



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Cláudia Dalla Rosa Soares

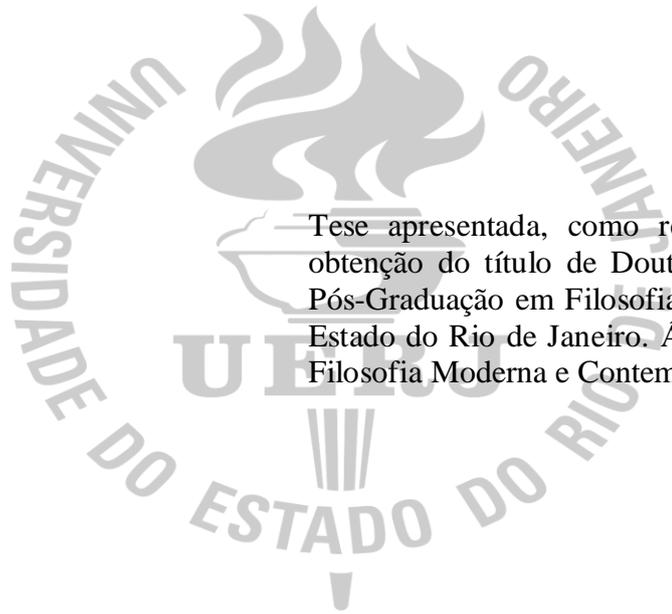
O sentido estético e antropológico da filosofia de Ludwig Feuerbach

Rio de Janeiro

2016

Cláudia Dalla Rosa Soares

O sentido estético e antropológico da filosofia de Ludwig Feuerbach



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientadora: Prof .^a Dra. Márcia Cristina Ferreira Gonçalves

Rio de Janeiro

2016

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCSA

F423 Soares, Cláudia Dalla Rosa.
O sentido estético e antropológico da filosofia de Ludwig Feuerbach / Cláudia Dalla Rosa Soares. – 2016.
184 f.

Orientadora: Márcia Cristina Ferreira Gonçalves.
Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Feuerbach, Ludwig, 1804-1872. 2. Filosofia alemã – Teses. 3. Religião – Teses. 4. Estética – Teses. 5. Antropologia – Teses. I. Gonçalves, Márcia Cristina Ferreira. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(430)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Cláudia Dalla Rosa Soares

O sentido estético e antropológico da filosofia de Ludwig Feuerbach

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 07 de abril de 2016.

Banca Examinadora:

Prof.ª Dra. Márcia Cristina Ferreira Gonçalves
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza
Pontifícia Universidade Católica – PUC-RS

Prof. Dr. Marcos André Gleizer
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Federico Sanguinetti
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Pedro Hussak van Velthen Ramos
Universidade Federal Fluminense – UFF

Rio de Janeiro

2016

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Prof^a. Dra. Márcia Cristina Ferreira Gonçalves, pela orientação deste trabalho, por ter me acompanhado com tanta atenção nesses quatro anos de doutorado e por ter possibilitado meu doutorado-sanduíche na Alemanha, sem o qual a escrita desta tese não teria sido possível.

Ao prof. Dr. Christoph Asmuth, por ter me recebido com tanta generosidade e atenção em minha primeira estadia em Berlin.

Ao prof. Dr. Andreas Arndt, por ter me indicado uma vasta bibliografia acerca do pensamento feuerbachiano e por ter me recebido, como orientador, em minha segunda estadia em Berlin.

Ao professor Dr. Ugo Perone, pelas diversas conversas que contribuíram de forma essencial para a elaboração deste trabalho.

Aos professores Dr. Draiton Gonzaga de Souza, Dr. Marcos André Gleizer e Dr. Federico Sanguinetti, por terem aceito o convite de participar como examinadores na banca de defesa desta tese.

Ao Prof. Dr. Expedito Passos, por ter aceito o convite para participar de minha banca e por suas contribuições, desde os tempos de graduação, em minha formação acadêmica.

Aos funcionários do UERJ, em especial, Andréia e Daniel pela disposição e presteza no decorrer do período do doutorado.

Às minhas amigas Larissa e Lílian, que há muitos anos estão presentes em minha vida.

Aos novos amigos que conheci no Rio de Janeiro, Olivar e Dona Penha, por suavizarem as dificuldades causadas pela distância da família e dos amigos.

Às pessoas que conheci durante minha estadia em Berlin e que contribuíram com minha adaptação em um novo país, em especial, à minha *Gastfamilie*, Veronika e Werner Winter, e ao querido Markus, pela companhia e pela imensa contribuição nas traduções dos textos de Ludwig Feuerbach.

A todos os meus professores de alemão, em especial à Prof^a Jenny Kellner, que me ajudaram no aprendizado da língua alemã, sem a qual este trabalho não teria sido possível.

À minha família, em especial ao meu pai, meus avós e tias, pelo incondicional apoio que sempre me foi dado.

À CAPES, por ter possibilitado a realização desta tese, em forma de concessão de bolsa de pesquisa.

Ainda agora interessa-me *a religião*, como sempre me interessou, somente enquanto ela é o fundamento da vida humana, *o fundamento da moral e da política, ainda que somente na fantasia.*

O homem é essencialmente um ser sensível. *Uma filosofia sem sensibilidade, fora da sensibilidade, acima da sensibilidade, é uma filosofia sem verdade, sem realidade, sem unidade com o homem.* Porque queremos recusar no pensar – o que temos de asseverar na vida? Se a verdade está no homem, não terá então de chegar a manifestar-se nas emoções, nos impulsos, nos fenômenos psicológicos humanos?

Ludwig Feuerbach

RESUMO

SOARES, C. D. R. *O sentido estético e antropológico da filosofia de Ludwig Feuerbach*. 2016. 184 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

Esta tese de doutorado trata do *sentido antropológico e estético* na filosofia de Ludwig Feuerbach (1804-1872). Se, de um lado, pode-se defender que o sentido antropológico da sua filosofia foi exposto ao longo de sua reflexão; de outro, a presença de certo sentido estético no seu pensamento exige ainda uma compreensão, em razão de Feuerbach não haver elaborado uma teoria estética sistematizada: isso justifica a formulação da presente hipótese interpretativa. Não obstante a ausência de uma teoria estética em sua filosofia, não se pode, porém, desconsiderar a presença de termos como “estético” e “estética” na sua obra e, igualmente, certa interpretação deles na formação de seu pensamento. Daí se responder neste trabalho às indagações do sentido desses termos na obra feuerbachiana: O que significam os termos “estético” e “estética” no pensamento de Ludwig Feuerbach? A sua crítica à religião, concebida como criação da fantasia e dos sentimentos humanos, conteria um significado estético? Haveria alguma relação entre o pretense *sentido estético, antropológico e ético* no seu pensamento? Para tanto é preciso considerar os seguintes argumentos, pois a defesa da existência de um sentido estético na sua obra não implica sustentar: i) que os seus escritos tivessem como única preocupação o desenvolvimento de uma Estética como saber; ii) que Feuerbach buscasse pensar o problema estético em sentido estrito, isto é, elaborando uma estética sistemática; iii) que a sua reflexão estética fosse um fim em si mesma. Reconhecer que Feuerbach não haja postulado uma estética como saber autônomo, não significa dizer que a sua filosofia não contenha um *sentido estético*. Tal sentido *se articula à orientação materialista e antropológica* de sua obra, uma vez que *se expressa no primado onto-antropológico do sensível*, ou seja, no reconhecimento e valorização da sensibilidade (*Sinnlichkeit*), da sensação (*Empfindung*), do corpo (*Leib*), dos sentimentos (*Gefühle*), da imaginação (*Einbildungskraft*), da fantasia (*Phantasie*) e na compreensão do homem como um ser integral, finito e natural.

Palavras-chave: Religião. Antropologia. Estética. Sensibilidade. Natureza.

ABSTRACT

SOARES, C. D. R. *Aesthetic and anthropological sense in the philosophy of Ludwig Feuerbach*. 2016. 184 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

This doctoral dissertation discusses the anthropological and aesthetic sense in the philosophy of Ludwig Feuerbach (1804-1872). If on one hand it is possible to assert that the anthropological sense of his philosophy was presented by himself in his writings, on the other hand the presence of certain aesthetic sense in his thoughts demands a particular comprehension once Feuerbach had never elaborated a systematized aesthetic theory. That explains the formulation of the present interpretative hypothesis. Despite the absence of an aesthetic theory in his philosophy, one cannot ignore the presence of the term “aesthetic” in his work and a certain interpretation of the term “aesthetic” in the formation of this thought. That is why this work answers the question about the meaning of this term in Feuerbach’s philosophy. What means the term “aesthetic” in Ludwig Feuerbach’s thought? His critique of religion (conceived as a creation of human fantasy and feelings) would contain an aesthetic meaning? Would there be any relation among the intended aesthetic sense and the anthropological and ethical senses in his thought? In order to answer these questions it is necessary to consider the following arguments once the claim of the existence of an aesthetic sense in his work does not mean to assert: i) That his writings had as the only concern the development of Aesthetics as science, ii) That Feuerbach intended to think about the aesthetic problem in a strict sense, that is, by the elaboration of a systematic aesthetic, iii) That his aesthetic consideration was meant as an end in itself. The acknowledgment that Feuerbach did not postulate Aesthetics as an independent discipline, it does not mean that his philosophy did not contain an aesthetic sense. The aesthetic sense is related to the materialistic and anthropological approaches of his work, once it expresses itself through the primacy of onto-anthropological of the sensible, that is, through acknowledgment of the sensibility [*Sinnlichkeit*], of the sensation [*Empfindung*], of the body [*Leib*], of the feelings [*Gefühle*], of the imagination [*Einbildungskraft*], of the fantasy [*Phantasie*] and of the comprehension of the human being as integral, finite and natural being.

Keywords: Religion. Anthropology. Aesthetics. Sensibility. Nature.

SUMÁRIO

| | | |
|-----|--|------------|
| | INTRODUÇÃO..... | 8 |
| 1 | A RELIGIÃO E A TEOLOGIA: UMA QUESTÃO APORÉTICA NA FILOSOFIA DE LUDWIG FEUERBACH..... | 13 |
| 1.1 | A religião como a questão central na filosofia de Ludwig Feuerbach..... | 14 |
| 1.2 | O anúncio da questão antropológica e estética na abordagem da filosofia feuerbachiana..... | 25 |
| 1.3 | Integralidade antropológica e dimensão estética em Ludwig Feuerbach: a propósito da hipótese interpretativa..... | 30 |
| 2 | O ANTROPOLÓGICO E O ESTÉTICO NAS OBRAS ANTERIORES À VIRAGEM SENSUALISTA: OS ESCRITOS DE 1830 A 1841..... | 41 |
| 2.1 | O problema da finitude humana nos <i>Gedanken</i>..... | 42 |
| 2.2 | A verdade da religião e a crítica da teologia: o sentido estético e antropológico da religiosidade..... | 52 |
| 2.3 | Teologia e filosofia especulativa: oposição à abstração e afirmação do sensível...68 | |
| 2.4 | O lugar do estético em <i>A Essência do Cristianismo</i>..... | 87 |
| 3 | O PRINCÍPIO DO SENSUALISMO E A VIRAGEM ONTOLÓGICA NOS ESCRITOS APÓS 1842: DEFESA FEUERBACHIANA DA ANTROPOLOGIA..... | 95 |
| 3.1 | Princípio do sensualismo: retorno à imediatidade sensível..... | 97 |
| 3.2 | Ser humano e corporeidade: o corpo como totalidade do eu..... | 109 |
| 3.3 | A verdade que se tornou carne e sangue: a encarnação da razão..... | 119 |
| 3.4 | A integralidade antropológica e o sentido estético da nova filosofia feuerbachiana..... | 131 |
| 4 | ANTROPOLOGIA E NATURALISMO: ORIENTAÇÃO ÉTICA E ESTÉTICA NOS ESCRITOS FEUERBACHIANOS DA MATURIDADE..... | 139 |
| 4.1 | <i>A Essência da Religião</i>: a natureza como fundamento do homem..... | 141 |
| 4.2 | O lugar do estético em <i>A Essência da Religião</i> e nas <i>Preleções sobre a Essência da Religião</i>..... | 150 |
| 4.3 | Sensibilidade, liberdade e felicidade: o sentido ético e estético da filosofia feuerbachiana..... | 161 |
| | CONCLUSÃO..... | 170 |
| | REFERÊNCIAS..... | 177 |

INTRODUÇÃO

Por um longo tempo, os estudos sobre o pensamento de Ludwig Feuerbach (1804-1872) privilegiaram, de um lado, a sua crítica à filosofia especulativa, exposta a partir de 1839, a saber, a interpretação de um Feuerbach como crítico do sistema e da dialética hegeliana ou “precursor de Marx”. De outro, a crítica à religião e à Teologia, isto é, um Feuerbach como “pensador negativo”. Não se nega aqui que o tema fundamental do pensamento feuerbachiano tenha sido a religião, entretanto, recusam-se as orientações que reduzem a sua filosofia unicamente a essa temática. Em conformidade com os novos rumos dos estudos feuerbachianos, defende-se que a crítica à religião não se esgota em si mesma, pois, para Feuerbach, os “mistérios” da religião dizem respeito à natureza humana, isto é, ultrapassam o sentido teológico em uma antropologia. Isso se revela na sua “análise psicológica” da religião, desvendando assim certa ideia da divindade.

Daí, não obstante as críticas à “falsa essência da religião”, Feuerbach compreendeu ainda uma “verdade” inerente à religiosidade, a qual remete ao “ainda não racional do homem”, isto é, aos sentimentos, aos afetos, à fantasia, à imaginação e à sensibilidade. Ao refletir mais profundamente sobre a experiência religiosa, Feuerbach compreendeu que religião é uma atitude humana fundada na afetividade, a qual revela uma antropologia velada. As obras de crítica à religião forneceram os pressupostos para a elaboração da *nova filosofia*, cujo objetivo era refletir sobre o ser humano, em sua integralidade, ou seja, resgatar o homem na sua existência imediata, sensível e, naturalmente, encarnada.

Esta tese de doutorado trata do sentido antropológico e de certo sentido estético presente na filosofia de Ludwig Feuerbach. Se, de um lado, pode-se afirmar que o *sentido antropológico* da sua filosofia é explícito¹; de outro, o *sentido estético* de seu pensamento é a hipótese deste trabalho, pois Feuerbach não elaborou nenhuma teoria estética sistematizada. Ademais, se os estudos sobre o seu pensamento trataram da temática antropológica com profundidade², o mesmo não ocorreu, quer entre os estudiosos de história da Estética quer

¹ Em seus *Princípios da filosofia do futuro*, Feuerbach (2005, p.152) diz: “a nova filosofia faz do *Homem*, incluindo a *Natureza* como base do homem, o objecto *único, universal e supremo* da filosofia – faz, portanto, da *antropologia*, incluindo a *fisiologia, a ciência universal*”.

² Há diversos estudos que se dedicam importância à antropologia na filosofia de Feuerbach. Indica-se aqui os seguintes livros: *Der anthropologische Materialismus Ludwig Feuerbachs. Höhepunkt und Abschluss der klassischen deutschen Philosophie* (Biedermann); *Invito al pensiero di Feuerbach* (Perone); *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus* (Schmidt); *Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie* (Schmieder); *A humanidade da razão. Ludwig Feuerbach e o Projecto de uma Antropologia Integral* (Serrão); *O homem integral. Antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach* (Serrão coord.); *Ludwig Feuerbach. Biografia intellettuale* (Tomasoni); *Ludwig Feuerbach zur Einführung* (Weckwerth) entre outras obras.

entre os estudiosos da filosofia de Feuerbach, uma vez que não abordaram, de forma suficiente, a existência de um sentido estético no seu pensamento, ou uma possível contribuição da sua filosofia para a Estética³. Contudo, os termos “estético” e “estética” permeiam, ainda que esporadicamente, a obra feuerbachiana. Daí ser importante indagar: O que significam os termos “estético” e “estética” no pensamento de Ludwig Feuerbach? Seria possível uma abordagem estética de sua obra? Em Feuerbach, a concepção do estético se limitaria ao âmbito da experiência artística? A crítica feuerbachiana à religião, concebida como criação do ânimo e imaginação humanos, conteria um significado estético? Haveria alguma relação entre o pretenso “sentido estético” e o “sentido antropológico” no pensamento de Feuerbach? Portanto, qual seria então o significado de uma reflexão sobre o sentido estético em sua filosofia?

Para se compreender o sentido estético, na filosofia de Feuerbach (2005), pressupõe-se aqui uma orientação hermenêutica que reconhece a interpretação como atividade “livre e espiritual”, pois busca revelar um sentido que não foi abordado diretamente por Feuerbach em nenhuma obra. Ademais, pensar sobre certo sentido estético no seu pensamento se revela como tarefa complexa, em virtude da ausência de um significado unívoco dos termos “estético” e “estética” e do modo disperso em que tais étimos se apresentam na sua obra.

Daí ser preciso abordar agora a hipótese que orientou este trabalho, ou seja, a da existência de certo sentido estético na filosofia de Ludwig Feuerbach. Para tanto é preciso considerar os seguintes argumentos, pois a defesa da existência de um sentido estético na sua obra não implica sustentar: i) que os seus escritos tivessem como única preocupação o desenvolvimento de uma Estética como saber; ii) que ele tencionasse pensar o problema estético em sentido estrito, isto é, pretendesse refletir, de forma específica, sobre a arte e o belo, a fim de construir uma estética sistemática; iii) que a sua reflexão estética fosse um fim em si mesma, e iv) que houvesse, em sua filosofia, uma proposta e conceituação de tal sentido estético.

Para uma abordagem da presente temática propõe-se aqui a seguinte disposição dos argumentos, ou seja, em quatro capítulos, os quais serão aqui brevemente apresentados. O

³ De acordo com a pesquisa bibliográfica realizada durante a escrita desta tese de doutorado encontrou-se os seguintes artigos sobre o sentido estético na filosofia de Feuerbach: “*Der Scherz ist die Quelle der Poesie*”. *Atheismus und Ästhetik bei Ludwig Feuerbach* (Birkmeyer); ‘*Elementary aesthetics*’, *hedonist ethics: The philosophical foundations of Feuerbach’s late Works* (Bishop); *Ästhetik als prima philosophie. Asthetische Impulse Feuerbachscher Antropologie* (Dawrs); “*Ästhetische Anthropologie- anthropologische Ästhetik*”. *Anmerkung zu einer Feuerbachianischen Kunsttheorie* (Dawrs); *Feuerbach’s philosophical psychology and its political and aesthetic implications* (Deranty); *Die materialistische Bestimmung der Kunst durch Feuerbach* (Hertrampf). Até o presente momento não se tem o conhecimento de publicações mais amplas que pensem sobre um sentido estético na filosofia de Ludwig Feuerbach.

primeiro capítulo, intitulado *A religião e a teologia: uma questão aporética na filosofia de Ludwig Feuerbach*, apresentará o papel central da crítica à Teologia e à religião no interior da filosofia feuerbachiana. Por meio da crítica à religião, explicitou-se que Feuerbach apreendeu uma “verdade” inerente à experiência religiosa, a qual remete ao universo antropológico humano, não limitado ao âmbito racional. As obras de crítica à religião forneceram, portanto, os pressupostos para a elaboração do projeto feuerbachiano da filosofia do futuro, que tencionava resgatar o homem na sua existência imediata, sensível e, naturalmente, encarnada. Após essas considerações será possível expor, ainda de forma abreviada, o sentido antropológico da filosofia do futuro feuerbachiana e postular a hipótese interpretativa sobre certo sentido estético na sua obra.

O segundo capítulo, *O antropológico e o estético nas obras anteriores à viragem sensualista: os escritos de 1830 a 1841*, explicitará de um lado, a crítica de Feuerbach à Teologia e, de outro, a sua “defesa” do sentido “verdadeiro” da religião. O “segredo” que a religião revela é, no seu entender, o de uma antropologia velada, a qual não expressa os aspectos racionais ou teoréticos dos seres humanos, mas disposições, como os sentimentos (*Gefühle*), e o ânimo (*Gemüt*), e faculdades não-reflexivas, como a fantasia (*Phantasie*) e a imaginação (*Einbildungskraft*). Abordar-se-á ainda, no universo da sua reflexão sobre a religião, o sentido antropológico e, de forma inicial, aquele estético, presente nas obras anteriores à viragem ontológica de 1842.

O terceiro capítulo, *O princípio do sensualismo e a viragem ontológica nos escritos após 1842: defesa feuerbachiana da antropologia*, argumentará que, com a viragem onto-antropológica de 1842 e o desenvolvimento do projeto da nova filosofia, Feuerbach aprofundou a orientação antropológica, desenvolvida de maneira inicial em suas obras de crítica à religião. Daí os pressupostos fundamentais da sua nova filosofia: i) o “princípio do sensualismo”, ou seja, o reconhecimento da prioridade onto-antropológica da sensibilidade; ii) a importância da corporalidade, uma vez que os homens são compreendidos como seres sentimentais, passionais, sensíveis e, em especial, corpóreos. A nova filosofia, portanto, reenvia à realidade empírica e à vida concreta dos homens, compreendidos agora como seres integrais, ou seja, unidade de *pathos e logos*, ânimo e racionalidade. Com base em tais formulações, tal capítulo explicitará o sentido estético presente na nova filosofia feuerbachiana, não o identificando com nenhuma disciplina particular, mas como reconhecimento e valorização das disposições e faculdades pré-reflexivas.

No quarto, *A nova filosofia e a relevância da sensibilidade: orientação estética, ética e antropológica*, expor-se-á a reflexão de Feuerbach sobre as religiões da natureza, ou seja,

politeístas. Em seguida, abordar-se-á o sentido estético presente na forma em que os povos politeístas se relacionavam com a natureza. Ademais, refletir-se-á sobre o *sentido ético e materialista* da sua filosofia, uma vez que, no seu entender, a *realização do homem em sua integralidade* pressupõe tanto uma *relação ética, com outros seres humanos*, quanto com a “*natureza não-humana*” (*nicht menschliche Natur*). Os homens, por serem corpóreos, sensíveis e sentimentais, são dependentes da realidade imediata e sensível, ou seja, do homem e da natureza. Nesse sentido, a relação entre “eu e tu” é compreendida, por Feuerbach, como liame entre indivíduos corporais que se relacionam inevitavelmente com a natureza, pois ela é o ser do qual depende não apenas o surgimento, mas também a manutenção da existência humana. Em seguida, expor-se-á a articulação entre *sentido antropológico, ético e estético* nos escritos feuerbachianos da maturidade.

Em relação às fontes deste trabalho: por se tratar de uma pesquisa bibliográfica, dispuseram-se aqui as fontes de pesquisa em primárias e secundárias. As **fontes primárias**, identificadas aqui com as obras do filósofo Ludwig Feuerbach, foram divididas da seguinte forma: 1. Obras que possuem tradução portuguesa e 2. Obras que não possuem tradução para o português. Para se evitar o uso repetitivo da expressão “tradução nossa”, as traduções da autora não possuirão nenhuma identificação específica, contudo serão seguidas do original no rodapé.

As traduções portuguesas usadas foram: *A Karl Riedel. Para a rectificação do seu esboço* (*An Karl Riedel. Zur Berichtigung seine Skizze*), de 1839; *Para a crítica da filosofia de Hegel* (*Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*), de 1839; *Algumas considerações sobre O começo da filosofia do Dr. J.F. Reiff* (*Einige Bemerkungen über den “Anfang der Philosophie” von Dr. J.F. Reiff*), de 1841; *A Essência do Cristianismo* (*Das Wesen des Christentums*), de 1841; *Princípios da filosofia. Necessidade de uma transformação* (*Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung*), de 1842-3; *Teses provisórias para a reforma da filosofia* (*Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*), de 1843; *Princípios da filosofia do futuro* (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*), de 1843; *Sobre A essência do cristianismo em relação com O Único e a sua propriedade de Stirner* (*Über das “Wesen des Christentums” in Beziehung auf den “Einzigem und sein Eigentum”*), de 1845; *Contra o dualismo de corpo e alma, de carne e espírito* (*Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleish und Geist*), de 1846; *Preleções sobre a essência da religião* (*Vorlesungen über das Wesen der Religion*), de 1851.

As principais obras consultadas no original alemão foram: *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers: nebst einem Anhang theologisch-satyrischer*

Xenien, de 1830; *Pierre Bayle nach seinen für die Geschichte der Philosophie und der Menschheit interessantesten Momenten*, de 1838; *Über Philosophie und Christentum*, de 1839; *Das Wesen der Religion*, de 1845; *Kritische Bemerkungen zu den Grundsätzen der Philosophie*, de 1848-9; *Theogonie, nach den Quellen des klassischen hebräischen und christlichen Altertums*, de 1857; *Das Geheimniss des Opfers oder Der Mensch ist, was er isst*, de 1862; *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit* de 1863-6 e *Zur Moralphilosophie* de 1867-9.

Para este trabalho foram utilizadas como **fontes secundárias** as obras pertencentes a diferentes orientações dos estudos feuerbachianos, priorizando-se aquelas que contribuem para a compreensão da problemática estética e antropológica. Entre os estudiosos, destacam-se: *Adriana Serrão, Alfred Schmidt, Andreas Arndt, Carlos Ascheri, Claudio Cesa, Christine Weckwerth, Falko Schmieder; Francesco Tomasoni, J. Barata Moura, Marx Wartofsky, Ugo Perone, Ursula Reitemeyer e Van A. Harvey*. É relevante mencionar ainda os seguintes artigos que se reportam diretamente à defesa da existência e, em certos casos, da inexistência de um sentido estético na filosofia feuerbachiana: „*Der Scherz ist die Quelle der Poesie*“. *Atheismus und Ästhetik bei Ludwig Feuerbach* (Birkmeyer); *'Elementary aesthetics', hedonist ethics: The philosophical foundations of Feuerbach's late Works* (Bishop); *Ästhetik als prima philosophie. Asthetische Impulse Feuerbachscher Anthropologie* (Dawrs); „*Ästhetische Anthropologie- anthropologische Ästhetik*“. *Anmerkung zu einer Feuerbachianischen Kunsttheorie* (Dawrs); *Feuerbach's philosophical psychology and its political and aesthetic implications* (Deranty); *Die materialistische Bestimmung der Kunst durch Feuerbach* (Hertrampf).

A presente tese de doutorado deve muito aos estudos sobre o pensamento de Ludwig Feuerbach, em especial à orientação mais recente que privilegiou a importância da antropologia no interior da sua obra. Embora não se siga aqui a orientação de um único estudioso, se reconhece a contribuição de cada um deles para a compreensão da filosofia de Feuerbach. É, contudo, fundamental destacar que a apresentação do sentido antropológico e a explicitação do sentido estético no pensamento de Feuerbach se fundamentou na leitura direta de sua obra, não obstante a ausência de uma teoria estética sistematizada no interior de sua filosofia.

1. A RELIGIÃO E A TEOLOGIA: UMA QUESTÃO APORÉTICA NA FILOSOFIA DE LUDWIG FEUERBACH

Quem acerca de mim nada mais diz nem sabe senão que 'sou ateu', diz e sabe o mesmo que nada. [...] Eu nego Deus, e dito por mim isso significa: eu nego a negação do homem; ao invés da posição ilusória, fantástica, celestial do homem, que na vida real converte-se necessariamente na sua negação, eu ponho a posição sensível, real e também, como se segue de modo necessário, política e social. A questão do ser ou não ser de Deus é justamente para mim a questão de ser ou não ser do homem.

Ludwig Feuerbach

[...] eu teria caído no delírio, na loucura, se quisesse destruir a religião no sentido em que meus inimigos me acusam. *Eu não destruo a religião, os elementos e bases subjetivas, isto é, humanas, da religião, nem o sentimento e a fantasia, nem o ímpeto de objetivar e personificar o próprio íntimo, o que já existe na própria natureza do idioma e da afeição, nem a necessidade de humanizar a natureza, [...] eu só pretendo que o homem não mais prenda o seu coração a coisas que não correspondem mais a sua essência e necessidade e as quais, conseqüentemente, ele só pode crer e adorar em contradição consigo mesmo.*

Ludwig Feuerbach

No pensamento de Ludwig Feuerbach, há uma íntima relação entre filosofia e crítica da religião que abrange tanto as obras de juventude como as da maturidade. Tal crítica não é, contudo, o fim último e absoluto de sua filosofia, uma vez que esse pensador não visava à “destruição da religião”, mas compreendê-la crítica e geneticamente com base nos mecanismos psicológicos que conduzem à ideia da transcendência. Por isso, não obstante às críticas à “falsa essência da religião”, Feuerbach descobriu ainda uma “verdade” inerente à própria religiosidade que não remete à dimensão racional do homem, mas à afetividade, aos sentimentos e às angústias provocadas pela tensão existente entre realidade e idealidade. Desse modo, a religião, ainda que de forma invertida, revela que os sentimentos e os afetos, do ponto de vista prático, têm primado em relação à racionalidade.

As seguintes considerações objetivam elucidar que a religião não é somente a temática fundamental do pensamento feuerbachiano, mas também que a crítica à teologia e à religião conduziram à fundamentação de uma nova filosofia. Em outras palavras, defende-se aqui que o desenvolvimento do projeto de uma *nova filosofia* está intimamente relacionado à experiência religiosa e aos estudos de Feuerbach sobre a religião, pois foi com base nesses estudos que ele passou a reconhecer a relevância de disposições como a sensibilidade (*Sinnlichkeit*), os sentimentos (*Gefühle*) e a imaginação (*Einbildungskraft*), isto é, “o ainda não-racional do homem”, que constituem a base para o desenvolvimento de seu projeto de fundamentação antropológica da filosofia.

Neste capítulo objetiva-se ainda elucidar o *sentido antropológico* da filosofia feuerbachiana e investigar a existência de um possível *sentido estético*. Isto porque se esse primeiro sentido se apresenta explícito na sua obra, o último é a hipótese desta pesquisa, uma vez que Feuerbach não formulou nenhuma teoria estética sistemática ao longo de sua obra. Mesmo que ele não tenha proposto nenhuma Filosofia da Arte ou uma teoria estética propriamente dita, os termos “estético” e “estética” permeiam, ainda que esporadicamente, a sua obra. Nesse sentido, é fundamental indagar: qual é o significado de tais termos? Ademais a crítica feuerbachiana à religião, concebida como criação do ânimo e imaginação humanos, não poderia conter um significado estético implícito? Poder-se-ia afirmar que Feuerbach se reporta a categorias estéticas ao reconhecer o papel fundamental da fantasia e da sensibilidade e ao revelar o significado antropológico da divindade? Haveria alguma relação entre esse pretense *sentido estético* e o *sentido antropológico* do pensamento feuerbachiano? Em suma, é possível falar de um *sentido estético* na filosofia de Ludwig Feuerbach?

1.1. A religião como a questão central na filosofia de Ludwig Feuerbach

No pensamento de Ludwig Feuerbach, há uma estreita relação entre filosofia, teologia e religião que se apresenta ao longo do seu desenvolvimento filosófico. Já em seus escritos de juventude, nos quais se expressam ainda, de forma incipiente, os temas que serão desenvolvidos na maturidade, a religião é um tema constante que permeia a obra feuerbachiana. Pode-se, assim, afirmar que a religião é a temática fundamental de seu pensamento: algo reconhecido não somente pelos estudiosos do seu pensamento⁴, mas por ele mesmo ao declarar que:

⁴ A respeito de Ludwig Feuerbach, pode-se afirmar que “não faltam autores que julgam que a problemática religiosa é a chave para se compreender a sua filosofia” (ZECCA, 1990, p.8). A religião é, segundo grande parte

Minhas obras se dividem nas que têm por objeto a filosofia em geral e nas que tem por objeto a religião em especial ou a filosofia da religião. [...] Não obstante esta distinção das *minhas obras têm todas elas, rigorosamente falando, uma única meta*, um intento, um pensamento, *um tema. Esse tema é exatamente a religião e a teologia e tudo que com isso se relacione*. Eu pertença à classe de homens que prefere uma especialidade frutífera a uma versatilidade ou pseudocientificismo infrutífero que para nada serve [...]. Seguindo esse ponto de vista, *nunca deixei de lado em minhas obras a relação com a religião e a teologia*, sempre tratando do *tema principal do meu pensamento e da minha vida*, certamente de acordo com a diversidade dos anos e dos pontos de vistas (FEUERBACH, 2009 a, p. 17–18, grifo nosso).

Nessa passagem, Feuerbach expõe que o tema central de sua reflexão é a religião⁵. O papel fundamental que a experiência religiosa assume na sua obra pressupõe o fato de a religião não ter sido na sua vida um objeto meramente teórico, mas vivenciada na prática⁶. Com base em uma religiosidade vivida em “primeira pessoa”, isto é, como experiência vital e não-dogmática, Feuerbach pôde refletir acerca dos mecanismos mais ocultos do fenômeno religioso, de uma forma mais profunda do que aqueles estudiosos que se limitaram ao estudo dos dogmas, da história da religião e da teologia. Em seu *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae (Fragmentos para a caracterização de meu currículo filosófico)*⁷, de 1846, ele escreve:

Se alguém era destinado e tinha o direito de fazer um julgamento acerca da religião, esse era eu; pois não estudei a religião somente pelos livros, eu aprendi a conhecê-la pela vida, não apenas pela vida de outros, que me demonstravam *ad oculus* as causas e os efeitos da religião tanto em seus aspectos positivos quanto negativos, mas pela minha própria vida. *A Religião foi para mim um objeto da prática antes de se tornar um objeto da teoria*⁸ (FEUERBACH, 1982 c, p. 404, grifo nosso).

dos estudiosos do seu pensamento, um tema fundamental, e é nesse âmbito que se encontram as suas grandes contribuições. Nesse sentido, Ugo Perone destaca que a temática religiosa não apenas é essencial à compreensão do pensamento feuerbachiano, como “não há história do ateísmo quem não atribua um lugar especialmente significativo a Feuerbach, reconhecendo a originalidade ou, ao menos, a exemplaridade de análise da religião” (PERONE, 1972, p.7).

