



Recebido em: 09/02/2020

Aprovado em: 30/05/2020

Publicado em: 08/07/2020

DEUS E OS 100 THALERS DE KANT, HEGEL, MARX E FEUERBACH

DIEU ET LES 100 THALERS CHEZ KANT, HEGEL, MARX ET FEUERBACH

Por

Isabelle Garo¹

[Tradução de Jadir Antunes²]

RESUMO

Partindo do apólogo kantiano dos 100 *thalers* que se encontra na *Crítica da Razão Pura* e no quadro da crítica à prova ontológica da existência de Deus, podemos constituir uma série teórica inserindo esse texto em um conjunto de quatro críticas articuladas, cujos autores, Kant, Hegel, Feuerbach e Marx, discutem todos o problema da representação. A análise desta sequência filosófica excepcional permite mostrar que Feuerbach se apresenta como ponto de passagem obrigatório no estudo filosófico da representação ao operar a passagem do idealismo ao materialismo. O exemplo kantiano dos cem *thalers* é para Marx particularmente feliz pois com ele a crítica da representação religiosa estabelece seu parentesco teórico com a crítica da economia política e da representação monetária.

PALAVRAS-CHAVE: Kant. Hegel. Feuerbach. Marx. Prova ontológica da existência de Deus.

RÉSUMÉ

En partant de l'apologue kantien des 100 thalers qu'on trouve dans la *Critique de la raison pure* et dans le cadre de sa critique de la preuve ontologique de l'existence de Dieu, on peut constituer une série théorique en insérant ce texte dans un ensemble de quatre critiques emboîtées, dont les auteurs, Kant, Hegel, Feuerbach et Marx, discutent tous le problème de la représentation. L'analyse de cette séquence philosophique exceptionnelle permet de montrer que Feuerbach se présente comme point de passage obligé dans l'étude philosophique de la représentation quand il opère le passage de l'idéalisme au matérialisme. Pour Marx, l'exemple kantien des cent thalers est particulièrement heureux car avec lui la critique de la représentation religieuse établit sa parenté théorique avec la critique de l'économie politique et de la représentation monétaire.

MOTS-CLÉ: Kant. Hegel. Feuerbach. Marx. Preuve ontologique de l'existence de Dieu.

Existe um texto curto de Feuerbach, extraído dos *Princípios da Filosofia do Futuro* (1960, pp.165-166), que apresenta a particularidade de tratar da questão da

¹ Professora de Filosofia de Classes Preparatórias Literárias no Liceu Chaptal (Paris). Autora do livro *Marx, une critique de la philosophie* (Seuil: Points-Essais, 2000). E-mail: isabellegaro@mailoo.org.

CV: <https://independent.academia.edu/IsabelleGaro/CurriculumVitae>.

² Professor Associado do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná. E-mail: jadiant@yahoo.com.br.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1904038403983877>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6985-7139>.

representação partindo do apólogo kantiano dos 100 *thalers* que se encontra na *Crítica da Razão Pura*: podemos então constituir uma série inserindo este texto num conjunto de quatro críticas encaixadas, cujos autores, Kant, Hegel, Feuerbach e Marx, discutem todos o problema da representação partindo do exemplo dos cem *thalers*, utilizado pela primeira vez por Kant (1976, pp. 478-479) no quadro de sua crítica da prova ontológica da existência de Deus. A análise desta sequência filosófica excepcional (onde cada um tem lido o seu ou os seus predecessores, Feuerbach e Marx não tendo lidos um ao outro) permite mostrar que Feuerbach se apresenta como uma encruzilhada teórica, um ponto de passagem obrigatório que, no seio do estudo filosófico da representação, opera a passagem do idealismo ao materialismo. Mas, longe de ser uma simples transição, ele se apresenta a esta ocasião como um autor original, propondo uma teoria da representação completa e uma versão singular do materialismo, do qual Marx não foi um herdeiro direto, mas, desde o começo, entrou muito mais como um concorrente.

De início se trata de examinar o estatuto do conceito feuerbachiano de representação sobre o terreno do materialismo filosófico. Temos o costume de pensar que o materialismo só pode ser reducionista em matéria de representação e que não saberia elaborar completamente um conceito que o obrigue a conceber a autonomia do pensamento ou de seus produtos. No entanto, não é verdade, nem de Feuerbach, nem de Marx, que isso nos obrigue a reconsiderar o tipo de ruptura que ambos operam em relação ao idealismo alemão. Mas, se trata igualmente, de fazer troça a uma outra ideia recebida. Temos o costume de apresentar uma genealogia linear e heroica, que vê Hegel engendrar Feuerbach, Feuerbach engendrar Marx, e Marx mesmo engendrar os autores desta tradição. Ora, o problema da representação nos obriga a considerarmos como uma alternativa, ou melhor, como uma bifurcação, os caminhos de Feuerbach e Marx, na medida em que eles propõem de imediato duas análises incompatíveis da questão da representação e duas críticas distintas da filosofia hegeliana, que não poderiam ser colocadas seguidas uma após a outra.

