

O HUMANISMO ATEU DE KARL MARX COMO FATOR DE DESUMANIZAÇÃO

*KARL MARX'S ATHEISTIC HUMANISM AS A FACTOR OF
DEHUMANIZATION*

Samuel Dimas 

Universidade Católica Portuguesa,
Portugal, Portugal
sdimas@ucp.pt

Recebido: 08 Set 2025

Aceito: 25 Out 2025

Publicado: 01 Nov 2025

Autor para correspondência:

sdimas@ucp.pt



sociedade histórica justa, transformando a esperança do paraíso espiritual escatológico no esforço político de um paraíso terreal que tem como medida, não a misericórdia divina, mas a demoníaca lei do absolutismo totalitário. Todos os meios passam a justificar o fim de uma ordem comunista instituída por uma ideia abstrata que não atende à integralidade metafísica da pessoa humana.

Palavras-chave: humanismo. materialismo. história. ateísmo.

Abstract

In this study, we will seek to justify how Karl Marx's benign concern in promoting a humanism that values the concrete, existential and historical person turns into a malignant factor of dehumanization. The reduction of reality to the material dimension, nullifying the metaphysical aspiration of the human being, imposes an ideal of social organization without the horizon of infinite freedom and the hope of plenitude. The immanentization of traditional eschatological values establishes the utopian ideal of a just historical society, transforming the hope of an eschatological spiritual paradise into the political effort for an earthly paradise that has as its measure, not divine mercy, but the demonic law of totalitarian absolutism. All means begin to justify the end of a communist order established by an abstract idea

Resumo

Neste estudo, procuraremos justificar de que forma a inquietação benigna de Karl Marx em promover um humanismo valorizador da pessoa concreta, existencial e histórica, se transforma num fator maligno de desumanização. A redução da realidade à dimensão material, anulando a aspiração metafísica do ser humano, impõe um ideal de organização social sem o horizonte da liberdade infinita e da esperança da plenitude. A imanentização dos valores tradicionais escatológicos institui o ideal utópico de uma socie-

that does not meet the metaphysical integrality of the human person.

Keywords: humanism. materialism. history. atheism.

1. Introdução: para uma superação da oposição entre o homem e a natureza, a existência e a essência

A mundividência marxista da segunda metade do século XIX apresenta-se como uma reação ao pensamento idealista de autores como Hegel, através de uma proposta social e política para as recentes mudanças culturais e económicas do novo espaço histórico e da nova civilização do trabalho, reivindicando a humanização da natureza e da técnica. Entendido como uma visão do mundo e como um sistema filosófico que inclui um método de análise económico-político, o marxismo desenvolvido por Engels, Lenin e Stalin desviou-se em muitos aspetos da proposta original, seguindo um caminho autónomo de ideologia política que desvaloriza a pessoa em nome das massas. Por isso, importa recuperar o diálogo com Marx que afirma o dinamismo concreto das opções vitais como alternativa às insuficiências do racionalismo idealista. O seu esforço centra-se no propósito hegeliano de conciliar a contingência histórica com a necessidade racional, mas, de modo distinto do autor da *Fenomenologia do Espírito*, situa a origem da razão, não no Espírito Absoluto, mas no dinamismo vital da História. Como salienta Henrique de Lima Vaz, o comunismo é definido pelo autor dos *Manuscritos económicos e filosóficos* como solução escatológica para a oposição entre o homem e a natureza, a existência e a essência, a subjetividade e objetividade, a liberdade e a necessidade (LIMA VAZ, 2001, 124).

Partilhamos com Marx a mesma preocupação antropológica de defesa da singularidade e liberdade do ser humano, responsável pelas suas ações e criador autónomo do seu destino histórico, contra a tese hegeliana de que o indivíduo é apenas um momento do movimento dialético do Absoluto que se realiza na História. Para Hegel, a pessoa concreta e individual é algo de irreal cuja existência tem como único objetivo a tarefa instrumental de realizar o projeto do Espírito Absoluto (HEGEL, 1992, 10-12). Mas de que forma concretiza Marx este ideário? A sua valorização do movimento de imanentizar a antropologia que até aí se apresentava essencialmente transcendente, implicará o abandono de tese teísta de Deus pessoal criador? No mesmo movimento de valorização da individualidade história do ser humano, Feu-

erbach considera que o fundamento da filosofia não é provar que este é uma criação de Deus, mas sim que Deus é uma criação sua: «(...) se o homem sente paz em Deus, só a sente porque Deus é a sua verdadeira essência» (FEUERBACH, 2002, 45). Irá Marx seguir esta perspectiva panteísta ou panenteísta de imanentização do divino, ou simplesmente a perspectiva ateia de negar a realidade do ser divino em nome da realidade do ser humano? Independentemente da resposta, importa desenvolver uma análise atenta que identifique o contributo positivo do autor para um pensamento atual que valorize a historicidade do ser humano e recuse as formas alienantes do pensamento abstrato e do dualismo religioso. Faremos esse caminho em diálogo com críticos contemporâneos de Marx como, por exemplo, o franciscano português Leonardo Coimbra e o jesuíta brasileiro Henrique de Lima Vaz.