⁵ No escrito *Das Geheimnis des Opfers oder Der Mensch ist, was er ißt (O mistério do sacrifício ou o homem é o que ele come)*, de 1862, Feuerbach volta a afirmar, de forma explícita, que o tema central de sua reflexão é a religião: “O principal objetivo dos meus escritos é a resolução do mistério da religião, uma vez que eu considerei todos os outros mistérios do espírito humano apenas em relação à religião [...]” (FEUERBACH, 1990, p.26).

⁶ Nesse sentido, Perone (1972, p. 11) defende: se não é possível afirmar que Feuerbach foi, propriamente, um teólogo, como alguns de seus contemporâneos defenderam, é possível sustentar ter sido ele um “homem religioso”. Corroborar-se aqui com a interpretação de Perone e, na continuidade desse tópico, explicitar-se-á que o desenvolvimento pessoal e intelectual de Feuerbach, isto é, a maneira como ele se aproximou e se interessou pela religião, não poderia se originar com base em razões meramente intelectualistas, pois tal interesse sempre esteve presente na sua vida, ou seja, vivido, antes de qualquer coisa, em sua prática cotidiana.

⁷ Tal obra não possui tradução em português, por isso foram utilizados aqui tanto o texto original, em alemão, e a excelente tradução italiana de Claudio Cesa, cf. Feuerbach (1976, p. 341–73).

⁸ O texto no original é: “Wenn irgend Einer berufen und berechtig war, über die Religion ein Urtheil zu fällen, so war Ich es; denn ich habe die Religion nicht nur aus Bücher studiert, ich habe sie aus dem Leben und zwar nicht nur aus dem Leben Anderer, welche mir die Ursachen und Wirkungen der Religion sowohl von ihrer guten als schlimmen Zeit *ad oculos* demonstrieren, sondern auch aus meinen eigenen Leben kennen gelernt. Die Religion war für mich ein Object der Praxis, ehe sie mir zu einem Object der Theorie wurde”.

Se, na reflexão de Feuerbach, não se pode reduzir a temática da religião a uma questão meramente biográfica, contudo é imprescindível um esclarecimento de como ele vivenciou a religião para uma compreensão, não só do papel dela em sua obra, mas, sobretudo, do modo de ele apreender a experiência religiosa e constituir as suas críticas à teologia e à religião. A mãe de Ludwig Feuerbach, Eva Wilhelmine Tröster (1774–1852), era profundamente religiosa e, em virtude da sua doçura e delicadeza de espírito, Ludwig desenvolveu, desde a infância, profundos laços afetivos com ela. Em 1816, o seu pai, Paul Johann Anselm von Feuerbach (1775–1833), optou por separar-se de sua esposa. Esse processo de separação, e o consequente afastamento de parte da família, representou uma experiência extremamente dolorosa, em especial, para Ludwig e sua mãe⁹. Por isso, o jovem Feuerbach buscava diversos modos para tentar “consolar” a sua mãe e, para tanto, se valia da profunda religiosidade materna. Em uma carta destinada à sua mãe, escrita posteriormente, em agosto de 1821, Feuerbach demonstra preocupação e carinho por ela, buscando confortá-la por meio da religião. Conforme ele escreve:

Como estás minha querida mãe? Eu espero que estejas saudável e serena. O que fazem minhas queridas irmãs? Eu te exorto, minha boa mãe, a ler diligentemente as *Stunden der Andacht*¹⁰ e a Bíblia Sagrada. A Bíblia é, de fato, o livro dos livros, o livro mais precioso que nós temos, pois ela pode nos tornar felizes, beatos e tranquilos. Se eu puder te dar um conselho, leia, por exemplo, o livro de *Tobias*, no Antigo Testamento, ou o sublime e belo *sermão da montanha* de Jesus Cristo, em Mateus, cap. 5, 6 e 7, ou ainda o livro de *Siraque*¹¹ (FEUERBACH, 1904, p. 216–217).

Tais sugestões, apresentadas à mãe, explicitam a profunda relação que o jovem Feuerbach mantinha com a Bíblia, seguindo uma orientação de leitura edificante e consolatória e que, por sua vez, não se distinguia da concepção paterna da religião¹². Pode-se

⁹ Em 1813, Paul Johann Anselm, pai de Ludwig Feuerbach, se envolve em um caso com Nanette Brunner. Algum tempo depois, ele decidiu levar a sua amante para morar juntamente com sua mulher e seus filhos, contudo tal “união” não ocorreu como se esperava. Em 1816, por causa da gravidez de Nanette, Paul Johann separou-se de sua esposa. Após a separação, as três filhas ficaram com a mãe, em Bamberg, e os três filhos mudaram-se com o pai para Ansbach. A separação dos filhos foi muito dura para Ludwig Feuerbach e sua mãe. Para um aprofundamento sobre a vida familiar de Ludwig Feuerbach, cf. Tomasoni (2011, p.9–25) e Cesa (1978, p. 17–28).

¹⁰ Claudio Cesa esclarece que as *Stunden der Andacht* (*Horas de meditação*) eram escritos dominicais anônimos cuja autoria, de Enrico Zschokke, amigo de Pestalozzi, foi descoberta somente em 1842. Tais escritos, reunidos em um único volume em 1816, visavam proporcionar a tranquilidade da consciência. Eles se tornaram populares tanto entre católicos como entre protestantes, uma vez que, naquele momento, não era possível definir, com clareza, a sua origem (Cf. CESA, 1978, p. 21).

¹¹ O texto no original é: “Wie geht es denn Dir, liebe Mutter? Du bist doch hoffentlich gesund und heiter? Was machen meine theueren Schwestern? Halte sie ja recht, gute Mutter, an, dass sie fleissig in dem *Stunden der Andacht* und in der heiligen Bibel lesen. Denn wahrlich die Bibel ist das Buch aller Bücher und unser kostbarstes Gut, denn nur sie kann uns glücklich, selig und zufrieden. Wenn ich ein Buch raten darf, lest Euch vor z.B. das schöne Bücher *Tobias* im alten Testament, oder die herrliche und schöne *Bergpredigt Christi* im Mathäus im 5., 6. u. 7. Capitel oder auch das Buch *Sirach*”.

¹² É importante mencionar que, em sua infância, Feuerbach frequentou uma escola que, apesar de estatal, seguia uma orientação católica, uma vez que a maioria de seus professores era sacerdotes da Igreja Católica.

acrescentar ainda que o sofrimento causado pela experiência da separação dos pais marcou profundamente as escolhas pessoais de Ludwig Feuerbach. Nos anos vividos em Ansbach, para onde se mudou após a separação dos pais, ele desenvolveu um vivo interesse pela religião¹³. Em seguida, ele decidiu tornar-se teólogo e preparou-se para tal fim mediante a leitura da Bíblia e do estudo de diversos escritos importantes para sua formação teológica¹⁴. De acordo com o seu testemunho, tal interesse foi uma reação à indiferença do ambiente no qual ele vivia. Em sua adolescência, Ludwig Feuerbach passa a dar grande atenção à religião, em razão de

[...] uma necessidade de algo que, nem o ambiente em que eu vivia, nem o ensino ginásial, me davam. Em virtude desse impulso, fiz da religião o fim e a missão da minha vida ... Já quando era um estudante do ginásio, estudei, com zelo, a Bíblia, que eu considerava como o fundamento da teologia cristã. E para aprender bem o hebraico não me contentei com as noções transmitidas, no ginásio, para os futuros teólogos, mas tive também aulas particulares com um rabino¹⁵ (Feuerbach *apud* CESA, 1978, p. 21).

Tanto essa declaração como o conteúdo da carta escrita à mãe revelam o sentimento religioso de Feuerbach, cuja religiosidade não tinha como base a dogmática, mas a vivência, isto é, uma experiência da religião eminentemente prática¹⁶ e que possuía raízes mais profundas e vitais do que os dogmas da Igreja¹⁷.

Posteriormente, em Ansbach, Ludwig, juntamente com os seus irmãos, frequentou o prestigioso Gymnasium Carolinum, onde ele se destacou por sua diligência no estudo da Bíblia e foi reconhecido como possuidor de “uma grande competência na língua bíblica” (TOMASONI, 2011, p. 28).

¹³ Como foi mencionado, a mãe de Feuerbach era profundamente religiosa e exerceu grande influência em sua formação. Cesa sustenta que uma das razões pelas quais Feuerbach se dedicou tão profundamente à temática religiosa proveio do desejo de estreitar os laços com a sua mãe, de quem, na infância, havia recebido uma educação religiosa. Tomasoni corrobora com essas indicações ao narrar, na biografia intelectual que ele escreve sobre Feuerbach, que após uma visita à sua mãe em Bamberg, ele lhe escreveu uma carta revelando que teria preferido permanecer com ela, e buscava consolo acreditando que “tudo o que Deus deseja é bem feito” (TOMASONI, 2011, p. 30). Desse modo, o jovem Ludwig experimentou uma viva religiosidade, e há provas de que, nesse período, ele não negligenciava as práticas piedosas e sempre rezava antes de dormir. Cf. Cesa (1978, p. 20–21).

¹⁴ Nesse período, ele leu Gibbon (*The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*); Mosheim (*Historia Tartarorum Ecclesiastica*); Eichhorn (*Historisch-kritischen Einleitung in das Alte Testament e Einleitung in das Neue Testament*); Herder (*Briefe, das Studium der Theologie betreffend*), Lutero e Hamman. Cf. Perone (1992, p. 16) e Cesa (1978, p.23).

¹⁵ O professor de hebraico de Feuerbach era o rabino Moses Wasserman, próximo a seu pai, compartilhando com ele uma visão liberal e aberta. Após mais de vinte e cinco anos, demonstrando a seriedade com que ele realizou os seus estudos bíblicos, Feuerbach buscava recordar os estudos juvenis de hebraico. Não se sabe se ele realmente chegou a dominar essa língua, mas o seu empenho em relação aos aspectos filológicos e culturais do hebraico são indiscutíveis. Para aprofundamento, cf. Tomasoni (2011, p.27–33).

¹⁶ Sobre a experiência religiosa do jovem Feuerbach, Perone (1992, p. 15) sustenta: “sabe-se que a adolescência de Feuerbach [...] foi privada de grandes acontecimentos: os únicos fatos que podem ser recordados deste período são alguns testemunhos sobre a sua religiosidade, sempre compreendida como irredutível à pura racionalidade”.

¹⁷ Feuerbach afirma que, por volta dos 15 ou 16 anos, nasce nele um vivo interesse pela religião. Tal interesse não decorria dos ensinamentos religiosos, os quais o deixavam “de todo, indiferente” (CESA, 1978, p. 23), mas de razões pessoais.

Após concluir o ginásio em Ansbach, Ludwig mudou-se para Heidelberg com o objetivo de frequentar o curso de Teologia. O ensino de Teologia em Heidelberg era dividido em duas orientações opostas, representadas pelo exegeta Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1761–1851) e pelo teólogo Karl Daub (1765–1836). O primeiro defendia um racionalismo teológico de matriz iluminista sendo apoiado por Johann Heinrich Voß (1751–1826); o segundo seguia uma orientação teológica especulativa, sendo influenciado pelo idealismo e pelo romantismo defendidos por seu companheiro de estudos e colega de Universidade Georg Friedrich Creuzer (1771–1858)¹⁸.

Anselm Feuerbach recomendou a seu filho que frequentasse as lições de Paulus¹⁹. No primeiro semestre, Ludwig seguiu essa recomendação e frequentou tanto os cursos de Paulus como os de Daub. Contudo, no outono de 1823, em uma carta ao seu pai, Feuerbach apresentou uma série argumentos negativos acerca de Paulus e anunciou que não mais frequentaria suas preleções. Ele escreveu:

Logo o que lhe direi primeiro, lhe parecerá estranho, a saber, eu não ouço mais as [preleções] de *Paulus*. Se eu pudesse obter apenas *um* aspecto significante e substancial, então eu poderia esquecer todo o resto e frequentar atenta e diligentemente suas preleções [...], mas eu não consigo, de modo algum, encontrar nada de positivo que o faça digno de ser ouvido, por qualquer um que tenha um olho que veja; um coração que sinta; uma cabeça que pense e um sentido que almeje apenas o verdadeiro, que possua sua existência apenas no elemento da verdade e que não se deixe enganar por mentiras e decepções²⁰ (FEUERBACH, 1904, p. 222).

¹⁸ Em 1816, Hegel foi convidado a Heidelberg, por Paulus e Daub. A sua permanência em Heidelberg foi, de certa forma, um marco, pois contribuiu para acirrar as diferenças entre tais orientações teológicas. Nesse sentido, Cesa (1978, p. 29–30) explicita: “Paulus e Daub, sem serem particularmente amigos, e sendo bastante conscientes das profundas diferenças de suas posições teóricas colaboraram, em 1816, para convidar Hegel [a Heidelberg] [...]. Tais divergências, embora graves, não foram senão os primeiros sinais de uma polêmica que, após a partida de Hegel para Berlim, dividiu em dois o mundo universitário de Heidelberg, e que estava em pleno desenvolvimento quando Feuerbach chegou a essa Universidade. Se se quiser servir, por comodidade, de uma fórmula um pouco genérica, pode-se dizer que o conflito – [...] Paulus contra Daub e Voss contra Creuzer – era um [conflito] entre um racionalismo, que continuava a tradição da *Aufklärung*, e que se reconhecia, no âmbito religioso, como um protestantismo não relacionado a fórmulas dogmáticas, e no âmbito político, como constitucionalismo liberal; e um romantismo que se comprazia em analisar em uma chave filosófica-especulativa (de um caráter muito mais schellingiano do que hegeliano) os elementos mitológicos, os dogmas e os mistérios do Cristianismo”.

¹⁹ Em 16 de junho de 1823, Anselm escreve a Ludwig: “não negligencie o contato com Voss, Paulus e outros homens dignos. Tal contato não é apenas distração ou diversão, mas também instrutivo e formativo. Tais homens são como livros, contudo vivos” (FEUERBACH, 1904, p. 217). Ademais, o pai encaminha Ludwig para seu amigo Paulus, com uma carta de apresentação, na qual descreve Ludwig como “um jovem de grande nobreza de espírito, que tende a tudo o que é bom, e é dotado de uma sólida instrução, e que não é dado à teologia por interesses profissionais, mas impulsionado por sua paixão por ela” (PERONE, 1992, p. 17).

²⁰ O texto no original é: “Gleich das Erste, was ich Dir sage, wird Dich befremden nämlich das, dass ich bei *Paulus* nicht mehr höre. Wenn ich ihm auch nur *eine* gehaltvolle und gediegene Seite abgewinnen könnte, so würde ich gern alles Andere übersehen, und Fleiss und Aufmerksamkeit verwenden auf seine Vorlesung, [...] aber durchaus nicht kann ich ihm auch nur eine Seite abgewinnen ‚die ihn würdig machte gehört zu werden von Jedem, der noch ein Auge, das sieht, ein Herz, das fühlt, und einen Kopf, der denkt, und noch ein Sinn hat, welcher nur das Wahre will und auch, nur im dem Elemente des Wahren seine Existenz hat und sich nicht von Lug und Trug bei der Nase herumführen lassen”.

Exortado, de novo, por seu pai, por meio de seu irmão Friederich, a frequentar pelo menos o curso de Paulus sobre história da Igreja, Ludwig respondeu que Paulus emitia simplesmente opiniões subjetivas e derivava pensamentos grandiosos e doutrinas de motivos psicológicos comuns²¹. Daí ele dizer:

[...] eu não compreendo porque eu deveria gastar meu tempo em um seminário, onde ele frequentemente expõe sua visão trivial da cristandade [...], no qual não há nada para se estudar porque nela não há nenhum pensamento [...]. Se eu desejasse conhecer os pontos de vista de Paulus, eu não precisaria frequentar nenhum seminário, bastaria ir à taberna mais próxima, pois lá eu os ouviria do mesmo modo ou quem sabe ainda melhor [...]” (FEUERBACH, 1904, p. 223).

Feuerbach criticou duramente a exegese e a teoria da Igreja expostas por Paulus, afirmando que os ensinamentos dele se reduziam a sofismas. Ele refutou inteiramente o método de Paulus, criticando a sua ortodoxia que, no seu entender, era “cega, limitada, privada de conceitos”²³. Daub, ao contrário de Paulus, é descrito, por Feuerbach, como o “único homem da Universidade de Heidelberg”, rico de espírito (*herrlichen, geistreich*²⁴), e “a cabeça mais especulativa e pensante do mundo” (*der selbst der speculativiste, denkendst Kopf von der Welt*)²⁵. Daub concentrava-se mais em Teologia e Filosofia do que em exegese, história ou política, e sua orientação de estudos distanciava-se da filosofia de Kant, aproximando-se a de Schelling e Hegel²⁶. A orientação teológica de Daub²⁷ parecia adequar-

²¹ De certa forma, corroborando com o juízo feuerbachiano a respeito de Paulus, Cesa argumenta que: “[...] os dogmas individuais vinham analisados a partir do ponto de vista do seu valor moral e em termos psicológicos [...], as suas lições de história eclesiástica eram, frequentemente, acompanhadas por generalizações, de tom moralizante, sobre os aspectos e os eventos permanentes da história da humanidade” (CESA, 1978, p.38).

²² O texto no original é: “[...] So weiss ich nicht, warum ich meine Zeit auf ein Collegium verwenden sollte, wo er oft seine triviale Ansicht vom Christenthum u. s. w. an der man gar nichts zu studieren hat, weil sie keinen Gedanken enthält [...]. Wenn ich Paulus‘ Ansichten kennen lernen will, da brauche ich kein Collegium zu gehen, sondern nur in die nächste Kneipe, da höre ich ebensogut und vielleicht noch besser von Leuten, [...]”.

²³ Para aprofundamento das críticas de Feuerbach a Paulus, cf. Tomasoni (2011, p.34–45).

²⁴ Feuerbach (1904, p. 223).

²⁵ Feuerbach (1904, p. 224).

²⁶ Segundo Tomasoni (2011, p. 34-35), Daub vê em Hegel um pensamento fundamentalmente afim àquele de Schelling, no qual se inspirava, com certa autonomia, para constituir o seu conceito de Absoluto. Ele destaca não ser possível simplesmente estabelecer uma linha evolutiva do pensamento de Daub, como o fez Rosenkranz, a saber, uma passagem de Kant a Schelling e, finalmente, a Hegel. De acordo com Tomasoni, permanece ainda na teologia de Daub uma grande influência do pensamento de Schelling, não obstante o permanente confronto com Hegel. É importante ainda mencionar que Daub estudou profundamente a *Lógica* de Hegel, mas se opôs duramente ao seu método dialético. Não obstante a influência hegeliana, Daub sempre manteve uma relativa autonomia em relação a tal influência. Para um aprofundamento desse argumento, cf. Tomasoni (2011, p.34–45).

²⁷ Segundo essa orientação, ele criticava tanto o sobrenaturalismo como o racionalismo, acusando ambos de individualismo. Os primeiros não davam a atenção devida à revelação divina e, ao se dedicarem apenas à devoção, “desprezavam” o conhecimento de Deus, terminando assim em mera superstição. Já os segundos elevavam o intelecto humano a princípio supremo, negligenciando a importância da devoção. Para Daub, o erro fundamental do racionalismo consistia na idolatria do intelecto, pois, no seu entender, o verdadeiro conhecimento da razão deveria coincidir com a adoração.

se melhor aos intentos de Feuerbach, em virtude de sua religiosidade “pensante” (*denkend*), uma vez que era dotado de uma compreensão superior à do racionalismo clássico²⁸.

Já, nesse período, Feuerbach criticava duramente a exegética racionalista, típica dos tempos modernos que, ao almejar a coincidência entre Cristianismo e razão, suprimia a existência e a importância do sobrenatural. De acordo com essa orientação, os milagres vinham expostos como uma “visão distorcida” dos discípulos. Por exemplo, o milagre da ressurreição passava a ser interpretado como fruto de uma morte meramente aparente²⁹. Aqui é importante destacar que os ensinamentos de Daub são reconhecíveis, não apenas na obra do jovem Feuerbach³⁰, pois o seu profundo sentido antropológico³¹, o seu interesse pelo maravilhoso e pelo divino, presente na natureza e no homem e expresso pelos milagres, a sua preferência pela explicação da natureza de Deus, em vez das provas da sua existência, e a

²⁸ Cesa (1978, p.43) apresenta brevemente o itinerário intelectual de Daub: “Em sua primeira obra [...] o *Lehrbuch der Katechetik* (1801), ele expôs o ponto de vista de uma religião racional [...]. Em 1804, ele convidou Kreuzer a Heidelberg, e no ano seguinte iniciou, juntamente com ele, a publicação dos *Heidelberger Studien*’ (1805–1811): nas contribuições que ele, gradualmente, fez a esta revista, pode-se perceber o progressivo abandono do racionalismo e a aproximação a posições schellingianas. Em pouco tempo, a *Fenomenologia* de Hegel desperta a sua atenção; a sua passagem definitiva ao hegelianismo ocorreu, porém, no biênio em que Hegel foi seu colega de Universidade: desde então Daub não hesitou em professar-se um discípulo do mais jovem filósofo [...]”.

²⁹ É exatamente essa orientação que a exegese de Paulus seguia. Para ele, os milagres possuíam apenas um papel subordinado, fundamental era a relação entre o Cristianismo originário e Igreja. Paulus compreendia que “a ideia da perfeição divina leva a excluir que Deus possa interromper a ordem que ele mesmo impôs à natureza, portanto, não se poderia dar aos milagres senão uma explicação natural” (CESA, 1963, p.38–9). Desse modo, a crítica a Paulus significava o distanciamento do método de análise histórico-crítico da religião. Cesa destaca que, após estudar Herder, Feuerbach se convence da importância dos milagres para religião. Daí ele afirmar: “A carta 15, da qual Feuerbach havia transcrito algumas linhas, contém, essencialmente, uma exortação relativa ao modo como um cristão autêntico deve se comportar [...]. Nessa [carta], Herder polemiza contra a confusão entre o Cristianismo e os princípios dogmáticos (ou formas organizativas) excessivamente exclusivistas [...]. ‘Não o costume, mas o amor é o espírito do Cristianismo; o espírito universal e puro de verdade, onde se encontra a verdade [...]’” (CESA, 1978, p. 27). Com base nessa citação de Herder, é possível observar uma temática recorrente no pensamento de Feuerbach, a saber: a importância do amor para a religião e a impossibilidade de reduzi-la a elementos racionais. Seguindo essa orientação não racionalista, Feuerbach explicitou, em *A Essência do Cristianismo*, o caráter subjetivo da religião e a sua identidade com a fé e o milagre, que corresponde apenas aos mais íntimos desejos do coração humano. Em outras palavras, “a fé não é senão a confiança na realidade do que é subjetivo, por oposição às [...] leis da Natureza e da razão [...]. O objecto específico da fé é, pois, o milagre – fé é fé no milagre, milagre e fé são absolutamente inseparáveis” (FEUERBACH, 2001, p. 151, grifo nosso). Ele defende que “é por isso um arbítrio imperdoável desvalorizar [...], o milagre, como sendo algo de exterior à fé. Sem dúvida que, enquanto tal, o milagre exterior e fáctico é apenas uma manifestação da essência mais íntima da fé” (Ibidem, p.152). Para aprofundamento desse tema, cf. “O segredo da fé – o segredo do milagre” em Feuerbach (2001, p. 151–160).

³⁰ Cesa (1978, p. 47) sustenta que a influência de Daub foi de fundamental importância para o desenvolvimento do pensamento feuerbachiano, uma vez que “o único sistema teológico que ele estudou, e em um período em que ele tinha a intenção de se tornar teólogo, foi, precisamente, o de Daub”.

³¹ A esse respeito, pode-se perceber certa influência de Daub no desenvolvimento do pensamento feuerbachiano. Em suas *Vorlesungen über die philosophische Anthropologie*, Daub discorreu sobre a relação entre religião e antropologia, defendendo que essa relação é eminentemente prática. Ele destacou ainda que “a religião é a essência do homem”. Tais afirmações ressoam, de certa forma, em *A Essência do Cristianismo*, na defesa feuerbachiana do caráter prático da religiosidade e do fundamento antropológico da religião. Cf. Cesa (1978, p. 43–50) e Tomasoni (2011, p.44–45).

importância da Trindade compreendida como símbolo da essência comunitária do homem, permeiam também a obra feuerbachiana da maturidade³².

Ainda que Feuerbach tivesse certas afinidades com a orientação de Daub, a escolha de Heidelberg trouxe-lhe certas “desilusões”³³, pois o seu interesse pela religião distanciava-se de qualquer forma de racionalismo. Desse modo, tais orientações teológicas, nessa Universidade, permaneciam-lhe distantes de sua compreensão da religião como experiência vital. A compreensão do significado da experiência religiosa e da Teologia, presente nos escritos de juventude, é uma questão central que permeia sua obra³⁴. Em suas obras posteriores, sobretudo, em *A Essência do Cristianismo*, ele apresentou as distinções existentes entre “teologia” e “religião”, valorizando sempre o caráter vivencial da religiosidade. A religião se fundamenta nas emoções e nos sentimentos humanos, pois é produto dos sentimentos, do “coração”, e interpretada como experiência religiosa ou “fé viva”. Da vivência prática passa-se, em seguida, à reflexão e ao “conhecimento teórico”: daí nasce a ciência de Deus ou a Teologia. Esta última se reporta a construções dogmáticas as quais objetivam esclarecer, isto é, justificar racionalmente a religião, sendo, assim, interpretada como uma espécie de “fé morta”³⁵.

³² É fundamental destacar também certas diferenças entre a orientação de Daub e aquela posteriormente desenvolvida por Feuerbach. Não obstante Daub compreendesse a importância do amor, no âmbito da religião, afirmando que o único dogma autêntico era o amor; em oposição à interpretação feuerbachiana, ele “se esforçava para conciliar a filosofia especulativa com os princípios fundamentais do Cristianismo. Fé e verdade, liberdade e amor são, para ele, pares de conceitos que têm o mesmo conteúdo, e que, erroneamente, a moderna civilização ‘eudaimonista’ [...] quis separar. A universalidade é o caráter distintivo da verdade de uma religião, e não há religião mais universal do que o Cristianismo, que é fundamentado no amor” (CESA, 1978, p. 44). Feuerbach, ao contrário, em *A Essência do Cristianismo*, defendia que a fé cristã “desnatura” a própria essência do amor, uma vez que o amor cristão é um amor particular: algo que, para ele, era uma contradição em termos. Para aprofundamento desse tema, Cf. Feuerbach (2001, p. 301–26), especificamente o capítulo “A contradição da fé e do amor”. Ademais, Daub defendia que a religião não era um sentir, mas um pensar. Certamente tal afirmação vai de encontro à interpretação feuerbachiana da religião, a qual destaca sempre o seu caráter afetivo e patético. Para Feuerbach, “o fundamento da religiosidade é a natureza do sentimento” (FEUERBACH, 2001, p. 20), a saber, “fé só se refere a coisas que objectivam a realidade do ânimo humano, dos desejos humanos, em contradição com as barreiras, isto é, com as leis da Natureza e da razão. A fé liberta os desejos da subjectividade dos vínculos da razão natural, concede que a Natureza e a razão negam, por isso tornam o homem mais *feliz*, porque satisfaz os seus desejos mais subjectivos” (Ibidem, p. 151–152, grifo nosso).

³³ Perone (1992, p. 18) sustenta: “[...] O fato é que, do ponto de vista de Feuerbach, o encontro com a Universidade de Heidelberg foi definitivamente decepcionante, tanto que, depois de apenas dois semestres, ele pede ao pai permissão para se transferir para Berlim”.

³⁴ Aqui é possível reconhecer certa harmonia temática, entre o jovem Feuerbach e aquele da maturidade, o qual desenvolveu a crítica da religião de forma mais aprofundada e sistemática. Sobre os desenvolvimentos e transformações da interpretação feuerbachiana da religião, cf. Perone (1972) e Harvey (1995). Essa última obra se limita ao período de 1841 a 1851, a saber, ao estudo de *A Essência do Cristianismo* à obra *As preleções sobre A Essência da Religião*. Já o estudo de Perone realiza um percurso mais completo que abrange desde os *Pensamentos sobre a morte e a imortalidade*, de 1830, à *Teogonia*, de 1857.

³⁵ Busca-se aqui apenas expor, de forma abreviada, certas ideias fundamentais da filosofia feuerbachiana a fim de anunciar a centralidade da temática religiosa no seu pensamento. Reconhece-se, ao mesmo tempo, a complexidade de tais afirmações. Por isso serão retomadas e aprofundadas no próximo capítulo desta tese.

Na interpretação feuerbachiana da religião reúnem-se, ao mesmo tempo, a denúncia da Teologia e a defesa do sentido “verdadeiro” da religião, ou seja, antropológico³⁶. Tal duplicidade de pontos de vista pode ser facilmente reconhecida em *A Essência do Cristianismo*. Se na segunda parte dessa obra, “A religião na sua contradição com a essência do homem”, Feuerbach explicita como a teologia destituiu a vinculação entre os crentes e a figura divina, uma vez que transforma o Deus pessoal e sentimental da religião em um princípio abstrato, com predicados meramente metafísicos³⁷; na primeira parte, “A religião no seu acordo com a essência do homem”, ele discute o sentido antropológico da religiosidade. Feuerbach tenciona desvendar aí um mistério que se reporta à natureza humana, realizando uma “análise psicológica” com o objetivo de compreender as origens da religião, isto é, desvendar os mecanismos psicológicos que conduzem à ideia de transcendência. Disso decorre certo resultado, a saber: a negação de Deus em nome do homem e, ao mesmo tempo, o reconhecimento da validade de alguns aspectos da religião.

Ao se apreender a “verdade da religião”, Feuerbach destaca que tal verdade não se reporta à dimensão racional do homem, mas aos sentimentos humanos que se relacionam diretamente à tensão vivida entre realidade e idealidade e à busca de realização dos seus mais íntimos desejos. Nesse sentido, a religião, ainda que de forma invertida, revela a importância

³⁶ É importante destacar que **o termo religião não possui um significado unívoco no pensamento feuerbachiano**. Para se compreender os diferentes significados que esse termo assume, Ugo Perone interpreta-os, valendo-se de uma “divisão” em três significados distintos. Tal divisão se apresenta bastante complexa, pois, como argumenta o autor, esses três sentidos encontram-se profundamente imbricados. O primeiro significado é o da religião como superstição e, nesse sentido, ela é interpretada como eminentemente falsa; o segundo realiza uma divisão da essência da religião, em verdadeira, isto é, antropológica e, em falsa, isto é, teológica. Daí se destacar que a religião é a primeira forma de autoconsciência do homem, ainda que invertida. Desse modo, por meio da religião, é possível se apreender a verdadeira essência humana. Já o terceiro e último significado, destacado por Perone, identifica a religião à experiência religiosa, isto é, como busca de apreender o caráter verdadeiro da religiosidade, uma vez que ela é a expressão dos mais íntimos sentimentos e desejos do ânimo humano. Esse último sentido, adverte Perone, compreende, na verdade, uma grande complexidade, pois não é suficiente separar “religião teológica” e “religião antropológica” para se identificar imediatamente a verdade, pois é preciso ainda inverter a verdade da própria “religião antropológica” para se conseguir compreender os seus mistérios mais recônditos. É exatamente isso que a estrutura de *A Essência do Cristianismo* apresenta. A presença de um elemento sobrenatural na religião não se limita a indicar um elemento falso que deve ser eliminado, uma vez que ele transforma e corrompe os elementos verdadeiros da religião. Ademais, a fé não se limita a ser um aspecto falso da religião, com a sua presença ela altera e destrói a própria natureza do amor, já que um amor limitado pela fé jamais poderá ser um amor verdadeiro. Essa constatação é expressa na impossibilidade de o amor cristão ser o verdadeiro amor, uma vez que os cristãos não são capazes de reconhecer a gênese humana dos sentimentos e, portanto, valorizar o amor por aquilo que naturalmente representa. Somente ao se destruir o amor cristão pode-se conhecer o amor, pois apenas assim é possível amar o homem por si mesmo e não pela sua semelhança a Deus. A verdade da religião, ou a “verdadeira religião” à qual Feuerbach se reporta nas *Teses provisórias para a reforma da filosofia* e nos *Princípios da Filosofia do Futuro*, não existe ainda no presente, pois pertence apenas ao futuro. Cf. Perone (1972), especialmente o último capítulo: *Il problema della religione* (p. 163–217).

³⁷ Para Feuerbach, “a teologia *nega a verdade do coração*, a *verdade do afecto religioso*. O afecto religioso, o coração, diz, por exemplo: ‘Deus sofre’; a teologia, pelo contrário, diz: Deus *não* sofre, ou seja, o coração *nega a diferença* entre Deus e o homem, a teologia *afirma-a*” (FEUERBACH, 2005, p.94).

fundamental da afetividade, pois em virtude da vulnerabilidade dos seres humanos, o sentimento e os afetos, do ponto de vista prático, têm primado em relação à racionalidade. Feuerbach compreende, assim, que as esperanças e os sonhos, transformados muitas vezes por meio da imaginação em deuses capazes de realizar tais desejos³⁸, são essencialmente parte da vida humana.