1 O ARGUMENTO KANTIANO DOS 100 THALERS E SUA CRÍTICA HEGELIANA

É preciso começar por lembrar brevemente o papel do argumento dos cem *thalers*. A questão tratada por Kant na seção da *Crítica da razão pura* intitulada “dialética

transcendental” concerne às provas da existência de Deus. A prova ontológica, proposta por Descartes a partir do argumento de Santo Anselmo, afirma que o conceito de Deus enquanto ser perfeito e todo poderoso inclui necessariamente a existência, esta existência sendo implicada necessariamente para esta perfeição e incluída em sua definição mesma. O nervo da crítica kantiana consiste na recusa de reconhecer a necessidade desta ligação, isto é, na recusa de corresponder a realidade ao predicado da existência, predicado que nós então simplesmente pomos, sem demonstrar que ele estaria incluído analiticamente na essência.

Desde então, segundo Kant, e contrariamente ao que pretende a metafísica tradicional, não poderíamos demonstrar a existência a partir da essência e passarmos da ideia à realidade, da possibilidade ao ser. Se a existência não é mais simplesmente um predicado, é preciso distinguir a necessidade simplesmente lógica da necessidade real, admitir que podemos suprimir sem contradição o sujeito e o predicado ou, dito de outro modo, negar Deus sem que isso resulte em um escândalo para a razão.

“Ser” não é evidentemente um predicado real, isto é, um conceito de alguma coisa que possa se acoplar ao conceito de uma coisa. É simplesmente a posição de uma coisa ou de certas determinações em si. No uso lógico, ele é somente a cópula de um julgamento. (KANT, 1976, p. 478)

É então que, para ilustrar mais concretamente esta tese, Kant toma o exemplo dos *thalers*, que esclarece de maneira pedagógica a distinção entre o possível e o real:

Eu sou mais rico com cem *thalers* reais do que se tivesse somente a ideia (isto é, se eles fossem simplesmente possíveis). Em efeito, o objeto em realidade não está simplesmente contido de uma maneira analítica em meu conceito, mas ele se acopla sinteticamente ao meu conceito (que é uma determinação de meu estado) sem que, por esta experiência fora de meu conceito, estes cem *thalers* concebidos sejam eles mesmos minimamente aumentados por este ser colocado fora de meu conceito. (KANT, 1976, p. 479)

Porque a ideia de Deus não nos instrui em nada, a demonstração de sua existência deve ser extraída da experiência. É toda a tradição cartesiana que se encontra recusada e Kant conclui: “Não nos tornaremos mais ricos em conhecimento com ideias simples do que um comerciante se tornaria em dinheiro se, na ideia de aumentar sua fortuna, ele adicionasse alguns zeros à seu livro caixa”(1976, p. 481). Em suma, Kant não deposita esperança nos benefícios que podemos esperar de um certo tipo de especulação.

Vamos retornar à dimensão propriamente monetária da questão, de seu interesse e de sua complexidade. Mas, é preciso antes, expor rapidamente a crítica endereçada por Hegel a esta análise.

De acordo com Hegel, o defeito da crítica kantiana reside na oposição que ela pressupõe e mantém entre o ser e o conhecer, oposição característica daquilo que ele chama de pensamento do entendimento. Em efeito, o pensamento do entendimento, à diferença do pensamento especulativo que o transpassa, se caracteriza pela análise do objeto no sentido literal, por sua decomposição e pela distinção de suas características abstratas.

Esta operação dissociante do entendimento procede e abre a via, se bem a concebemos, à apreensão especulativa do movimento da coisa, apreensão própria à razão somente apta a fluidificar e a totalizar os momentos anteriormente separados pela análise. É este processo especulativo que, segundo Hegel, Kant não realiza. Em relação à filosofia que se lança à própria vida do conceito, Hegel afirma: “Não é o abstrato ou o que está privado de realidade efetiva que é seu elemento ou seu conteúdo, mas é o efetivamente real, o que se põe a si-mesmo, o que vive em si-mesmo, o ser-aí que está no seu conceito” (1941, p. 41). Por isso, a elevação do espírito a Deus, testemunhada pela prova ontológica, é “uma elevação do pensamento no reino do pensamento” (1993, p. 45).