2. O monismo panteísta naturalista como alternativa ao monismo espiritualista panenteísta

Na recusa da perspectiva cíclica da história e em diálogo com a dialética hegeliana, a dialética marxista propõe o comunismo como etapa essencial da evolução humana cujo termo implicará uma humanização completa da natureza na procura de reconciliação entre a ilimitação criativa da consciência e o objeto limitado e material da ação. Mas em que consiste este processo? Criticando o dualismo kantiano entre a inexperienciável realidade numenal, inominada e inatingível, e a experienciável realidade fenoménica, passível de objetivação, ou entre o pensamento universalista de uma razão imóvel e absolutista e o pensamento atualizado de uma Vontade ou Razão prática autónoma, o idealismo de Hegel apresenta a identificação entre o real e o racional e apresenta a experiência como a própria evolução de uma dialética da razão fatalista que tudo determina e subordina. Mas de modo distinto de Hegel, a dialética materialista de Marx não vai defender a adequação total entre a consciência e o dado, dando primazia ao objeto sobre a consciência que ficará submetida aos determinismos materiais: «Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. (...) é uma simples consciência gregária e o homem distingue-se do carneiro pelo único facto de que nele a consciência ocupa o lugar do instinto (...)» (MARX, 1975, 88-89). Ao necessitarismo idealista do Espírito Puro de Hegel, a dialética marxista irá propor em alternativa o determinismo do comportamento material que produz as ideias e as representações da consciência: «(...) os Alemães movem-se no domínio do “Espírito Puro” e fazem da ilusão religiosa a força motora da história» (MARX, 1975, 94).

Em alternativa à proposta idealista de Hegel e à proposta realista de Marx devemos salientar a proposta ideo-realista de autores como Leonardo Coimbra, sustentada no dinamismo criador da constituição de sentido, da ação e do poder da vontade que age sobre o curso da história, na certeza de que não existe nenhum destino irreparável, justificador da preguiça dos fracos ou da ambição e conquista dos fortes, porque o livre-arbítrio é a faculdade humana que permite desenvolver a autodeterminação. A obrigação moral do acordo social e da realização do bem comum, contra o mal e a discórdia, pertence à ordem do consentimento da vontade e não à ordem lógica da necessidade dialética, que submete violentamente a antitética dimensão existencial da realidade à *síntese* unificadora do pensamento e do ser, impossibilitando a liberdade da pessoa, que consiste em autodeterminar-se (LEONARDO COIMBRA, 2004, 223). Os absolutismos do monismo panteísta de Hegel e do monismo materialista de Marx redundam num imperialismo da vontade e num monismo cientista em que o homem se basta a si mesmo: «O messianismo marxista é também de molde cientista: real, repetível, sempre presente, no passado e em cada agora. O seu Messias é o imenso corpo do proletariado cobrindo, desde o princípio, a superfície do planeta» (LEONARDO COIMBRA, 2012, 328).

Hegel aplica a sua vontade de domínio sobre a realidade através de um sistema especulativo que não desenvolve um esforço amoroso de reconhecimento da origem divino-transcendente e eterna do ser, apenas captável sob a forma da abertura analógico-especulativa e da simbolização poético-mistérica, porque impõe uma ordem imanente de ser ao mesmo tempo substância e sujeito, passível de um absoluto conhecimento. A realidade substancial é o ser no movimento de pôr-se a si mesmo, tornando-se outro e ele mesmo, numa determinação dialética assumida na transparência do saber, em que a consciência designa a natureza do saber absoluto (HEGEL, 2021, 129). A construção gnóstica da imagem de um mundo novo na história universal de Hegel, realiza-se truncando o ser de um dos seus traços constitutivos que é o *mysterion* inerente ao devir histórico de cujo futuro desconhecemos o Fim. Ao contrário do pretendido por Hegel, o todo da História não é cognoscível e, por isso, a sua tentativa de completar a revelação de Deus na História, conduzindo o *mysterion*, pelo desenvolvimento dialético do *logos*, à absoluta clareza na consciência, não é real mas ilusória e fantástica, pois a constituição do ser permanece para além dos desejos e do poder do sujeito cognoscente de racionalidade absoluta (LEONARDO COIMBRA, 2012, 325). Marx recusa a identificação da História com o próprio processo de realização do Espírito Absoluto (MARX, 1974, 205), acusando o sistema especulativo hegeliano de transformar as coisas em representação das coisas, puras determinações concetuais da consciência pensante (MARX, 1974,

228). Recusa a noção do homem, enquanto promotor da evolução cultural histórico-económica, como mero instrumento ou meio do desenvolvimento da ideia absoluta ou da razão eterna (MARX, 1955, 445).

