redundava num pensamento positivista³⁹.

4. O SOCIALISMO ONTOLÓGICO DE FEUERBACH RESULTA EM TEOLOGIA

Assim, em sua busca por uma ontologia do Homem (uma antropologia), Feuerbach trilha conscientemente a senda aristotélica do Ser. Entretanto, o problema dessa concepção aristotélica é que ela força o pensamento rumo à teologia. Na busca por um Ser, a concepção de Aristóteles tem de recorrer sempre a um outro Ser, anterior a esse buscado, sendo necessário então pensar um Ser anterior em relação ao anterior, e, assim, deduzir finalmente um Ser-primeiro, do qual tudo partiria. Tal Ser primeiro só o seria verdadeiramente se assumisse todos os atributos de um Ser divino e *metafísico* (daí possivelmente o sentido final da metafísica buscada por Aristóteles⁴⁰). É o Ser Supremo, primeiro motor imóvel, uno, o qual se pensa a si mesmo. O pensamento sobre o ser – ontologia – conduziria assim sempre à teologia, ainda que às vezes esse elemento seja escamoteado.

³⁸ Cf. Idem, *Essência do Cristianismo*, *op. cit.*, p. 22.

³⁹ E, lembremos, também redundava assim a busca de Marx, antes de se tornar marxista. No terceiro manuscrito dos chamados “Manuscritos Econômico-Filosóficos”, de 1844, Marx elogia Feuerbach por combater a noção hegeliana de Negação da Negação e por criar uma genuína ciência positiva. Absolutamente diferente, entretanto, é o Marx do fim do primeiro volume de *O Capital*, que anuncia a revolução socialista propriamente enquanto negação da negação (item 7 do capítulo XXIV).

⁴⁰ Ainda que, como argumentou Pierre Aubenque, em sua leitura heideggeriana da *Metafísica* (em *O Problema do Ser em Aristóteles*), a questão da definição da “ciência metafísica” (ciência do Ser enquanto Ser) permaneceria, por assim dizer, em aberto; enquanto algo buscado e, em grande medida, fracassado (tanto quanto a “filosofia primeira” e a teologia). No próprio fracasso se realizaria tal ciência, pois no permanecer aberto da questão mostrar-se-ia a abertura do homem para a divindade. A *Metafísica* de Aristóteles seria inacabada porque seria a favor do *inacabamento*; a busca da solução seria a própria solução. Não haveria em Aristóteles, portanto, segundo Aubenque, um sentido final e acabado da interpretação do Ser...

Benoit nos esclarece esse sentido teológico contido na busca aristotélica por uma ontologia:

“Aristóteles (...) com a sua teoria da *ousia* (substância ou essência), desenvolve toda uma hierarquia dos entes existentes, que permite pensar a multiplicidade dos entes sem recorrer, porém, ao não-ser e à contradição. Todos os entes são dispostos hierarquicamente, voltados analogicamente ‘para o um’ (*prós hén*), e ordenados sob a hegemonia do Ser teológico que é universal porque é anterior e primeiro. A ontologia aristotélica, como toda ontologia, mostra-se, sobretudo no livro *lambda* da *Metafísica*, como inseparável da teologia. Se hoje lemos Aristóteles distante da interpretação de Santo Tomás de Aquino e distante da teologia é, entre outras coisas, porque nos habituamos, sob influência das leituras neopositivistas, a ler os livros *gamma* e *zeta* da *Metafísica* separados do livro *lambda*.”⁴¹

Eis o retorno irônico da dialética: ao tentar criticar Hegel e sua noção abstrata de Ser no início da *Ciência da Lógica*, Feuerbach recai numa forma de pensamento que necessita também excluir de si – alienar, portanto – um Ser primeiro e abstrato (agora, a “essência verdadeira do Homem”).

Se Aristóteles, na sua crítica aos platônicos, necessitava fundar sua filosofia no que ele chamou – no livro *lambda* (XII) da *Metafísica* – de *Ser Supremo, primeiro motor imóvel*, cujos atributos são *ser puro ato, uno, eterno, imutável* etc. (os atributos do Ser-Um de Parmênides), Feuerbach, por sua vez, teve de fundar sua filosofia “nova” numa *metafísica antropológica*, onde o Ser Humano, tomado enquanto gênero (*Gattung*), assume o lugar do Ser Supremo. Trata-se apenas, do nosso ponto de vista, de uma nova capa para uma mesma filosofia de tipo essencialista (uma *ousiologia*). Ou seja: ao tentar

⁴¹ Cf. BENOIT, H., “Da lógica...”, *op. cit.*, p. 19.

criticar o lado essencializado de Hegel, Feuerbach, contrário à negatividade dialética, recaiu também noutra forma essencializada, mistificada, que caracteriza toda a sua visão de homem e de natureza no período. Eis por que ele afirma, por exemplo – e os exemplos são abundantes – que “a verdade não existe no pensamento, no conhecimento por si mesmo. *A verdade é apenas a totalidade da vida e da essência humanas*”⁴²; ou, ainda, por que vincula sua concepção essencialista claramente à *lógica da identidade*, ao afirmar que sua nova “filosofia positiva” não admite