Contudo, não se trata para Hegel de retornar a Descartes e Santo Anselmo, apesar de Kant, mas de reler a argumentação ontológica como a marca daquele que, no seio mesmo da representação, excede a simples lógica do entendimento, a dimensão estritamente representativa, precisamente. É preciso reconhecer que a representação é trabalhada do interior por aquilo que ultrapassa sua finitude, que faz explodir sua forma silogística e a põe em contradição com ela-mesma. Esta contradição não é mais então o vício da forma que desqualifica um argumento mal construído, ela é quem torna possível sua reelaboração dialética. Assim, Hegel afirma que é “a consciência de si de Deus que se sabe no saber do homem” (1993, p. 75).

O argumento ontológico não é o conhecimento presunçoso que o homem toma de Deus: ele manifesta a presença de Deus no conhecimento, isto é, a vitalidade do Conceito mesmo, se removermos do argumento sua dimensão apologética, enquanto tal estranha às preocupações hegelianas. Por intermédio da prova ontológica, Deus se conhece no homem, ou bem, o Conceito se manifesta em sua objetividade. Mais geralmente, é esta presença do ser no seio do conhecimento que não compreende o pensamento das Luzes e que lhe impede o acesso a uma apreensão dialética do real.

Na *Ciência da Lógica*, Hegel vem a discutir seriamente a chacota kantiana dos cem *thalers*, mas sem chegar à natureza especial da representação monetária. O exemplo lhe aparece todo simplesmente mal escolhido, na medida em que a representação da existência dos cem *thalers* não é da mesma natureza que a representação da existência de Deus. A natureza estritamente empírica da posse de cem *thalers* não se situa sobre o plano da necessidade especulativa própria à afirmação da existência de Deus. O ser determinado dos cem *thalers*, e o caráter contingente de sua posse, não é da mesma natureza que o ser puro a quem pretende de fato tratar Kant. Para além mesmo da questão da existência de Deus, é o estatuto da representação e a relação do conhecimento com o ser que estão aqui em jogo.

Em cada caso, aquele de Kant ou aquele de Hegel, a argumentação tende a cristalizar a totalidade de uma filosofia em torno desta temática maior. É precisamente por esta razão que a descendência hegeliana vai se situar sob o mesmo terreno e retomar de modo novo a questão das relações entre religião e filosofia: ela engaja a questão das relações do conhecimento com o mundo. É o caso de Feuerbach, mas é também, à primeira vista e de maneira mais surpreendente, igualmente o caso de Marx.

Antes de examinar estes dois casos, é necessário precisar a polémica desta questão a partir dos anos 1830 na Alemanha. De uma parte, como dissemos, dada a importância de primeiro plano adquirida pela filosofia hegeliana sobre a cena teórica alemã, a questão do estatuto da religião e de sua relação com a filosofia tornam-se uma espécie de figura obrigatória da reflexão filosófica e o centro mesmo da reinterpretação do hegelianismo pelos epígonos desejosos, ao mesmo tempo, de demonstrar a atualidade em prosseguir com a elaboração. De outra parte, o problema religioso está no centro dos debates intelectuais e políticos na Prússia dos anos de 1830.

A Prússia é um estado confessional cristão, mas a questão religiosa é precisamente a ocasião de abordar, indiretamente e muito livremente, sob o reinado de Frederico Guilherme III, os problemas políticos então submetidos à censura. É, portanto, logicamente, em torno desta questão que se organizará a divisão entre velhos e jovens hegelianos. Enquanto os velhos hegelianos vão se lançar a defender a tese de uma reconciliação ocorrida entre a religião e a filosofia, sob a égide do Estado prussiano, que supostamente incarna a racionalidade, os jovens hegelianos vão se engajar em uma discussão crítica do pensamento hegeliano. Bruno Bauer vai propor distinguir em Hegel, em relação à questão religiosa, uma doutrina esotérica radical, de inspiração jacobina e

ateia, e uma doutrina exotérica prudente, tomando a forma de uma defesa da ordem existente.

2 FEUERBACH E A REPRESENTAÇÃO IMEDIATA

É em um tal contexto ideológico que Feuerbach se tornará um teórico de primeiro plano. O reinado de Frederico Guilherme IV, que começa em 1840, põe fim a todas as esperanças de uma liberalização e marca o começo de uma reação que se pode qualificar de feudal. Os jovens hegelianos farão ainda mais da questão das relações entre religião e filosofia seu cavalo de batalha, segundo eles mesmos, um instrumento de luta potente contra o absolutismo e contra a nova aliança do trono e do altar.

Feuerbach, nascido em 1804, começou por se destinar à função de teólogo. Em Heidelberg ele seguiu o ensinamento dos teólogos protestantes, de obediência racionalista (Paulus e Daub, notadamente), antes de seguir para Berlim para ouvir os cursos de Hegel entre 1824 e 1826. Os *Pensamentos sobre a morte e a imortalidade*, publicados em 1830 e que marcarão para Feuerbach o fim de todas as suas esperanças de uma carreira universitária, tratam precisamente da crença na imortalidade enquanto representação.