No mesmo sentido do monismo hegeliano, a liberdade metafísica de Schelling reside na necessidade de Deus conhecer-se a si mesmo, estando a sua revelação e realização subordinada a esta lei da sua essência: para que Deus seja verdadeiramente real é necessário admitir nele um fundo (*Grund*) que é aquilo em que ele devém e em que todas as coisas devém nele e dele se separam (SCHELLING, 2021, 53). É necessário que Deus se contemple a si mesmo e só pode fazê-lo nas coisas por si criadas, mas estas realidades parciais que resultam da separação e são necessárias para revelar a própria unidade, são consideradas por Schelling como corrupção e falsificação. No entanto, a partir da noção espinosiana da diferença modal, o autor recusa a identificação imediata da identidade com a existência, que permite a realidade das substâncias individuais, e com isso procura evitar a acusação de não salvaguardar a liberdade e responsabilidade moral do indivíduo. De forma distinta, para Marx os atributos divinos não são mais que representações humanas das suas condições empíricas de vida (MARX, 1974, 306).

No dinamismo eterno da automanifestação Schelling admite o paradoxo de uma realidade originária e misteriosa, um fundamento em Deus que não é Ele mesmo, que não pode ser reconduzida ao entendimento, naquilo que nos parece mais próximo do registo panenteísta do que do registo tradicional do panteísmo (MARX, 1974, 54). Mas como podemos falar de individualidade pessoal e livre responsabilidade moral num sistema monista necessário e imanente, traduzido pela expressão «Deus é tudo»? O autor defende que a dependência dos seres criados na imanência de Deus segundo o seu devir não suprime a autonomia e a liberdade, porque Deus apenas se pode manifestar no que lhe é idêntico, pela mediação de seres livres que agem fora dele mesmo (MARX, 1974, 42).

Estas perspetivas monistas também vão estar presentes em autores naturalistas como Haeckel ou Dantec, para quem, sob a influência de Espinosa, a realidade temporal não é mais que o desdobramento imanente e espiritual de um ser *em si* que nessa evolutiva manifestação se vai realizando até atingir a plenitude absoluta do seu Todo. Como adverte Leonardo Coimbra, o pensamento do filósofo e biólogo francês Félix Le Dantec (1869-1917) encerra uma certa mitologia, pois põe consciência no átomo, construindo toda a realidade com noções físico-químicas *cousadas*, em que matéria, vida e consciência se situam indiferenciadamente na mesma ordem de ser (LEONARDO COIMBRA, 2004, 278). Neste aspeto, há uma convergência com Marx na recusa de atribuir aos movimentos naturais e culturais do mundo

leis eternas emanadas de Deus, ignorando o seu carácter histórico (MARX, 1955 b, 448). Para Marx as denominadas leis eternas da natureza e da razão não passam do produto intelectual das relações sociais históricas que resultam de um determinado modo de produção e de propriedade e da sua respetiva classe dominante (MARX, 1955 a, 35). Para a consciência social do seu tempo, a alternativa ao dualismo metafísico entre a vida e as ideias, é o monismo materialista.

O dualismo metafísico já não podia ser aceite, mas as propostas alternativas passavam na sua maioria por um monismo metafísico-cosmológico. Assim, convencido da derrota do dualismo cosmológico, Ernst Haeckel, afirma o monismo do Cosmos, isto é a unidade da natureza orgânica e inorgânica, considerando como desnecessário o recurso ao tradicional dualismo teleológico das causas finais sobrenaturais, nem sequer para os fenómenos de natureza orgânica de ordem vital e psíquica, para os quais as causas mecânicas são insuficientes (HAECKEL, 1961, 320-323). Haeckel concebe a realidade do Universo como uma Substância universal que é ao mesmo tempo Deus e mundo, matéria e consciência, regressando a uma espécie de animismo pré-científico, atribuindo ao átomo e à molécula rudimentos de consciência e sentimento. O aparecimento da atividade vital dos seres orgânicos e da atividade psíquica superior não se deve ao Criador Todo-Poderoso, representado primeiro de forma antropomórfica e depois como Deus invisível, nem se deve a uma mística força vital e natural desconhecida que opera conforme um fim, mas deve-se a um fluxo constante de evolução e mudança que se dá numa transformação progressiva e histórica do mais simples ao complexo, do imperfeito ao perfeito como efeito necessário da seleção e não como a continuação de um fim concebido antecipadamente (HAECKEL, 1961, 327-333). Marx e Engels irão recusar todos estes monismos inspirados em Espinosa, que espiritualizavam a matéria e dariam origem ao romantismo, afirmando que na nova consciência social o materialismo triunfara sobre todo o idealismo com a separação das ciências positivas da metafísica (MARX, 1975, 75).

A filosofia monista de Haeckel recusa a concepção teleológica da história e a ordem moral do mundo, determinadas por um Deus pessoal e providente, e afirma que o destino dos indivíduos se deve à causalidade necessária da universal lei natural ou lei de substância que tudo rege (MARX, 1975, 341). A vida intelectual e moral fazem parte da unidade do Cosmos e não pertencem a dois mundos distintos, como defendia Kant (MARX, 1975, 435). E nesse sentido acusa o cristianismo de ter desprezado a natureza, por contraposição com o budismo (MARX, 1975, 444). Para o teísmo cristão, Deus é exterior ao mundo ou sobrenatural e opõe-se à natureza por ele criada, ao passo que para o panteísmo Deus é intramundano, é a própria

natureza e opera no seu interior como força ou energia. Para Ernst Haeckel o panteísmo, que tem origem na época de esplendor do pensamento grego, com os filósofos naturalistas jônicos, é conciliável com a *lei natural suprema* ou *lei de substância* das ciências naturais modernas, em que funda o seu sistema: «O panteísmo é, pois, necessariamente o ponto de vista das ciências naturais modernas» (MARX, 1975, 360).