O reconhecimento da origem antropológica da divindade e o ateísmo proposto por Feuerbach não se reduzem à mera negação de Deus, pois quando ele busca resolver o mistério divino, o seu objetivo é, antes de qualquer coisa, a “salvação” do homem. Com efeito, a crítica à religião não pode ser concebida, na filosofia feuerbachiana, como um fim em si mesmo, por ser tal crítica um momento necessário à realização da humanidade emancipada e integral³⁹. Daí a afirmação de Feuerbach, em seu *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae (Fragmentos para a caracterização de meu currículo filosófico)*: “Deus foi meu primeiro pensamento, a razão o segundo, o homem o terceiro e último. O sujeito da divindade é a razão, mas o sujeito da razão é o homem” (FEUERBACH, 1982 c, p. 371).

Se no seu processo de formação intelectual, Deus foi o seu primeiro pensamento, como revela o seu interesse inicial pela Teologia; a razão passa a ser o segundo, como interesse pela Filosofia, o homem é o último, na medida em que o seu projeto filosófico busca resgatar uma antropologia. Isso justifica certa unidade temática no interior do seu pensamento. Tendo como base a experiência religiosa, Feuerbach manteve uma orientação que reconhece a identidade entre a natureza humana e divina, a fim de propor uma nova filosofia⁴⁰. Pode-se, assim, argumentar que o fio condutor do seu pensamento é a religião, não obstante identificar várias acepções de religião⁴¹, mas tal diversidade de acepções não pode

³⁸ Nesse sentido, Feuerbach defende que a faculdade constitutiva da religião é a fantasia, a imaginação. Daí sustentar: “O *objecto* sagrado é apenas a aureola na qual a imagem esconde o seu poder misterioso. O *objecto* religioso é apenas um *pretexto* da fantasia para poder exercer sem *obstáculos* o seu domínio sobre o homem” (FEUERBACH, 2001, p.87). Mais adiante ele acrescenta que a característica primeira da religião é o seu conteúdo imagético: “A imagem é a essência da religião; onde está a imagem está a expressão essencial, o órgão religião” (ibidem). A importância da fantasia, da imaginação e da imagem serão discutidas mais profundamente no segundo capítulo desta tese.

³⁹ Esses desenvolvimentos da crítica religiosa feuerbachiana serão expostos, de modo mais aprofundado, no segundo capítulo desta tese. Já o tema da integralidade antropológica será abordado nos tópicos subsequentes deste capítulo e aprofundado no terceiro.

⁴⁰ É importante ressaltar que o desenvolvimento do projeto da “nova filosofia” está profundamente associado à experiência religiosa e aos estudos feuerbachianos sobre a religião. Já em *Über Philosophie und Christentum* [Sobre Filosofia e Cristianismo], de 1839, e em *A Essência do Cristianismo*, de 1841, Feuerbach reconhece a relevância de disposições como a sensibilidade, os sentimentos e a imaginação, as quais constituem a base para o desenvolvimento de seu projeto de fundamentação antropológica da Filosofia. Em sua introdução ao pensamento de Feuerbach, Weckwerth propõe uma interpretação semelhante. Cf. Weckwerth (2002, p.80–81).

⁴¹ Ver nota 36, onde se explicita que o termo religião não tem um significado unívoco no pensamento feuerbachiano.

ser interpretada como contradição, mas uma tentativa de tornar a sua concepção da religião mais concreta, real e objetiva, ou seja, inferir a verdadeira essência da religião.

Por isso, quando Feuerbach, a partir de 1842, dedicou-se à problemática de uma *filosofia do futuro*, ele não se distanciou, como poderia se imaginar, da temática religiosa, uma vez que o seu projeto de uma nova filosofia remete certamente à religião, quer de forma negativa quer positiva⁴². Mais tarde, ele retorna a essa temática, de forma prevalente, conforme expressam os seguintes escritos: *A Essência da Religião* (1846), *Preleções sobre a Essência da religião* (1851) e *Teogonia* (1857), explicitando, assim, certa unidade no seu pensamento, no qual a religião está sempre presente. Portanto, ao pensar a religião, ele reenvia ao homem e à natureza⁴³, pois visa realizar uma filosofia a qual pressupõe a crítica à religião, para resgatar o homem na sua existência imediata, sensível e naturalmente encarnada. Daí o próximo tópico ser uma introdução ao projeto feuerbachiano de uma nova filosofia, destacando como a resolução antropológica da Teologia e a orientação filosófica sensualista se integram nesse projeto.

⁴² Feuerbach defende que a “nova filosofia já se proclamou, quer *negativa* quer *positivamente*, como filosofia da religião” (FEUERBACH, 2005, p.98) e que essa nova filosofia deveria substituir a religião. Para tanto, ela precisaria tornar-se religião. A seguir, nos *Princípios da filosofia. Necessidade de uma transformação*, ele expôs que a política, a filosofia e a religião estão profundamente relacionadas, pois assim como a filosofia deverá tornar-se religião, o mesmo deverá ocorrer com a política. Ele sustenta ainda: “Temos de nos tornar de novo religiosos – a política tem de se tornar a nossa religião” (FEUERBACH, 2005, p.161). Para Feuerbach, a religião poderia ser considerada como a representação ideal antecipada de uma comunidade que deverá se realizar politicamente. Reconhece-se que tais afirmações permanecem ainda “enigmáticas”. Elas serão adequadamente elucidadas no segundo e no terceiro capítulo desta tese. Portanto, a religião é não apenas o tema central da filosofia feuerbachiana, mas, segundo ele, a “chave” para se compreender a sociedade. Segundo ele escreve: “Os períodos da humanidade só se distinguem por transformações religiosas. Um movimento histórico só penetra até o fundo se penetrar no coração da Humanidade. O coração da Humanidade é a religião” (FEUERBACH, 2005, p.158). Ainda em relação ao julgamento dos homens pela justiça, permanece sempre a analogia com a religião. De acordo com Feuerbach: “No Estado o homem é julgado por outro, que sendo, porém, igual, está acima dele, como juiz, que não julga como ser pessoalmente interessado, que se encontra acima dos afectos e paixões que poderiam obnubilar o seu juízo. Temos, portanto, aqui o que temos em geral no objecto da religião – um ser distinto do homem, isto é, do homem individual, distinto de mim, um ser abstracto e contudo um ser humano na essência, isto é, temos aqui a *diferença* em relação ao homem e ao mesmo tempo a identidade com o homem. [...] Temos, pois, o mesmo acto de diferenciação do homem relativamente a si, no qual assenta a religião” (Ibidem, p.165).

⁴³ A relevância de um “retorno à natureza” se anuncia, já em 1839, no escrito, *Para a crítica da filosofia de Hegel*. A partir de 1846, com a publicação de *A Essência da Religião*, Feuerbach defende ser a natureza o fundamento, objetivo e subjetivo, da religião. Nessa obra, ele demonstra ainda, de forma clara, a sua intenção de realizar uma interpretação empírica e, cada vez mais, concreta da religião. Tal temática será aprofundada no quarto capítulo desta tese.

1.2. O anúncio da questão antropológica e estética na abordagem da filosofia feuerbachiana

Com a escrita das *Teses provisórias para a Reforma da Filosofia (Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie)*, de 1843; dos *Princípios da Filosofia do Futuro (Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie)*, de 1843 e dos *Princípios da filosofia. Necessidade de uma transformação (Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung)*, de 1842–1843, Feuerbach dá continuidade à sua orientação antropológica desenvolvida em seus estudos sobre a religião e, a partir dos anos quarenta, apresenta o seu projeto de uma *nova filosofia*. No seu entender, a tarefa dessa nova filosofia é deduzir da Teologia a Antropologia, reconduzindo assim a “filosofia do reino das ‘almas do outro mundo’ para o reino das almas *corporizadas*, das almas *vivas*, de fazer descer da beatitude do pensamento divino, desprovido de necessidades, até à *miséria humana*” (FEUERBACH, 2005, p. 101).

A Teologia e a religião são, conforme Feuerbach, verdades inteiramente humanas. Daí a necessidade de revelar o significado recôndito delas: tarefa a qual ele assumiu ao fazer de Deus uma “palavra humana”. Isso significou a descoberta de uma verdade fundamental para a vida prática humana. Nesse sentido, ele sustenta:

A velha filosofia tinha uma *dupla verdade* – a verdade *para si mesma*, que não se preocupava com o homem – a *filosofia* – e a verdade *para o homem* – a *religião*. A nova filosofia, pelo contrário, sendo filosofia do homem é também essencialmente uma filosofia para o homem – e sem prejuízo da dignidade e autonomia da teoria, e mesmo no mais íntimo acordo com ela, tem essencialmente uma tendência prática [...] (FEUERBACH, L. 2005, p. 155, grifo nosso).

A *filosofia do futuro* deve ser compreendida como um projeto a ser realizado e o ateísmo se apresenta como possibilidade de originar uma nova filosofia. Desse modo, a crítica à Teologia, realizada por Feuerbach, não é o fim último de sua filosofia, pois afirma:

[...] quem diz e sabe sobre mim nada além do que: Eu sou ateu, ele diz e sabe sobre mim *nada*. A questão de saber se existe ou não um Deus, a oposição entre teísmo e ateísmo, pertence ao século XVII e XVIII, mas não pertence mais ao século XIX. Eu nego Deus, e isso significa para mim: eu nego a negação do homem; em vez da posição ilusória, fantástica, celestial do homem, que na vida real torna-se necessariamente a sua negação, eu ponho a posição sensível, real do homem e, conseqüentemente, de forma necessária, [a posição] política e social. A questão do ser ou não ser de Deus é para mim, precisamente, a questão sobre o ser ou não ser do homem⁴⁴ (FEUERBACH, 1982 c, p.189).

⁴⁴ O texto no original é: “Wer von mir nichts weiter sagt und weißt als: Ich bin Atheist, der sagt und weißt soviel von mir als wie *nichts*. Die Frage, ob ein Gott ist oder nicht ist, der Gegensatz von Theismus und Atheismus, gehört dem achtzehnten und siebzehnten, aber nicht mehr dem neunzehnten Jahrhundert an. Ich negiere Gott, das heißt bei mir: Ich negiere die Negation des Menschen, ich setze an die Stelle der illusorischen, phantastischen, himmlischen Position des Menschen, welche im wirklichen Leben notwendig zur Negation des Menschen wird, die sinnliche, wirkliche, folglich notwendig auch politische und soziale Position des Menschen.

Daí ser fundamental compreender a amplitude da crítica feuerbachiana à religião e à Teologia, no sentido de como tal crítica é um momento necessário para realizar o homem na sua integralidade ontológica e antropológica⁴⁵. A tendência em direção à humanidade apresenta-se também como crítica à filosofia abstrata, e se torna busca de uma nova forma de filosofar⁴⁶. A Filosofia deixa de ser, portanto, uma instância “separada do homem”, abstrata, “desprovida de realidade” e passa a compreender o homem “com suas necessidades, sentimentos, opiniões”, pois somente assim a filosofia é capaz de se tornar verdadeiramente humana⁴⁷. É, dessa maneira, que Feuerbach prepara a sua filosofia, a qual visa o primado do concreto, material, ou seja, o plano do imediato e das faculdades sensíveis. Isso implica defender que a resolução da Teologia na Antropologia e a nova orientação filosófica materialista se integram⁴⁸.

Feuerbach compreende que os filósofos não deveriam excluir a sensibilidade ao pensar, ao contrário, ele defende que “a tarefa da filosofia, da ciência em geral, *não* consiste por isso *em afastar-se* das coisas *sensíveis, quer dizer, reais, mas em ir até elas*” (FEUERBACH, 2005, p.14). Por meio desse modo sensível de pensar, a Filosofia recupera, em seu interior, a “não-filosofia”, introduzindo, assim, no filosofar, aquela parte do homem que tradicionalmente “não faz filosofia”. Por isso,

Die Frage nach dem Sein oder Nichtsein Gottes ist eben bei mir nur die Frage nach dem Sein oder Nichtsein des Menschen”.

⁴⁵ Ao se destacar a relevância do projeto feuerbachiano de uma nova filosofia e da realização do homem na sua integralidade, busca-se combater certas interpretações que foram, historicamente, associadas a Feuerbach: 1) “o predomínio das leituras que tomam Feuerbach como termo de comparação relativamente a outros pensadores, sobretudo Hegel e/ou Marx, confirmando nessa comparação à partida desfavorável a apreciação predeterminada do pensador menor ou digno de atenção apenas enquanto momento de transição na história da filosofia” (SERRÃO, 1993, p.123). Corroborando com essa interpretação, Deranty (2011) sustenta que uma vez que, na maior parte das vezes, Feuerbach tem sido estudado apenas em relação a outros pensadores (como Hegel e Marx), muitos aspectos de sua filosofia permanecem desconhecidos; e 2) a interpretação de Feuerbach como um simples crítico “não apenas do cristianismo mas de toda a religião, [...] não apenas da filosofia especulativa mas de toda a filosofia, solidárias no idêntico ajuizamento de um pensador negativo, defensor de um ateísmo radical e do fim da própria filosofia” (SERRÃO, 1993, p.124). Nesse mesmo sentido, Alfred Schmidt afirma que “a nova concepção antropológica de Feuerbach vai além da mera crítica religiosa, a que, todavia, ainda se continua a reduzir a produção literária de Feuerbach” (SCHIMDT, 1988, p. 8). Ugo Perone tem uma leitura semelhante àquela de Adriana Serrão, cf. Perone (1992, p.167). Para um aprofundamento sobre a história da crítica e da recepção do pensamento de Feuerbach, cf. Perone (1992, p. 167–208). Sobre o projeto de uma nova antropologia em Feuerbach, ver a excelente tese de Serrão (1999). Conferir ainda uma coletânea de artigos sobre essa temática em Serrão (2001).

⁴⁶ Perone (1992) defende que a crítica de Feuerbach à filosofia abstrata se torna o princípio de uma nova época que, na sua essência, se constitui por meio da inversão dos conteúdos da filosofia prevalente. A novidade da filosofia feuerbachiana não é o desenvolvimento de um conteúdo, de fato, novo e inédito, nem a ruptura completa com o passado, mas a “transformação” ou a “reforma” que “inverteram” a velha lógica e possibilitaram, finalmente, a compreensão da realidade concreta. Para Perone, o “novo” da nova filosofia pode ser compreendido apenas em relação à “inversão” da velha filosofia.

⁴⁷ Perone esclarece que o projeto esboçado por Feuerbach, nesses escritos, é desenvolvido em função de um novo homem: por ser um projeto amplo, só poderia ser desenvolvido como Filosofia (PERONE, 1992).

⁴⁸ Perone (1992) segue a mesma interpretação. Para uma leitura semelhante, ver também o artigo de Weckwerth (2005, p.20–31).

[...] o filósofo tem de acolher no *texto* da filosofia aquilo que no homem *não* filosofa, que está pelo contrário *contra* a filosofia, que se opõe ao pensamento abstracto [...]. A filosofia tem, por isso, de começar não consigo, mas com a sua antítese, com a não-filosofia. Essa essência que em nós é distinta do pensar, afilósófica, absolutamente anti-escolástica, é o princípio do sensualismo (FEUERBACH, 2005, p. 93).

A nova filosofia objetiva o desenvolvimento de uma nova racionalidade que não principie com o pensar puro, pois pressupõe o ser em sua imediatez. Essa nova orientação filosófica conduz a um conhecimento que corresponde à existência humana, sensível e naturalmente encarnada. A *neue Philosophie* pretende, portanto, uma transformação da Filosofia que não separa o homem, como “objeto” da filosofia, da sua existência como homem real. Ademais, Feuerbach compreende o filósofo como ser humano, essencialmente marcado por sua corporalidade, sensibilidade e afetividade. Disso resulta o novo “imperativo categórico”:

[...] não queira ser *filósofo diferenciando-te do homem*, sê tão-só um *homem que pensa*; não penses como *pensador*, ou seja, como uma faculdade *arrancada à totalidade* da essência real do homem e *isolada por si*; pensa como ser *vivo, real*, exposto tal como tu às ondas vivificantes e refrescantes do oceano; pensa *na* existência, *no* mundo, como um membro dele, não no vazio da abstracção, como uma *mónada isolada*, como um monarca absoluto, como um Deus indiferente e exterior ao mundo – podes então estar certo de que os teus pensamentos são unidades de ser e pensar (FEUERBACH, 2005, p. 150).

No cerne do pensamento feuerbachiano está a ideia de conceber a Filosofia como uma teoria do homem concreto, concedendo assim prioridade à sensibilidade⁴⁹, e criando uma orientação ontológica distinta na qual realidade e sensibilidade identificam-se⁵⁰. Por isso, Feuerbach afirma que “o real *na sua realidade* ou *enquanto real* é real *enquanto objecto dos sentidos*, é o *sensível*. [...]. Só um ser sensível é um ser *verdadeiro*, um ser real, só a sensibilidade é *verdade e realidade*” (FEUERBACH, 2005, p. 138). Neste sentido, concorda-se com a interpretação de Serrão (1999, p. 106), segundo a qual Feuerbach “subsumiu a realidade sob as categorias a *sensibilidade (die Sinnlichkeit)* e o *Sensível (das Sinnliche)*, substantivos que designam a realidade mesma, o mundo e a realidade sensível, compreendida como *imanência (Diesseitigkeit)* plena”.

A equivalência entre existência e sensibilidade indica, do ponto de vista antropológico, a continuidade, e não a oposição, entre sensibilidade e pensamento, e do ponto de vista ontológico, no entender de Serrão (2007, p. 210), “a homogeneidade dos entes mundanos

⁴⁹ De acordo com Weckwerth (2002, p. 88): “Quando ele, posteriormente, fala em sentido estético (artístico), religioso (moral) e filosófico (científico), explicita-se que o conceito de sensibilidade é utilizado de forma abrangente, o mundo compreendido sensivelmente, o sujeito senciente usado em sua imediatez”.

⁵⁰ De acordo com Serrão (1993, p.18–19): “a sensibilidade não é uma entre outras faculdades, mas o ser total que se desdobra na multiplicidade das funções diferenciadoras da vida”.

(humanos e não humanos⁵¹), coexistindo em comunidades de seres sensíveis unidos por laços de afinidade e parentesco”. À medida que a categoria da *Sinnlichkeit* se consolida, Feuerbach atribui à sensibilidade um estatuto específico, que ultrapassa a função de mera “auxiliar” do conhecimento. Sensibilidade e pensamento podem ser distinguidos como graus de um pensamento que é sempre “pensamento sensível do Sensível” (SERRÃO, 1999). Daí Feuerbach sustentar:

[...] *o homem só é dado a si mesmo pelos sentidos* [...]. Não só o exterior, também o *interior*, não apenas a carne, mas também o *espírito*, não apenas a coisa, também o *eu*, são objecto dos sentidos.– É por isso que tudo é sensivelmente perceptível, senão imediatamente pelo menos mediatamente, se não com os sentidos vulgares, grosseiros, pelo menos com os sentidos educados, se não com os olhos do anatomista ou do químico, pelo menos com os olhos do filósofo. Todas as nossas idéias brotam por isso dos sentidos. [...]. Não precisamos, pois, de *ir para além da sensibilidade* para chegarmos ao *limite do apenas sensível*, do apenas *empírico* [...] basta *não separarmos o entendimento dos sentidos* para encontrarmos no *sensível* o supra-sensível, isto é, espírito e razão (FEUERBACH, 2005, p.143–144).

Ao defender ser possível encontrar o suprassensível no sensível, Feuerbach afirma que a filosofia é capaz de tornar “visível” o que é “invisível para os olhos comuns” e, desse modo, explicitar que seres que aparentemente pertencem ao “além” são, na verdade, seres do “aquém”, isto é, pertencentes à realidade concreta, à natureza. Nesse sentido, Feuerbach indica um exemplo pertinente: o ar. Daí argumentar:

Ele é o ser exterior mais essencial, mais próximo, mais imprescindível, o mais insistente e mais inoportuno de todos, e, todavia, durante quanto tempo não deu o que fazer aos físicos e aos filósofos, quanto tempo não passou até que as suas propriedades elementares, a gravidade e a expansibilidade, se tornassem objecto para nós! Não há, por isso, nada de mais absurdo do que designar o ‘além, o reino dos espíritos’ e coisas ou não-coisas desse tipo como inobjectivas e inacessíveis, misteriosas. Durante muito tempo o reino dos espíritos estava aberto para os homens, enquanto o reino dos ares se encontrava ainda fechado para eles; eles começaram por viver na luz de um outro mundo, em vez de viverem na luz deste mundo; começaram por conhecer os tesouros do céu em vez dos tesouros da terra. Para o homem o mais próximo é precisamente o mais longínquo; por não considerar como um segredo, justamente por isso, é para ele um segredo, por ser *sempre* objecto para ele, *nunca* o é (FEUERBACH, 2005, p.77–78).

É importante destacar aqui que Feuerbach não critica o conceito de razão em si mesmo, mas uma determinada forma da racionalidade⁵². Por meio desse exemplo torna-se claro que a reabilitação da sensibilidade não se dá como uma anulação da razão, ou seja, como uma faculdade independente que substituiria o pensamento, mas, ao contrário, a

⁵¹ A natureza não-humana (*nicht menschliche Natur*) é uma noção fundamental no pensamento feuerbachiano, uma vez que, por meio dela, Feuerbach distancia-se de quaisquer orientações antropocêntricas. Tal noção será exposta de maneira aprofundada no capítulo 4.

⁵² Arndt (1992, p. 28- 29) defende uma interpretação semelhante: “Não se trata em Feuerbach de uma rejeição do conceito de razão, mas uma crítica dos pressupostos do seu uso especulativo [...]; não a crítica *da* razão, mas de uma determinada razão que se comporta como não-razão”.

sensibilidade é integrada como elemento essencial do pensar⁵³. Conforme argumenta Serrão (1999, p. 123):

Diferenças entre sensação, intuição e pensamento sensível compreendem-se como graus numa escala entre a maior proximidade e a maior distância possíveis. A sensação é o mais próximo, a intuição já mais afastada e o pensar um sentir que se alarga e que se estende ao não visto, ao não ouvido que pode se distender até o distante cobrindo os intervalos de in-sensibilidade. O pensar concreto, o pensar que sensivelmente se amplia, é, no fundo, o mesmo que a intuição pensante, a intuição reflectinte, a sensibilidade que vai se alargando: ‘O pensar é apenas um sentir ampliado, que se estende até o distante; ao ausente, um sentir daquilo que real e propriamente não se sente; o ver daquilo que não se vê [...]’.

Feuerbach eleva a *Sinnlichkeit* ao estatuto de disposição fundamental do ser humano, e consolida a sua proposta de nova filosofia, defendendo uma “nova razão filosófica”, que não pretende se opor à racionalidade, mas ampliá-la por meio da sensibilidade. Para Feuerbach, apenas o pensamento determinado pela intuição é verdadeiro, do mesmo modo somente a intuição ampliada pelo pensamento é verdadeira. De acordo com Serrão (2003, p. 109):

[...] não só o pensamento deixará de se distinguir, pela natureza e pelo primado, da sensibilidade, como toda a inflexão antropológica levará a que as categorias não sejam mais elaboradas em função da atividade superior do conhecimento filosófico, mas a partir da concreção da vida humana. Os contornos desta posição serão seguidamente interpretados à luz do projecto de uma *filosofia nova* que assume como seu objetivo a instauração de uma racionalidade concreta exclusivamente assente na ideia do *humano integral*.

Segundo Feuerbach, somente a antropologia é capaz de realizar tal tarefa e, por isso: “a nova filosofia faz do *Homem, incluindo a Natureza* como base do homem, o objecto *único, universal e supremo* da filosofia – faz, portanto, da *antropologia, incluindo a fisiologia, a ciência universal*” (FEUERBACH, 2005, *Princípios da filosofia do futuro*, p.152). Se, de um lado, pode-se afirmar que o *sentido antropológico* da filosofia feuerbachiana é explícito, de outro, o *sentido estético*, do seu pensamento, é aqui defendido como hipótese desta pesquisa, não obstante se reconhecer que Feuerbach não tenha sistematizado uma teoria estética. Conforme Birkmeyer (2009, p. 229):

Em primeiro lugar, é notável que Feuerbach não desempenhe um papel relevante nas discussões atuais sobre a teoria estética. Primeiramente, isso se deve ao fato de que ele, como se sabe, não escreveu nenhuma estética filosófica, não deixou nenhum programa artístico teórico e, igualmente, não realizou nenhuma discussão filosófica com estéticas idealistas e com a religião da arte romântica⁵⁴.

⁵³ Nesse sentido, Feuerbach esclarece: “Àqueles que se aborrecem com a palavra sentido [...], peço que meditem que não só a barriga que é um órgão sensorial, mas também a cabeça. Sentido não é para mim nada mais do que a unidade verdadeira, não pensada ou artificial, mas existente do material e do espiritual, significando, pois, para mim o mesmo que realidade” (FEUERBACH, 2009 a, p.24–25).

⁵⁴ O texto no original é: “Auffällig ist zunächst, daß in den einschlägigen Diskursen heutiger Ästhetiktheorie Feuerbach nahezu keine Rolle spielt. Vorrangig hängt dies damit zusammen, daß er bekanntlich keine philosophische Ästhetik verfaßte und auch keine kunsttheoretische Programmschrift hinterließ, aber auch keine philosophische Auseinandersetzung mit idealistischen Ästhetiken und romantischer kunstreligion unternommen hat”.

Seguindo a mesma orientação, pode-se ainda destacar as considerações de Dwars (1998, p. 68) que defende:

Estética como filosofia primeira, original, isto é, como filosofia fundamental, esse pensamento parece ser completamente alheio a Feuerbach: Ao longo da sua obra encontram-se observações acerca de todas as disciplinas tradicionais da Filosofia, da Lógica e da Teoria do conhecimento incluindo a Filosofia da religião e da história até a Ética e às questões de Estado e da jurisprudência – mas nenhuma Estética⁵⁵.

Não obstante se reconhecer a inexistência de uma teoria estética sistematizada na filosofia de Feuerbach, no entanto, não se pode desconsiderar a presença de termos como “estético” e “estética” na sua obra. Disso resulta a seguinte problemática: o que significam tais étimos na sua filosofia? Haveria alguma relação entre o pretense *sentido estético* e o *sentido antropológico* na filosofia feuerbachiana? Ademais, seria possível inferir do seu pensamento alguma contribuição para uma reflexão mais ampla da Estética?

1.3. **Integralidade antropológica e dimensão estética em Ludwig Feuerbach: a propósito da hipótese interpretativa**

Esta exposição não pode prescindir de abordar a hipótese que orienta esta pesquisa, ou seja, a da existência de certo sentido estético na filosofia de Ludwig Feuerbach. Para tanto é preciso dispor os seguintes argumentos, a saber, a defesa da existência de certo sentido estético na obra feuerbachiana, não implica sustentar: i) que os seus escritos tivessem como única preocupação o desenvolvimento de uma Estética como saber; ii) que Feuerbach tencionasse abordar o problema estético em sentido estrito, isto é, pretendesse refletir, de forma específica, sobre a arte e o belo, a fim de construir uma estética sistemática; iii) que a sua reflexão estética fosse um fim em si mesma, e iv) que houvesse, em sua filosofia, uma proposta e conceituação de tal sentido estético. O fato de se reconhecer que Feuerbach não construiu uma teoria propriamente estética, não torna a hipótese interpretativa deste trabalho exterior ao seu pensamento. Ao contrário, esta hipótese segue a mesma orientação hermenêutica adotada por Feuerbach, ao compreender que a interpretação

[...] não é uma actividade empírica que tenha que lidar apenas com o *dado*, não é uma actividade meramente histórica que restitui servilmente com pedantismo filológico e se limita a acompanhá-lo com glosas marginais explicativas ou críticas; é uma actividade *que reproduz*, uma actividade *livre, espiritual*, que não restitui o seu objecto com pele e cabelos, mas o restitui *transfigurado*, que o penetra com a luz do intelecto e o torna transparente (FEUERBACH, 2005, p. 35–36).

⁵⁵ O texto no original é: “Ästhetik als erste, ursprüngliche, d.h. grundlegende Philosophie – dieser Gedanke scheint Feuerbach völlig fremd zu sein: In seinem gesamten Werk finden sich Äußerungen zu allen klassischen Disziplinen der Philosophie von der Logik und Erkenntnistheorie über Religions- und Geschichtsphilosophie bis hin zur Ethik und Fragen der Staats und Rechtslehre – aber keine Ästhetik”.

A orientação filosófica feuerbachiana visa, com efeito, segundo Serrão (1995, p.72–73, grifo nosso),

[...] isolar aquele núcleo que garante unidade à multiplicidade de elementos que a um contacto superficial surgem como secundários, acessórios, desconexos [...] [e] uma reelaboração da doutrina no seu todo numa nova sequência, próxima da ordem do autor, mas já distinta dela, porque dotada de outra disposição e organização das partes. É uma reconstituição global da ideia, pois *recria laços entre os temas, inventa vínculos entre os conceitos, para voltar a integrar de modo coerente os elementos que anteriormente se apresentavam como marginais, desagregados ou periféricos ou que, em muitos casos, nem sequer tinham sido efectivamente tratados pelo filósofo.*

Com base nessa orientação, será considerada aqui a hipótese da existência de um sentido estético no pensamento feuerbachiano. É importante mencionar, de início, que os termos “estético” ou “estética” aparecem em várias obras de Feuerbach e com sentidos diversos. Com efeito, tais termos se reportam à beleza e à experiência artística, como apresenta a seguinte passagem. De acordo com Feuerbach (2001, p. 34):

Quando o meu coração é mau e o meu entendimento ímpio, como posso perceber e sentir como sagrado o que é sagrado, como bom o que é bom? Como posso perceber um quadro belo, se minha alma for absoluta maldade estética? Mesmo quando não seja pintor, que não tenha a faculdade de produzir o belo a partir de mim, possuo, todavia, o sentimento estético, entendimento estético, quando percebo a beleza fora de mim. [...] O que é absolutamente contrário à minha natureza, o que não me liga por nenhum vínculo à comunidade, também não pode ser pensado nem sentido por mim.

Ainda sobre a presença de termos que pertencem ao universo estético, pode-se ainda destacar algumas obras nas quais Feuerbach reporta à arte, ao belo, ao impulso do amor, ao sentimento estético, à experiência artística, a saber: *Introdução à lógica e à metafísica (Einleitung in der Logik und Metaphysik)*⁵⁶ de 1839–40, *História da filosofia de Bacon de Verulam a Benedito Spinoza (Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza)*⁵⁷, de 1833, *Pierre Bayle. Uma contribuição para a história da filosofia e da humanidade (Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit)*⁵⁸ de 1838, *Para a crítica da filosofia de Hegel*⁵⁹ (*Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*), de 1839, *A Essência do Cristianismo*⁶⁰ (*Das Wesen des Christentums*), de

⁵⁶ Cf. Feuerbach (1999), em especial, as páginas 24 – 27 [sessão intitulada “arte” (*Kunst*)] e as páginas 76 – 82 [sessão intitulada “impulso do amor, sentimento estético” (*Trieb der Liebe, ästhetisches Gefühl*)].

⁵⁷ Cf. Feuerbach (1981 b), em particular, as páginas 20 a 26.

⁵⁸ Feuerbach (1967), especialmente o primeiro capítulo “O catolicismo ou a oposição entre espírito e carne” (*Der Katholizismus oder der Gegensatz von Geist und Fleisch*), p.7–17

⁵⁹ Reenvia-se aqui à tradução portuguesa de Adriana Serrão incluída na coletânea dos escritos de Feuerbach intitulada *Filosofia da Sensibilidade. Escritos (1839–1846)*. Tal obra principia na página 43 e termina na página 76. As alusões à arte encontram-se nas páginas: 44,45,47,63,55,75 e 76.

⁶⁰ Aqui foi utilizada a tradução da primeira edição de *A Essência do Cristianismo* realizada por Serrão (2001). Feuerbach faz alusão à arte nas seguintes páginas: 15,34,89,92, 97, 137, 266.

1841, *Princípios da filosofia. Necessidade de uma transformação*⁶¹ (*Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung*), de 1842–1843, *Teses provisórias para a reforma da filosofia*⁶² (*Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*), de 1843, *Princípios da filosofia do futuro*⁶³ (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*) de 1843, *Preleções sobre a essência da religião*⁶⁴ (*Vorlesungen über das Wesen der Religion*) e *Teogonia (Theogonie)*⁶⁵ de 1857.

Pode-se também destacar a obra sobre *Pierre Bayle*, uma vez que ela expressa a defesa feuerbachiana de uma arte autônoma e de um interesse artístico fundado em si mesmo, ou seja, a presença de uma concepção da arte e da fruição estética: algo que caracteriza a teoria estética moderna. Nessa obra, Feuerbach, ao se reportar à relação entre o sentido estético, considerado como fundamento da arte, e o princípio religioso, defende que:

A categoria da beleza é a categoria essencial da arte [...] também o artista cristão deve criar e representar aquilo que é cristão não como algo cristão, mas *como algo belo*; sua obra [...] deve dirigir-se também ao não-cristão, na medida em que ele possua senso artístico e intelecto. Uma obra que fosse bela apenas para o cristão, não ser seria uma obra completa⁶⁶ (FEUERBACH, 1967, p. 12).