Se trata, em efeito, segundo ele, de uma imagem construída, elaborada como doutrina, cuja gênese precisa ser reconstruída para explicar sua força própria. A orientação materialista do pensamento de Feuerbach se define ao mesmo tempo sobre o terreno da representação e sobre aquele do estatuto atribuído à sensação, mas é a questão da representação que comanda o conjunto de sua análise.

Em efeito, se pode dizer que para Feuerbach, a transformação do mundo passa antes de tudo pela reapropriação das representações que surgem do homem, mas são destacadas dele. A questão da imortalidade e a figura do Cristo exemplificam, segundo ele, o duplo processo de projeção da alienação que caracteriza o indivíduo moderno. O Cristo é uma imagem produzida pela apreensão e inversão das qualidades do sujeito real, hipostasiadas e reenviadas, desde então, ao indivíduo como representação que ele não mais poderia ou deveria ser, a projeção fantasmática e imediatamente seguida de uma alienação que ela mantém se cristalizando na figura do homem-Deus, o único a incarnar, em todos os sentidos do termo, a humanidade do homem, isto é, a totalidade desenvolvida de suas capacidades reais.

Por isso, a crítica feuerbachiana do cristianismo assume a forma de uma hermenêutica materialista: é preciso empreender uma exegese antropológica que laicize sem destruir o conteúdo da fé, explicar a formação das representações religiosas, isto é, permitir ao homem se reapropriar de sua própria essência.

Por isso, a análise da representação que propõe Feuerbach se distancia da concepção hegeliana, ainda, então, que nela se inspire. Para ele, a representação religiosa importa somente enquanto representação, e não em virtude de um conteúdo que não tenha ainda encontrado sua forma adequada: “a imagem enquanto imagem é uma coisa” (1992, p. 92).

Assim, por ter suprimido o Espírito hegeliano se esforçando, contudo, em conservar a ideia de um movimento dialético, Feuerbach concebe o projeto de uma reabsorção da imagem que difere fundamentalmente da suprassunção hegeliana da representação. A imagem é, ao mesmo tempo, tela e reflexo, transversão e emanação: o Cristo deve ser interpretado como figuração do gênero e não a superação em sua natureza representativa que tem em vista uma apreensão especulativa do Espírito absoluto.

É por isso que Feuerbach irá até mesmo objetar a Hegel o caráter representativo de sua filosofia: a Ideia hegeliana, diz Feuerbach, é uma imagem alienada do ser, uma hipóstase ao mesmo tempo lógica e teológica do real. Desde então, sua denúncia da alienação religiosa se vê revertida por conta de uma crítica da lógica, no sentido hegeliano do termo, a qual Feuerbach afirma que ela é somente “mística racional”, ou uma “teologia trazida de volta à razão” (1960, p. 47; p. 107). Mais brutalmente ainda, ele afirma que “A filosofia de Hegel alienou o homem de si-mesmo.” (1960, p. 109).

À representação assim separada daquilo que ela representa e fetichizada, Feuerbach opõe o pensamento vivo, a representação capaz de se reinserir sem cessar no mundo, e de reintegrar a totalidade da qual ela se separa momentaneamente:

Todo sistema é somente expressão, é somente imagem da razão, que enquanto poder vivo, se reproduzindo sem cessar em novos seres pensantes, o distingue de si e lhe põe em face de si como objeto da crítica. Todo sistema que não é reconhecido e assimilado como simples meio e limite, corrompe o espírito, pois ele substitui o pensamento mediado e formal pelo pensamento imediato, original, material. (FEUERBACH, 1960 pp. 26-27).

É neste ponto que emerge a concepção de um pensamento intuitivo, mas imaginado, de uma representação imediata, devendo corrigir a construção hegeliana de

um sistema separado do real (e a linguagem imaginada empregada por Feuerbach é o emprego prático desta concepção). Feuerbach reprova então Hegel de ter invertido as relações do sujeito e do predicado. Apesar de suas proclamações, este último não vem a reconciliar o pensamento e o ser: a supressão de sua contradição se efetua “no interior da contradição, no interior de um único e mesmo elemento, no interior do pensamento” (1960, p. 27). O erro e a força de Hegel consistem em fingir deduzir o real “pressupondo a ideia absoluta” (1960, p. 34) e organizando a partir dela o conjunto das determinações concretas.