Partilhando com Anaximandro a ideia da unidade original do Cosmos e da evolução de todos os fenómenos da *matéria-prima* que tudo penetra, Haeckel acusa o dualismo místico de Platão de ter repellido o monismo panteísta conforme à natureza, que era praticado na Antiguidade clássica em autores como Demócrito, Heraclito e Empédocles, e cujo pensamento acerca da unidade da natureza e de Deus, do corpo e do espírito, tem sua expressão mais adequada na *lei de substância* da sua teoria monista (HAECKEL, 1961, 361). Nesse sentido faz um profundo elogio ao sistema monista de Espinosa, por ter conseguido reabilitar o panteísmo para designar o puro *conceito de substância*, no qual Deus e o mundo são inseparáveis e que foi divulgado na Alemanha pelas obras imortais de Goethe (HAECKEL, 1961, 362). Mas para Marx, a alternativa ao dualismo, que desprezava a realidade material e histórica do ser humano, era o monismo materialista, na convicção de que todo o conhecimento advém do hábito e da experiência empírica e de que toda a moral se fundamenta no amor-próprio e no interesse pessoal bem compreendidos, e não em leis eternas (MARX, 1955 a, 77-79).

3. O monismo materialista ateu como alternativa aos dualismos e monismos espiritualistas

Como já fomos enunciando, de entre os materialismos e positivismos do séc. XIX, que reduzem o homem a forças biológicas e físicas da natureza, caindo-se novamente no substancialismo da matéria ou na idolatria do facto, destacam-se os pensamentos de F. Engels e de Karl Marx, em diálogo crítico com os pensamentos de Hegel, Schelling e Feuerbach. Na sua permanência em Bruxelas Friederich Engels fez amizade com Marx e iniciou com este uma colaboração que se tornou célebre com a elaboração do *Manifesto do Partido Comunista*, em que são abolidas as verdades eternas religiosas e morais associadas ao regime tradicional de propriedade e de antagonismo de classes (MARX, 1975, 105). Graças à sua competência no campo económico e aos conhecimentos da vida comercial e industrial inglesa, forneceu a Marx a configuração económica e social do seu materialismo. O círculo do dogma

materialista impede-os de dar continuidade à reflexão filosófica sobre a Totalidade, desenvolvida por Hegel e por Schelling. Tudo fica submetido ao jugo dos determinismos materiais, sem abertura para a originalidade espiritual da consciência e da transcendência. A religião passa a ser concebida como uma alienação, sob a opressão da burguesia e do clero, que apenas desaparecerá quando as condições de trabalho e da vida prática proporcionarem relações sociais justas e livres (MARX, 1975, 166). A nova consciência social dispensará as ideias metafísico-religiosas.

No seu texto *Esboço de uma crítica da economia política*, Engels faz uma crítica ao sistema capitalista, dizendo que não tem valor absoluto e eterno como diziam os economistas liberais, mas apenas valor histórico. De acordo com as leis dos preços, concorrência e lucro, o sistema histórico regula a produção e a distribuição dos bens. Separando o capital do trabalho, os trabalhadores vão sendo privados do fruto da sua atividade vivendo em crescente miséria, ficando as riquezas concentradas nas mãos de poucos capitalistas. Este antagonismo social e a luta de classes que gera, conduzirá à vitória do proletariado e à transformação da sociedade capitalista num regime comunista, com a abolição da concorrência e da propriedade privada. Engels transforma o idealismo hegeliano da especulação abstrata e metafísica numa análise histórica, econômica e social de teor materialista não naturalista, mas sim humanista, evolutivo e dinâmico (ENGELS, 2020, 263-287).

No mesmo sentido, Karl Marx transpõe para o mundo da natureza e da história das relações econômicas a lógica imanente e progressiva da dialética do espírito de Hegel. Mas ao contrário de Hegel que concebia as coisas reais como reflexos do conceito absoluto num movimento que se realiza deste a eternidade na alienação, dilaceramento e retorno a si, o materialismo dialético de Marx concebe os conceitos como reflexos das coisas reais da natureza e da história. São os homens que produzem as suas representações e ideias, por via da sua atividade material e da linguagem da vida real. O filósofo substitui o Espírito pela Matéria e define a essência humana como práxis, na transformação dessa matéria, isto é, na construção de si mesmo por via do trabalho (MARX, 1975, 81-85). Contra o idealismo abstrato e vazio de Hegel, defende o ateísmo, pela anulação de Deus e a aniquilação da religião, e defende o comunismo, com a aniquilação da propriedade privada, como expressões do ressurgimento do humanismo, isto é, da vida real e concreta do ser humano realizada na objetividade da existência histórica: (FROMM, 1964, 173) «Quanto mais de si mesmo o homem atribui a Deus, tanto menos lhe resta» (FROMM, 1964, 95). Por essa razão, Leonardo acusa o sistema marxista de submeter as realidades metafísicas do bem, belo e verdade a meros epifenómenos do útil (LEONARDO COIMBRA, 2012, 364), negando a dimensão metafísica do ser humano na sua constituição inte-

gral de corpo, alma e espírito (LEONARDO COIMBRA, 2012, 363), e concebendo Deus como uma mera projeção afetiva da insegurança económica (LEONARDO COIMBRA, 2012, 361).