“nenhuma linguagem particular, nenhum nome particular, nenhum princípio particular; ela é o próprio *homem pensante* – o homem que é e se sabe enquanto a essência autoconsciente da natureza, enquanto a essência da história, enquanto a essência dos Estados, enquanto a essência da religião – o homem que é e se sabe enquanto *identidade absoluta e real* (não imaginária) de todos as oposições e contradições (...)”⁴³

O pensamento de Feuerbach resulta, como se vê, no encontro de uma “essência humana”, uma “identidade absoluta” acima das contradições. E, como não poderia deixar de ser, esse tipo de concepção – comum à pequena-burguesia enquanto classe econômico-social – assume politicamente a ideia de um *novo evangelho social, de harmonia e de paz entre classes sociais*. É exatamente dessa concepção, *que apaga na prática as diferenças sociais entre classes* (colocando em seu lugar os “homens”), que se desenvolve a corrente chamada de “socialismo verdadeiro”. Feuerbach vê na já comentada

⁴² Cf. FEUERBACH, L., “Grundsätze...” [“Princípios...”], in *op. cit.*, p. 344 (Tese 58). Itálico de Feuerbach.

⁴³ Cf. *Idem*, “Vorläufige Thesen...” [“Teses Provisórias...”], in *op. cit.*, p. 264. Como se vê, aqui já está contida a leitura apresentada por Marx nos *Manuscritos de Kreuznach* (às vezes denominados *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*), de 1843, onde o Homem é apresentado como a essência do Estado.

relação entre o Eu e o Tu as bases para a sua proposta de um “comunismo” elevado. Pode-se vê-lo nas teses de n. 59 e 60 dos seus *Princípios da Filosofia do Futuro*:

“59

O indivíduo isolado não tem *em si* a *essência* do Homem [*wesen des Menschen*], *nem como ser moral, nem em si como ser pensante*. A *essência* do Homem existe apenas na comunidade [*Gemeinschaft*], na unidade do homem com o Homem – uma unidade que, no entanto, baseia-se apenas na diferença existente entre o Eu e o Tu.

60

Solidão é finitude e limitação, comunalidade [*Gemeinschaftlichkeit*] é liberdade e infinidade. O Homem por si mesmo é Homem (no sentido habitual); Homem com Homem – a unidade do Eu e do Tu é Deus.”⁴⁴

É dessa vaga noção de “comunidade” ou “comunalidade” que se desenvolve o conceito de “comunismo” a partir de Feuerbach. Mas, não à toa, como se vê, tal conceito se expressa também enquanto religião (“a unidade do Eu e do Tu é Deus”). Eis o conteúdo final do “verdadeiro socialismo” feuerbachiano, supostamente elevado, que se volta contra o “comunismo grosseiro” (de matriz francesa) preocupado sobretudo com a *supressão prática da propriedade privada dos meios de produção*⁴⁵.

⁴⁴ CF. FEUERBACH, L., “Grundsätze...” [“Princípios...”], *in op. cit.*, p. 344.

⁴⁵ Feuerbach se volta contra esse “materialismo grosseiro”, de matriz francesa, na tese de n. 28 de seus *Princípios da Filosofia do Futuro*, sobretudo quando se discute a velha questão da “comunidade dos bens e das mulheres”. Feuerbach – que não entendeu que o comunismo tendia a *libertar a mulher* de sua subordinação de então – compreendia a supressão de toda propriedade enquanto supressão da individualidade (e por isso tratava-a por “grosseira”). Também Marx, até o final de 1844 – com destaque para os chamados “Manuscritos Econômicos-Filosóficos” – combaterá o “comunismo grosseiro”, que tinha por objetivo o fim da propriedade

Não espanta, portanto, que Feuerbach, ao supostamente assentar os “princípios” de uma nova filosofia, de um comunismo ontológico, acreditava criar, ao mesmo tempo, uma nova religião, a religião do Homem genérico (antropoteísmo). Como diz ele:

“O antropoteísmo é o coração trazido ao *entendimento*; ele apenas diz racionalmente, em sua cabeça, o que o coração diz à sua maneira. Religião é apenas afeto, sentimento, coração, amor, ou seja, a negação e a *dissolução de Deus* no homem. A nova filosofia, portanto, enquanto *negação da teologia*, que nega a verdade do afeto religioso, é a *posição da religião*. O antropoteísmo é a *religião autoconsciente* – a religião que a si mesma se compreende.”⁴⁶

As posições metafísicas hegelianas têm sim de ser criticadas, mas não, evidentemente, a partir de uma perspectiva ontológica, como a feuerbachiana, pois sua matriz se revela sempre o essencialismo aristotélico (e, finalmente, a teologia)⁴⁷. Somente a Marx e a Engels coube realizar uma primeira crítica consequente da filosofia hegeliana, separando-se de toda filosofia de traço

privada dos meios de produção. Esse era, é claro, um Marx absolutamente diferente daquele do *Manifesto do Partido Comunista*.