Por isso, foi preciso aplicar-lhe a mesma operação que a crítica da religião havia permitido definir: “Nós não devemos fazer do predicado o sujeito, e deste sujeito o objeto e o princípio, nós temos portanto que reverter a filosofia especulativa, para termos a verdade desvelada, a verdade pura e nua” (FEUERBACH, 1960, p. 106). Enquanto que para Marx a reinversão deveria ser compreendida como a exigência de uma reelaboração completa da dialética assim como da teoria hegeliana da história, Feuerbach se concentra por sua parte sobre o problema da lógica somente e do tipo de representação na qual ela consiste. A reinversão é bem mais uma conversão teórica, que não conduz a sair do mundo da representação, mas tende a repensar a natureza.

É por intermédio de uma tal leitura que Feuerbach se confronta diretamente com o idealismo alemão, a Kant e a Hegel notadamente, e não é por acaso se o reencontramos sob sua pluma uma análise nova dos famosos cem *thalers*. Para falar rapidamente, Feuerbach retorna, ao menos em parte e expressamente, ao ponto de vista kantiano, declara claramente em sua *A essência do cristianismo*, que ao contrário de Hegel, “é muito mais Kant quem tem perfeitamente razão: de um conceito não posso deduzir a existência” (1992, p. 349). Feuerbach se esforça para manter a diferença entre o pensamento e o ser, que impede, aos olhos de Kant, que se faça da existência um simples predicado da essência.

Dito de outro modo, da definição de uma coisa, não podemos deduzir sua existência real, de cem *thalers* possíveis não se pode concluir pela posse efetiva de cem *thalers* reais, ainda menos do conceito de Deus não se pode tirar sua realidade objetiva, fora da minha representação. A tese kantiana é sinônima aos olhos de Feuerbach da afirmação materialista do primado do mundo material sobre a representação.

A existência se conecta sinteticamente à essência, conclui Kant, e Feuerbach concorda que uma coisa existe com razão no meu pensamento somente se passou anteriormente pela experiência sensível. O problema é que a dissociação reconduzida do

sujeito e do objeto não é a ocasião de qualquer análise especial e entra, ao menos em parte, em contradição com a tese da imediatidade das representações sensíveis e da unidade entre a consciência e o ser.

O exemplo da diferença entre os cem *thalers* representados e os cem *thalers* reais, exemplo escolhido por Kant na crítica da prova ontológica para ilustrar a diferença do pensamento e do ser, mas transformado em escárnio por Hegel, este exemplo é no essencial perfeitamente justo. Pois os cem *thalers*, a uns não os tenho mais que na cabeça, mas a outros na mão, alguns existem somente para mim, os outros existem também para os outros – eles podem ser sentidos e vistos; ora somente existe aquele que existe ao mesmo tempo para mim e para os outros, aquele pelo qual o outro e eu concencionamos, aquele que não é somente meu, mas universal. (FEUERBACH, 1960, pp. 165-166)

O problema é precisamente que os *thalers* tornam-se então coisas simples aos olhos de Feuerbach, enquanto Marx se perguntará de imediato sobre o estatuto de representante da riqueza ou do valor. Para Feuerbach, os *thalers* existem somente na medida em que eu os perceba e que outros homens possam garantir que minha percepção não seja uma alucinação. O último parágrafo deste texto é de uma grande complexidade, porque Feuerbach trata ao mesmo tempo de minhas representações e das representações que os outros fazem de mim-mesmo. Se esquematizarmos um pouco o raciocínio, ele será o seguinte: somente os sentidos certificam a existência dos *thalers*.

Desde então, a existência é uma determinação que supõe duas condições: que as sensações dos outros concordem com as minhas e as confirmem de uma parte; que a causa objetiva destas sensações me seja dada exteriormente. Estes dois aspectos estão bem entendidos, em relação de estrita correlação e dependem somente do ponto de vista que tomamos, aquele do sujeito que julga a existência, ou melhor, daquele cujo objeto é dito existir.

Feuerbach considera imediatamente o caso de uma representação que seria estritamente objetiva e individual e que seria impossível de relacionar com certeza a um objeto exterior determinado. A representação cessa de ser uma moeda de troca vivaz para decair na forma de um retrato morto. O problema é que a mesma palavra representação designa então, uma vez ainda, duas realidades profundamente diferentes e que Feuerbach passa, sem nos avisar, de uma para outra.