Para Marx, a essência do homem não é a contemplação da realidade divina, que é uma ilusão da sua imaginação, mas é a sua capacidade de transformar o mundo e, desse modo, o homem-genérico de Feuerbach é transformado em homem-produtor. Ao contrário de Feuerbach que situa a dimensão espiritual e divina na essencialidade do homem, Marx afirma o espírito religioso como um mero produto social. O ser real do homem é o seu ser social enquanto dinamismo histórico (FROMM, 1964, 124) e, por isso, sublinha Lima Vaz que o humanismo histórico-social de Marx implica a supressão da propriedade privada enquanto supressão da alienação do homem. A unidade essencial do homem com a natureza encerra um carácter social, porque neste domínio desaparece a oposição entre subjetivismo e objetivismo, espiritualismo e materialismo, individualidade e totalidade (LIMA VAZ, 2001, 143). Através da história, o homem humaniza a natureza, constituindo-se ser-para-si no seu ser-para-outro (humanismo histórico) (LIMA VAZ, 2001, 145).

O homem é o seu trabalho, no sentido de capacidade de produção, e a alienação humana consiste na expropriação da classe trabalhadora do fruto do seu trabalho. Como os meios para elaborar os produtos não são seus, tem de renunciar ao fruto do trabalho, recebendo em compensação o salário, passando o produto das mãos do trabalhador para as mãos do capital. Para Marx, esta expropriação é imposta pela classe opressora com o apoio da religião cristã que, no seu entender justificou a escravatura antiga, a servidão medieval e a moderna opressão do proletariado, proclamando a necessidade de uma classe dominante e de uma classe oprimida, remetendo apenas para a escatologia celestial a recompensa para todas as injustiças: «Os princípios sociais do cristianismo pregam a cobardia, o desprezo por si próprio, o aviltamento, a subserviência, a humildade (...) o proletariado que não quer deixar-se tratar como canalha, precisa da sua coragem, do sentimento da sua dignidade, do seu orgulho e do espírito de independência, muito mais ainda do que do seu pão» (MARX, 1975, 98). Para Marx, o homem é criador de si mesmo (FROMM, 1964, 133), convergindo o seu materialismo histórico-dialético num radical ateísmo e num humanismo absoluto (LIMA VAZ, 2001, 16). A essência do homem é natural e social, daí resultando impossível a procura de um ser divino acima dele (FROMM, 1964, 133).

A estrutura fundamental é económica. A religião, a par da família, do estado e do direito, é uma das superestruturas que acompanha a estrutura económica, mas ao contrário das superestruturas política, social e cultural que são indispensáveis,

está condenada a desaparecer porque a sua função é provisória: oferece a ilusão necessária para se suportarem, durante as épocas da escravidão e do capitalismo, as formas de vida que de outro modo seriam insuportáveis e fornece uma explicação fantástica da realidade em vez da ciência que dá a explicação verdadeira. É o homem que faz a religião, não é a religião que faz o homem, pelo que a realidade celestial em que procura o ideal de homem não é mais que o reflexo de si próprio. A religião é a consciência do homem que se perdeu a si mesmo ou que ainda não se reencontrou a si mesmo (MARX, 1975, 47). O homem não é um ser humilhado, servil e desprezível, mas é o ser supremo (MARX, 1975, 59). Nesta sequência de suspeita em relação à religião, Nietzsche irá anunciar a morte de Deus e a afirmação do homem superior (NIETZSCHE, 1991, 321).

4. A alienação do ser humano por via da sua redução ao plano imanente da materialidade e da finitude histórica

Mas se é verdade que o dualismo antropológico e metafísico, traduzido pela moral e dogmática cristã, diminui o homem na sua dignidade de ser corpóreo e histórico, o monismo materialista também diminui o homem, reduzindo-o ao plano físico-biológico e socio-histórico. Em diálogo com Gabriel Marcel, consideramos que a alienação do homem resulta, não apenas da desvalorização da sua dimensão física e histórica, mas também da eliminação da sua dimensão metafísica, porque perdeu a sua referência divina e deixou de se compreender como criatura à sua imagem (MARCEL, 1964, 26). A partir do momento em que se pretende pôr a si mesmo como absoluto, libertando-se de toda a relação com o divino, destrói-se e acaba por cair numa idolatria que toma por objeto uma realidade que é incomparavelmente inferior àquela de que pretendia libertar-se. Se o nihilismo na afirmação da morte de Deus é o fim da metafísica teológica, também é o fim da metafísica antropológica. Reduzir a mente ao cérebro e a consciência a processos fisiológicos ou reduzir o ser humano à sua condição existencial histórica, significa aliená-lo da sua esperança de infinitude divina.