Para Feuerbach, o artista deve superar as suas crenças particulares e produzir uma arte livre, a qual siga apenas as leis da verdade e da beleza, e encante por si mesma, igualmente, aos incrédulos, pois a arte é, em verdade, arte apenas onde é fim em si mesma, isto é, autônoma e absolutamente livre. No entender do autor, a autêntica obra de arte não pertence a nenhuma igreja ou religião particular, e o verdadeiro artista não submete a arte à religião: a arte torna-se “sagrada” em si mesma⁶⁷.

⁶¹ Usou-se aqui a tradução publicada na coletânea *Filosofia da Sensibilidade. Escritos (1839–1846)*. Feuerbach se reporta à arte na página 160.

⁶² Mais uma vez foi utilizada a tradução de Adriana Serrão publicada na coletânea supracitada Feuerbach reporta-se à arte nas *Teses* nas seguintes páginas: 88, 89 e 99.

⁶³ Foi utilizada, de novo, a tradução supramencionada. As alusões à arte encontram-se nas páginas: 142, 143 e 150.

⁶⁴ Empregou-se aqui a tradução brasileira de José da Silva Brandão. As referências à arte encontram-se nas páginas: 172, 174, 188, 205, 207, 209, 210, 211

⁶⁵ Cf. Feuerbach (1985), especialmente, o capítulo “Arte e religião” (*Kunst und Religion*), p. 91–97.

⁶⁶ O texto no original é: “Die Kategorie der Schönheit ist die wessentliche Kategorie der Kunst [...] auch der christlicher Künstler muß das Christliche nicht als ein Christliches, sondern *als ein Schönes* aus sich herausgebären und darstellen; sein Werk [...] und muß auch den Nichtchristen, wofern er nur Kunstsinn und Verstand hat, ansprechen. Ein Werk, das nur für einen Christen schön wäre, das wäre auch nicht ein vollendetes Werk.”

⁶⁷ Feuerbach (1982 a, p. 224) argumenta ainda que o verdadeiro artista, mesmo quando almeja a glorificação da Igreja, glorifica, na realidade, apenas a arte e não a igreja, pois em suas obras o religioso possui um sentido meramente formal e a sua essência é somente a verdade e o belo. O artista “supera” a sua fé, ao fazer dela um objeto artístico, na medida em que a arte se torna sagrada, transforma-se em sua religião. Ver aqui ainda o escrito *Sobre Filosofia e Cristianismo*, publicado em 1839, um ano após a publicação de seu *Bayle*. Nele Feuerbach sustenta: “A arte que, comumente, leva o nome de religiosa, por ter por objeto os objetos de uma religião positiva, é apenas a arte *aparentemente* religiosa; a *verdadeira* arte religiosa é a arte que *em si mesma*, enquanto arte, encontra em sua perfeita liberdade e autonomia o objeto do culto religioso – a arte que adora a si mesma. O

Ao refletir sobre as contradições entre o Cristianismo e a essência da arte, Feuerbach indaga: poderiam Dante e Petrarca ter escrito as suas poesias como católicos? Seria possível que os seus poemas concordassem com a fé cristã? Não! As poesias e canções deles, jamais poderiam ter se originado do espírito do Catolicismo, pois até mesmo um amor tão puro e ideal, como o de Dante por Beatriz e o de Petrarca por Laura, contradiz a essência da doutrina católica. De acordo com Feuerbach, apenas o arrependimento pela escrita de tais poemas poderia ter sua origem no Catolicismo⁶⁸. Isso porque:

[...] onde a virtude monástica é considerada a mais alta virtude, [considerada] como santidade, aí arte está necessariamente em descrédito. Onde o gozo em geral é pecado, onde o homem é tão antinatural, tão mesquinho, tão temeroso, tão colérico em si mesmo, que ele não goza nenhuma alegria, nada de prazeroso [...] aí também não há nenhum sentido, nenhum gosto pelas artes, aí os prazeres da arte são frutos proibidos; pois, mesmo quando o objeto de uma obra de arte é religioso, concede-se, sempre, do mesmo modo, um prazer-dos-olhos-ou-ouvidos. [...] Onde a mortificação [...] do corpo é norma, princípio, aí o sentido estético, a base da arte é, proscrito [...] ⁶⁹ (FEUERBACH, 1967, p.13–14).

artista é um artista irreligioso – e por isso um mau [artista], ou pelo menos um artista ordinário, que não atinge o mais elevado – apenas [quando] para ele a arte enquanto tal não é *sagrada*”.

⁶⁸ Ver também as *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, onde Feuerbach explicita: “O *monoteísmo cristão* não possui em si qualquer princípio de cultura artística e científica. Só o *politeísmo*, a chamada *idolatria*, é a fonte da arte e da ciência. Os Gregos só se elevaram à perfeição das artes plásticas porque consideravam *incondicional e inequivocamente* a figura humana como a figura suprema, a figura da divindade. Os cristãos só chegaram à poesia quando *negaram na prática a teologia cristã* e adoraram a essência *feminina* como *divina*. Os cristãos foram artistas e poetas em *contradição* com a essência da sua religião, tal como a representavam, tal como era *objecto* da sua consciência. Por causa da religião, Petrarca *arrependeu-se* dos poemas em que tinha divinizado Laura. Por que não têm os cristãos, como os pagãos, obras de arte adequadas à suas representações religiosas? [...] Porque a arte religiosa dos cristãos fracassa perante a desastrosa *contradição* entre a sua *consciência* e a *verdade*” (FEUERBACH, 2005, p.88–89, grifo nosso). A afirmação de que apenas o politeísmo é a fonte da arte e da ciência poderia parecer um tanto quanto enigmática se não fosse o esclarecimento dado por Feuerbach, a esse respeito, em *A Essência do Cristianismo*. Nessa obra, Feuerbach apresenta uma distinção fundamental entre monoteísmo e politeísmo, a saber, a liberdade teórica (artística e científica) ainda presente no politeísmo: “Ora o utilitarismo é intuição essencial do judaísmo. A fé numa providência divina particular é a fé característica do judaísmo, a fé na providência é a fé no milagre, mas a fé no milagre só existe onde a Natureza é vista apenas como um objecto do arbítrio, do egoísmo que usa justamente a Natureza para fins arbitrários. A água subdivide-se ou aglomera-se como massa firme, o pó transforma-se em piolhos, o bastão numa serpente, o rio em sangue [...]. Os gregos contemplavam a Natureza com os sentidos teóricos; percebiam música celeste no curso harmonioso dos astros [...]. Por isso a *ciência* – tal como a arte – só surge do *politeísmo*, porque o *politeísmo* é o *sentido aberto, sem inveja, para tudo o quanto é belo e bom sem distinção*. Os gregos iam pelo mundo inteiro para alargar o seu círculo de visão; os judeus ainda hoje oram com a face virada para Jerusalém. Em suma, o *egoísmo monoteísta roubou aos israelitas o livre impulso e o sentido teórico*. [...] O estudo da Natureza é, do ponto de vista de Jeová, *idolatria*, porque o investigador da Natureza mergulha no objecto por causa do objecto, dedica-lhe a sua adoração entusiástica e divina. Não há estudo verdadeiro, frutífero e produtivo sem entusiasmo. [...] *Sagrado* tem de ser para o homem aquilo que ele toma como objecto *essencial* da sua vida e do seu pensar. É hipocrisia toda a cientificidade ligada a uma religiosidade estranha ao seu objecto. Na ciência [e poder-se-ia dizer também na arte] só é válida a *devoção científica* – a devoção pela ciência, a intenção de profundidade, de fidelidade, de sinceridade, de veracidade com a qual o homem produz o seu objecto” (FEUERBACH, 2001, p. 135–137, grifo nosso).

⁶⁹ O texto no original é: “Wo die Mönchstugend im Rufe der höchsten Tugend, der Heiligkeit steht, da ist die Kunst *notwendig* im Verruf. Wo der Genuß überhaupt Sünde, wo der Mensch so unnatürlich, so kleinlich, so furchtsam, so sich selbst gram ist, daß er sich keine Freude, keinen guten Bissen gönnt [...], da ist auch kein Sinn, kein Geschmack für die Kunst, da sind auch die Genüsse der Kunst verbotene Früchte; denn wenn auch der Gegenstand eines Kunstwerks religiöser ist, so gewährt es doch immer zugleich einen Augen-oder-Ohren-genuß. [...] wo die Mortifikation [...] des Leibes Gesetz, Norm, Prinzip ist, da ist der ästhetische Sinn, die Basis der Kunst, in die Acht erklärt [...]”.

Por não possuir um sentido estético distinto da sua fé, o crente se emociona também diante do pior crucifixo ou da mais rude imagem sagrada, uma vez que tais objetos representam o que uma imagem religiosa deve ser: lembrança do sagrado, recordação de Cristo que se faz presente. As qualidades artísticas são, assim, indiferentes ao cristão e somente os objetos puramente religiosos, isto é, apenas as imagens que não possuem valor artístico, ou seja, que não causam nenhum prazer aos sentidos e que “elevam o olhar dos crentes ao céu”, conduzindo à ascensão em relação à vida terrena, são as verdadeiras imagens de acordo com o espírito do Catolicismo⁷⁰. Isso porque:

[...] a religião não exige de suas imagens, como a arte, que elas sejam corretas, belas e correspondentes ao objeto representado; ao contrário, as imagens propriamente religiosas são as mais feias, as mais disformes. Enquanto a arte serve à religião, não pertence a si mesma, só cria obras que não podem ser chamadas de obras-primas [...] (FEUERBACH, 2001, p. 208).

As imagens religiosas não são criadas em virtude do prazer estético, ao contrário, são produzidas com uma finalidade prática⁷¹, ou seja, devem ser úteis aos crentes a fim de “ajudá-los” em momentos de dificuldade. Por isso, os homens religiosos transformam as imagens, quer em relação à forma, quer em relação à existência e materialidade delas⁷², em entidades que têm o poder de ajudar ou prejudicar os homens⁷³. Por essa razão, muitos crentes oferecem homenagens e sacrifícios, se ajoelham diante dessas imagens e estátuas com o objetivo de “cativá-las”⁷⁴.

Feuerbach se serve da categoria estética da “imitação” e de outros conceitos da estética clássica, para explicitar a diferença entre imagens religiosas e imagens artísticas⁷⁵. Conforme ele esclarece:

⁷⁰ Daí Feuerbach (2009 a, p.211–212) afirmar: “Mas quando o Deus do homem não pode ser representado sensorialmente e plasticamente, quando a sensorialidade é tirada do venerável, do divino, do sublime, não pode também atingir o sublime, não pode prosperar ou pelo menos só em contradição com o espírito religioso”.

⁷¹ Müller (2015, p. 254) esclarece que, antes de Feuerbach, “o argumento de que a religião – diferentemente da arte – não é fim em si mesma, mas que serve a finalidades exteriores já haviam sido utilizadas por Lessing e Schiller”.

⁷² Isto porque, “só os seres vivos podem ajudar” (FEUERBACH, 2009 a, p. 208).

⁷³ Feuerbach (2009 a, p.207) esclarece que “não somente os pagãos, também os cristãos eram e ainda são em parte idólatras, também eles consideravam e ainda consideram as imagens religiosas como seres reais, como os próprios objetos que essas imagens representam. De fato, os cristãos eruditos distinguiam bem entre as imagens e o objeto, diziam que adoravam apenas o objeto através da imagem, não a imagem em si; mas o povo fez desaparecer essa sutil diferença”.

⁷⁴ Esses argumentos não se encontram mais na obra sobre Pierre Bayle, mas nas *Preleções sobre a essência da religião*, especialmente na vigésima preleção, cf. Feuerbach (2009 a, p.202–213).

⁷⁵ Tal argumento pode ser identificado em Müller (2015, p. 256).

[...] o poeta cria imagens através de palavras, o pintor através de cores, o escultor em maneira, pedra ou metal, mas o artista, quando a religião não entra em consideração, nada mais exige de suas imagens senão que sejam perfeitas e belas; ele nos dá uma aparência de realidade; mas ele não toma essa aparência de realidade pela realidade. A religião, ao contrário, ilude o homem, ou melhor, o homem ilude a si mesmo na religião, porque ela toma a aparência de realidade por realidade, ela faz da imagem um ser vivo, mas um ser que só é vivo na imaginação (em verdade a imagem é apenas imagem), um ser que exatamente por isso, é e chama-se um ser divino. Porque a essência de um Deus é exatamente ele ser uma entidade imaginária, irreal, fantástica, que deve ser, entretanto, uma entidade real (FEUERBACH, 2009 a, p. 208).

A diferença essencial entre religião, poesia, pintura e outras formas de arte em geral, é que a arte compreende as suas obras “em sua verdade”, isto é, como criações da fantasia e imaginação humanas. Ao contrário da arte, a religião, considera as suas imagens como seres reais⁷⁶. Não obstante, as diferenças aqui apresentadas, Feuerbach destaca uma semelhança fundamental entre arte e religião: ambas criam imagens (*Bilder*), isto é, são produtos da imaginação (*Einbildungskraft*) humana. Daí ele argumentar:

[...] a segunda essência em Deus, mas na verdade a primeira essência da religião, é a essência objetiva da fantasia. As determinações da segunda pessoa são principalmente imagens. E estas imagens não provêm da incapacidade que o homem teria de pensar o objecto a não ser como imagem – o que é uma interpretação inteiramente falsa –, mas do facto de que a coisa mesma não pode ser pensada de modo algum a não ser como imagem; pois a coisa mesma é imagem. Por isso, o filho chama-se também expressamente a *imagem* de Deus. A sua essência é o facto de ser imagem. O filho é a satisfação da necessidade da visão imagética [...] é o reflexo da fantasia, a imagem preferida do coração, mas porque é apenas objeto da fantasia, é apenas a essência objetivada da fantasia (FEUERBACH, 2001, p.86–87, grifo nosso).

Feuerbach destaca assim que a criação do divino tem como o seu fundamento o exercício ilimitado da fantasia (*Phantasie*) e, apesar das distinções existentes entre religião e arte, ele chega à conclusão de que se Deus é uma entidade fantástica, imaginária, isto é, um produto da imaginação e da fantasia, e uma vez que “a fantasia é a forma essencial ou órgão da poesia, pode-se também dizer: a religião é poesia, um Deus é um ser poético” (FEUERBACH, 2009 a, p. 205).

É importante ressaltar que Feuerbach compreendeu a diferença fundamental entre a imaginação artística e aquela religiosa. Esta última não é livre como a do artista, pois possui, como se mencionou anteriormente, uma finalidade prática e egoísta, a saber, a realização dos desejos humanos. A religião é considerada assim como uma forma estranhada da imaginação estética⁷⁷, e somente quando ela for “superada”, isto é, compreendida em seu sentido antropológico, poderá a arte dessacralizar-se e se realizar plenamente. No entender do autor, a

⁷⁶ Para um aprofundamento, cf. Feuerbach (2009 a, p.202–213).

⁷⁷ Birkemeyer (2009), segue essa mesma orientação, p.234.

arte “verdadeira” pertence apenas ao futuro⁷⁸. Isso justifica a sua afirmação feuerbachiana de que:

*A consciência decidida, feita carne e sangue, de que o humano é o divino, de que o finito é infinito, é a fonte de uma nova poesia e arte que superarão todas as outras em energia, profundidade e chama. A fé no além é uma fé absolutamente impoética. A dor é a fonte da poesia. Só quem sente a perda de um ente finito como perda infinita tem a capacidade para o fogo lírico. Só o encanto doloroso da recordação daquilo que já não é, é o primeiro artista, o primeiro idealista no homem. Mas a fé no além transforma cada dor em ilusão, em inverdade (FEUERBACH, 2005, *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, p.89, grifo nosso).*

Uma vez que Feuerbach busca superar a humanidade fantástica da religião, e defende que a “religião é poesia”, esta última formulação significaria uma tentativa de “superação” simultânea da religião e da arte? Tal argumento é defendido por Jens Birkmeyer (2009) em seu artigo, “*Der Schmerz ist die Quelle der Poesie*”. *Atheismus und Ästhetik bei Ludwig Feuerbach (A dor é a fonte da poesia. Ateísmo e estética em Ludwig Feuerbach)*. De acordo com Birkmeyer (2009, p. 231): “quando se pensa a própria religião como poesia, [...] então, com a superação da religião em seus elementos fundamentais, a poesia será, igualmente, dissolvida (*aufgelöst*)⁷⁹”.

Tal objeção é privada de sentido, pois, em suas *Preleções sobre a essência da religião*, Feuerbach esclarece:

Mas, quando se concebe e se designa a religião como poesia, deixa-se concluir que quem anula a religião (isto é, dissolve-a em suas partes fundamentais), anula também a poesia e a arte em geral. [...] por isso colocaram as mãos sobre cabeça por espanto diante do vazio em que a vida humana seria levada através dessa doutrina, uma vez que ela rouba à humanidade todo o impulso poético, destruindo com a religião também a poesia. Mas eu teria caído no delírio, na loucura, se quisesse destruir a religião no sentido em que meus inimigos me acusam. *Eu não destruo a religião, os elementos e bases subjetivas, isto é, humanas, da religião, nem o sentimento e a fantasia, nem o ímpeto de objetivar e personificar o próprio íntimo, o que já existe na própria natureza do idioma e da afeição, nem a necessidade de humanizar a natureza*, de tomá-la objeto de uma visão poética e filosófico-religiosa numa maneira correspondente a sua essência como se nos tornou conhecida através da ciência natural. Eu só anulo o objeto da religião, ou melhor da religião até então; *eu só pretendo que o homem não mais prenda o seu coração a coisas que não correspondem mais a sua essência e necessidade e as quais, conseqüentemente, ele só pode crer e adorar em contradição consigo mesmo* (FEUERBACH, 2009 a, p. 205, grifo nosso).

Após esse breve excursão, pode-se defender que na reflexão sobre a relação entre a arte e religião, que abrange quase toda a obra feuerbachiana, não há uma passagem da crítica à religião para uma teoria da arte propriamente dita. Desse modo, as reflexões sobre a arte

⁷⁸ Nesse sentido, Müller (2005, p. 257) argumenta que “da tese hegeliana do caráter passadista da arte [...] [Feuerbach concebe que] a verdadeira emancipação da arte seria um projeto futuro”. Aqui é importante destacar que Feuerbach frequentou todos os cursos de Hegel, exceto seus cursos de estética.

⁷⁹ O texto no original é: “Wenn man also Religion selbst als Poesie denkt [...], dann wird mit der Aufhebung der Religion un ihre Grundbestandteile gleichfalls die Kunst aufgelöst”.

permanecem ainda mediadas pela temática religiosa⁸⁰. “Parece” não ser possível aqui, com base em tais argumentos, defender a presença de uma teoria estética, ou mesmo, de uma Filosofia da arte no interior da filosofia feuerbachiana. Contudo, mesmo que ele não haja proposto qualquer Filosofia da arte, a sua crítica à religião, concebida como criação do ânimo e imaginação humanos, não poderia conter um significado estético implícito? Não seria oportuno dizer que Feuerbach se reporta a categorias estéticas quando identifica o papel fundamental da fantasia (*Phantasie*) e da sensibilidade (*Sinnlichkeit*), e quando revela o significado antropológico da divindade?

É fundamental apresentar aqui a interpretação de Jean-Philippe Deranty, no seu artigo *Feuerbach's philosophical psychology and its political and aesthetic implications (A filosofia psicológica de Feuerbach e suas implicações políticas e estéticas)*, pois ele oferece importantes indicações sobre possíveis implicações estéticas na concepção feuerbachiana de imaginação. Deranty (2011) argumenta que a religião expressa a relevância da fantasia e revela que as imagens criadas pelos homens têm um “poder divino”⁸¹. Uma vez que o mecanismo que está por trás do culto da imagem divina pertence à constituição antropológica, daí se poder depreender que quando as imagens não forem mais imagens religiosas, isto é, quando o conteúdo antropológico delas, for “descoberto”, as imagens passarão a ser “adoradas” em si mesmas. Esse potencial criativo, “fantástico”, tanto do ponto de vista político quanto estético, que está contido nas imagens, continuará a existir mesmo depois que o “segredo” de que “o homem é o Deus do homem” for descoberto. Deranty (2011) defende que:

[...] esta teoria da imaginação tem implicações importantes para a estética. Mesmo que a religião seja uma ilusão, o fato de ela estar enraizada nas faculdades humanas evidencia, de uma maneira invertida, [...] os poderes e características reais da humanidade. E parte desse potencial criativo (tanto estético como político) que está contido no pensamento e culto religiosos será mantido mesmo depois que a religião for extinta (...). De fato, quando essas faculdades forem libertadas [...] o potencial artístico e político que é inerente à religião será desenvolvido plenamente⁸².

⁸⁰ Birkemeyer (2009) e Müller (2015) seguem essa mesma orientação. Contudo, é fundamental destacar que enquanto o primeiro defende a inexistência de uma estética (compreendida como Filosofia da arte) em Feuerbach, o último sustenta a existência de um sentido estético na filosofia desse pensador alemão.

⁸¹ Corrobora-se aqui com interpretação de Deranty (2011), na medida em que o próprio Feuerbach demonstra a veracidade dessa tese. Feuerbach (2011) afirma: “O *objecto* sagrado é apenas a *auréola* na qual a imagem esconde o ser poder misterioso [...] é apenas um *pretexto* da fantasia para poder exercer *sem obstáculos* o seu domínio sobre o homem” (FEUERBACH, 2009 a, p. 87). A importância da imaginação e da imagem em *A Essência do Cristianismo* será abordada de forma aprofundada no segundo capítulo deste trabalho.

⁸² O texto no original é: “This theory of the imagination has important implications for aesthetics. Even if religion is an illusion, the fact that it is rooted in the reality of human faculties points, in inverted fashion, “through a veil” as Feuerbach says, to the real powers and features of humanity. And so some of the creative potential (both aesthetic and political) that is contained in religious thinking and religious cult will be retained even after religion has been extinguished (...). Indeed, since these faculties will have been freed (...) the artistic and political potentials that are inherent in religion will be developed to their full capacity”.

Nesse mesmo sentido, Müller (2015, p. 254) acrescenta ainda:

Em seus escritos de crítica da religião, Feuerbach relaciona, diversas vezes, a sua ideia fundamental da projeção religiosa das forças humanas essenciais às categorias da estética e da arte. Esta relação é mais do que apenas uma aplicação da tese da inversão entre sujeito e objeto à arte; pelo contrário, as categorias estéticas (sensibilidade, imaginação, imagem) servem a Feuerbach para explicar a alienação religiosa e sua própria superação⁸³.

O papel da imaginação (*Einbildungskraft*) e da imagem (*Bild*) é tão central na interpretação feuerbachinana da religião, a ponto desse filósofo considerar a *fantasia* (*Phantasie*) como o *órgão essencial da religião* e a *imagem* como a *própria essência da religião*. Feuerbach diz que a “imagem é a essência da religião; onde está a imagem está a expressão essencial, o *órgão* da religião (FEUERBACH, 2001, p. 87, grifo nosso), isto é, a “religião é essencialmente dramática. [...]. Quem tira à religião a imagem, retira-lhe a coisa mesma [...]. A imagem *enquanto imagem* é a coisa” (Ibidem, p.4)⁸⁴. A importância da imaginação e da imagem não aparece apenas em *A Essência do Cristianismo*, mas também em suas *Preleções sobre a essência da religião*, na qual a fantasia assume um papel fundamental na compreensão da religião natural.

Nas *Preleções*, reafirma-se a interpretação de que na religião o homem não objetiva senão a sua própria essência. Tal compreensão é válida, ressalta Feuerbach, não só para as religiões monoteístas, mas também para aquelas politeístas, isto é, para a chamada religião natural. As festas e as adorações, realizadas pelos povos primitivos em seus cultos dedicados à natureza, não expressavam senão as impressões e os sentimentos que a natureza causava nesses povos. Nesse sentido, Feuerbach diz estar de acordo com a afirmação de alguns filósofos franceses os quais compreendiam essas religiões da Antiguidade como uma forma de física ou astronomia. Daí ele escrever:

Essa afirmação é correta enquanto não se entender sob esse conceito uma física e uma astronomia científica como eles, mas uma física e astronomia *estética*; temos nos elementos primitivos das antigas religiões como objetivados apenas os sentimentos e as impressões que os objetos da física e da astronomia causam no homem enquanto não são para ele objetos da ciência (FEUERBACH, 2009 a, p. 50, grifo nosso).

⁸³ O texto no original é: “In seinen religionskritischen Schriften bezieht Feuerbach seine Grundidee der religiösen Projektion menschlicher Wesenkräfte mehrfach auf Kategorien der Ästhetik und Kunst. Dieser Bezug ist mehr als nur eine Anwendung der These von der Subjekt-Objekt-Verkehrung auf die Kunst; vielmehr dienen die ästhetischen Kategorien (Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Bild) Feuerbach dazu, die Religiöse Entfremdung und ihre Aufhebung selbst zu erklären”.

⁸⁴ Para aprofundamento, indica-se aqui a leitura de alguns capítulos de *A Essência do Cristianismo* (FEUERBACH, 2001), a saber, “O segredo da encarnação ou Deus como amor, com ser do coração”. “O segredo do Logos ou da imagem de Deus”, “O segredo do princípio cosmogônico em Deus”, “A onipotência do ânimo ou o segredo da oração”, “O segredo da fé – o segredo do milagre” e “O segredo do Cristo cristão ou do Deus pessoal”.

Aqui seria possível sustentar que Feuerbach fala de uma “física e astronomia estéticas” em virtude da impossibilidade de o homem contemplar a natureza com base na racionalidade, e tornando-se possível apenas por meio de uma “física e astronomia fantásticas”, ou seja, regidas pela fantasia e imaginação dos povos antigos? Em tal contexto da religião primitiva, o que motivaria a defesa feuerbachiana da existência de uma “patologia estética”? Ele esclarece:

Já disse em *A essência do cristianismo* que os mistérios da religião não encontram sua solução e explicação somente na antropologia, mas também na patologia. Por isso se escandalizam os filósofos e os teólogos alheios à natureza. *Mas o que nos oferece a religião da natureza em suas festas e costumes, que sempre se relacionam com os principais fenômenos naturais e os expressam, a não ser uma patologia estética?* O que são essas festas de primavera, verão, outono e inverno que encontramos nas religiões antigas senão representações das diversas impressões que os diversos fenômenos da natureza causam no homem? (FEUERBACH, 2009 a p. 49, grifo nosso).

Feuerbach se vale aqui mais uma vez do termo “estético” para reenviar às “diversas impressões que os diversos fenômenos da natureza causam no homem”. Em que sentido deve-se compreender tal afirmação? Não seria possível interpretar, de novo, que Feuerbach relaciona aqui o “estético” às impressões fantásticas que a natureza provocava nos povos primitivos? Nesse sentido, ele elucidava:

Não obstante sendo o objeto da religião da natureza somente a natureza, como a própria expressão torna evidente, *é entretanto a natureza um objeto para o homem em seu primeiro estágio, no estágio da religião da natureza, não como ela é na realidade, mas como aparece para a razão inculta e inexperiente, para a fantasia e o sentimento*, e que por isso já tem o homem também aqui desejos sobrenaturais, portanto propondo à natureza exigências sobrenaturais ou, o que dá na mesma, não naturais (FEUERBACH, 2009 a, p.50, grifo nosso).

A religião natural vem, nessa obra, interpretada como estética por ser uma forma infantil de contemplação, uma adoração não-livre e um culto não científico porque regido apenas pela imaginação e pela fantasia.

Exatamente pelo significado essencial que a fantasia possui no âmbito religioso, tanto para as religiões monoteístas como para as politeístas, Feuerbach critica duramente a interpretação de alguns filósofos que defendiam haver uma diferença meramente formal entre filosofia e religião. Para ele, a essência da religião é a própria forma fantástica em que ela se apresenta. Conforme ele argumenta:

[...] é a diferença entre *religião* e filosofia inextinguível, porque esta *refere-se* ao pensamento, à razão; aquela à *fantasia*, à *emoção*. *A religião [...] contém [...] um elemento diverso do pensamento, e este não é uma mera forma e sim sua essência. Esse elemento podemos denominar com uma palavra: sentido, porque também a fantasia e emoção estão enraizadas no sentido [...].* Sentido não é para mim nada mais que a unidade verdadeira, não pensada ou artificial, mas existente do material e do espiritual, significando, pois, para mim o mesmo que realidade [...]. Podemos então reduzir a diferença entre a filosofia e a religião simplesmente em que *a religião é sensorial, estética*, enquanto que a filosofia é algo suprassensível, abstrato” (FEUERBACH, 2009 a, p.24–25, grifo nosso).

Daí se explicitar que o étimo “estético” na filosofia de Feuerbach reporta-se ainda ao sensorial, isto é, às sensações e aos sentidos. No que concerne à relação entre o termo “estético” e à sensibilidade humana, é oportuno mencionar ainda outros escritos feuerbachianos. Nesse sentido vale indicar, de início, um fragmento denominado *Elementare Aesthetik*. “*In Folge eines flüchtigen Gespräches. 20 Juli. 1843*” (Estética elementar. Em consequência de uma breve conversa em 20 de julho de 1843), no qual ele se reporta ao prazer da visão como o mais elevado prazer estético (*das höhere ästhetische Gefühl – das Auge*). Também no opúsculo *Das Geheimnis des Opfers oder Der Mensch ist, was er ißt* (*O mistério do sacrifício ou o homem é o que ele come*), de 1862, Feuerbach fala ainda do “gosto estético” (*ästhetischen Geschmack*) para defender que o prazer sentido por meio da alimentação não se relaciona apenas com os sentidos grosseiros, mas também com aqueles espirituais⁸⁵.

Reenviando aqui ainda à relação entre o termo “estético” e os órgãos sensoriais, é fundamental mencionar o escrito *Contra o dualismo de corpo e alma, de carne e espírito*, no qual Feuerbach escreve:

O homem só se distingue dos animais por ser o superlativo vivo do sensualismo, o ser mais sensível e mais sensitivo do mundo. Ele possui os sentidos em comum com o animal, mas é apenas nele que a sensação dos sentidos deixa de ser um relativo, subordinado aos fins mais inferiores da vida, para se tornar num ser absoluto, fim de si mesma, fruição de si mesma. [...] Só por isto o homem é *homem*, porque não é um sensualista limitado como o animal, mas um sensualista absoluto, porque objecto dos seus sentidos, das suas sensações, não é este ou aquele, mas todo o sensível, o mundo, o infinito, e objecto puramente por si mesmo, quer dizer, em função do prazer estético (FEUERBACH, 2005, p. 201).

Tal afirmação conduz à hipótese de uma articulação entre o *sentido antropológico* e um pretense *sentido estético* na filosofia de Feuerbach, uma vez que tal passagem explicita que o homem, em sua integralidade, não se distingue dos animais apenas pela razão e pelo pensamento. Para Feuerbach, o ser humano é essencialmente diferente do animal por ser um “sensualista absoluto”, isto é, “em virtude do prazer estético” (FEUERBACH, 2005).

Após esse breve excursão, pode-se aqui afirmar a presença de elementos que exprimem certo sentido estético no pensamento de Ludwig Feuerbach: algo a ser ainda pensado e exposto com mais profundidade. Por conseguinte, a hipótese da existência desse sentido estético exige ainda uma abordagem da Estética, não considerada como uma doutrina que se ocupa, em especial, do estatuto filosófico do “belo” e das “artes”, mas como uma reflexão filosófica vinculada etimologicamente à *aísthesis*, a saber, às formas do sentir, à afetividade, à fantasia e à imaginação humanas.

⁸⁵ Segundo esse filósofo alemão, “os alimentos não possuem apenas um significado corporal, mas também um [significado] espiritual, portanto os seres humanos não incorporam os alimentos apenas em seu estômago, mas também em sua cabeça” (FEUERBACH, 1990, p. 45).

2. O ANTROPOLÓGICO E O ESTÉTICO NAS OBRAS ANTERIORES À VIRAGEM SENSUALISTA: OS ESCRITOS DE 1830 A 1841

A consciência, no seu significado abstrato, é apenas coisa da filosofia. Mas a religião é a consciência que o homem tem de si na sua totalidade empírica, na qual a identidade da consciência de si só existe como *unidade* rica de relações, preenchida, *de eu e de tu*.

Ludwig Feuerbach

Como tu chegaste à realidade natural-científica da sensibilidade como a própria realidade absoluta? Apenas pelo fato de teres reconhecido que o ser, o qual se opõe como um ser heterogêneo à sensibilidade, não é senão o ser idealizado e abstrato da sensibilidade. Tu ganhaste essa compreensão primeiramente no âmbito da religião.

Ludwig Feuerbach

Ludwig Feuerbach estabelece uma importante distinção entre “teologia”, compreendida como uma espécie de “fé dogmática” que busca legitimar racionalmente a experiência religiosa, e “religião”, considerada como produto dos sentimentos e emoções humanas, em outras palavras, do “coração”, sendo interpretada como experiência religiosa ou “fé viva”. Nesse sentido, pode-se afirmar que há, no pensamento feuerbachiano, a denúncia à teologia e a defesa do sentido “verdadeiro”, isto é, antropológico, da religião. O reconhecimento da origem antropológica de Deus e o ateísmo, daí decorrente, não se reduzem a uma mera negação da divindade, pois se Feuerbach objetiva “antropologizar” a religião, é somente porque ele compreende tal momento como necessário à realização do homem como um ser completo, integral.