⁴⁶ Cf. FEUERBACH, L., “Vorläufige Thesen...” [“Teses Provisórias...”], in *op. cit.*, p. 260. Itálicos de Feuerbach.

⁴⁷ Por exemplo, é certo que o início da *Ciência da Lógica* é metafísico e tem de ser criticado (bem como seu final, com a realização do Espírito Absoluto). Entretanto, Feuerbach parece não ter compreendido que tal início é metafísico *justamente porque representa uma influência do pensamento de Aristóteles sobre Hegel*. Como também já explicou Benoit, os problemas da dialética de Hegel advêm do fato de que ele deturpou as formas originais da dialética, criadas por Platão, num processo em que as “aristotelizou”. Eis o que transforma tanto o início quanto o final da lógica dialética de Hegel em pura metafísica, pura positividade baseada num Ser Supremo, primeiro motor imóvel. A ideia hegeliana de um pensamento que se pensa a si mesmo é na realidade característica do primeiro motor imóvel. Ver BENOIT, H., “A dialética hegeliana como superação da dialética platônica”, in Revista *Idéias*, IFCH-UNICAMP, n.1, jan./jun. 1994. Mas tudo isso só pode ser profundamente compreendido se se parte de uma leitura de Platão absolutamente diferente da usual e corriqueira (que identifica Platão e Sócrates). Para isso, ver também BENOIT, A *Odisseia de Platão*, *op. cit.*

essencialista (*ousiológica*). Isso entretanto é feito por eles apenas a partir da chamada *Ideologia Alemã* (1845/46), após romperem abertamente com Feuerbach⁴⁸.

REFERÊNCIAS

- ARISTOTE, *Métaphysique*, Paris: Vrin, 2000;
- BENOIT, A.H.R., *A Odisseia de Platão: As aventuras e desventuras da dialética*. 1ª. ed. São Paulo: Annablume, 2017;
- BENOIT, A.H.R., *Platão e as temporalidades: a questão metodológica*. 1ª. ed., São Paulo: Annablume, 2015;
- BENOIT, A.H.R., “Metafísica e Política na *Ousía* Aristotélica”, in *Revista Ideias*, Campinas: Editora do IFCH-UNICAMP, 2(2): 5-28, jul./dez., 1995;
- BENOIT, A.H.R., “Da lógica com um grande ‘L’ à lógica de *O capital*”, in *Marxismo e Ciências Humanas*, São Paulo: Xamã, 2003;
- BENOIT, A.H.R., “O negativo em Marx”. Apresentação no Vº Colóquio Internacional Marx e Engels do CEMARX, UNICAMP (Campinas), 2007. Disponível digitalmente em < https://www.unicamp.br/ce marx/anais_v_coloquio_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt1/sessao3/hector_benoit.pdf >. Acesso em 21/10/2020;
- BENOIT, A.H.R., “As regiões do negativo no diálogo Sofista: as raízes da historicidade dialética”, in *Revista Idéias*, Campinas: Edit. do IFCH/ UNICAMP, v. 1, pp. 113-130, 2004;
- BENOIT, A.H.R., “A dialética hegeliana como superação da dialética platônica”, in *Revista Idéias*, IFCH-UNICAMP, n.1, jan./jun. 1994.
- FARIA, Maria do Carmo Bettencourt de, *Aristóteles, A Plenitude como Horizonte do Ser*. São Paulo: Moderna, 1994;
- FEUERBACH, L., “Zur Kritik der Hegelschen Philosophie”, in *Sämmtliche Werke, Schriften und Grundsätze*, volume 2, Leipzig: Otto Wigand Verlag, 1846. Disponível digitalmente em: <<https://archive.org/details/smtlichewerke02feue/mode/2up>>, acesso em 29 de novembro de 2020;

⁴⁸ Para melhor compreendê-lo, ver HEINRICH, M., *Die Wissenschaft vom Wert.*, Münster: Westfälisches Dampfboot, 1999, capítulos 3 e 4.

FEUERBACH, L., “Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie”, in *Sämtliche Werke, Schriften und Grundsätze*, volume 2, Leipzig: Otto Wigand Verlag, 1846;

FEUERBACH, L., “Grundsätze der Philosophie der Zukunft” “, in *Sämtliche Werke, Schriften und Grundsätze*, volume 2, Leipzig: Otto Wigand Verlag, 1846;

FEUERBACH, L., *A Essência do Cristianismo*, Petrópolis: Vozes, 2018;

KÄGI, P., *La Génesis del Materialismo Histórico*, Barcelona: Península, 1974;

MARX, K., *Das Kapital [O Capital]*, in MEW, tomo 23, Berlim: Dietz Verlag, 1962.