Concordamos com Marx por recusar reduzir o homem a uma ideia abstrata e partilhamos a sua crítica aos sistemas idealistas de inspiração dualista e monista gnóstica, que afirmam a exterioridade da natureza em relação à substancialidade consciente como uma degeneração ou erro (FROMM, 1964, 178), mas discordamos por não reconhecer que a finalidade absoluta da existência natural não se encerra na

sua finitude material. Discordamos da oposição idealista hegeliana entre a verdade da ideia e a aparência do Universo material, mas também discordamos da redução materialista marxista da realidade à sua dimensão material. Reconhecemos a necessidade de uma nova linguagem teológico-religiosa e de uma nova concepção de Deus, para que a defesa da humanização da sociedade não implique necessariamente o ateísmo ou o panteísmo.

Com o desaparecimento da noção de transcendência de Deus e a sua redução à imanência, o homem parece ter perdido a sua identidade de ser aberto ao absoluto. Reduzido a pura matéria ou a mera expressão linguística, o homem torna-se cada vez mais exposto à manipulação das ideologias totalizantes, como o fascismo, o nazismo, o marxismo e o materialismo consumista: «O homem privado da sua identidade e unicidade, transformou-se numa anónima vítima para o sacrifício, imolando-se sobre o altar da ideologia. Tudo se torna lícito quando o indivíduo se dissolve numa entidade abstrata» (LUCAS, 1999, 12-13).

Quando desaparece o homem enquanto ser aberto ao transcendente que é medida de todas as coisas, inicia-se o reino da arbitrariedade, do abuso e do genocídio legalizado, como aqueles que foram praticados por Hitler e Estaline. O fascismo e o nazismo identificam-se com o Espírito Absoluto de Hegel e com o Super-Homem de Nietzsche, ao passo que o marxismo-leninismo identifica-se com a Matéria Absoluta. Enquanto ser individual, concreto e irrepetível, o homem desaparece, constituindo-se como mero instrumento para realizar os fins das novas leis e poderes que substituíram a lei divina (LUCAS, 1999,13). Em vez de libertar o homem da suposta alienação da religião e do capital, a ideologia marxista-leninista transformou em massas de escravos todas as sociedades em que se impôs. A temporalidade histórica é promovida à dignidade de Absoluto, não na sua substancialidade metafísica de Ideia ou Espírito Absoluto, em que o homem é auto-consciência, mas na sua natureza material, constituindo-se a consciência como pura atividade cerebral e o homem como ser que se objetiva, em oposição à alienação do pensamento abstrato (FROMM, 1964, 162).

Mas esta tendência absolutista não é exclusiva dos regimes políticos totalitários, e também está presente, embora de forma velada, nas sociedades liberais ou democráticas, nomeadamente, pela imposição da ordem do consumismo que reduz o homem a massa e pelo capitalismo liberal que reduz o homem a mercadoria. Como temos visto nas recentes crises, o capital atua quase de forma independente da vontade do homem, obedecendo apenas às leis do seu próprio desenvolvimento. Na forma pura de liberalismo, a economia capitalista descarta as regras éticas e os valores humanos e não procura outra justificação fora de si mesma, constituindo-se o indivíduo como objeto e instrumento ao serviço do aumento do capital.

Embora em termos históricos nunca se tenha realizado na sua forma pura, com um Estado a impô-lo de forma violenta a outros Estados, o princípio de bem-estar económico que está subjacente ao capitalismo liberal converteu-se em princípio absoluto, escravizando o homem pelo consumismo, induzindo-o a comprar o que não necessita, mas que o mercado e a moda propõem (LUCAS, 1999,14). Esta sociedade permissiva à ordem do consumismo é falsamente livre, multiplicando os males da desarmonia e desigualdade social com deficiente distribuição da riqueza, constituindo-se como materialismo absolutizado e degradado a consumismo, sem valores éticos e religiosos que dignifiquem o homem. O valor do homem depende da quantidade que consome de determinados bens e o valor dos Estados depende da percentagem do crescimento económico que atinge.

Este processo de imanentização com resultados negativos também teve origem numa interpretação soteriológica da cultura que procura a libertação do homem da realidade maléfica do mundo, nomeadamente na imperfeição da natureza. Os conhecimentos filosóficos e científicos e as ordens político-sociais têm procurado libertar o homem das suas concretizações individualistas negativas, integrando toda a diversidade na unidade primordial indiferenciada, abstrata e totalizante (GONÇALVES, 2011, 316). A modernidade desenvolve um processo gnóstico de imanentização escatológica do reino espiritual na História, com a divinização da sociedade, por contraposição com a noção religiosa cristã de dinamismo teleológico na direcção escatológica de perfeição trans-histórica e sobrenatural (VOEGELIN, 1982, 85). A gnose moderna das filosofias da história como a de Hegel, faz desaparecer o *mysterium* do mundo pela elevação do logos à transparência e clareza completa e promove a imanentização da ideia cristã de completude, substituindo a origem da constituição e organização da realidade no ser-divino transcendente por uma ordem do ser imanente ao mundo, cuja completude é apenas do âmbito do poder da ação humana (VOEGELIN, 2005, 108). Como vimos anteriormente, esta posição está presente na ideia nacional-socialista do Terceiro Reino (*Dritte Reich*) da profecia milenarista de Hitler, que deriva da especulação de Joaquim da Flora transmitida na Alemanha pela ala anabatista da reforma por via do cristianismo joanino e gnóstico de Fichte, Hegel e Schelling (VOEGELIN, 1982, 88).