É importante mencionar ainda que Feuerbach não apenas reconheceu certa verdade no âmbito da experiência religiosa, isto é, o seu sentido antropológico. Com base nos seus estudos críticos da religião e da teologia, ele compreendeu que, do ponto de vista prático, a afetividade, os sentimentos e os afetos têm primazia em relação às atividades meramente racionais. Será destacado aqui a importância da imaginação (*Einbildungskraft*), da fantasia (*Phantasie*) e dos sentimentos (*Gefühle*), nas obras feuerbachianas anteriores à viragem ontológica de 1842. O reconhecimento da importância dos sentimentos e da afetividade na vida humana contribuiu, de forma essencial, para a crítica da filosofia especulativa, em especial aquela hegeliana, e para a elaboração de uma nova filosofia. Será explicitado aqui o

sentido antropológico e as possíveis implicações estéticas, nas obras escritas até 1841, visando ainda compreender como a reflexão realizada, nesse período, contribuiu para o desenvolvimento da doutrina do ser humano integral (*ganzen Menschen*), defendida por Feuerbach até os últimos escritos.

2.1. O problema da finitude humana nos *Gedanken*

Nos *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*⁸⁶, Feuerbach discute um tema presente e disseminado na cultura da época⁸⁷: a morte e a imortalidade⁸⁸. A fim de compreender como tal questão fora interpretada em diferentes momentos da história, ele principia com um *excursus* sobre o desenvolvimento histórico do espírito da humanidade europeia. Para Feuerbach, tal história se divide em três épocas ou períodos: antiga, medieval e moderna.

A primeira época corresponde aos antigos gregos e romanos, que “[...] não acreditavam nem tinham conhecimento da imortalidade em nosso sentido”⁸⁹ (FEUERBACH, 1981 a, p.183). Feuerbach destaca a experiência romana, em particular aquela republicana, afirmando que tal povo ao priorizar a vida prática não estendia o seu horizonte para além dos limites da sociedade romana. O maior objetivo desse povo era a sua grandeza e virtude, pois o espírito e a alma do romano antigo eram a sua “romanidade”, ou seja, fazer de si mesmo um “romano perfeito”. Desse modo, a “imortalidade” era compreendida como reconhecimento de

⁸⁶ Esta obra não possui tradução em língua portuguesa, portanto, foram utilizadas aqui, além do original em alemão, as traduções em língua inglesa e espanhola. Neste capítulo, será abordada apenas a primeira edição, a saber, a de 1830. Os *Gedanken* foram reeditados por Feuerbach, em 1846, com modificações significativas. Uma vez que tal reedição se deu no período posterior à viragem ontológica, o tratamento da segunda edição ultrapassa os objetivos deste capítulo. Para uma breve apresentação das diferenças entre a primeira e a segunda edição dos *Gedanken*, cf.: PERONE, U. *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, p.72–75.

⁸⁷ Cesa ressalta que os temas fundamentais dessa obra, a saber, a natureza de Deus e a imortalidade da alma, são temas profundamente disseminados na cultura da época. Por exemplo, Moses Medelsohn escreveu em 1767 uma obra que trata da mesma temática, intitulada *Phädon, oder die Unsterblichkeit der Seele* (Fédon, ou a imortalidade da alma). Tal obra foi duramente criticada tanto pelos materialistas como pelo próprio Kant. Nesse contexto, Cesa destaca ainda que a “solução kantiana” era amplamente aceita não só nos círculos racionalistas, mas em quase todo mundo “culto”, e popularizada em obras como a *Urania* de Tiedge. Os idealistas tratavam, contudo, essa questão de forma diversa: se os iluministas separam as temáticas da natureza de Deus e da imortalidade da alma, os idealistas reportavam a primeira problemática à relação entre alma e espírito. A esse respeito, escrevem Fichte, Schelling, Schleiermacher e também Hegel. Para um aprofundamento, cf.: Cesa (1963, p.118–133), especialmente o capítulo “Il problema dell’immortalità”.

⁸⁸ Ugo Perone sustenta que “esta obra é, de fato, destinada a marcar profundamente a experiência filosófica de Feuerbach, seja porque [...] custou a seu autor a renúncia de qualquer cátedra de professor universitário, fazendo dele [...] um pensador não acadêmico, seja porque antecipa, ainda que em um contexto largamente permeado pelo hegelianismo, os [seus] interesses fundamentais [...]. Os *Gedanken* antecipam desenvolvimentos subsequentes, não tanto porque introduzem um tema que veremos retornar várias vezes nas obras posteriores, mas porque por trás do tema da morte se escondem problemas filosóficos muito mais abrangentes, como aquele da finitude, do limite, da relação com a realidade, do significado da representação religiosa, cuja solução será o centro permanente de [seus] esforços” (Cf. Perone 1972, p.56).

⁸⁹ O texto no original é: “[...] glaubten und kannten keine Untersterblichkeit in unserm Sinn”.

suas virtudes após a morte. A concepção romana do mundo não era marcada pela separação entre possibilidade e realidade, entre representação e conceito, ao contrário, era profundamente permeada pelo sentido da vida coletiva e pela possibilidade concreta de realização dos ideais. Por isso, os romanos não cultivavam a fé na imortalidade, pois quando realidade e idealidade se identificam, a crença na imortalidade da alma não é necessária.

A segunda época histórica do espírito da humanidade europeia é a Idade Média, na qual a imortalidade era um artigo de fé aceito por todos. Contudo não havia ainda o sentido de uma imortalidade pessoal, sendo, ao contrário, interpretada como a imortalidade de toda a comunidade eclesíastica. A característica mais importante da Idade Média foi a crença na existência da graça divina, isto é, a confiança em todo o conteúdo positivo da religião cristã. Nesse momento, os homens não haviam ainda atingido a consciência de sua individualidade e, por isso, a realização de sua salvação e felicidade não se fundamentava apenas em suas ações, convicções e aspirações individuais, mas na pertença à Igreja que constituía a “essência do indivíduo”. O homem medieval punha a sua essência na comunhão religiosa, por meio da qual se sentia membro da Igreja e assim salvo e possuidor da vida eterna ou da imortalidade. Para essa época o gozo eterno se realizava mediante a comunhão, ou seja, no sentimento da unidade moral. O catolicismo era, portanto, a Eclésia, a grande assembleia que reunia os espíritos em um só espírito.

Após ter considerado a problemática da imortalidade na experiência de outros povos, Feuerbach se reporta à terceira época do desenvolvimento histórico do espírito da humanidade europeia, isto é, a Modernidade, a fim de justificar o surgimento da crença na imortalidade individual da alma. Feuerbach, de início, afirma: “A característica da idade moderna é, em especial, que o ser humano como ser humano, a pessoa como pessoa, e, portanto, o indivíduo humano em sua própria individualidade, foi reconhecido como divino e infinito”⁹⁰ (FEUERBACH, 1981 a, p.189). Para compreender como se deu esse processo, Feuerbach reflete sobre o protestantismo⁹¹ e a sua relevância na experiência da Modernidade. Para Feuerbach, o princípio fundamental do protestantismo é a crença individual, pois o papel da Igreja e da comunhão religiosa é ocupado pela fé e convicção individuais. A Igreja deixa de ser o princípio fundamental, pois não tem mais pressupostos objetivos, mas antropológicos e

⁹⁰ O texto no original é: “Das Charakteristische der modern Zeitalters überhaupt ist, daß in ihm der Mensch als Mensch, die Person als person, und damit das einzelne menschliche Individuum für sich selber in seiner Individualität, für göttlich und unendlich erkannt wurde”.

⁹¹ Para aprofundamento, cf. Feuerbach (1984 b) (*A essência da fé Segundo Lutero*) escrita posteriormente, em 1844 e ainda sem tradução para a língua portuguesa.

subjetivos. Isso justifica a razão de o valor absoluto de Deus ter sido substituído pelo valor de Cristo, do “homem-Deus”.

Refletindo, de forma mais aprofundada, sobre a figura de Cristo na experiência protestante, Feuerbach identifica que o “verdadeiro Cristo” não é mais a pessoa real de Cristo, mas a forma que ele assume no interior do sujeito, por meio do sentimento individual, no coração do crente. No entender de Feuerbach, tal figura de Cristo expressa que Deus não é mais tão distinto do homem, que passa a ser concebido como homem divino, e a fé se justifica no sujeito apenas como crença individual⁹². Na Modernidade, somente o subjetivo tem relevância, pois o sujeito se torna o verdadeiro objeto da religião protestante⁹³.

Na experiência protestante, Feuerbach identifica uma dupla inversão: Deus torna-se mero objeto de fé e o real torna-se irreal⁹⁴, a saber, a vida após a morte assume a realidade da vida terrena. Nesse sentido, Feuerbach afirma:

[...] porque no sujeito não existe nada exceto o próprio sujeito sem verdade, [...] então, para ele, o mundo verdadeiro é, naturalmente, [um mundo] não-verdadeiro, futuro, transcendente, o ‘além’ não é nada senão o mundo real mal compreendido, mal concebido e mal interpretado. O sujeito conhece apenas a sombra, a aparência superficial externa do mundo real, porque ele próprio é superficial e vazio, ele confunde a sombra do mundo com o próprio mundo, e o mundo real, verdadeiro é por isso necessariamente apenas uma sombra, a ilusão e o sonho fantástico do mundo futuro⁹⁵ (FEUERBACH, 1981 a, p.196).

Daí a crença na imortalidade se origina dessa inversão de valores que interpreta a morte como uma “transição” entre irreabilidade desta vida e a realidade da “vida futura”, transformando assim a “realidade em uma sombra” e a “sombra em realidade”.

⁹² Cesa (1963, p. 136) defende uma interpretação semelhante ao sustentar que, com o pietismo, a fé torna-se cada vez mais individual, na medida que “o que importa não é a pessoa real de Cristo, mas a forma como Cristo se apresenta no sentimento e na interioridade do sujeito: mas assim o objeto do sujeito é na realidade o próprio sujeito”.

⁹³ A esse respeito, Cesa (1963, p. 135) esclarece que “a característica mais típica da época presente – escreve Feuerbach ecoando Hegel – é a certeza do valor absoluto da pessoa: enquanto no mundo antigo o centro moral era representado pela cidade, e no Medievo pela Igreja, com o protestantismo o ‘indivíduo particular’ é conduzido ao primeiro plano”. Por isso, na Modernidade, Deus está na periferia da religião, pois os indivíduos reconhecem um Deus superior apenas para conquistar, por meio dele, um espaço ilimitado no qual eles podem expandir e realizar a individualidade particular e limitada deles.

⁹⁴ Tomasoni (2011) sustenta, ao apresentar a patologia presente no individualismo pietista, que Feuerbach já recorre ao processo de objetivação, o qual explicita que o indivíduo tem somente a si mesmo como objeto: um eu “privado de realidade” que compreende o mundo como irreal. Já Cesa acrescenta que assim “se abre a estrada para o racionalismo que considera claramente a pessoa como algo essencial e infinito, e torna, conseqüentemente, a imortalidade da alma o princípio fundamental” (CESA, 1963, p.136).

⁹⁵ O texto no original é: “Da dem Subjekt, weil in ihm selbst nichts ist als das wahrheitslose Subjekt selbst, auch außer ihm nichts [...] so ist natürlich für es die *wirkliche* Welt eine nicht wirkliche, zukünftige, jenseitige, denn das Jenseits ist weiter nichts als die verkannte, miß- und unverstandne wirkliche Welt. Das Subjekt kennt nur den Schatten, den oberflächlichen Außersich der wirklichen Welt, weil es in sich selbst nur flach und hohl ist; es nimmt den Schatten der Welt für die Welt selbst; die wirkliche, wahre Welt selbst ist daher notwendig für es nur ein Schatten, das Traumbild und Phantasiestück der Zukunft”.

Por meio da análise desse desenvolvimento histórico do espírito europeu, Feuerbach realizou um diagnóstico e uma genealogia das categorias culturais da Modernidade, a saber, i) a Modernidade é marcada pelo desenvolvimento da noção de indivíduo, que destitui o primado da comunidade, quer do mundo greco-romano (comunidade política), quer do mundo medieval (comunidade religiosa); ii) o individualismo provoca a dissolução da comunidade, sendo substituída por um agregado de indivíduos isolados e, por fim, iii) essa fragmentação provoca o desvanecimento do indivíduo real, que se reduz a uma personalidade meramente abstrata e idealizada, a qual se dedica apenas à vida após a morte, desprezando tanto o corpo como o mundo (SERRÃO, 2009).

É importante destacar que perder o sentido da comunidade, apenas aparentemente, é a valorização do indivíduo. Na verdade, a perda dos laços comunitários provoca uma dupla cisão: primeiramente, a separação entre o indivíduo e mundo e, finalmente, a perda da integralidade do próprio indivíduo, que se reduz à alma⁹⁶. Para Feuerbach, a tanatologia, ou mesmo, a crença na imortalidade pessoal, não tem em sua substância mesma outro objeto essencial senão o “eu”, o egoísmo⁹⁷. Nesse sentido, Serrão (2009, p. 20) elucidada:

A figura do eu esvaziado, destituído das sensações, que o ligam ao aqui e agora da realidade mundana, acabaria por esfumar o mundo verdadeiro e tomar por verdade a volátil esfera das representações e das crenças. A aspiração da alma a prolongar-se indefinidamente no além de uma vida melhor após a morte, seria o derradeiro refúgio do individualismo e do egoísmo e, por consequência, a derradeira consumação do dualismo.

Com base no exposto, pode-se sintetizar a ideia central dos *Gedanken* na explicação do surgimento da crença na imortalidade da alma na Modernidade: se não é possível aos homens se realizarem na perfeição e plenitude deles, não resta senão a ilusão de uma segunda vida⁹⁸. Diante de um mundo permeado de desenganos, imperfeições, e do desespero ante tal situação, os homens são lançados na fantasia de outro mundo como existência sobrenatural e

⁹⁶ Para aprofundamento, cf. Serrão (2009).

⁹⁷ Por isso, já em 1828, em sua carta a Hegel, Feuerbach defendia a importância de “derrubar o eu de seu trono”, que desde o início da era cristã tem dominado o mundo e se considerado como o único que existe. Essa carta pode ser encontrada no décimo sétimo volume do *Gesammelte Werke* feuerbachiano. Cf. Feuerbach (1984, p. 103–108).

⁹⁸ Nesse sentido, Feuerbach acrescenta: “a pura personalidade é considerada como o essencial. Porém, se a pessoa se compreende dessa maneira, essa vida é, para ela, uma condição extremamente inadequada; nesse mundo não há nenhuma personalidade pura [...] essa vida é, porém, uma vida determinada, uma vida na miséria [...] e, por isso, deve haver uma segunda vida [...] A personalidade pura é aqui apenas uma personalidade representada, ideal, por isso, deve existir, adicionalmente, um lugar onde essa pessoa representada seja real [...]”. O texto no original é: “Die pure nakte Persönlichkeit wurde allein als Wesentliche erfaßt. Für die Person aber, wenn sie so sich erfaßt, ist dieses Leben ein höchst unangemeßer Zustand; in dieser Welt gibt es keine reine bloße Persönlichkeit, [...] dieses Leben ist aber ein bestimmtes Leben, ein Leben in der Qual [...] und es muß daher ein zweites [...] Leben geben [...]. Die reine Persönlichkeit ist hier nur eine vorgestellte, eine ideale; notwendig kommt daher hinzu zu Sein, wo die vorgestellte Person wirkliche ist [...]” (FEUERBACH, 1981 a, p.191–192).

de incomparável beleza. Nesse sentido, a crença na imortalidade da alma nasce do vazio ou da tensão entre realidade e idealidade, existência e possibilidade.

Pode-se compreender os *Gedanken* como crítica ao cristianismo moderno, pois Feuerbach reconhece que, antes de ser um tema filosófico, a discussão sobre a imortalidade da alma é uma ideia disseminada na cultura e altamente pernicioso⁹⁹. Dessa maneira, Feuerbach já assume o papel de “filósofo interveniente”¹⁰⁰, que visa desmistificar a crença na imortalidade individual da alma, não só por razões teóricas, mas por motivações ético-práticas. Ele depreende que se este mundo não é “real”, a vida dos homens também não terá um valor real. Desse modo, a vivência humana, nesse mundo, será compreendida como momento de transição para o a “vida verdadeira”. Conforme Serrão (1993, p. 102-103):

[...] a histórica desconfiança lançada sobre o mundo compromete o inteiro sentido da vida e da destinação humanas; seja sob o modo mais radical do dualismo, que coloca a origem do mundo para além dele, num acto criador que inverte o ser com o nada e ao transformar este mundo numa ilusão arrasta a cisão do humano em duas naturezas heterogêneas; seja sob o modo mais atenuado da dualidade, que procura o sentido do mundo num fundamento insensível, o que implica, no sujeito humano, a hierarquia entre faculdades, escalonadas numa ordenação descendente das superiores às mais subordinadas.

Os *Gedanken* explicitam, assim, a dignidade da vida mundana e a possibilidade de alcançar, nessa vida, a verdadeira plenitude¹⁰¹. Desse modo, reconhecer a falsidade da concepção cristã da morte implica a afirmação da realidade e da importância dessa vida, e conduz à descoberta do valor do indivíduo, proporcionando assim a coragem para uma “nova vida”¹⁰². Conforme sustenta Feuerbach:

Se um novo espírito, um novo ser, está realmente prestes a penetrar no seio da humanidade contemporânea, atualmente preenchida apenas pelo vazio e pela vaidade, então, é da maior necessidade que o ser humano, depois de ter gozado suficientemente [...] dos sonhos paradisíacos de imortalidade, depois de ter vivido suficientemente uma contemplação entusiástica do seu próprio ser e um gozo inebriante da sua individualidade, recorde a sua verdadeira e completa transitoriedade e mortalidade e, nessa recordação e reflexão, desperte em si a necessidade de buscar as fontes da vida e da verdade, do fundamento determinante de suas ações e o lugar de sua tranquilidade, em um lugar que seja diferente de sua própria individualidade e da crença em sua imortalidade e infinitude. Somente quando o ser humano reconhecer que não existe apenas uma *aparência* de morte,

⁹⁹ Cesa comenta os três argumentos que Feuerbach se serve para criticar a noção da imortalidade individual da alma: “a análise do conceito de Deus e a afirmação de sua unidade com a natureza; a existência de uma realidade externa que é limite (morte) para o homem finito; o amor no qual a individualidade se dissolve. Não há dúvidas que, para o Feuerbach de 1830, o primeiro é o argumento decisivo [...], mas quem conhece os seus escritos posteriores, compreende que são exatamente esses últimos que permanecerão e serão desenvolvidos, enquanto os elementos panteístas perderão cada vez mais a sua importância” (CESA, 1963, p.139–140).

¹⁰⁰ Uma interpretação semelhante foi apresentada por Serrão (2009).

¹⁰¹ Feuerbach (1981 a, p. 204) argumenta: “Por isso, ainda desejar, ainda almejar algo após a morte é um erro incomensurável”. O texto no original é: “Nach dem Tode daher noch etwas zu wünschen, nach etwas noch sich zu sehnen, ist grenzenlose Verirrung [...]”. No entender de Feuerbach, se é possível realizar-se, nesta vida, qual seria a necessidade de outra vida?

¹⁰² Para uma leitura análoga, cf.: Perone (1972, p.55).

mas uma morte verdadeira e real, uma morte que extingue completamente a vida do indivíduo, só quando se retornar à consciência de sua finitude, ele terá coragem para começar uma nova vida¹⁰³ (FEUERBACH, 1981 a, p.198).

Nos *Gedanken*, a morte, o limite e a individualidade tornam-se as condições positivas da existência¹⁰⁴, e o esforço de reconhecer um papel positivo àquilo que é limitado conduz à descoberta do valor do indivíduo. Feuerbach exprime nos *Versos sobre a morte*¹⁰⁵:

[...]
 Você pode viver apenas uma vez,
 Submeta-se de boa vontade
 Tudo o que é verdadeiro só existe uma vez,
 Uma vez o espírito, uma vez a natureza
 A vida é vida apenas por esse motivo
 porque não pode haver uma segunda vida
 Apenas o instante (*das Einmal*) cria o ser, força
 Ação e propriedades vivas
 [...]¹⁰⁶
 (FEUERBACH, 1981 a, p.367).

Feuerbach exalta, nesse poema, a vida sensível, repleta de qualidades e concentrada no aqui e no agora de cada instante¹⁰⁷. Esses versos expressam claramente a importância do “instante” (*das Einmal*), isto é, da vida que se vive só uma vez. Daí sustentar que a expressão mais clara da individualidade é a temporalidade, ou seja, o “ser não é apenas temporal, mas, na sua totalidade, temporalmente determinado [...]. Você existe apenas agora, neste momento; e, como pessoa, você está totalmente incluído no momento”¹⁰⁸ (FEUERBACH, 1981 a, p.242). Feuerbach diz ainda que a existência individual não é só temporal, mas também

¹⁰³ O texto no original é: “Soll nämlich und wird auch wirklich ein neuer Geist, ein neues Wesen in die nur von Leere und Eitelkeit volle Brust der gegenwärtigen Menschheit wieder einkehren, so ist wohl vor allem Bedürfnis, daß der Mensch, nachdem er lange genug [...] in den paradiesischen Träumen seiner Untersterblichkeit geshwelgt, lange genug in der wonnetaumelnden Anschauung seiner selbst und dem berausenden Genuß seiner Individualität gelebt hat, an seine wahrhafte und vollständige Vergänglichkeit und Sterblichkeit sich erinnere und in dieser Erinnerung und Besinnung das Bedürfnis in sich erwecke, anderswo als in seine eigne Unsterblichkeit und Unendlichkeit die Quelle des Lebens und der Wahrheit, den Bestimmungsgrund seiner Handlungen und die Stätte des Friedens zu suchen. Nur wenn der Mensch wieder erkennt, daß es nicht bloß einen *Scheintod*, sondern einen wirklichen und wahrhaften Tod gibt, der vollständig das Lebens des Individuums schließt und einkehrt in das Bewußtsein seiner Endlichkeit, wird er den Mut fassen, ein neues Leben wieder zu beginnen [...]”.

¹⁰⁴ Para aprofundamento, cf.: Perone (1972, p.59–69).

¹⁰⁵ Tais versos encontram-se na quarta seção dos *Gedanken*, intitulada “Reimverse auf den Tod.” Cf. Feuerbach (1981 a, p.360–387).

¹⁰⁶ O texto no original é: “[...] Du kannst nur einmal sein/Ergib dich willig drein/Einmal ist alles Wahr nur/Einmal der Geist, einmal der Natur/ Das Leben ist nur darum Leben/Weil es ein zweites nicht kann geben/ Das Einmal nur schafft Wesen, Kraft/ Lebend’ge Tat und Eigenschaft [...]”.

¹⁰⁷ Uma interpretação semelhante é apresentada por Serrão (1999, p. 39–54).

¹⁰⁸ O texto no original é: “[...] nicht bloß ein zeitlich überhaupt, sondern ein ganz bestimmt zeitliches [...] Sein. [...] Immer bist du nur jetzt, diesen Augenblick, und in diesem Augenblick bist du immer ganz da, als person

espacial, pois “você é um indivíduo só na existência sensível, isto é, apenas enquanto você existe temporal e espacialmente”¹⁰⁹ (FEUERBACH, 1981 a, p. 249).

Para o jovem Feuerbach, o espaço, o tempo e a sensibilidade têm um papel fundamental, isto é, são formas absolutamente necessárias à constituição da individualidade¹¹⁰. Ele compreende que uma vida sem sensação não é vida, que só há vida enquanto há sensação, pois reconhece a sensação como afirmação, garantia e confirmação do ser individual. Segundo esclarece Perone (1972, p. 60):

A sensação exaure, desse modo, todo o ser do indivíduo na sua individualidade e, reciprocamente, apenas a individualidade, como tal, é o fundamento da sensibilidade. Se o sentir constitui a essência íntima daquilo que é determinado, deve-se dizer, igualmente, que só o que é determinado sente. Não há indivíduo, senão na sensação, mas não há nenhuma sensação senão no indivíduo¹¹¹.

Tais formulações explicitam que Feuerbach faz um esforço para reconhecer não apenas o finito, mas “este finito particular” e, portanto, valorizar o indivíduo. Daí a seguinte passagem explicitar:

[...] você é um sujeito específico significa igualmente: você é um sujeito que se distingue de outros, e você não pode, por isso, se separar e se distinguir como um sujeito específico dessas determinações diferenças. Esta determinidade, esta distinção é o limite do seu ser, que não pode ser cancelada sem que você mesmo deixe de existir, tão pouco como você poderia privar um determinado pássaro, por exemplo, o corvo, das determinações de cor, forma, etc., por meio das quais ele se distingue dos outros pássaros, sem privá-lo de seu próprio ser¹¹² (FEUERBACH, 1981 a, p. 241–242).

Contudo, em muitas passagens dessa obra, igualmente, nas primeiras páginas, quando ele apresenta a história da fé na imortalidade, Feuerbach concluiu que a crença na imortalidade é consequência do protestantismo, o qual conduz à exaltação egoísta do indivíduo. Para Feuerbach, o protestantismo não priorizou apenas a fé em Cristo, mas a crença no indivíduo como tal, isto é, em uma personalidade pura, imaculada e completamente vazia.

¹⁰⁹ O texto no original é: “Individuum bist du nur der sinnlichen Existenz nach, d.h. nur als räumlich und zeitlich daseiendes”.

¹¹⁰ Tal temática será abordada posteriormente, em especial, em seu *Para a crítica da filosofia hegeliana* e em seus *Princípios da filosofia do futuro*.

¹¹¹ O texto no original é: “La sensazione esaurisce così l'intero essere dell'individuo nella sua individualità e, reciprocamente, solo l'individualità come tale è il fondamento della sensibilità. Se il sentire costituisce l'essenza intima di ciò che è determinato, ugualmente si deve dire che solo ciò che è determinato sente. Non vi è individuo se non nella sensazione, ma non vi è sensazione se non nell'individuo”.

¹¹² O texto no original é: “[...] du bist ein besonderes Subjekt heißt also ebensoviel als: Du bist ein von andern unterschiednes Subjekt, und du kannst dich daher als besonders Subjekt nicht abtrennen und unterscheiden von diesem deinem Unterschiede und deiner Verschiedenheit; diese Bestimmtheit, diese Unterschiedenheit ist die Grenze deines Seins, die nicht aufgehoben werden kann, ohne daß du selbst zu sein aufhörst, sowenig als du einem bestimmten Vogel, etwa dem Raben, die Bestimmtheit der Farbe, der Gestalt usw. Durch welche Bestimmtheit er sich von andern Vögeln unterscheidet, und das ist, was er ist, Raube, rauben kannst, ohne ihn ihm selbst zu rauben”.

Dessa compreensão do indivíduo se origina a inversão de valores que foi anteriormente mencionada.

Aqui não há senão uma aparente contradição, pois a crítica de Feuerbach não se reporta à individualidade em si mesma, mas à individualidade vazia que não tem outra coisa por objeto, a não ser ela mesma. O indivíduo, como Feuerbach o compreende, não é uma personalidade pura, o *Selbst* satisfeito consigo mesmo. Tal indivíduo será reconhecido, posteriormente, nas obras da maturidade, como o indivíduo de carne e sangue, enraizado no mundo, cuja estrutura mais íntima é dada pela sensação e pelo amor que o põe em um relacionamento essencial com o outro¹¹³. Esses argumentos ainda não se encontram completamente desenvolvidos, mas é inegável que já existe, nos *Gedanken*, um esforço nessa direção¹¹⁴. Em tal obra desenvolve-se, ainda de forma incipiente, uma “teoria da individualidade”. Nesse sentido, Serrão (1999, p: 39) escreve:

[...] indivíduo significa ser indiviso, e a sua individualidade ou indivisibilidade depende inteiramente da sua condição corporal. [...] Uma visão profundamente orgânica e vital da individualidade é o contra-argumento lançado contra a cisão cristã e o dualismo extremado que se encontra na base da doutrina teológica da imortalidade.

Também é fundamental mencionar a “reabilitação da experiência sensível”, em relação ao seu escrito anterior, *De Ratione*¹¹⁵, no qual,

[...] a unidade dos homens encontra-se garantida, mas apenas na qualidade de seres pensantes. O sacrifício da sensibilidade e da individualidade em favor da protagonização genérica, já humana, mas, ainda absoluta, da razão é o preço a se pagar por uma filosofia que rejeita o recurso a qualquer Absoluto supra-humano, mas recusa igualmente a dimensão da subjetividade (SERRÃO, 1999, p.38).

A recusa à sensibilidade, presente no *De Ratione*, sofre uma transformação nos *Gedanken*, onde tal disposição já exerce um papel fundamental na constituição do indivíduo,

¹¹³ Tal temática será abordada, sobretudo, em seus *Princípios da filosofia do futuro* e em diversas outras obras escritas após 1842.

¹¹⁴ Para um aprofundamento, cf. Perone (1972, p.75–80).

¹¹⁵ O escrito *De Ratione, Una, Universalis, Infinita* é dissertação de livre docência defendida por Feuerbach em 1828. Há grandes debates acerca da ortodoxia ou não-ortodoxia hegeliana de tal obra. Rawidowicz tende a considerá-la como uma obra eminentemente hegeliana. Já Cesa (1963, p. 80) discorda não apenas dessa leitura, e questiona se a indagação acerca do hegelianismo de Feuerbach deveria ser posta dessa maneira. Nesse sentido, ele argumenta: “[...] nos anos 20 e 30 não se põe o problema de um hegelianismo estreitamente ortodoxo; tal questão começou a tomar corpo somente após a morte de Hegel e depois do início das discussões sobre a imortalidade, que foram a primeira divisão da escola”. Para uma excelente introdução ao *De Ratione*, cf. Cesa (1963), em especial, as quatro primeiras seções do segundo capítulo “Gli anni di Erlangen (1826–32). La dissertazione, I ‘Gedanken, Le Lezioni’”. (I. La dissertazione. L’analisi del pensiero; II. Coscienza e conoscenza; III. Tra metafisica ed antropologia e IV. Le conclusioni della dissertazione). No que concerne à influência hegeliana nos *Gedanken*, Cesa sustenta que o corpo essencial do escrito, a saber, as primeiras 150 páginas, divide-se em 3 partes semelhantes àquelas do sistema hegeliano: Feuerbach “transforma” Deus, Natureza e Espírito em Espaço, Vida e Tempo. Ademais, tal estudioso adverte ainda que não há, na verdade, uma correspondência entre esses subtítulos e o conteúdo efetivo do escrito. cf. Cesa (1963), especialmente a sexta seção do capítulo II, “I *Gedanken*”.

como foi mencionado anteriormente. Feuerbach reconhece, nesta última, que “a distinção de um indivíduo em relação aos outros não é uma distinção de acordo com essência, mas uma distinção de acordo com existência sensível”¹¹⁶ (FEUERBACH, 1981 a, p.248). Contudo, é preciso destacar que a defesa da sensibilidade ainda não se encontra desenvolvida de forma plena, pois o sensível, apesar de possuir relevância é compreendido como inferior ao conhecimento. Nesse sentido, Feuerbach (1981 a, p: 271) afirma:

A vida mais elevada é, por isso, a vida na religião, na ciência, na arte na totalidade histórico-mundial da humanidade. Esta é a vida além da vida sensível e transitória, a vida para além da morte. Razão, vontade, liberdade, ciência, arte e religião são os únicos verdadeiros gênios da humanidade, os únicos seres mais elevados e mais perfeitos [...] ¹¹⁷.

Ademais, a sensibilidade é ainda compreendida como um obstáculo à realização da comunidade humana. Conforme argumenta Serrão (1999, p. 42–43):

[...] [se] para se viver plenamente é preciso sentir, mas para se aceder ao plano da comunidade, genérica ou pensante, é preciso superar essa sensibilidade individual e limitada. Desta duplicidade inerente à essência humana decorre uma dupla possibilidade para a existência: a de uma vida sensível plena em cada um dos seus momentos, mas desenrolando-se na sucessão fragmentada e condenada à solidão, ou a de uma vida comunitária, processando-se na continuidade ininterrupta, embora anônima e sem rosto.

Desse modo, nos *Gedanken* existem certas contradições na defesa feuerbachiana da sensibilidade. Em outras palavras, há certas aporias, pois os pressupostos racionalistas dessa obra não poderiam ultrapassar a tensão entre “a antropologia essencialista do género” e a “antropológica empírica do indivíduo”¹¹⁸. Ademais, permanece certa dualidade não mediada entre entendimento e afetividade, objetividade e subjetividade, uma vez que “a força sensitiva que mantém a coesão do indivíduo é, porém, a mesma que o separa dos outros” (SERRÃO, 1999, p.42)¹¹⁹.

Diante do exposto, compreende-se que a reflexão sobre a morte nos *Gedanken* significa pensar na tragédia da vida, isto é, destruir as representações ingênuas de um além que consola e de uma imortalidade que protege do esquecimento total. Considerando-se os *Gedanken*, de forma mais aprofundada, pode-se observar que tal escrito antecipa certas ideias do pensamento tardio de Feuerbach, uma vez que os problemas da imortalidade e da morte

¹¹⁶ O texto no original é: “[...] der Unterscheid der Individuen voneinander ist nicht ein Unterschied dem Wesen nach, sondern dem sinnlichen Dasein nach”.