Na existência, eu não estou envolvido sozinho, mas também com os outros, e também antes de tudo com o objeto ele-mesmo. Existir quer

dizer ser sujeito, quer dizer ser por si. É realmente outra coisa ser sujeito ou ser somente um objeto, ser um ser por mim-mesmo ou ser somente um ser por um outro ser, ou seja, um simples pensamento. Se eu sou um simples objeto de representação, se por consequência eu não existo mais como pessoa, como acontece com o homem após a morte, então nós podemos tudo, se concordar comigo: sem que eu possa protestar, outro poderá fazer de mim um retrato que será uma verdadeira caricatura. Mas se eu existo ainda realmente, eu posso contrariar este projeto, eu posso lhe fazer sentir e lhe provar que há um mundo entre a representação que faz de mim e o eu real que eu sou, entre o eu que ele tem por objeto e o sujeito que eu sou. (FEUERBACH, 1960, pp. 165-166)

O fim deste texto tem, portanto, por objeto esta segunda espécie de representação, a representação destituída, a que vimos no domínio religioso que capta e aliena uma parte da essência de seu objeto em lugar de restituir adequadamente a natureza, de re-presentar veridicamente o ser. Esta representação alienada e alienante, este ícone enganoso é aqui significativamente o retrato que se pode fazer de mim após minha morte e que eu não posso contestar o valor, mesmo se for somente uma caricatura ilusória. A desaparecimento do objeto confere à representação uma autonomia que a priva imediatamente de sua força representativa: a caricatura de um homem morto não representa nada, propriamente falando, e não pode mais ser corrigida pelo desaparecido.

Ao inverso, pensamos que um retrato fiel é uma imagem, pintada ou mental, na construção da qual eu participo ao mesmo tempo como objeto e como sujeito vivaz. Pode existir uma representação vivaz, e adequada porque vivaz, que é o lugar de troca entre mim e o outro, a ocasião de uma circulação e não uma reconstituição abstrata e imóvel: meu retrato real é o amor que eu inspiro ao outro e que instaura entre nós este jogo de reflexões realizando esta reciprocidade ativa e construtiva. Feuerbach não diz mais nada então quando toca aqui o coração mesmo do problema: como pensar uma tal representação? E sobretudo, como conceber, sobre o modelo que ele mesmo Feuerbach vem a sugerir, uma representação de coisas, o conhecimento do mundo não humano, independente do face a face entre eu e o outro que é a questão nesta passagem?

Assim, falhando em enfrentar Hegel e Kant até o final construindo uma teoria alternativa da representação, Feuerbach encontra uma metáfora, frequente nele, aquela da imagem e do retrato, que duplica e complica ainda mais a questão que ela mesma está impedida de resolver. A análise se torna circular e a comparação com o texto mais próximo de Marx põe em evidência a maneira pela qual essa parte o círculo hermenêutico feuerbachiano se encontrando imediatamente constrangido a elaborar uma outra teoria da

religião. A noção de representação esboçada por Feuerbach tende a se dissolver em um jogo de espelho sem fundo, onde afundam finalmente as questões da existência e da essência para deixar emergir o único tema da atividade dos sentidos. O resultado é decepcionante, porque a questão da validade das representações sensíveis não é finalmente tratada. Ao mesmo tempo, Feuerbach soube apontar exatamente o lugar mais movimentado e mais fecundo da filosofia de seu tempo e, talvez, porque ele se torna prisioneiro do paradoxo de uma dialética sem motor, se transforma na aporia de um materialismo sem matéria e que se acaba no *oxymoro* da representação imediata.

3 MARX E O MATERIALISMO DA REPRESENTAÇÃO

O texto de Marx, redigido em 1841, é, contra toda expectativa, anterior àquele de Feuerbach, que data de 1843, e é muito mais que um acaso: que Marx seja também um dos herdeiros críticos de Feuerbach não impede que sua entrada em jogo seja uma voz diferente. Neste sentido, é a partir das leituras do próprio Hegel que nasce a bifurcação que separa dois materialismos da representação.

Em uma nota, consagrada à polêmica de Plutarco contra a teologia de Epicuro, Marx aproveita a ocasião, “*en passant*” diz ele, de tratar da representação sob o ângulo clássico das provas da existência de Deus. Se não nos é permitido sobrevalorizar a importância deste breve texto, seu caráter inesperado merece que nos interroguemos sobre seus motivos. Marx desloca sobre o terreno da filosofia moderna as questões sugeridas por seu estudo do pensamento antigo. O interesse dos jovens hegelianos pela relação entre filosofia e religião transparece aqui nitidamente. Mas Marx, aqui, efetua o balanço geral de sua análise da representação sob a forma de uma crítica de Hegel que se defende de ser um retorno à Kant. Além do mais, a questão da moeda se encontra aqui apresentada pela primeira vez em sua obra através de seu parentesco com o domínio das representações religiosas: “Hegel retornou com um único gesto a estas provas teológicas, isto é, as rejeitou para justificá-las” (1970, p. 285). Para Marx, a operação hegeliana é muito mais paradoxal que dialética, ela conduz também a conclusões opostas àquelas que ela visa e conduz a se interrogar novamente sobre a questão de Deus enquanto representação.