A redução do Paraíso espiritual da transcendência divina ao paraíso terreal da imanência mundana, tendo por medida a lei humana, conduziu a que todos os meios imorais justificassem o fim absoluto de instauração de uma ordem social comunista, violadora da liberdade e da dignidade da pessoa em nome de uma totalidade social de abstrata justiça e perfeição. A abstração intelectual que Marx tanto criticou, em nome da pessoa concreta, viria a ser o principal valor do seu sistema sociopolítico,

exterminando tudo o que não fosse útil à implementação dessa ideia utópica. Assim, conclui Leonardo Coimbra que o comunismo é um mito de progresso e felicidade, assente na amputação da mais íntima realidade humana de livre aspiração metafísica: «(...) leva dentro de si as imensas forças de todas as injustiças sociais, porque apontou uma Esperança às almas desatentas de si, do seu significado metafísico, e de Deus» (LEONARDO COIMBRA, 2012, 384). O clamoroso apelo humano de infinito não pode estabelecer a sua morada num sistema totalitário desrespeitador da sua alma vibrante e insaciável que espera a Vida Absoluta no dinamismo de um caminho inventivo e criador: «Só a vida crescente e transfigurante pode conduzir à Vida-Fonte» (LEONARDO COIMBRA, 2012, 350).

5. Conclusão: para uma harmonia entre ideal e real, espírito e matéria, natural e sobrenatural

Perante estas posições, que se fundamentam na ideia gnóstica da negatividade e malignidade da realidade do mundo, de que é preciso libertar ou é preciso divinizar, pela redução da verdade ao absoluto da subjetividade idealista ou pela redução da verdade ao absoluto da objetividade materialista, propomos em alternativa uma via ideo-realista, de autores como Leonardo Coimbra, Lima Vaz e Joaquim Cerqueira Gonçalves, que se centra na comunhão com a realidade e não na fuga ou no seu domínio transformador e restaurador por via de revoluções sociais ou da exploração técnica dos recursos ambientais (GONÇALVES, 2011, 317). O pensamento de Marx contribui para o reconhecimento da necessidade de revalorização filosófica da vida corpórea, sensível, real e natural (FROMM, 1964, 167) e para a importância da natureza sofredora e apaixonada do homem (FROMM, 1964, 168), mas não reconhece que a legítima realização da natureza humana inclua a sua abertura ao divino (FROMM, 1964, 173) como fonte e termo da sua vida pessoal e social (GONÇALVES, 2011, 318). Como sublinha Lima Vaz, ao contrário da antropologia metafísica que parte da consciência finita para uma ontologia da participação na Consciência infinita, a antropologia materialista de Marx reduz-se ao plano da consciência como resultado do processo histórico-social em que a produção material condiciona a existência política e espiritual (LIMA VAZ, 2001, 152).

Marx afasta-se da perspetiva dualista gnóstica, cujo objetivo é libertar o ser humano da condição negativa e trágica do mundo em que se encontra, subtraindo-o a tudo o que não seja essa centelha divina, e também se afasta das perspetivas absolutas idealistas e gnósticas monistas que admitem uma religião natural, no sentido

de um movimento dialético de regresso da realidade à unidade originária na diluição da Consciência absoluta impessoal. Em alternativa propõe um monismo humanista, mas materialista, em que a atividade mental e consciente do homem, que se traduz na sua produção intelectual política, moral, científica, religiosa e metafísica, não tem origem num fundamento espiritual absoluto, mas se apresenta como emanção direta da sua atividade material no processo da vida real: «Não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência» (MARX, 1974, 26). Para este filósofo, a tríade dialética homem-natureza-sociedade é o ato criador do desenvolvimento histórico e o fundamento da consciência (LIMA VAZ, 2001, 153), devendo a verdade ser encontrada na prática da realidade social de determinada condição existencial e não na verdade eterna ou absoluta dada de uma vez para sempre (LIMA VAZ, 2001, 154).