¹¹⁷ O texto no original é: “Das höchste Leben daher ist das Leben in Religion, Wissenschaft, Kunst, im weltgeschichtlichen Ganzen der Menschheit; das ist das Leben über dem sinnlichen und vergänglichen Leben, das Leben über dem Tode; Vernunft, Wille, Freiheit, Wissenschaft, Kunst, Religion sind die einzig wahren Genie und des Menschen überhaupt, die einzig wirklichen höhern und vollkommeneren Wesen [...]”.

¹¹⁸ Para aprofundamento: cf. Serrão (1993).

¹¹⁹ Tal concepção será radicalmente transformada ao longo dos anos e, especialmente, após 1842, a sensibilidade tornar-se-á o vínculo fundamental entre os homens.

anteriormente abordados, reenviam a questões filosóficas mais amplas, a saber: a da finitude e do limite dos seres humanos, em contradição com as suas aspirações à infinitude, e do significado da crença na imortalidade da alma e das representações religiosas em geral¹²⁰.

Feuerbach reconhece que as questões centrais dos *Gedanken* eram o limite e o negativo, expressos por meio do conceito de morte. Daí ele reavaliar esse escrito em virtude da sua temática, pondo-o entre as obras mais maduras. Nesse sentido, ele escreve:

Dentre meus escritos atinentes à filosofia da religião dão os meus *Pensamentos sobre a morte e a imortalidade* a melhor visão geral sobre meu currículo espiritual, meu desenvolvimento e seus resultados, [...] tratei três vezes desta questão, em 1830, quando pela primeira vez me apresentei como escritor com tais ideias, em 1834, abordando sob o título *O escritor e o homem*, e em 1846 *Sob o ponto de vista da antropologia*. Os primeiros pensamentos escrevi como pensador abstrato, os segundos no ponto que permeia o elemento do pensamento e do sentido, os terceiros sob o ponto de vista do pensador conciliado com os sentidos, ou melhor, os primeiros escrevi como filósofo, os segundos como humorista e os terceiros como homem. Entretanto, os *Pensamentos sobre a morte e a imortalidade*, de 1830, já contém *in abstracto*, ou seja, em pensamento, o que minhas obras posteriores contém *in concreto*, isto é, desenvolvido. Como em minhas obras posteriores pressuponho a natureza do homem, da mesma forma combato contra uma personalidade antinatural, absoluta e que conseqüentemente subsiste infinitamente, em resumo, contra uma personalidade fantástica, estendida para além da realidade no ilimitado, no indefinido, como é concebida na crença habitual em Deus e na imortalidade (FEUERBACH, 2009, p.26–27).

Apesar da pertença de Ludwig Feuerbach à tradição idealista, fundamental na sua formação filosófica juvenil, há algo relevante nesse escrito: a presença de elementos novos no seu pensamento, cuja novidade só será compreendida com o desenvolvimento posterior de sua obra¹²¹. É preciso destacar como esse pensador, em *A Essência do Cristianismo*, veio a reconhecer o papel fundamental da afetividade e dos sentimentos na vida humana¹²². Tal reconhecimento se dá por meio da destruição do caráter sobrenatural de Deus, isto é, mediante a descoberta da origem humana da religião. Contudo, para Feuerbach, a negação de Deus não implica a destruição da religião¹²³, pois em razão do caráter originário das necessidades, de

¹²⁰ O estudioso do pensamento de Ludwig Feuerbach, Ugo Perone defende tal interpretação em sua obra *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*.

¹²¹ De acordo com Cesa (1963, p. 133-134), o que há de mais interessante nessa obra é a riqueza de ideias e a tensão existente entre duas posições antitéticas, defendidas por Feuerbach: “aquela especulativa e aquela realista, ou, mais precisamente, um ‘misticismo racional’ o qual o homem-pessoa vem anulado (que é a perspectiva da dissertação) e uma ética terrena que defende a afirmação da mais alta dignidade do homem (*Ein Mensch zu sein, der höchste Stand*)”. Tal estudioso acrescenta que para se compreender o significado dessa obra, no contexto do desenvolvimento intelectual feuerbachiano, é importante ter em mente que para Feuerbach tais elementos não são de fato contraditórios. “E ainda aí se sente a presença da influência hegeliana – há naturalmente uma acentuação do sentido panteísta, como se deu também na dissertação” (Ibidem, p.134)

¹²² A esse respeito, Claudio Cesa esclarece que a crítica que Feuerbach realiza, nos *Gedanken*, ao Cristianismo de seu tempo, se reporta às suas bases subjetivas. De tal modo, tal postura distancia-se de sua defesa posterior da religião como expressão do sentimento individual.

¹²³ Deus é negado como alienação do homem, mas isso não significa negar a religião completamente, pois negar Deus não implica a destruição da religião. Tal temática será abordada com mais profundidade no próximo tópico.

onde surgem as religiões, não se trata simplesmente de eliminá-las, mas de buscar uma realização das potencialidades humanas, expressas pela religião de forma invertida, de modo real e não mais ilusório. Daí se explicitar, no próximo tópico, como a crítica e a defesa feuerbachianas da religião possuem um profundo sentido antropológico, possibilitando o desenvolvimento da *neue Philosophie*.

2.2. A verdade da religião e a crítica da teologia: o sentido estético e antropológico da religiosidade

Em *A Essência do Cristianismo*, Ludwig Feuerbach desenvolveu a sua interpretação acerca da essência religião, em especial, daquela cristã. Nessa obra, a sua intenção não era indagar, de forma kantiana, “como a religião em geral é possível?”¹²⁴, mas apreender histórica e empiricamente “qual é o significado da religião?” e “O que Deus representa para os homens?”¹²⁵ Segundo ele argumenta:

[...] o meu escrito é uma tradução fiel e correcta, para bom compreensível alemão, da língua oriental cheia de imagens da fantasia da religião cristã. E mais ainda: o meu livro não pretende ser senão uma *tradução fiel* – ou para falar em imagens – uma análise *empírico-filosófica* ou *histórico-filosófica*, uma resolução do enigma da religião cristã (FEUERBACH, 2001, p.424).

Feuerbach permite, então, à religião “*expressar-se por si mesma*”, pois busca “descobrir”, “desvendar” a essência do Cristianismo, como o seu “ouvinte” e “intérprete”¹²⁶.

¹²⁴ Nesse sentido, Feuerbach esclarece: “Eu me distingo, por isso, essencialmente filósofos especulativos anteriores. Eu não pergunto, como Kant: Como são possíveis os juízos *a priori*? Portanto [também] não: como a religião é possível? Mas o que é a religião, o que [é] Deus? Mais precisamente devido a fatos dados. O trecho em língua estrangeira é: “Ich unterscheide mich daher wesentlich von den früheren speculativen Philosophen. Ich frage nicht wie Kant: wie sind apriorische Sätze möglich? Also nicht: wie ist Religion möglich? Sondern was ist Religion, was Gott? Und zwar auf Grund gegebener Thatsachen” (FEUERBACH, 1960, p.344).

¹²⁵ Feuerbach (2001, p. 424) enfatiza: “as proposições gerais que eu pressuponho na Introdução não são pressuposições *a priori*, engenhadas por mim, não são produtos da especulação; apenas provieram da análise da religião, são apenas, como os pensamentos fundamentais do livro, manifestações efectivas da essência humana – a saber, da essência e da consciência religiosa do homem – vertidas em pensamentos, isto é, sintetizadas em expressões gerais e assim tornadas compreensíveis. Os pensamentos do meu livro são apenas conclusões, *consequências* de premissas que *não voltam* a ser pensamentos, mas factos *objetivos*, quer *vivos* quer *históricos* [...]”. Mais adiante ele acrescenta: “não pergunto o que foi ou pode ser o Cristo real, natural, em oposição ao Cristo que foi feito ou transformado em sobrenatural; aceito este Cristo religioso, mas mostro que esse ser supra-humano não é senão um produto do ânimo sobrenatural do homem. Não pergunto se este ou aquele milagre, se um milagre em geral, *pode* acontecer ou não; apenas mostro *o que* o milagre *é*, e não faço *a priori*, mas com *exemplos* de milagres que são contados na Bíblia como acontecimentos reais, e respondo assim diretamente à questão da possibilidade ou mesmo da realidade ou mesmo da necessidade do milagre, de um modo que suprime a própria possibilidade de todas essas questões” (Ibidem, p.434).

¹²⁶ Tal afirmação encontra-se no *Prefácio* de Feuerbach (2001).

Em outras palavras, ele visa explicitar o verdadeiro significado da religião, libertando-a das contradições e ilusões criadas pela Teologia¹²⁷. Daí ele dizer:

Eu limitei-me a revelar o segredo da religião cristã, a arrancar o *tecido de mentiras e enganos cheios de contradição* da teologia – e com isso cometi sem dúvida um verdadeiro sacrilégio. Por isso, se o meu livro é negativo, irreligioso, ateu, considere-se que o ateísmo – pelo menos na acepção deste livro – é o próprio segredo da religião, que a própria religião, e não apenas à superfície, mas no fundo, decerto não nas suas opiniões e imaginação, mas no seu coração, na sua essência, em mais nada crê senão na verdade e na divindade da essência humana [...]. (FEUERBACH, 2001, p.427).

Em *A Essência do Cristianismo*, o seu objetivo era demonstrar que os “mistérios” da religião eram, na realidade, verdades “simples e naturais”. Tal tarefa foi realizada em especial, na primeira parte dessa obra, “A religião no seu acordo com a essência do homem”, na qual Feuerbach buscou desvendar os “segredos” da dogmática cristã, isto é, interpretar as representações do Deus cristão; os mistérios da Trindade e da imagem de Deus; o sentido subjacente à ideia de providência e da criação a partir do nada; o significado da oração e do céu cristão; os segredos da ressurreição e do Deus pessoal entre outros temas¹²⁸.

Nessa obra, tal parte é descrita como “positiva”, uma vez que Feuerbach tencionava demonstrar que o Cristianismo não revela senão a essência do próprio homem¹²⁹, isto é, que os predicados humanos são os verdadeiros objetos de devoção na religião, não existindo, na realidade, nenhum ser divino que detenha esses predicados¹³⁰. O seu argumento parece ser bastante simples, Deus é a projeção inconsciente dos predicados humanos essenciais¹³¹.

¹²⁷ Feuerbach destaca esse argumento, pois, segundo a sua interpretação, “a filosofia especulativa da religião sacrifica a religião à filosofia, a mitologia cristã a filosofia à religião; aquela faz da religião um juguete do arbítrio especulativo, esta faz da razão um juguete do materialismo religioso fantástico; aquela apenas deixa a religião dizer aquilo que ela própria pensou e diz muito melhor, esta deixa a religião falar *em vez* da razão; aquela, incapaz de sair *de si*, transforma as imagens da religião nos seus próprios *pensamentos*, esta, incapaz de se voltar *para si*, transforma as imagens em *coisas*” (FEUERBACH, 2001, p.1–2, grifo nosso). Por isso, ele considera que “o objecto da religião, considerado no sentido do livro, portanto, em sentido antropológico, é em geral um objecto infinitamente mais produtivo e mais real da teoria e da prática do que no sentido da teologia” (Ibidem, p.430).

¹²⁸ Na primeira parte, Feuerbach (2001, p. 428-429) demonstra, por exemplo, que “na religião o filho de Deus e filho *real filho* no mesmo sentido em que o homem é filho do homem”, e ele apreende assim “a *verdade*, a *essência* da religião, no facto de ela apreender e afirmar uma relação profundamente humana como uma relação divina”, ou ainda o capítulo sobre o mistério da encarnação revela o segredo do corpo; a reflexão sobre a paixão de Cristo evidencia o segredo do sofrimento e da passionalidade; a discussão sobre a Trindade desvela o segredo da vida social e comunitária dos homens; o *logos* divino explicita o poder da imagem e da palavra, a oração demonstra a importância do diálogo.

¹²⁹ Nesse sentido, Feuerbach (2001, p. 428) diz: “na primeira parte, mostro que o *verdadeiro sentido* da teologia é a antropologia, que os predicados da essência humana e da essência divina [...] mostro, por consequência, que não existe qualquer diferença entre o sujeito ou a essência divina e o sujeito ou a essência humana, que são idênticos [...]”.

¹³⁰ Feuerbach (2001, p. 24) esclarece: “a nossa tarefa é justamente mostrar que a oposição do divino e do humano é inteiramente ilusória e, por consequência, que também o objecto e conteúdo da religião cristã são inteiramente humanos”.

¹³¹ Harvey (1995, p. 5) reconhece: “Feuerbach não foi o primeiro pensador a estabelecer a relação entre a ideia de projeção e os fenômenos religiosos: já no século VI A.C., o grego Xenófanes já tinha observado cinicamente

Contudo os pressupostos teóricos para a compreensão de tal afirmação não são tão evidentes¹³², uma vez que se fundamentam em uma complexa teoria da consciência, à qual subjaz uma interpretação sobre a relação entre sujeito e objeto¹³³.

Feuerbach defende que a consciência requer um objeto, pois só é possível ser consciente de algo, isto é, não existe uma consciência “vazia”, sem objeto e, do mesmo modo, não há uma subjetividade “vazia”. A esse respeito, ele enfatiza que a autoconsciência dos

que os deuses dos etíopios eram inevitavelmente negros e com narizes achatados e aqueles dos trácios eram loiros e de olhos azuis. Muitos séculos depois, também Giambattista Vico e David Hume argumentaram que era uma tendência universal dos seres humanos explicar eventos desconhecidos a partir de outros seres como eles mesmos”. Contudo, Van A. Harvey destaca que “Feuerbach foi o primeiro a utilizar esse conceito como fundamento para uma crítica sistemática da religião” (ibidem). Wartofsky defende uma interpretação semelhante à anterior, a saber, “Xenófanes, [...] Lucrécio, entre outros, já haviam compreendido claramente esta ideia, no seu próprio contexto, nos tempos antigos. Toda a tradição da desmitologização tinha uma profunda herança filosófica e a crítica da personificação na concepção religiosa já tinha ido muito além da teologia, nas interpretações de Deus fornecidas pela filosofia racionalista, de Descartes, Spinoza, Leibniz até Hegel. O *Eclaircissement* francês havia adotado, em termos vigorosamente anticlericais, o ceticismo de Bayle e o transformado em uma arma contra a crença ortodoxa. [...] Embora a ideia principal seja essencialmente simples, desenvolvimento e a aplicação que Feuerbach faz dela, são complexos, inventivos e surpreendentes” (WARTOFSKY, 1977, p. 197).

¹³² Aqui é importante destacar que há, certamente, diferentes “níveis” de leitura de *A Essência do Cristianismo*, pois ao se buscar compreender essa obra, de forma mais profunda, é preciso considerar os pressupostos filosóficos subjacentes à crítica feuerbachiana à religião. Daí Feuerbach revelar que, mesmo tendo escrito em todos os seus livros e, em particular, em *A Essência do Cristianismo*, com “a máxima clareza, simplicidade e precisão, para que cada homem *culto e que pensa* o pudesse entender, pelo menos segundo a ideia principal. Mas, apesar disso, o meu livro só pode ser dignificado e completamente entendido pelo erudito [...] pois embora seja um produto inteiramente autônomo é ao mesmo tempo uma consequência necessária da história” (FEUERBACH, 2001, p.435). Aqui pode-se ainda acrescentar que essa obra não é apenas um produto da história, mas também da história da filosofia e da filosofia em geral. Mais adiante, Feuerbach corrobora com essa interpretação, ao afirmar que “por exemplo, logo no primeiro capítulo, onde desenvolvo as consequências necessárias do ponto de vista do sentimento, refiro-me aos filósofos Jacobi e Schleiermacher; no segundo capítulo, principalmente ao kantismo, ceticismo, teísmo, materialismo, panteísmo; no capítulo sobre ‘o ponto de vista da religião’, onde discuto sobre a contradição entre a visão religiosa ou teológica e a visão física ou filosófica natural da Natureza, à filosofia na época da ortodoxia e, sobretudo, à filosofia cartesiana e leibniziana na qual esta contradição surgiu de um modo particularmente característico. Por isso, quem não conhecesse os pressupostos e mediações históricas do meu livro, falha as articulações dos meus argumentos e pensamentos; não é de admirar que muitas vezes as minhas afirmações lhe pareçam pura e simplesmente ser tiradas do ar, embora assentem em pés tão firmes” (Ibidem, p.435–6). Este trabalho concorda com a interpretação Marx Wartofsky, pois ele defende que “há, por isso, dois níveis em que essa obra poder ser lida. Primeiramente, há a evidente tese de que o homem cria Deus de acordo com a sua própria imagem. Mas, em segundo lugar, há a tese latente e mais profunda no que concerne a natureza da formação dos conceitos (*the nature of concept formation*) não apenas na religião e na teologia, mas na própria filosofia” (WARTOFSKY, 1977, p.197).

¹³³ Tanto Wartofsky como Harvey defendem tal interpretação. Ambos destacam por trás do argumento de que os deuses não são senão antropomorfizações dos predicados humanos *esconde-se um “iceberg” conceitual bastante complexo*. Esses estudiosos do pensamento feuerbachiano enfatizam o papel fundamental que a *Fenomenologia do Espírito* exerceu na constituição de *A Essência do Cristianismo*. Ambos destacam que tal influência não é meramente passiva e nem ocorre de forma “pacífica”, pois, por mais que Feuerbach esteja ainda relativamente “enredado” no “esquema hegeliano” (de autodiferenciação, objetificação, alienação e reconciliação da consciência), ele está “lutando” arduamente para se libertar da influência do seu “segundo pai” e constituir uma “nova filosofia”. Wartofsky destaca que muitas tensões e problemas, não resolvidos nessa obra, surgem dessa tensão em relação à filosofia hegeliana. Daí esse estudioso defender que Feuerbach “ainda está envolvido no esquema hegeliano, como a estrutura da obra e seu [...] modelo da auto-alienação mostram. Em outro sentido, sua radical inversão fenomenológica e ontológica deste próprio hegelianismo evidencia algo inteiramente novo, e a linguagem de Feuerbach ainda não é adequada à sua clara expressão” (WARTOFSKY, 1977, p. 204).

seres humanos é, necessariamente, mediada pela consciência dos objetos com os quais ele se relaciona, pois “a consciência do objecto é a consciência de si do homem” (FEUERBACH, 2001, p.13), ou seja, somente por meio dos objetos é possível conhecer a verdadeira essência do homem: o objeto não é senão a essência objetivada do sujeito. Nesse sentido, Feuerbach (2001, p. 14, grifo nosso) esclarece:

[...] o poder que o *objecto* tem sobre ele é, pois, o *poder da sua própria essência*. [...] Seja qual for o objecto do qual estejamos conscientes, estaremos ao mesmo tempo conscientes também da nossa própria essência. Não podemos afirmar algo *diferente* de nós, sem nos afirmarmos a nós mesmos¹³⁴.

Em seguida, Feuerbach explicita o pressuposto fundamental que revela o significado oculto da relação entre o sujeito e objeto na experiência religiosa. Conforme ele escreve:

O que até agora se afirmou em geral sobre a relação do sujeito com o objeto [...] é *especialmente* válido no caso da relação do sujeito com o *objecto religioso*. Na relação com os objectos sensíveis, a consciência do objecto pode ser certamente distinguida da consciência de si, mas no caso do objecto religioso a consciência coincide imediatamente com a consciência de si. O objecto sensível está *fora* do homem, o objecto religioso está *nele*, é mesmo um objecto *intrínseco* [...], um objecto íntimo, e o mais íntimo, e mesmo o mais próximo de todos. [...] O objecto sensível é *em si indiferente*, independente da convicção, da faculdade de julgar, mas o objecto da religião é um objecto *eleito*: é o ser preferido, primeiro, supremo; pressupõe essencialmente um *juízo crítico*, a *diferença* entre o divino e o não-divino, entre o que é e o que não é digno de adoração. Por isso, aqui se aplica *sem qualquer restrição* a seguinte proposição: o objecto do sujeito não é outra coisa senão a *essência objectivada do próprio sujeito*. Tal como o homem é objecto para si, assim Deus é objecto para ele; tal como pensa, tal como sente, assim é o seu Deus. Tal o valor que o homem tem, assim o valor – e não mais – que o seu Deus tem. *A consciência de si do homem, o conhecimento de Deus o conhecimento de si do homem*. Pelo seu Deus conheces o homem e, vice-versa, pelo homem conheces o seu Deus; é a mesma coisa (FEUERBACH, 2001, p. 21–22).

No seu entender, os “mistérios” da religião cristã reportam-se intrinsecamente à natureza humana. Daí haver realizado uma “análise psicológica” com o propósito de apreender as origens do Cristianismo, isto é, “desvendar os mecanismos psicológicos” que

¹³⁴ Em outra passagem de *A Essência do Cristianismo*, ele explicita que “toda admiração é, no fundo, autoadmiração, todo elogio autoelogio, cada juízo que emite sobre outra coisa um juízo sobre ti mesmo. Glorificar o que é glorioso é já glória, reconhecer e sentir as virtudes de um outro é já virtude. Quem se alegra com a luz, é em si mesmo um ser iluminado, esclarecido. [...] Se não tens qualquer sentido nem sentimento para a música, nem na mais bela das músicas perceberá senão o vento que sopra aos teus ouvidos ou o regato que murmura aos teus pés” (FEUERBACH, 2001, p.18). Isso porque “o que a essência afirma, não podem negá-lo o entendimento, o gosto, o juízo, pois, nesse caso, o entendimento, a faculdade de julgar já não seriam, nem o entendimento nem a faculdade de julgar desta essência determinada, mas de uma outra qualquer. *A medida da essência é também a medida do entendimento*. Se a essência é limitada, também o são o sentimento e o entendimento. Mas para uma essência limitada o seu entendimento limitado não é uma limitação; pelo contrário, está inteiramente feliz e satisfeita com ele; sente-o, elogia-o e enaltece-o como uma força esplêndida, divina e o entendimento limitado enaltece a essência limitada da qual ele é o entendimento. Ambos coincidem perfeitamente, como poderiam desunir-se? O entendimento é o campo visual de uma essência. Até onde vês, até aí se estende a tua essência e inversamente” (Ibidem, p.17). Aqui é importante destacar que já na dissertação de 1828, Feuerbach defendia a reciprocidade da relação sujeito-objeto. A esse respeito, Wartofsky sustenta: “a relação do sujeito pensante com o seu objeto próprio é possível apenas se o sujeito e objeto forem da mesma natureza” (WARTOFSKY, 1977, p.31).

conduzem à ideia de um Deus transcendente. Logo na *Introdução* de *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach diz que a origem da religião se encontra na faculdade essencial que diferencia os seres humanos dos animais, a saber, a consciência. Tal faculdade se distingue por permitir que os predicados fundamentais da essência humana se tornem objeto do pensamento. Feuerbach admite que os animais são, certamente, objetos para si mesmo, como indivíduos, contudo, não o são e nem o poderiam ser como gênero¹³⁵. Nesse contexto, ele enfatiza que é a consciência do gênero aquilo que constitui a especificidade da consciência como tal:

Consciência em sentido estrito só existe quando um ser tem como objecto o seu gênero, a sua *essencialidade*. [...] Só um ser que tem como objecto o seu próprio gênero, a sua essencialidade, pode tomar por objecto outras coisas ou seres segundo a sua natureza essencial. [...] [Por isso,] o homem é para si mesmo ao mesmo tempo eu e tu; pode-se colocar no lugar do outro, precisamente porque tem como objecto, não apenas a sua individualidade, mas o seu gênero, a sua essência (FEUERBACH, 2001, p.9–10).

Para Feuerbach, a ideia de Deus surge durante o processo de autoconsciência e autodiferenciação dos indivíduos, no qual os seres humanos não apenas se tornam consciente de si como indivíduos particulares, mas, ao mesmo tempo, como membros da espécie humana¹³⁶. Em tal processo, o indivíduo torna-se ciente de que os atributos da espécie são

¹³⁵ Feuerbach (2001, p. 9–10) destaca: “O animal é decerto objecto para si mesmo enquanto indivíduo – por isso tem sentimento de si –, mas não enquanto gênero; falta-lhe, para tal, a consciência, termo que deriva de ciência. Onde existe a consciência, existe a capacidade para a ciência. A ciência é a *consciência dos gêneros*. Na vida lidamos com indivíduos, na ciência com gêneros. Mas só um ser que tem como objecto o seu próprio gênero, a sua essencialidade, pode tomar por objecto outras coisas ou seres segundo sua natureza essencial. O animal tem, por isso, apenas uma vida simples, o homem uma vida dupla: no animal, a vida interior coincide com a vida exterior, mas o homem tem uma vida interior e exterior. A vida interior do homem é a vida em relação com o seu gênero, com a sua essência universal. O homem pensa, isto é, conversa, fala *consigo mesmo*”.

¹³⁶ Segundo interpreta Harvey (1995), Feuerbach aceitou o argumento hegeliano de que a condição de possibilidade da autoconsciência é a consciência do outro, o que significa dizer que o “eu” passa a existir enquanto um ser autoconsciente somente por meio da relação com um “tu”, para o qual é objeto. Ele defende ainda que Feuerbach assumiu a concepção hegeliana de que uma análise da interdependência do “eu” e do “outro” contém a consciência implícita de que o “eu” compartilha características essenciais com o “outro”. Aqui é importante mencionar ainda a interpretação de Marx Wartofsky, uma vez que a compreensão de Van Austin Harvey se baseia em sua leitura de Wartofsky. Este último defende que tanto Hegel como Feuerbach acreditam que a conquista da autoconsciência é a conquista do conhecimento do outro como “eu mesmo”, no que concerne às qualidades da consciência, isto é, a consciência de mim mesmo como um membro da espécie, como idêntico ao outro, no que concerne às características essenciais da espécie. Ele enfatiza ainda que Feuerbach exige como condição da autoconsciência, não apenas o “ser-outro” da própria consciência, mas uma dualidade concretamente existente: é preciso a existência de um outro que é existencial e ontologicamente independente do “eu”. Tal dualidade real é, para Feuerbach, a condição da própria consciência. A teoria da projeção feuerbachiana fundamenta-se, portanto, em uma teoria da consciência humana influenciada por Hegel, em especial, por sua *Fenomenologia do Espírito*. Para um aprofundamento, cf: Harvey (1995), especialmente, os capítulos “‘Projection’ in *The Essence of Christianity*” (‘Projeção’ em *A Essência do Cristianismo*); “The interpretative strategy informing *The Essence of Christianity*” (A estratégia interpretativa formativa de *A Essência do Cristianismo*) e “The criticism of religion in *The Essence of Christianity*” (A crítica da religião em *A Essência do Cristianismo*). Ver ainda Wartofsky (1977), em especial, “The Philosophical Context of Feuerbach’s Critique of Religion” (O Contexto Filosófica da crítica de Feuerbach à religião) e “Religion as the Self-alienation of Human Consciousness: The Phenomenology of Religious and Theological Concept

perfeitos¹³⁷, passando também a ter consciência de que ele é apenas uma representação inadequada de tal perfeição, isto é, se a espécie é perfeita, o indivíduo imperfeito, se a espécie perdurará por toda a eternidade, o indivíduo perecerá. Feuerbach defende que é precisamente nesse hiato, existente entre indivíduo e espécie, que a religião se origina. Na medida em que o indivíduo se sente limitado e fadado à morte, ele aspira à libertação de suas limitações como indivíduo¹³⁸. Impulsionado assim por sua vontade de viver e pelo anseio de possuir a perfeição, que pertence apenas à espécie, a imaginação, a serviço dos sentimentos, apodera-se dos predicados essenciais da essência humana e os transforma em um ser divino transcendente¹³⁹. Por conseguinte, Deus é a personificação das perfeições da espécie humana por meio da imaginação.

Formation” (A Religião como Auto-alienação da consciência humana: a Fenomenologia da Formação Conceitual Religiosa e Teológica).

¹³⁷ Feuerbach (2001, p.11) afirma que no processo de diferenciação de “eu” e “tu”, por meio do qual o indivíduo torna-se consciente de si mesmo, o indivíduo passa também a compreender que as qualidades essenciais da espécie humana são “perfeições”, ou seja, “as perfeições da essência humana, são mesmo *perfeições essenciais absolutas*” destacando, como se mencionou anteriormente, que “o objecto ao qual um sujeito se refere *essencial e necessariamente* não é senão a essência *própria*, mas *objectiva*, desse sujeito” (Ibidem, p.13). Van A. Harvey oferece uma explicação para a defesa feuerbachiana, de que as qualidades essenciais da espécie humana são “perfeições absolutas”. No seu entender, tal argumento pode parecer um pouco obscuro para um leitor contemporâneo, contudo ele esclarece que essa formulação não significa senão que as qualidades essenciais da espécie determinam a perspectiva com base na qual os seres humanos se relacionam com o mundo. Ademais, se um objeto é comum a vários indivíduos da mesma espécie, embora sob condições distintas, tal objeto representa a sua própria natureza. Desse modo, cada espécie tem o seu próprio horizonte, determinado por suas capacidades naturais. Por isso um objeto, ao qual um sujeito se relaciona necessariamente, revela algo sobre a natureza objetiva desse sujeito. Cf. Harvey (1995), especialmente o primeiro capítulo, “‘Projection’ in *The Essence of Christianity*” da página 33–39.

¹³⁸ Em *A Essência do Cristianismo*, a distinção fundamental estabelecida por Feuerbach é entre a finitude como incompletude dos indivíduos e a perfeição da espécie. O indivíduo não adora a si mesmo, mas a espécie, as suas potencialidades e capacidades infinitas. Feuerbach compreende que o ímpeto de hipostaziar os predicados humanos como divinos revela, precisamente, que os homens individuais não são capazes de atingir à perfeição, a qual pertence somente à espécie. Nesse sentido, Feuerbach faz uma analogia entre tal hipóstase e o movimento da circulação sanguínea: “Tal como o actividade das artérias leva o sangue às extremidades mais periféricas e atividade das veias o volta a trazer até ao coração, tal como a vida em geral consiste numa contínua sístole e diástole, o mesmo acontece na religião. Na sístole religiosa o homem lança a sua própria essência para fora de si, repudia-se e rejeita-se a si mesmo; na diástole religiosa volta a acolher no seu coração a essência repudiada” (FEUERBACH, 2001, p.37–38). Portanto, o real objeto da consciência religiosa é a divindade da humanidade e a infinitude das capacidades humanas, pois os seres humanos não adoram senão a perfeição de sua própria essência. Cf.: Wartofsky (1977), em especial os capítulos 8 e 9 e Harvey (1995), especialmente a seção “The complexity of the model” contida no primeiro capítulo, “‘Projection’ in *The Essence of Christianity*”.

¹³⁹ Para Feuerbach, a religião é, essencialmente, a expressão do desejo de realização, uma espécie de resposta à angústia existencial ante a dependência e vulnerabilidade dos seres humanos. Derranty destaca que o nexa entre o mecanismo de projeção e a noção de espécie é complexo, envolvendo um grande número de operações psicológicas inter-relacionadas. Daí a dialética entre finito e infinito, particular e universal, presente na noção de espécie, ter um papel fundamental. Os indivíduos percebem os seus próprios limites justamente porque o exercício de suas faculdades implica, como uma parte inerente desse próprio exercício, a consciência de um alcance e intensidade absolutamente maiores das mesmas faculdades. Quão longe a minha própria razão, vontade e afetividade possam se estender, diferentemente das capacidades da espécie como um todo, implica a consciência de que as capacidades individuais são intrinsecamente limitadas. Isto proporciona uma nova dimensão para o contraste entre a religiosidade explícita da humanidade, e somente implícita de animalidade. Os animais são “conscientes” da sua vulnerabilidade e dependência, isto é, de sua necessidade de encontrar comida e água, evitar predadores, descobrir meios para sobreviver os meses mais frios, e assim por diante, mas por que

A premissa fundamental de *A Essência do Cristianismo* é, portanto, a de que os predicados do Deus cristão não são senão uma projeção involuntária dos atributos essenciais da espécie humana. Uma vez que a religião é projeção, ela se apresenta como a primeira forma de autoconhecimento dos seres humanos¹⁴⁰. Nesse sentido, Feuerbach (2001, p. 24, grifo nosso) escreve:

A religião, pelo menos a cristã, é a atitude do homem para consigo mesmo, ou melhor, para com a sua essência [...], mas uma atitude para com a sua essência *como se fosse uma essência* diferente. A *essência divina nada é senão* a essência humana [...] purificada, liberta das limitações do homem individual, isto é, *intuída e adorada* como sua *essência própria, diferente, distinta dele* – todas as *determinações* da essência divina são, por isso, determinações humanas.

Aqui é fundamental compreender o significado subjacente ao argumento feuerbachiano de que os predicados divinos são, na realidade, predicados humanos. Feuerbach afirma, implicitamente, que é possível a existência de “erros”, no que concerne ao objeto ao qual se atribuí os predicados humanos, contudo o equívoco não se encontra na atribuição dos predicados, isto é, tais predicados não são em si mesmos falsos, mas apenas o sujeito, ao qual se atribuí esses predicados, é falso¹⁴¹. É possível assim antropomorfizar um animal, uma planta, um ser inorgânico, ou até mesmo um ser inexistente como um fantasma. Certamente, a antropomorfização não torna esses objetos verdadeiramente humanos, mas eles servem de

eles não podem representar conscientemente tal vulnerabilidade em termos de uma limitação das suas capacidades, em contraste com as capacidades da espécie, a “angústia”, que os animais sentem, não é consciente ou autoreflexiva a ponto de conduzir a mecanismos compensatórios, como criações religiosas. Para um aprofundamento, cf. Deranty (2011), em especial, as seções 3 e 4, respectivamente: “Human projection as psychological process” (Projeção humana como um processo psicológico) e Existential origin of religious projection (A origem existencial do mecanismo de projeção).