Contrariamente a Bauer, Marx recusa separar do seio do pensamento hegeliano a dimensão apologética para conservar somente a parte verdadeiramente crítica da

dialética. Para ele, é preciso necessariamente sair do sistema hegeliano para se propor a crítica. Marx parece, aqui, objetar a Hegel uma outra ontologia, que interdita a busca dialética especulativa da contingência, mas mantém a tese de sua existência concreta. Antes de lhe opor uma compreensão materialista da história, Marx procede a uma crítica do finalismo que torna possível a reversão ulterior, é preciso então manter tal qual a formulação da prova pela contingência: “porque o fortuito tem um ser verdadeiro, Deus é” (1970, p. 286).

Assim, antes da determinação-do-ser ser compreendida a partir da definição da essência de Deus, é a contingência que constitui a verdade do ser do mundo. Dizer que Deus é, é então afirmar a essência não racional do mundo efetivamente existente e assimilar Deus a esta ausência de racionalidade: a prova destrói seu objeto. Marx mostra que, desde então, duas interpretações das provas são possíveis, que conduzem todas as duas à mesma conclusão.

Podemos inicialmente considerar as provas como tautologias vazias. Marx mostra que Deus e o mundo trocam suas determinações apenas em virtude de uma ontologia previamente posta e não demonstrada. Todas as provas voltam então a afirmar que “isto que eu me represento (*vorstelle*) realmente é para mim uma representação (*Vorstellung*) real” (MARX, 1970, p. 286).

Contra Hegel, mas com suas próprias armas, foi preciso afirmar que o ser da representação é irreduzível à representação do ser. Para Marx, a representação não é somente trabalhada do interior por um conteúdo que o excede e que conduz finalmente à sua reelaboração formal: dizer que a representação é, é pôr a questão de seu modo de ser específico enquanto representação. Os efeitos que ela produz atestam sua objetividade, mas não seu valor representativo: a observação de Marx recusa aquilo que a análise de Hegel continuava a emprestar de Anselmo e Descartes, uma onto-teologia simplesmente postulada.

Toda prova da existência de Deus prova somente o fato da crença, sem que seja permitido decidir sobre o objeto da representação, mas convidando a interrogar a gênese de uma tal representação. Enquanto jovem hegeliano, Marx restabelece o silogismo da enunciação de um sujeito humano silogizante, mas contra Kant e contra todo retorno a um subjetivismo filosófico, ele toma imediatamente o cuidado de não dissociar o sujeito, produzindo representações de efeito contrário produzidas sobre ele por suas próprias representações:

Se alguém se imagina (*sich vorstellt*) possuir cem *thalers*, se esta representação (*Vorstellung*) não é para ele uma representação subjetiva qualquer, se ele nisso acredita, os cem *thalers* imaginados têm para ele o mesmo valor que os cem *thalers*. Ele contratará, por exemplo, dívidas sobre sua fortuna imaginária (*seine Einbildung*), esta fortuna terá o mesmo efeito que aquela que permitiu à humanidade inteira contratar dívidas com seus deuses. (MARX, 1970, p. 286)

Contra a crítica hegeliana, a representação não é dissolvida na retomada especulativa de seu conteúdo, mas compreendida em sua essência própria de crença. Contra a crítica kantiana, não é preciso portanto refutar a realidade ao predicado da existência: é preciso pensar a objetividade da representação, isto é, a objetividade do sujeito ele-mesmo, remontando dos efeitos de suas crenças às suas causas produtoras. Trata-se de compreender as consequências efetivas das representações subjetivas, sem reconduzi-las a uma necessidade unívoca, nem as reduzir às ilusões sem conteúdo.

O exemplo kantiano dos *thalers* é para Marx particularmente feliz: ele não tem pena de mostrar que a moeda é uma representação munida de eficácia, mesmo se ele confunda ainda o tema da fortuna imaginária, como crença individual, com a moeda como convenção social e riqueza abstrata. Aqui, a crítica das representações religiosas percebe estabelecer seu parentesco teórico com a crítica das representações monetárias sob o senso comum de uma convenção dotada de eficácia objetiva.

Se, mais tarde, as formas e o conteúdo desta crítica marxiana se encontrarão radicalmente modificadas, o parentesco aqui estabelecido não será jamais negado: esta primeira ocorrência da analogia entre moeda e religião será seguida de todas aquelas que perpassarão a obra de Marx e cuja aparente dispersão retorna de fato ao primeiro enunciado do problema geral, jamais perdido de vista, da representação: “*Thalers* reais têm a mesma existência que deuses” (1970, p. 286). O trabalho ulterior será a retomada crítica e desenvolvida desta primeira intuição que orienta desde agora a pesquisa fora dos caminhos e dos conceitos clássicos da filosofia.