O que está em causa nesta problematização é a negação do homem, enquanto individualidade pessoal, e a sua dissolução numa entidade abstrata, que Marx repudia com razão, por reduzir o homem a um ser irreal meramente concebido (FROMM, 1964, 168) e por não considerar a verdade em devir. Mas o autor situa a fonte da liberdade humana, não no plano de uma substancialidade intelectual ou de uma essência espiritual, mas nas condições históricas pelo progresso da indústria, do comércio e da agricultura (MARX, 1974, 28). Em contraposição com a ideia de uma consciência pura, propõe as noções de «consciência real» ou «consciência gregária», que são produto do meio sensível e das relações sociais (MARX, 1974, 36). A transformação histórico-civilizacional não é produto de um movimento teleológico abstrato da «Consciência de si» ou do «Espírito do mundo», mas é resultado de uma ação estritamente material que pode ser verificada de forma empírica na produção económica e na ação social: (MARX, 1974, 45) «Esta soma de forças de produção, de capitais, de formas de relações sociais, que cada indivíduo e cada geração encontram como dados já existentes é a base concreta daquilo que os filósofos consideram como “substância” e “essência do homem” (...)» (MARX, 1974, 49).

No nosso entender, a solução para a superação destas posições antagónicas terá de passar pela recusa das ideologias totalizantes, dos materialismos positivistas e das teorias consumistas neo-liberais, como princípios absolutos. O regresso integral à dignificação do homem e à auto-afirmação da sua identidade pessoal exige uma relação graciosa com Deus que é imanente na sua transcendência e transcendente na sua imanência. As forças naturais do homem são simultaneamente forças sobrenaturais, porque a presença de Deus é simultaneamente imanente e transcendente, espiritual e material, presentificando-se misteriosamente em todas as criaturas de acordo como seu grau de ser, sem se esgotar nessa manifestação e sem se identificar

objetivamente com a realidade em que se comunica. A vontade de amor e justiça social, que Leonardo Coimbra identifica no pensamento marxista (COIMBRA, 2012, 333), não tem a sua consumação plena no idealismo messiânico de uma utopia histórica, como se veio a verificar pela história, mas tão só no ideo-realismo escatológico da Parusia trans-histórica. Esta posição não pressupõe a tese de que História é uma realidade maligna, porque, como reconhece o autor criacionista «O autêntico cristianismo não foge, nem odeia o mundo» (COIMBRA, 2012, 281), mas afirma a convicção de que a plenitude da História não se dá na vida terrena, mas na vida gloriosa de Deus.

A plena superação da oposição entre o homem e a natureza, a existência e a essência, a subjetividade e a objetividade, a liberdade e a necessidade, pode começar a ser construída na organização social da história, mas apenas encontra a sua consumação na plenitude amorosa da vida infinita de Deus. Na valorização da individualidade pessoal e concreta, prefiguramos na circunstância história a comunhão plena do paraíso futuro, que não sendo a realidade material do empirismo cientista (COIMBRA, 2012, 337), é a realidade corpóreo-espiritual da Nova Criação. Realidade não conhecida objetivamente por uma análise logicista e cientificista, mas apreendida por um entendimento analógico trans-conceptual e mistérico. O paraíso terreal e real reclamado por Marx, contra as promessas religiosas de um paraíso espiritual ou ideal abstrato, é uma interpelação justa que não nos pode fazer esquecer a diferenciação entre o carácter finito e imperfeito da melhor ordem social terrena e o carácter infinito e pleno da comunhão divina trans-histórica. Só nessa esperança escatológica se encontra sentido para o absurdo do mal politico-social que o socialismo marxista, não só, não conseguiu resolver, como também promoveu através do extermínio de milhões de pessoas, em nome de uma Terra Prometida que tinha por medida uma ideia humana sem sentido de transcendência: «Não foi Deus que a prometeu, mas foi a Ciência pela voz infalível de Karl Marx e seu alto-falante Vladimiro Ulionov» (COIMBRA, 2012, 372).

Referências

- Coimbra, Leonardo. *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*. In *Obras Completas*, vol I, tomo II. Lisboa: INCM, 2004.
- Coimbra, Leonardo. *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*. In *Obras Completas*, vol. VII. Lisboa: INCM, 2012.
- Engels, Friedrich. «Esboço para uma crítica da economia política». *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, v. 26 n. 2 (2020): 263-287.
- Feuerbach, Ludwig. *Essência do Cristianismo*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- Fromm, Erich. *Conceito Marxista do homem*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964.
- Haeckel, Ernst. *Os Enigmas do Universo*. Porto: Lello & Irmão Editores, 1961.
- Hegel, Georg Wilhelm Friededrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*, vol III. Lisboa: Edições 70, 1992.
- Hegel, Georg Wilhelm Friededrich. *Fenomenologia do Espírito*. Lisboa: Página a página, 2021.
- Lima Vaz, Henrique C. de. *Escritos de Filosofia VI – Ontologia e História*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- Lucas Lucas, Ramón. *El hombre, Espíritu Encarnado: Compendio de Antropologia Filosofica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.
- Marcel, Gabriel. *L’Home problématique*. Paris: Aubier, 1964.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich. *A Ideologia Alemã*, vol. I. Lisboa: Editorial Presença, 1974.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Obras escogidas en dos tomos*, tomo I. Moscu: Editorial Progreso, 1955 a.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Obras escogidas en dos tomos*, tomo II. Moscu: Editorial Progreso, 1955 b.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Sobre a Religião*. Lisboa: Edições 70, 1975.
- Nietzsche, *Assim falava Zaratrusta*. Viseu: Guimarães Editores, 1991.