¹⁴⁰ A esse respeito, Ludwig Feuerbach (2001, p.23) adverte: “mas se, a religião, a consciência de Deus é referida como a consciência de si do homem, tal não se deve compreender no sentido de que o homem religioso estaria diretamente consciente de que a consciência que tem de Deus é a consciência de si da sua essência, visto que é justamente a falta desta consciência que funda a diferença específica da religião. Para eliminar esta incompreensão, é preferível dizer: a religião é o *primeiro*, mas *indirecto, conhecimento de si* do homem. É por isso que em toda parte, tanto na história da humanidade, como na história do indivíduo, a religião precede a filosofia. O homem começa por lançar a sua essência *para fora de si*, antes de a encontrar em si. A sua própria essência começa por ser para ele objecto como uma essência diferente”. Em seu livro sobre Feuerbach, Wartofsky insiste na origem hegeliana de tal interpretação. A sua formulação é a seguinte: a consciência ainda inconsciente de si mesma é o sujeito da consciência religiosa que Feuerbach investiga. Wartofsky sustenta: não importa o quão fortemente “Feuerbach rejeite a resolução hegeliana da contradição na autoconsciência, ele adota, entretanto, a forma desta contradição como Hegel apresenta. A ‘consciência infeliz’ [...] a consciência auto-alienada, que tem a sua essência como seu objeto, mas somente como um objeto exterior ou projetado. Essa consciência ‘dividida’ ou ‘dupla’ [...] é, de fato, o sujeito, de *A Essência do Cristianismo*” (WARTOFSKY, 1977, p.216–217).

¹⁴¹ Nesse sentido, Feuerbach (2001, p. 21) esclarece: “o que *subjectivamente* tem o significado da essência tem justamente por isso, também *objectivamente*, o significado da essência. O homem nunca poderá vir a ultrapassar a sua *verdadeira essência*. Bem pode imaginar, por meio da fantasia, indivíduos de uma outra espécie supostamente superior, mas nunca poderá abstrair do seu género, da sua essência; as determinações essenciais, os últimos predicados positivos que ele atribui a outros indivíduos são sempre determinações extraídas da sua própria essência – determinações nas quais, na verdade, só se representa e se objetiva a ele próprio”.

“substitutos” dos verdadeiros portadores de seus predicados, pois são objetificações dos sentimentos humanos, ainda que, nesse caso, sejam objetificações “equivocadas”¹⁴².

Este é o “mistério” subjacente à religião: os *predicados reais da espécie humana* são equivocadamente atribuídos a um *objeto imaginário*, ou seja, *Deus*. Desse modo, os predicados da espécie são reais, mas “incorretamente aplicados”, pois são falsamente interpretados como pertencentes a um outro objeto¹⁴³. Daí, por meio do estudo crítico do falso sujeito, que contém os verdadeiros predicados da espécie humana, ser possível se compreender os seus predicados fundamentais, ainda que de forma invertida. Em outras palavras, uma vez que o *verdadeiro conteúdo* subjacente à *consciência religiosa* é a *essência humana*, a investigação acerca da estrutura e do conteúdo da consciência religiosa é, na verdade, uma investigação “empírico-filosófica” de um objeto “real”: a natureza humana. A metodologia usada em tal investigação é a “tradução” ou “redução” das imagens e expressões sobrenaturais da consciência religiosa em termos “naturais”, antropológicos. Segundo escreve Feuerbach (2001, p. 18–19, grifo nosso):

Por isso, tudo o que no sentido da especulação e da religião hiperfísicas e transcendentais apenas possui o significado de *secundário*, de *subjectivo*, de *meio*, de *órgão*, possui, no sentido da verdade, o significado de *primitivo*, de *essência*, do próprio *objecto*¹⁴⁴. Por exemplo, se o sentimento é o órgão essencial da religião, a

¹⁴² É importante destacar aqui o papel fundamental da obra de Wartofsky na compreensão de tal argumento. Cf. Wartofsky (1977), em especial, “The Philosophical Context of Feuerbach’s Critique of Religion” (O Contexto Filosófico da crítica de Feuerbach à religião) e “Religion as the Self-alienation of Human Consciousness: The Phenomenology of Religious and Theological Concept Formation” (A Religião como Auto-alienação da consciência humana: a Fenomenologia da Formação Conceitual Religiosa e Teológica).

¹⁴³ Feuerbach (2001, p.428) defende que “sempre que os predicados, como é especialmente o caso dos predicados teológicos, não expressam propriedades ou acidentes contingentes mas a essência do sujeito, sempre que não existe diferença entre predicado e sujeito, o predicado pode ser colocado no lugar do sujeito – remeto a este propósito para os *Analíticos* de Aristóteles ou então para a Introdução de Porfírio –” assim, uma vez que se provou “que aquilo que o sujeito reside é exclusivamente nas *determinações* do sujeito, ou seja, que só pelo predicado é que o sujeito é para nós objecto na sua essência, também se demonstrou que se os predicados divinos são determinações da essência humana, também o *sujeito* deles é de *essência humana*” (Ibidem, p.30).

¹⁴⁴ Nesse sentido, Feuerbach (2001, p. 22) destaca que “por isso, quando na filosofia da religião de Hegel, do ponto de vista da razão místico-especulativa, o princípio supremo é: ‘*O saber do homem sobre Deus é o saber de Deus sobre si mesmo*’, aqui, do ponto de vista da razão natural, é válido, em contrapartida, o princípio oposto: *O saber do homem sobre Deus é o saber do homem sobre si mesmo*”. Marx Wartofsky apresenta a seguinte formulação: Feuerbach considerava a religião como uma projeção do próprio ser do homem e, dessa maneira, ele se apropriou da dialética hegeliana, alterando, contudo, o seu significado. De acordo com esse estudioso, a dialética hegeliana reporta-se a uma “conversa” entre a consciência e os produtos da consciência que se encontram fora dela. Feuerbach, contudo, inverteu Hegel e argumentou que a religião é uma “conversa” entre a consciência humana e os seus produtos. Ademais, ele destaca: “Feuerbach tinha, na realidade, que criticar o seu próprio ponto de vista, uma vez que ele era ainda hegeliano e buscava transcende-lo fazendo-o objeto de crítica” (WARTOFSKY, 1977, p.142). Corrobora-se aqui com a interpretação de Wartofsky, ilustrando-a com a distinção apresentada por Feuerbach entre Filosofia e Ideia, em 1835, no texto *Kritik des Antihegels (Crítica do anti-Hegel)*. Nesse período, ele ainda sustentava que “a filosofia não é, na verdade, a própria Ideia personificada, mas a consciência da autoconsciência da Ideia absoluta; aqui está a diferença em relação a ela, assim como sua identidade com ela. Deus conhece a si mesmo, quando o homem conhece Deus, mas esse autoconhecer-se de Deus por meio do homem é apenas um re-conhecimento, uma duplicação do autoconhecimento original e independente do homem [que] Deus [possui]; nossas representações de Deus, enquanto ele é presente para nós, são apenas representações das representações que Deus tem de si próprio e nas quais ele é consciente acerca de si

essência de Deus nada mais exprime do que a *essência do sentimento*. O sentido verdadeiro, mas oculto, da frase ‘o sentimento é o órgão do divino’ é o de que ‘o sentimento é o *mais nobre*, o *mais excelente*, isto é, o *divino*, no homem’. Como poderias perceber o divino através do sentimento, se o sentimento não fosse ele mesmo de natureza divina? O divino só é reconhecido pelo divino, Deus apenas por ele mesmo. A essência divina que o sentimento percebe nada é, de facto, senão a essência do sentimento *enfeitada e encantada consigo mesma – o sentimento extasiado, feliz consigo mesmo*.

Desse modo, a negação de Deus não implica a destruição e aniquilação da religião¹⁴⁵, ao contrário, requer o reconhecimento de alguns elementos “positivos”, “verdadeiros” na experiência religiosa. Na “Aplicação conclusiva” de *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach (2001, p. 327) argumenta:

Demonstramos que o *conteúdo e objecto da religião é inteiramente humano*, e o humano no duplo sentido deste termo, que significa tanto algo de positivo como de negativo; demonstrámos que a religião afirma incondicionalmente, não apenas os poderes da essência humana, mas também as fraquezas, os desejos mais subjectivos do coração humano.

A afirmação de que há uma “verdade” inerente à religião¹⁴⁶ se expressa, de forma clara, na divisão da *Essência do Cristianismo* em duas partes: a primeira, “A religião no seu acordo com a essência do homem”, se reporta à essência autêntica da religião e a segunda, “A religião na sua contradição com a essência do homem”, à essência inautêntica ou teológica. Na terceira edição dessa obra, de 1848, tal aspecto torna-se ainda mais evidente, pois a primeira parte do livro passa a se intitular “A essência verdadeira, isto é, antropológica da religião” e a segunda “A essência falsa, isto é, teológica da religião”. Nesse sentido, Feuerbach (2001, p. 430, grifo nosso) explicita:

mesmo. O trecho no original é: “Die Philosophie ist freilich nicht die absolute Idee in höchsteigener Person, aber sie ist das Bewusstsein von dem Selbstbewusstsein der absoluten Idee; hierin liegt ihr Unterschied von Ihr, wie ihre Identität mit ihr. Gott erkennt sich wohl im Menschen selbst, indem der Mensch Gott erkennt; aber dieses Sich-Erkennen Gottes im Menschen ist nur eine Wieder-Erkennung, eine Verdoppelung einer ursprünglichen, vom Menschen unabhängig Selbst-Erkenntnis; unsere Vorstellung von Gott in denen er uns gegenwärtig ist, sind nur Vorstellungen von den Vorstellungen, die Gott von sich selbst hat und in denen er sich selbst gegenwärtig ist” (FEUERBACH, 1982 a, p.74). A influência hegeliana é, nesse texto, facilmente reconhecível e é notável também como, em *A Essência do Cristianismo*, tal concepção hegeliana da religião sofreu uma inversão. Ao inverter o esquema hegeliano, Feuerbach deixa assim de afirmar que o Espírito Absoluto alcança autoconsciência ao se objetificar no mundo finito, e passa a argumentar que o espírito finito atinge a autoconsciência ao objetivar a si mesmo na ideia de Deus. A religião não é, como Hegel havia pensado, a revelação do infinito no finito, mas, ao contrário, a autodescoberta pelo finito de sua natureza infinita. Wartofsky destaca ainda que o método feuerbachiano de inversão era muito mais do que um “mero truque”, tendo sido o resultado de um grande esforço de reflexão acerca do idealismo alemão em geral e, em particular, acerca da filosofia hegeliana. Tais reflexões culminaram em sua crítica à filosofia hegeliana, escrita em 1839, na qual ele criticou o projeto da filosofia especulativa hegeliana. Para um aprofundamento da relação de Feuerbach com Hegel, ver Wartofsky (1977), especialmente, os capítulos: “The Critique of Hegelian Philosophy: Part I”, “The Critique of Hegelian Philosophy: Part II” e, “The Philosophical Context of Feuerbach’s Critique of Religion”.

¹⁴⁵ Perone (1972, p; 178) destaca que “Feuerbach separa Deus e religião e, apesar de negar a Deus, não refuta a religião”.

¹⁴⁶ Para aprofundamento, cf. Serrão (1999), especialmente o segundo capítulo: “A verdade da religião”.

Se o meu livro contivesse apenas a segunda parte, haveria sem dúvida inteira razão em lhe censurar uma tendência apenas negativa, e indicar a proposição – a religião nada é, é sem sentido – como o seu conteúdo essencial. Só que eu de modo algum digo [...]: Deus é *nada*, a trindade é *nada*, a palavra de Deus é *nada*, etc.; limito-me a mostrar que *não são o que* são nas ilusões da teologia, que não são mistérios estrangeiros, mas mistérios intrínsecos, os mistérios da natureza humana; mostro que a religião toma como sua essência íntima e verdadeira a essência aparente e superficial da Natureza e da Humanidade e, por isso, representa a essência verdadeira e esotérica como um ser diferente, particular; mostro, por consequência, que a religião, nas determinações que dá, por exemplo, de Deus, da palavra de Deus [...] apenas define ou objectiva a *verdadeira essência* da palavra humana.

Segundo Feuerbach, a teologia diz respeito às construções dogmáticas que pretendem teorizar, legitimar e disciplinar a crença religiosa, que assim se vê transformada em objeto de demonstração e de disputa, ou seja, em “fé morta”.

A teologia surge, deste modo, como uma forma híbrida e duplamente contraditória. Face à filosofia, consubstancia uma *razão impura*¹⁴⁷, pois vai buscar os seus fundamentos à mundivivência religiosa, estranha à razão; face à religião, apresenta-se como uma religião hesitante e insatisfeita que transforma a ordem vivencial num sistema de dogmas, cânones e argumentações, e contribui para separar o crente do seu Deus ao instituir um Deus abstracto determinado exclusivamente por predicados metafísicos; enquanto justificação racional da fé, a teologia é a censura do sentimento religioso, a fé morta (SERRÃO, 1999, p. 57–8).

A religião, ao contrário, é compreendida como uma atitude humana fundada na afetividade, sendo predominantemente emocional. Por isso, os termos religião e religiosidade são muitas vezes usados como sinônimos de “sentimento religioso” ou de “fé viva”. A busca da essência do fenómeno religioso é uma tentativa de compreender o homem religioso para “descobrir e interpretar a fonte dessa força que se encontra nele e que dele emana”¹⁴⁸ (SERRÃO, 1999, p. 63). De acordo com Feuerbach (2001, p. 5–6, grifo nosso):

[...] o *segredo da teologia é a antropologia* – já foi há muito demonstrado e confirmado *a posteriori* pela história da teologia. [...] o outrora sobrenatural e supra-humano [...] [foi] há muito totalmente naturalizado e antropomorfizado, a nossa época e a nossa teologia continuam, no entanto, dada a sua hesitante mediocridade e falta de carácter, a ser assombradas pela essência sobrenatural e supra-humana do velho cristianismo, pelo menos como um *fantasma* na cabeça. Teria sido, porém, uma tarefa desprovida de qualquer interesse filosófico, se o autor tivesse estabelecido como objectivo do seu trabalho a demonstração de que este fantasma moderno é apenas uma ilusão, um auto-engano do homem.

¹⁴⁷ Vale lembrar que o primeiro título de *A Essência do Cristianismo* era *Crítica da Razão Impura (Kritik der unreinen Vernunft)*. Feuerbach, falando de si mesmo em terceira pessoa, revela que “um jovem erudito [...] escreve uma obra que ele jocosamente denomina ‘Crítica da razão impura’ [...]. Kant escreveu uma ‘Crítica da razão pura’, minha parvidade escreve uma ‘Crítica da razão impura’”. O texto no original é: “Ein junger Gelehrter [...] schreibt na einem Werk, welches er scherzhaft einen ‘Kritik der unreinen Vernunft’ nennt, [...] Kant schrieb eine, Kritik der reinen Vernunft; meine Parvität schreibt na einer ‘Kritik der unreinen Vernunft’” [Cf. “Das Pathos der Kritik und die Kritik der unreinen Vernunft”. In: Feuerbach (1982 b, p. 80–81).

¹⁴⁸ Por isso, segundo Feuerbach, era fundamental ouvir e buscar compreender as afirmações e concepções dos “crentes comuns” e não as dos teólogos, uma vez que é por meio da “crença ingênua” que é possível se apreender o verdadeiro sentido da religião.

Na origem da religião subjazem as necessidades reais dos seres humanos, ou seja, carência, sofrimento e miséria da vida terrena. No seu entender, “Deus provém do *sentimento de uma deficiência*; aquilo de que o homem *sente falta* – seja uma falta determinada, consciente ou indeterminada – isso é Deus” (FEUERBACH, 2001, p. 82). Ao se refletir mais profundamente acerca da experiência religiosa, compreende-se assim que o “segredo” que ela revela é o de uma antropologia velada, que não manifesta os aspectos racionais ou teóricos dos seres humanos, mas as “compensações imaginárias” por meio das quais o homem projeta em Deus tudo aquilo que deseja alcançar.

Daí o fenômeno religioso não se esgotar com a resposta à indagação “o que é Deus?”. Mais essencial é compreender “o que é Deus para os homens?” e “por que os homens criaram Deus?” Para responder essas questões, deve-se considerar a estrutura emocional subjacente à experiência religiosa¹⁴⁹. Nesse sentido, Feuerbach (2001, p. 22-23, grifo nosso) esclarece:

[...] o que para o homem é *Deus*, isso é *o seu espírito, a sua alma*, e o que para o homem é *o seu espírito, a sua alma, o seu coração*, isso é *o seu Deus*: Deus é o interior *revelado*, o si mesmo do homem expresso, a religião é o desvendamento festivo dos tesouros escondidos do homem, a confissão dos seus pensamentos mais íntimos, a *proclamação pública dos seus segredos de amor*.

O “resultado”, ao qual chega Feuerbach, é a negação de Deus em nome do homem, reconhecendo, entretanto, o forte sentido antropológico e, portanto, verdadeiro, subjacente à crença religiosa¹⁵⁰. Daí ele enfatizar:

A censura segundo a qual no meu livro a religião seria sem-sentido, seria nada, pura ilusão, só teria fundamento se eu demonstrasse também ao longo da obra que *aquilo* ao qual eu reconduzo a religião, o que eu demonstro como o seu verdadeiro *objecto* e *conteúdo* – o homem, a antropologia – seriam *sem-sentido, nada, pura ilusão*. Mas longe de dar à antropologia apenas um significado nulo ou apenas subordinado (...), ao fazer descer a teologia à antropologia, elevo pelo contrário a antropologia à teologia; tal como o cristianismo, ao fazer Deus descer até ao homem, faz do homem Deus (sem dúvida um Deus fantástico, afastado do homem, transcendente) – tomo, portanto, como se compreende facilmente, o termo *antropologia*, não na acepção da

¹⁴⁹ Harvey (1995, p. 271, 272) sustenta: “é um erro considerar a religião apenas como uma resposta às ameaças (...). Certamente, as ameaças têm um papel importante para a consciência religiosa porque o desejo e a ansiedade são realidades onipresentes, mas é muito simplista considera-los como a única causa da religião. (...) Ela se reporta, naturalmente, a algo que ameaça o ser, mas ela também surge das necessidades e desejos multiformes da existência humana. Entre esses, certamente, há a necessidade de se explicar fenômenos anômalos, mas há também aquelas necessidades (...) ‘necessidades substantivas’ – de comida, vitória na guerra, clima favorável, recuperação da doença, saudades dos entes queridos e a assim por diante. Há também as necessidades expressivas que surgem do sentimento de inadequação e culpa, vergonha, culpa e ansiedade moral, assim como a necessidade de aceitação e reconhecimento”.

¹⁵⁰ Perone (1972, p. 140) esclarece: “Deus não é senão negado, como alienação do homem. (...) Mas isto não significa negar completamente a religião: negar Deus não implica, de fato, destruir a religião. Antes de tudo em sua representação do sobrenatural é possível compreender aquilo que o homem entende como a sua mais elevada essência e – negativamente – aquilo que está para além dos seus limites; em segundo lugar, uma vez que ela tem o amor como o seu próprio centro, ela oferece um acesso privilegiado à realidade. O resultado a que se chega é, portanto, uma negação de Deus em nome do homem, mas, propriamente, [seguindo] esta orientação se reconhece uma validade permanente da religião”.

filosofia de Hegel ou em geral de toda a filosofia até hoje, mas numa acepção infinitamente mais elevada e universal (FEUERBACH, 2001, p. 430).

Assim, a religião, sendo uma antropologia velada, torna explícita a importância fundamental da afetividade na vida humana¹⁵¹, ou seja, torna manifesto que, em virtude da vulnerabilidade dos seres humanos, o sentimento e os afetos, do ponto de vista prático, têm primado em relação à racionalidade¹⁵². Uma vez que o ânimo não é limitado pelo princípio da realidade, encontrando-se no âmbito do desejo, Feuerbach gostava de compará-lo com o sonho. Nesse sentido ele escreve:

O ânimo transforma o activo no homem num passivo, e o passivo num activo. Para o ânimo, o que pensa é o pensando, e o pensado o que pensa. O ânimo é de natureza sonhadora e por isso não conhece nada de mais bem-aventurado e de mais profundo do que o sonho. Mas o que é o sonho? A inversão da consciência acordada. No sonho o agente é o paciente, o paciente o agente; no sonho tomo as minhas auto-afecções do exterior, os movimentos do ânimo por acontecimentos, as minhas representações e sensações por seres que existem de verdade fora de mim, sou o paciente da minha acção. É o mesmo eu, o mesmo ser, tanto no sonho como na vigília; a única diferença está em que na vigília o eu *se afecta a si mesmo*, enquanto que no sonho é *afectado* por si mesmo como se o fosse por um outro ser. *Eu penso-me* – é sem ânimo, racionalista; *sou pensado por Deus* e penso-me apenas enquanto pensado por Deus – é pleno de ânimo, religioso. *O ânimo é o sonho de olhos*

¹⁵¹ Feuerbach estava de acordo com Schleiermacher ao afirmar que as expressões mais imediatas da consciência religiosa não revelavam senão a importância dos sentimentos para a religião. Hegel, como se sabe, criticou duramente a teologia do sentimento schleiermacheriana. Contudo, a partir dessa crítica, não se deve concluir que Hegel negava absolutamente a importância da forma afetiva e sentimental da religião. Ele defendia que tal forma continha, não obstante, uma verdade especulativa. Maciej Potepa esclarece: “Hegel não nega que o conteúdo objetivo (...) provado como verdadeiro no pensamento tenha que assumir a forma do sentimento para que possa atingir a nossa disposição”. O trecho no original é: “Hegel bestreitet nicht, daß der im Denken als wahr erwiesene objektive Inhalt (...) in die Form des Gefühls versetzt werden müsse, damit unsere Gesinnung eingehe”. (POTEJA, 2009, p. 168) Schleiermacher, entretanto, acreditava que a religião não continha nenhum conhecimento especulativo. Feuerbach conservou elementos do pensamento de ambos: com Schleiermacher ele defendia que a religião expressava a “onipotência do sentimento”, e não uma verdade especulativa de forma rudimentar, e com Hegel assumiu o ateísmo inerente à teologia do sentimento, levando tal concepção às últimas consequências. Nesse sentido, Potepa sustenta: “Como Hegel, Feuerbach destaca, que o objetivo da religião é relativizado onde ele se fundamenta no sentimento. (...) Essa relativização do conteúdo religioso, por meio do sentimento, é para Hegel, na realidade, o resultado do desespero (*Verzweiflung*) acerca da possibilidade de um conhecimento objetivo de Deus, que deve ser superado pela filosofia; Feuerbach, ao contrário, o toma como correto e necessário. Em oposição a Hegel, o sentimento, para ele, não é uma mera forma subjetiva da religião, que encontra seu conteúdo primeiramente no pensamento, mas a essência do sentimento é ela mesma o objeto da religião”. O trecho no original é: “Wie Hegel, so hebt auch Feuerbach hervor, daß das Objektive der Religion relativiert werde, wo man sie auf das Gefühl gründe. (...) Diese Relativierung des religiösen Inhalts durch das Gefühl ist für Hegel eigentlich das Resultat einer ‚Verzweiflung‘ an der Möglichkeit objektiver Gotteskenntnis, die durch die Philosophie zu überwinden ist; Feuerbach dagegen hält sie für richtig und notwendig. Im Gegensatz zu Hegel ist für ihn das Gefühl nicht nur eine bloß subjektive Form der Religion, die ihren Inhalt erst im Denken findet, sondern das Wesen des Gefühls ist nun selbst der Gegenstand der Religion (...)” (Ibidem, p.169). Para aprofundamento, cf. Poteja (2009, p.349–360) e Arndt (2013), especialmente os capítulos 3 (*Schleiermacher und Hegel: Versuch einer Zwischenbilanz*), 4 (*Mehr als Gefühl. Logik und Metaphysik bei Schleiermacher und Hegel*) e 5 (*Philosophie und Religion bei Schleiermacher und Hegel*) da quarta parte do livro.

¹⁵² Wartofsky enfatiza que “o conteúdo original e imediato da consciência religiosa não é um objeto da reflexão teórica, mas da ação humana: sentido humano, necessidade humana, vontade humana, crença humana. Esse conteúdo não pode ser ‘negado’ pela teoria porque seu modo de existência não é teórico. É, ao contrário, o conteúdo empírico da experiência religiosa. O seu modo de ser conhecido encontra-se *na* experiência” (WARTOFSKY, 1977, p.199).

abertos, a religião o sonho da consciência acordada, o sonho a chave para os segredos da religião (FEUERBACH, 2001, p.169–170, grifo nosso).

Embora tivesse como fundamento a “onipotência do ânimo”¹⁵³, a religião é mais do que uma mera ilusão ou uma interpretação equivocada. Os seres humanos são criaturas sensíveis e sentimentais e, por isso, demandam “imagens sensíveis” como “meios de realização” de suas esperanças e sonhos. A imaginação é a faculdade que corresponde ao sentimento pessoal, uma vez que ultrapassa os limites e as leis racionais que contradizem os anseios humanos, tornando assim “objetiva” a satisfação imediata e ilimitada dos desejos. Em outras palavras, a fantasia, reconhecendo os mais profundos anseios humanos, objetifica-os, tornando-os assim “reais”. Feuerbach (2001, p. 94, grifo nosso) esclarece:

Todas as cosmogonias religiosas são fantasias – cada ser intermediário entre Deus e o mundo, seja ele determinado como quiser, é um ser da fantasia. A verdade e a necessidade *psicológicas* que estão na base de todas estas teogonias e cosmogonias são a *verdade da imaginação como o terminus medius entre o abstracto e o concreto*.

A imaginação, servindo aos desejos e aos sentimentos, concebe seres (ou um ser) que não são apenas livres das limitações impostas pela natureza, mas que, antes de qualquer coisa, reconhecem e realizam os mais profundos anseios humanos¹⁵⁴. Em outras palavras, os deuses não são apenas os seres que controlam a natureza, mas são os responsáveis pela satisfação dos desejos do coração humano, e a fé expressa essa atitude autoilusória que os seres humanos assumem diante de tais seres (ou ser) que são tomados por entidades reais.

Feuerbach destaca que Deus como tal, isto é, “Deus como lei ou como essência do entendimento”, jamais poderia expressar a essência da religião cristã, pois tal imagem não é adequada aos seres humanos¹⁵⁵, uma vez que eles são essencialmente passíveis e sentimentais. Ele esclarece:

¹⁵³ Este trabalho apresenta uma interpretação semelhante à de Harvey. Ele afirma que na religião encontra-se uma imagem do ego humano, isto é, uma ânsia de viver e de encontrar uma realidade onde o ego possa realizar os seus desejos mais profundos. A projeção religiosa é o resultado da “onipotência do sentimento”, a saber, a realização e realidade objetiva dos desejos mais íntimos do coração.

¹⁵⁴ Van Harvey defende que os sentimentos e a imaginação são órgãos primários da religião, e que eles possuem uma lei própria que não se submete à razão, a saber, uma lei “existencial” e não conceitual. Tal intérprete destaca ainda que a imaginação é, essencialmente, enganadora, em particular, quando está aliada aos sentimentos e desejos. Ela é capaz de “iludir” a razão, e o faz com frequência. Ela pode ocultar contradições e “anular” todos os limites e leis dolorosas aos sentimentos. Antes de qualquer coisa, a imaginação é capaz de exercer o seu poder ilusório, confundindo o abstrato com o concreto, que é exatamente o que acontece na religião cristã, ou seja, a imaginação se apropria de certas características da espécie humana e as transforma em um ser único, perfeito e divino. Cf. Harvey (1995), especialmente o segundo capítulo: “The interpretative strategy informing *The Essence of Christianity*”.

¹⁵⁵ Feuerbach (2001, p. 48-49) esclarece porque Deus como lei ou como essência do entendimento não é uma imagem adequada ao coração humano: “a consciência da perfeição moral é desprovida de coração, porque é a consciência da minha nulidade pessoal, e da nulidade mais sensível de todas – a nulidade moral. (...) Não posso pensar nem representar a vontade perfeita, a vontade que coincide com a lei (...) sem pensar ao mesmo tempo (...) como dever para mim. Em suma, a representação do ser moralmente perfeito não é uma representação

[...] o homem deve e quer se satisfazer em Deus, tem de encontrar-se em Deus. [...] Um Deus que só exprime a essência objetiva do entendimento, não satisfaz, portanto, a religião, não é o Deus da religião. [...] Se ele deve e quer satisfazer-se na religião, é preciso que algo totalmente diferente da essência do entendimento se torne objecto para o homem, e este algo terá de conter o núcleo propriamente dito da religião (FEUERBACH, 2001, p.45–46).

Uma vez que somente a imagem (*Bild*) afeta e realiza o homem sensível e sentimental, apenas Cristo, a imagem de Deus, a essência divina individualizada, encarnada, antropomórfica, essência que renuncia voluntariamente a seus atributos divinos em nome do seu amor pelos homens¹⁵⁶, é o verdadeiro objeto da religião¹⁵⁷. De acordo com Feuerbach (2001, p. 174, grifo nosso):

Deus enquanto Deus é o ânimo ainda fechado, oculto; só Cristo é o *ânimo ou coração patente, aberto que se objetiva*. (...) Em Cristo toda a angústia da alma se desvaneceu; ele é o suspiro que se transformou no canto da vitória do seu cumprimento, a certeza do ânimo que exulta face à verdade e realidade dos seus desejos ocultos em Deus, o triunfo efetivo sobre a morte, sobre o poder do mundo e da Natureza (...) é o coração livre e liberto de todas as barreiras opressoras, de todas as dores, é o ânimo *bem-aventurado – a divindade visível*.

Portanto, Cristo não é senão a personificação do amor, dos sentimentos humanos, ou seja, “a proclamação pública dos seus segredos de amor” (FEUERBACH, 2001, p.23), “uma lágrima da paixão divina” (ibidem, p.51)¹⁵⁸. Por isso, segundo Feuerbach, não é surpreendente o fato de a doutrina cristã ter concentrado os seus interesses na imagem de

apenas teórica, pacífica, mas é ao mesmo tempo uma representação prática, que convida à acção, à emulação, que me lança em mim mesmo uma tensão, na diferença e no conflito consigo mesmo, porque ao evocar em mim o que eu devo ser, diz-me ao mesmo tempo na cara, sem qualquer lisonja, o que eu não sou. Mas o homem não pode permanecer na discórdia consigo mesmo; sente, pelo contrário, a necessidade imperiosa de superar o desacordo nefasto entre si o pecador, e o ser perfeito. (...) O homem tem, por isso, de afirmar e objectivar não apenas o poder da lei; a essência do entendimento, mas também o poder do amor, a essência do coração, se é que deve e quer satisfazer-se na religião e alcançar a tranquilidade. (...) A lei condena, o coração é misericordioso até para com o pecador. (...) Apenas ao ter consciência do coração, do amor, como o poder e a verdade supremos e absolutos, ao intuir a essência divina não apenas como lei, mas antes como uma essência que ama, que é cordial, e que é mesmo subjetivamente humana.

¹⁵⁶ Segundo Feuerbach (2001, p. 55), o “essencial da encarnação é o amor. O amor determina Deus a desapropriar-se da sua divindade. Não é da divindade enquanto tal (...) que provém a negação da sua divindade, mas do amor, do predicado; o amor é, portanto, um poder superior ao poder da divindade. (...) Foi ao amor que Deus sacrificou a sua majestade divina”.

¹⁵⁷ Já em 1839, no escrito *Über Philosophie und Christenthum*, Feuerbach defendia que a fantasia constituía a essência da religião, pois ela é a atividade intelectual subjetiva que representa as coisas tal como elas correspondem ao ânimo humano, opondo-se à razão, a atividade intelectual objetiva que representa as coisas tal como elas são, sem levar em consideração as necessidades subjetivas dos homens. A fantasia é compreendida como a essência da religião, pois somente ela tem a capacidade de criar as representações que correspondem, de imediato, aos aspectos emotivos, sensíveis e afetivos dos seres humanos. Por isso, somente a fantasia pode “concretizar Deus sensivelmente” por meio de sua personificação em Cristo.

¹⁵⁸ Feuerbach esclarece, desse modo, que “o método genético-crítico ou especulativo-racional não filosofa acerca da encarnação como um mistério *particular, assombroso*, como faz a especulação cega pela ilusão mística; destrói pelo contrário a ilusão de que por trás dele haveria um mistério absolutamente especial, critica o dogma e redu-lo aos seus elementos naturais, à sua origem interna – ao amor. O ponto central da teoria da encarnação, o místico ‘*homem-Deus*’, é o amor de Deus pelo homem; *na medida em que Deus ama o homem, em que Deus pensa no homem, em que preocupa com o homem, já é homem*; ao amar, Deus renuncia já a sua divindade, desapropria-se de si, antropomorfiza-se. A verdadeira encarnação é o argumento espiritual *ad hominem* desta humanidade intrínseca e essencial de Deus” (FEUERBACH, 2001, p. 53).

Deus, isto é, o fato de a segunda pessoa da Trindade ser “o Deus propriamente dito, a pessoa verdadeira, a primeira pessoa da religião” (ibidem, p.52).