A segunda interpretação das provas é mais breve e menos decisiva. O argumento de Marx é de estrita obediência jovem-hegeliana: “As provas da existência de Deus não são outra coisa que provas da existência da consciência de si humana essencial” (1970, p. 286). A representação atesta a existência de uma faculdade de representar, do pensamento, portanto, da consciência de si. O argumento, já enunciado por Bruno Bauer, será desenvolvido por Feuerbach. Sobre a base desta dupla crítica das provas da existência de Deus, Marx conclui que elas se invertem necessariamente em refutações. Provar Deus

pela contingência e a desordem é retornar a afirmar que “[...]a desrazão é a existência de Deus.” (1970, p. 286).

É importante que esta conclusão, pouco original para o contexto da época, seja conduzida por uma análise inédita que procede a uma primeira crítica radical – mas somente esboçada – do hegelianismo, centrada sobre a questão da representação. Face a Hegel, Marx se apresenta aqui nitidamente como pensador da finitude, da contingência e da representação, em um sentido inédito.

Marx não prosseguirá esta análise na via da crítica filosófica e abandonará a história do pensamento antigo. De uma parte, o essencial, o fundamento de sua análise futura está adquirido: trata-se de compreender como são produzidas as representações do mundo, no sentido objetivo e subjetivo do genitivo no quadro de um projeto indissociavelmente teórico e político. De outra parte, a via filosófica vem a ser um impasse desde então, porque ela é incapaz de dar a razão de suas próprias problemáticas e porque ela não faz mais que pôr uma ontologia sem se interrogar sobre a dimensão coletiva e a eficácia social das representações em geral. A filosofia deve entrar ela-mesma, à título de objeto de estudo, no campo novo que ela contribuiu a definir, mas que ela é incapaz de investir. Foi assim que a refundação da noção de representação prestou apoio, aqui, novamente ainda, orientando Marx na direção da definição de um novo campo de investigação e de intervenção, aquele da crítica da economia política e da transformação revolucionária das relações de produção existentes.

Assim e no total, o que revela esta sequência de textos conectados é, de início, a soma de questões múltiplas que veiculam a questão filosófica da representação. É impressionante constatar que em cada argumentação se refrata a totalidade da filosofia de seu autor. Deste ponto de vista, o lugar de Feuerbach aparece como singular: crítico radical de Hegel, ele orienta a pesquisa na direção do exame do papel ativo da representação ao mesmo tempo em que dirige a análise de sua materialidade específica. E a moeda aparece então como um exemplo pertinente, mas sem que ele desenvolva todas as potencialidades.

É Marx, e não tanto o jovem Marx quanto o crítico da economia política, quem construirá então uma teoria da moeda como representação social, ao mesmo tempo imagem e coisa, riqueza e representação, capital e relação social, quem deslocará de maneira decisiva a questão sobre um terreno novo. Enquanto Feuerbach fez da questão da representação objeto de uma teoria interpretativa, ela se torna em Marx a ocasião de

um estudo da formação das representações e de sua circulação funcional, se abrindo sobre uma perspectiva política radical.

Desde então, a moeda, que não era mais que um exemplo, vem a tornar-se paradigma e o papel de quem compara e de quem é comparado da metáfora kantiana se inverte: esta reinversão é sem dúvida a marca própria de um materialismo original que não repudia nem anula a representação mas presta atenção a seus efeitos reais.

A conclusão é paradoxal: os materialistas aqui são aqueles que estudam seriamente aquilo que produz “realmente” o fato de ajuntar alguns zeros a seu balanço contábil. O que retornamos a dizer é que a representação, desde então, ocupa uma função social, se compreende tanto por seus efeitos quanto por seu referente. A filosofia toca então nos limites de seu campo de exercício tradicional, é a saída para fora deste campo que conquistam, cada um à sua maneira, Feuerbach e Marx, tomando a moeda a sério. Após tudo, são as turbulências financeiras recorrentes do capitalismo mundializado, que distingue para conectá-los melhor, a esfera financeira e a economia, dita “real”, que nos provam o quanto as representações se tornam complexas e poderosas.

REFERÊNCIAS

FEUERBACH, Ludwig. *Manifestes philosophiques*. Trad. de Louis Althusser. Paris: Presses Universitaires France – PUF, 1960.

_____. *L'essence du christianisme*. Trad. de J.-P. Osier. Paris: Maspero, 1968. (reedição Gallimard, “Tel”, 1992).

KANT, Emmanuel. *Critique de la raison pure*. Trad. J. Barni et P. Archambault. Paris: Flammarion, 1976.

HEGEL, G. W. F. *Phénoménologie de l'Esprit*. Trad. Hyppolite. Paris: Aubier, 1941.

_____. *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu*. Trad. J.-M. Lardic. Paris: Aubier 1993.

MARX, Karl. *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Epicure*. Trad. J. Ponnier. Paris: Ducros, 1970.