É importante compreender que Feuerbach não se limita a afirmar aqui que Cristo¹⁵⁹ corresponde à necessidade humana de pensar em termos de imagens. Ele defende que o Filho é em si imagem e que esta imagem (*Bild*) é a objetivação da faculdade humana da imaginação (*Einbildungskraft*). No seu entender, não é um equívoco ou incapacidade humana compreender a figura de Cristo como uma imagem, pois “a coisa mesma não pode ser pensada de modo algum a não ser como imagem; pois a coisa mesma é imagem” (FEUERBACH, 2001, p. 86).

Ao interpretar o papel fundamental de Jesus na religião cristã, Feuerbach apreendeu a importância da imagem na experiência religiosa. Daí ele argumentar:

O filho é o princípio supremo e último do *culto das imagens*, pois é a imagem de Deus; mas a imagem toma *necessariamente o lugar da coisa*. A adoração do santo na imagem é a *adoração da imagem como se fosse o santo*. A imagem é a essência da religião; onde está a imagem está a expressão essencial, o *órgão* da religião (FEUERBACH, 2001, p.87).

Não obstante Cristo ser uma entidade imaginária, a própria faculdade da imaginação é real, isto é, ela representa a própria essência humana, sendo uma expressão dos desejos, necessidades e sentimentos humanos. Desse modo, por meio da “tradução” dos fenômenos da consciência religiosa, Feuerbach compreendeu a importância da imagem (*Bild*), da imaginação (*Einbildungskraft*) e da fantasia (*Phantasie*), não apenas na experiência religiosa, mas na constituição da natureza humana. Nesse sentido, ele afirma:

(...) o efeito do objecto figurado não é todavia o efeito do objecto como tal, mas o *efeito da imagem*. O *objecto* sagrado é apenas a *auréola* sagrada na qual a imagem esconde o seu poder misterioso. O *objeto religioso* é apenas um *pretexto da fantasia para poder exercer sem obstáculos o seu domínio sobre o homem*. Para a consciência religiosa, a sacralidade da imagem liga-se decerto e, necessariamente, apenas à sacralidade do objecto. Mas a consciência religiosa não é o critério da verdade (FEUERBACH, 2001, p.87–88, grifo nosso).

Para Feuerbach, a religião não expressa senão “a *necessidade da fantasia, a necessidade de afirmar a fantasia como um poder divino*” (FEUERBACH, 2001, p. 87, grifo nosso).

Aqui é fundamental indagar: o que poderia ser compreendido como sentido estético em *A Essência do Cristianismo*? Se o *sentido antropológico da religião* já foi abordado, nesse

¹⁵⁹ Aqui Feuerbach expõe: “o que se considera profundo, isto é, contraditório, inconcebível na frase ‘Deus é ou torna-se homem’ deriva tão só do facto de o conceito ou as determinações do ser universal, ilimitado, isto é, absolutamente metafísico, se ligarem imediatamente, ou melhor, se misturarem com o conceito ou as determinações do Deus *religioso* – uma mistura que dificulta em geral a penetração intelectual na essência da religião. Mas trata-se apenas da *figura* humana de um Deus que, já *na essência*, no mais fundo da sua alma, é um Deus misericordioso, isto é, humano” (FEUERBACH, 2001, p. 53).

momento, de forma suficiente, é preciso ainda explicitar o *pretense sentido estético da experiência religiosa* no pensamento feuerbachiano. Tal sentido não estaria relacionado aos elementos antropológicos presentes nessa experiência? A religião revela a importância da afetividade, dos sentimentos (*Gefühle*), dos afetos, da sensibilidade (*Sinnlichkeit*) e da imaginação (*Einbildungskraft*) na vida humana. Aqui não seria possível pensar um sentido estético, ainda que implícito, como crítica à abstração, à unilateralidade do racionalismo e como reconhecimento da importância das faculdades que “antecedem” a razão, como a sensibilidade (*Sinnlichkeit*) e a fantasia (*Phantasie*)?

É importante destacar, de início, que não há, em *A Essência do Cristianismo*, nenhum desenvolvimento teórico específico acerca do papel fundamental da sensibilidade¹⁶⁰ ou do significado da faculdade da imaginação ou da fantasia¹⁶¹. O papel da fantasia se expressa, de forma ampla, por meio de uma grande riqueza de exemplos¹⁶². Desse modo, não é possível ainda nem a refutação nem a confirmação final da hipótese sobre certo sentido estético no pensamento de Feuerbach. Contudo, é importante considerar algumas formulações. *Em primeiro lugar*, Feuerbach compreende a faculdade imaginativa não apenas como fundamental na constituição dos seres humanos, mas como a faculdade que realiza a mediação entre a razão (conceitos) e os sentimentos e afetos¹⁶³. *Em segundo lugar*, as

¹⁶⁰ Em *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach ainda não oferece ainda uma atenção especial à sensibilidade, uma vez que essa obra foi escrita em um período anterior à sua viragem ontológica, que acontece apenas em 1842. A viragem ontológica feuerbachiana é o momento em a sensibilidade assume seu estatuto específico, isto é, ultrapassa a função de mera auxiliar do conhecimento, e passa a ter primado ontológico e antropológico. Tal temática será abordada no terceiro capítulo.

¹⁶¹ A ausência de um desenvolvimento teórico sobre as faculdades da imaginação e da fantasia se expressa claramente, por exemplo, na não diferenciação entre ambas. Feuerbach compreende que essas faculdades são diferentes, mas não se ocupa em momento algum, em *A Essência do Cristianismo*, em diferenciá-las. Cf. Feuerbach (2001, p.159).

¹⁶² Nesse contexto, as afirmações de Marx Wartofsky sobre as tendências assistemáticas da filosofia feuerbachiana e sua incapacidade, em certos aspectos, de transcender a exemplificação parecem ser válidas no que concerne a teoria feuerbachiana da imaginação. É importante acrescentar que ainda que ele não tenha conseguido alcançar uma forma conceitualmente clara a ponto de ser capaz de articular seus argumentos em termos filosóficos mais explícitos, não obstante, ele foi capaz de ilustrar as teses fundamentais de sua de sua teoria da imaginação por meio de uma abundância de exemplos. Tais exemplos encontram-se especialmente nos capítulos: “O segredo da encarnação ou Deus como amor, com ser do coração”. “O segredo do Logos ou da imagem de Deus”, “O segredo do princípio cosmogônico em Deus”, “A onipotência do ânimo ou o segredo da oração”, “O segredo da fé – o segredo do milagre”, “O segredo do Cristo cristão ou do Deus pessoal”, “A diferença entre cristianismo e paganismo” e “O significado cristão do celibato voluntário e do monarquismo”.

¹⁶³ A esse respeito, Harvey (1995) defende a interpretação de que a distinção entre “coisas reais” e o “poder da imaginação” conduz ao segundo e mais importante elemento da projeção religiosa: a imaginação como o órgão original e essencial da religião e isso por duas razões: primeiramente (ao contrário do pensamento abstrato) a imaginação produz imagens e tem a capacidade de excitar os sentimentos e as emoções. E em segundo lugar porque a imaginação (ao contrário do sentimento) é capaz de lidar com as abstrações extraídas do mundo real. Nesse sentido, a imaginação é um modo de representação que (diferentemente do pensamento) “transforma” as abstrações em imagens sensíveis. Desse modo, a imaginação é peculiarmente importante para a religião, pois é a faculdade capaz de tornar os conceitos “compatíveis” com os sentimentos. Para aprofundamento, cf. Harvey (1995), especialmente, o segundo capítulo “The interpretative strategy informing *The Essence of Christianity*”.

categorias estéticas (fantasia, imaginação, imagem) servem a Feuerbach para explicar a alienação religiosa e a sua superação. *Finalmente*, é importante mencionar que o papel fundamental da imaginação, na interpretação da religião, permanece em obras posteriores como *A Essência da Religião*, *Preleções sobre a essência da religião* e *Teogonia*¹⁶⁴, e que a sensibilidade, os sentimentos e a afetividade assumem um papel muito relevante na formação de sua *Filosofia do Futuro*¹⁶⁵. Ainda que não seja possível definir aqui, com precisão, o *sentido estético* da filosofia feuerbachiana, tais formulações contribuem com a ideia que esse é um caminho possível de se seguir¹⁶⁶.

2.3. Teologia e filosofia especulativa: oposição à abstração e afirmação do sensível

Se na primeira parte de *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach buscou demonstrar como as doutrinas da religião cristã rementem, na realidade, aos predicados da essência humana, na segunda parte ele se reporta às contradições geradas por essa mistificação. Em *A Essência do Cristianismo*, ele concebe a religião como uma forma de “patologia psíquica”. Isso porque a existência de um Deus transcendente compromete a identidade humana, uma vez que nega a liberdade e a autonomia dos homens, aliena o seu ser, reduz e empobrece as relações interpessoais.

A especificidade do fenômeno religioso revela-se no “mecanismo de autoduplicação”¹⁶⁷, pois o homem se priva da referência a si mesmo, abstendo-se da condição de verdadeiro sujeito, transpondo a sua essência em outra essência “superior”, a qual assume

¹⁶⁴ Em suas *Preleções*, por exemplo, Feuerbach sustenta que uma vez que a criação do divino tem como seu fundamento o exercício ilimitado da fantasia e a fantasia é a órgão da poesia, pode-se afirmar que “a religião é poesia” e “Deus é um ser poético” (FEUERBACH, 2009 a, p.205). Nesse contexto, ele defende ainda que *a religião é sensorial, estética*.

¹⁶⁵ Embora em *A Essência do Cristianismo* não haja ainda uma defesa explícita do papel da sensibilidade na constituição dos seres humanos e da integralidade antropológica, o desenvolvimento do projeto de uma *filosofia do futuro* só foi possível a partir da compreensão de que as necessidades e desejos humanos mais recônditos não eram expressos nas atividades racionais (como a filosofia ou a teologia); mas na religião, uma atividade de caráter predominantemente emocional e afetivo. A esse respeito, Feuerbach destaca que “a consciência no seu significado abstracto é apenas coisa da filosofia. Mas *a religião é a consciência que o homem tem de si na sua totalidade empírica*, na qual a identidade da consciência de si só existe como unidade rica de relações e preenchida de eu e tu” (FEUERBACH, 2001, p. 36, grifo nosso).

¹⁶⁶ Por fim, é importante ainda retomar o artigo de Jean-Philippe Deranty (2011), *Feuerbach’s philosophical psychology and its political and aesthetic implications (A filosofia psicológica de Feuerbach e suas implicações políticas e estéticas)*, onde ele oferece uma interpretação própria das implicações estéticas da concepção feuerbachiana de imaginação. Posteriormente, realizar-se-á uma análise mais detalhada da de tal interpretação estética do pensamento feuerbachiano.

¹⁶⁷ Segundo Serrão (1993, p. 14), esse mecanismo expressa que “a humanidade delega num deus as suas próprias faculdades, a universalidade extensiva do gênero é concentrada e substituída pela figura de um ser exclusivo, e representada de modo ilusório como entidade supra-humana, independente e distinta”.

o estatuto de ser supremo e absoluto¹⁶⁸. Tal autoduplicação provoca um inevitável empobrecimento do ser humano, pois

[...] para enriquecer Deus deve o homem de empobrecer, para que desse modo Deus seja tudo e o homem nada. Mas nem sequer precisa de ser nada para si mesmo, porque tudo o que tira de si não se perde em Deus, mas é conservado nele [...]. Por isso, quanto *mais* Deus é, na verdade, semelhante ao homem, tanto mais o homem se torna ou aparece a si mesmo como dissemelhante de Deus (FEUERBACH, 2001, p.32).

Interpretando os aspectos negativos da religiosidade, Feuerbach compreende que o homem religioso leva uma vida reclusa, ou seja, é alheio às alegrias do mundo, pois se ocupa apenas com Deus. A relação do crente com outros indivíduos é sempre mediada por Deus. Além disso, ele ama os outros somente em nome de Deus e não por eles mesmos¹⁶⁹. Daí Feuerbach (2001, p. 329) afirmar:

Todas as disposições que deveriam ser dirigidas para a *vida*, para o *homem*, todas as suas melhores forças, gasta-as o homem em proveito de um ser que não tem necessidade de nada. A causa *real* converte-se em meio sem importância, uma causa representada, imaginária, converte-se numa causa verdadeira, real. O homem *agradece a Deus* os benefícios que um outro, *até com sacrifícios*, lhe proporcionou. A gratidão que exprime ao seu benfeitor é apenas aparente, não se dirige a ele, mas a Deus. Ele é grato para com Deus, mas ingrato para com os homens. E assim o homem sacrifica o homem a Deus.

Quanto mais ardente e sincera for a fé e, portanto, a “projeção”, mais profunda será a alienação. A vida do cristão, a sua relação com o mundo, e com os outros seres humanos, será tanto mais empobrecida, desvalorizada e esvaziada, quanto mais intensa for a crença em um ser supremo. Por isso Feuerbach sustenta: “quanto mais *vazia* a *vida*, mais *pleno*, mais concreto, como se costuma dizer, mais rico é *Deus*. O esvaziamento do mundo real e o preenchimento da divindade são um único ato” (FEUERBACH, F. *A Essência do Cristianismo*, p. 81–82).

O crente aspira à felicidade, ainda que de um modo “distorcido”, pois seguindo “um longo desvio”, ele quer apenas se satisfazer a si mesmo¹⁷⁰. Isso ocorre porque os cristãos não almejam uma felicidade humana, não usam os instrumentos que estão à sua disposição para alcançá-la, não lidam com a realidade objetiva e com todas as limitações que ela implica. Ao contrário, os crentes aspiram a um ideal absoluto, uma felicidade ilimitada, de incomparável beleza, que deve se realizar em outro mundo. Na concepção do cristão,

¹⁶⁸ Por isso a tarefa fundamental de *A Essência do Cristianismo* foi o desvelamento da essência humana, oculta sob os véus da ilusão religiosa, em sua transparência e verdade, ou em outras palavras, foi traduzir a “consciência que o homem tem de deus em consciência de si do homem” (SERRÃO, 1993, p.15).

¹⁶⁹ Para um aprofundamento, cf.: Cesa (1978, p. 71–85).

¹⁷⁰ Segundo Feuerbach (2001, p. 45), “na religião, o homem quer apenas satisfazer-se em Deus”.

[...] o homem frui em Deus, num grau incomparavelmente mais elevado e mais rico, aquilo que afasta de si mesmo e de que se priva. Os monges elogiavam a castidade do ser divino, negavam o amor sexual em si, mas em compensação tinham no céu, em Deus, na Virgem Maria, a imagem da esposa – uma imagem do amor. Podiam prescindir tanto melhor da esposa real, quanto tinham como objecto do amor real uma esposa ideal, representada. Quanto maior importância atribuíam à negação da sensibilidade, maior importância tinha para eles a virgem celeste [...]. *Quanto mais se nega o sensível, tanto mais o sensível é o Deus ao qual o sensível é sacrificado.* Mas esta virgem celeste é apenas uma manifestação evidente de uma verdade no que diz respeito à essência da religião. *O homem só nega de si aquilo que põe em Deus*¹⁷¹ (FEUERBACH, 2001, p.32–33, grifo nosso).

Não obstante Feuerbach apresentar algumas críticas à religião, no âmbito da experiência religiosa, esse filósofo apreende, como se apresentou anteriormente, a “verdade” inerente a tal crença, tendo, portanto, como objetivo, não a crítica à experiência religiosa, compreendida em seu sentido antropológico, mas, em particular, a crítica à sua forma intelectualizada. Trata-se daquela forma “falsificada”, ou seja, a Teologia, a qual provoca a alienação na natureza humana. O objetivo da filosofia feuerbachiana é, portanto, traduzir essa forma alienada de reconhecimento do homem em uma forma inteiramente humana, isto é, não mais alienada. Para tanto é fundamental a crítica filosófica à alienação teológica, isto é, explicitar as contradições presentes no interior da Teologia¹⁷². Portanto, a tarefa que Feuerbach incumbiu à sua filosofia foi

[...] justamente a de mostrar que a teologia mais não é do que uma patologia que se esconde a si mesma, não é senão a patologia, antropologia e psicologia esotérica e que, por isso, a antropologia real, a patologia real, a psicologia real têm muito mais direito ao nome de ‘teologia’ do que a própria teologia, porque esta não é senão uma psicologia e antropologia imaginária (FEUERBACH, 2001, p. 103).

A crítica à Teologia tem um papel tão fundamental no pensamento feuerbachiano, porque as ilusões provocadas por ela são compreendidas como a razão última e fundamental da “escravidão espiritual e política” (*geistigen und politischen Unfreiheit*) de seu tempo. Ademais, Feuerbach enfatiza que a filosofia especulativa, em vez de propiciar a libertação de tais ilusões teológicas, contribuiu para fortalecê-las¹⁷³. Com base nessa formulação, ele apresentou uma analogia entre Teologia e filosofia especulativa. Por que Feuerbach identifica na filosofia de seu tempo resíduos teológicos? É importante esclarecer, de início, que tal interpretação não diz respeito apenas a uma crítica à “religiosidade” intrínseca à filosofia

¹⁷¹ Nesse sentido, Perone (1972, p. 143) destaca que “aquilo que se atribuí a Deus é subtraído ao homem, o que pertence ao reino dos céus e perdido na terra, o cristão é um não-homem”.

¹⁷² Para um aprofundamento, ver a obra de Marx Wartofsky (1977), especialmente os capítulos: “The Philosophical Context of Feuerbach’s Critique of Religion” e “Religion as Self-alienation of Human Consciousness: The Phenomenology of Religion and Theological concept Formation”. Considerar ainda a obra de Ugo Perone, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, em especial, o primeiro capítulo “Feuerbach e la teologia del suo tempo” e o último “Il problema della religione”.

¹⁷³ Cf. Feuerbach, (1982 b, p.80–81).

especulativa¹⁷⁴, mas, antes de qualquer coisa, à hipostasiação e mistificação das capacidades humanas realizadas tanto pela Teologia quanto pela filosofia especulativa.

Como se explicitou anteriormente, de acordo com a interpretação feuerbachiana, as necessidades e desejos humanos mais íntimos são expressos, na experiência religiosa, sobretudo, por meio da fantasia e da imaginação. A Teologia, ao contrário, impõe uma forma obscura e esotérica a essas necessidades humanas, mistificando-as, hipostasiando-as e conduzindo-as a um “além transcendental”, no que concerne ao seu significado e, em particular, no que diz respeito à sua realização. De modo semelhante, a Filosofia representa os desejos e necessidades dos homens de forma meramente abstrata, dando-lhes a forma do discurso metafísico, ou seja, valendo-se da abstração teológica do ser humano, como uma essência sobre-humana. A Filosofia realiza, então, a abstração, passando do divino ao metafísico e da divindade ao próprio Ser. Dessa maneira, a filosofia especulativa não é senão a continuação da Teologia, isto é, a consideração da “natureza de Deus” transformada na investigação acerca do Ser. Conforme argumenta Wartofsky:

A filosofia simplesmente continua a mistificação e a inversão conceitual que a teologia iniciou¹⁷⁵, a saber, onde a teologia toma o humano e o hipostasia como divino, a filosofia hipostasia duplamente esse divino como metafísico ou Ser essencial¹⁷⁶ (WARTOFSKY, 1977, p.4).

Em outras palavras, a Filosofia é a abstração da própria abstração teológica, sendo, portanto, uma “dupla abstração”. Desse modo, a consequência da crítica à Teologia não é apenas a redução antropológica da religião, mas da própria Filosofia¹⁷⁷, a saber, a “própria filosofia é demistificada e reconhecida como a imagem refratada e abstrata da existência

¹⁷⁴ Daí Feuerbach (2001, p. 420) explicitar: “Ataquei a filosofia *especulativa* no seu ponto mais sensível, no seu *point d'honneur* propriamente dito, ao destruir sem piedade a aparente concórdia que se institui entre ela e a religião – ao demonstrar que ela, para levar a religião consigo, a despoja do seu conteúdo verdadeiro e essencial; mas ao mesmo tempo coloquei a chamada filosofia *positiva* sob uma luz altamente fatal ao mostrar que o *homem* é o modelo *original* da imagem dos seus ídolos, que a carne e o sangue pertencem, por essência, à personalidade – com o meu livro extraordinário escandalizei os ordinários filósofos de profissão”.

¹⁷⁵ Arndt (2006, p. 33) ressalta que, segundo Feuerbach, “isso também é válido para a filosofia especulativa, que pensa o *theos* da religião como absoluto e até mesmo para a filosofia de Hegel, que afirma ter superado a religião”. O trecho em língua estrangeira é: “Dies gilt auch für die spekulative Philosophie, welche den theos der Religion als Absolutes denkt und selbst für die Philosophie Hegels, die beansprucht, die Religion aufgehoben zu haben”.

¹⁷⁶ O texto no original é: “[...] philosophy simply continues that mystification and conceptual inversion that theology began. Namely, where theology takes the human and hypostatizes it as divine, philosophy doubly hypostatizes this divinity as metaphysical, or Essential Being”.

¹⁷⁷ Daí Feuerbach (2001, p. 127) afirmar: “Se quereis esclarecer estas coisas, então trocai a vossa antropologia *invertida e mística* a que chamais teologia pela *antropologia real*, e especulai à luz da consciência e da Natureza sobre a diferença ou identidade da essência humana e da essência da Natureza”. No entender de Wartofsky, o segredo da Filosofia é, para Feuerbach, a Teologia, pois a Filosofia é teologia abstrata, e o segredo da Teologia é antropologia, uma vez que a Teologia é compreensão esotérica e mística da natureza humana. Daí a Filosofia ser, portanto, uma forma de antropologia abstrata.

humana concreta e a expressão esotérica da consciência e autoconsciência humanas”¹⁷⁸ (WARTOFSKY, 1977, p.198). Aqui é importante destacar que a crítica feuerbachiana à Filosofia é mediada por sua crítica à consciência religiosa. Por conseguinte, a crítica à Teologia é, na realidade, o fundamento para o desenvolvimento da crítica feuerbachiana à metafísica e à filosofia especulativa. Nesse sentido, Feuerbach explicita: “*nós criticamos a especulação somente por meio da crítica da religião, nos limitamos apenas ao originário, fundamental. A crítica à especulação emerge como uma mera consequência*” (FEUERBACH, 1982 b, p. 357, grifo nosso).

A meta de Feuerbach é, portanto, a destruição de qualquer forma de absoluto, pois ele rejeita não apenas a metafísica cristã, mas, igualmente, a filosofia especulativa. Quando Feuerbach inclui, em sua crítica à metafísica, a ideia de que a filosofia especulativa deve ser desmistificada, isso significa não apenas a rejeição de todo e qualquer absoluto, mas também a crítica à noção de sistema filosófico. Feuerbach reconhece que a filosofia especulativa hegeliana demonstrou ser toda a filosofia historicamente limitada e finita, isto é, racionalmente incompleta. Por isso, Feuerbach ressalta que se toda filosofia é limitada, o mesmo se aplica àquela de Hegel¹⁷⁹.

Pode-se afirmar que a crítica à filosofia hegeliana é a continuação da história da filosofia feuerbachiana¹⁸⁰, que agora inclui a filosofia hegeliana como expressão de determinado momento histórico, isto é, uma filosofia que pertence, de certa forma, ao passado. Nesse sentido, Feuerbach conduz à seguinte reflexão:

Pensemos, por alguns instantes, apenas no futuro dos próximos séculos! Não será a filosofia de Hegel [...] uma filosofia estranha, legada pela tradição? Poderemos considerar a filosofia de um *outro* tempo, a filosofia do passado, como a *nossa* filosofia, como nossa contemporânea? [...] Não haveremos então de sentir a filosofia de Hegel como outrora os reformadores sentiram o Aristóteles medieval, como um constrangimento e um fardo? (FEUERBACH, 2005, p.47).

¹⁷⁸ O trecho em língua estrangeira é: “Philosophy itself is to be demystified and recognized as the refracted, abstract image of concrete human existence and the esoteric expression of human consciousness and self-consciousness”.

¹⁷⁹ A esse respeito, Wartofsky observa que “sua crítica inicial [de Feuerbach] a Hegel é, em certo sentido, a *Vorschule* de sua crítica da religião, mas que, por sua vez, sua crítica da religião torna-se a base (tanto metodológica como substantiva) de sua crítica à própria filosofia” (WARTOFSKY, 1977, p.7).

¹⁸⁰ Feuerbach escreveu, em 1833, uma história da filosofia moderna (*Geschichte der neuen Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza*) e, em 1836, escreveu um livro sobre Leibniz (*Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie*) e em 1838 sobre Pierre Bayle (*Pierre Bayle – Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und de Menschheit*). No que concerne às obras de história da filosofia escritas por Feuerbach, é preciso aqui salientar que este trabalho adota as contribuições de Wartofsky, sobretudo, a seguinte formulação: “O posterior ataque feuerbachiano à filosofia especulativa como o último estágio da teologia tem suas raízes na análise, nessa *História* ainda idealista, da interação entre teológico e secular ao longo de toda a história da filosofia. Aqui reside a importância de iniciar a filosofia moderna a partir de Bacon, ao invés de, mais tradicionalmente, com Descartes; Bacon é o primeiro filósofo a estabelecer a filosofia como essencialmente distinta e oposta à teologia” (WARTOFSKY, 1977, p.54–55).

Aqui se pode perceber que Feuerbach se serve da crítica hegeliana às filosofias anteriores para se opor à filosofia de Hegel¹⁸¹. Ele defende que a arbitrariedade do hegelianismo se revela no fato de se isentar, como as filosofias anteriores e como a religião cristã, da crítica a qual direcionou às filosofias e as religiões do passado¹⁸². Daí Feuerbach argumentar:

A religião cristã, por exemplo, vista no seu desenvolvimento histórico *dogmático*, é determinada como religião absoluta e para produzir esta determinação sublinha-se *unicamente* a diferença da religião cristã relativamente às outras religiões, deixando inteiramente de lado o que é comum, a *natureza* da religião, que se encontra no fundamento de todas as diferentes religiões enquanto único absoluto. O mesmo se passa com a filosofia. A filosofia *de Hegel*, digo, a *de Hegel* – portanto, uma filosofia que, abstraindo do seu conteúdo, cujas propriedades deixamos agora em suspenso, é sempre determinada, particular, empiricamente existente – é definida e proclamada, senão pelo próprio mestre, pelo menos pelos seus discípulos, os seus discípulos ortodoxos, e aliás de modo perfeitamente coerente, como a filosofia *absoluta*, ou seja, nem mais nem menos do que como a *própria filosofia*. Ainda não há muito tempo um hegeliano – que é aliás um espírito perspicaz, pensante e livre – procurou demonstrar formalmente, e à sua maneira com fundamento, que a filosofia de Hegel é ‘a *realidade absoluta* da *ideia* de filosofia’ (FEUERBACH, 2005, p.45, grifo nosso).

¹⁸¹ A esse respeito, Wartofsky defende que “uma pessoa não é capaz de continuar Hegel a não ser opondo-se a ele. Essa é a conclusão a qual Feuerbach finalmente chega” (WARTOFSKY, 1977, p.140). É pertinente aqui formular a seguinte questão: se Feuerbach busca, de certa forma, “realizar” a filosofia hegeliana, como e quando ele “rompe” com o seu “mestre” de juventude? Como se deve compreender tal ruptura? Rawidowicz defende o hegelianismo no jovem Feuerbach. Para esse intérprete, a primeira edição de *A Essência do Cristianismo* segue uma orientação filosófica semelhante à da Dissertação de 1828, ou seja, hegeliana. A interpretação de Rawidowicz fundamenta-se no exame dos seus escritos de juventude, mas também na comparação entre a primeira edição de *A Essência do Cristianismo* (1841) e aquela de 1846. Rawidowicz também se reporta à reação de Feuerbach à esquerda hegeliana, em particular, Arnold Ruge, o qual não considerou *A Essência do Cristianismo* como uma ruptura com Hegel, mas a realização última do hegelianismo. Já Rosenkranz, que pertencia à direita hegeliana, mostrou-se, de certa forma, “decepcionado” com Feuerbach, pelo fato de ele haver escrito, outrora, algumas recensões, as quais defendiam a filosofia hegeliana (ver aqui, os escritos *Kritik des “Anti-Hegels”*. *Zur Einleitung in das Studium der Philosophie, Zur Kritik des Empirismus*. [Über:] *Kritik des Idealismus und Materialien zur Grundlage des apodiktischen Realrationalismus*, von F. Dorguth. Magdeburg 1837) e, em seguida, haver publicado uma obra absolutamente anti-hegeliana. A rejeição feuerbachiana à recensão, escrita por Ruge, que considerava a sua *Essência do Cristianismo*, uma obra ainda hegeliana, é expressa claramente no escrito “*Zur Beurteilung der Schrift ‘Das Wesen des Christentums’*”. Nesse opúsculo, Feuerbach explicita as distinções entre a sua obra e a filosofia hegeliana. O debate acerca do hegelianismo ou anti-hegelianismo de Feuerbach é bastante complexa, pois pressupõe, antes de mais, a resposta à questão sobre o significado do hegelianismo. Cf. Wartofsky (1977), especialmente o capítulo “The critique of Hegelian Philosophy: Part I”. Para aprofundamento acerca da temática do “projeto de realização” da filosofia de Hegel por parte de Feuerbach, cf. Barata-Moura (1990), especialmente o segundo capítulo “Incarnação. Feuerbach”.

¹⁸² A respeito da “acriticidade” da filosofia em relação a si mesma, Feuerbach esclarece: “Kant foi crítico em relação à velha metafísica, mas não crítico em relação a si mesmo. Fichte pressupôs a filosofia kantiana como verdade. Nada mais quis do que elevá-la à ciência, ligar o que em Kant permanecia separado, derivá-lo de um princípio comum. Igualmente Schelling pressupôs, por um lado a filosofia de Fichte como verdade constituída, por outro, ele é, em oposição a Fichte, o restaurador de Espinosa. Hegel é o Fichte mediatizado por Schelling. Hegel polemizou contra o absoluto de Schelling, reconheceu nele a falta do momento da reflexão, do entendimento, da negatividade, quer dizer, animou, determinou e fecundou o seio da identidade absoluta com o sêmen do conceito (do Eu de Fichte); no entanto pressupôs o absoluto como uma verdade. Não contestou à identidade absoluta a sua existência, a sua realidade objectiva; pressupôs a filosofia de Schelling como verdadeira segundo a *essência*, apenas criticou a deficiência da *forma*. Hegel comporta-se por isso para com Schelling precisamente como Fichte para com Kant. Para ambos, a verdadeira filosofia existia apenas segundo o seu conteúdo, a sua matéria; ambos tinham um interesse puramente [...] *sistemático, formal*. Ambos foram críticos de aspectos particulares, de *propriedades* da filosofia existente, mas não da *essência* dela” (FEUERBACH, 2005, p.59–60).

Para Feuerbach o erro fundamental de tal concepção, ou seja, de ser a filosofia hegeliana a realização absoluta da ideia de Filosofia, se revela na ausência completa do questionamento de como isso seria possível: como a espécie poderia ser realizada em um único indivíduo? Ele argumenta:

Por mais perspicaz que o autor seja no restante, ele procede desde o início de maneira acrítica, uma vez que não coloca seguinte questão: será *possível*, pelo menos em geral, que o gênero se realize absolutamente num *único* indivíduo, a arte num *único* artista, a filosofia em um *único* filósofo? E contudo é esta a questão principal; pois de que me servem todas as provas de que *este* homem é o Messias, se eu pura e simplesmente não acreditar que um Messias qualquer aparecerá, tem de aparecer e pode aparecer? (FEUERBACH, 2005, p.45–46)

Na concepção de Feuerbach, a analogia entre filosofia e encarnação não é uma analogia meramente retórica, pois revela a sua profunda desilusão com o idealismo especulativo e, em especial, com aquele hegeliano¹⁸³. No entanto, Feuerbach é cauteloso, porque ao dirigir a sua crítica, ele reconheceu que *Hegel nunca havia realizado semelhante analogia presente apenas entre os seus epígonos ortodoxos*¹⁸⁴. As consequências de tal “encarnação” da Ideia de filosofia, em uma filosofia particular, são absurdas¹⁸⁵. Daí ele

¹⁸³ Já no escrito *Philosophie und Christentum*, Feuerbach criticava a autocompreensão que cada religião tem de si mesma: “Cada religião reivindica a verdade apenas para si mesma, reivindica os verdadeiros milagres apenas para si mesma, reivindica apenas para si mesma uma origem incondicionalmente divina – precisamente porque ela não reflete sobre si mesma, pelo menos em sua própria origem – pensar não é uma determinação da religião [...]. Toda religião é racionalista em relação as outras religiões [...] mas, em relação a si mesma, é cega, é ela própria a exceção à regra geral, e não considera como válido para ela mesma aquilo que considera como sendo válido para as outras religiões”. O trecho em língua estrangeira é: “Jede Religion vindicirt sich allein die Wahrheit, sich allein wirklich Wunder, sich allein einen unmittelbar göttlichen Ursprung – eben weil sie nicht über sich selbst, am wenigsten über ihren Ursprung nachdenkt – Denken ist nicht die Bestimmung der Religion [...]. Jede Religion ist rationalistisch gegen die anderen Religionen [...] aber in Bezug auf sich ist sie blind, bei sich macht sie eine Ausnahme von der allgemeinen Regel, da lässt sich nicht gelten was sie bei anderen ohne Bedenken gelten lässt” (FEUERBACH, 1982 a, p. 249). Tal citação explícita, de forma clara, como a crítica à religião foi o modelo com base no qual Feuerbach desenvolveu a sua crítica à filosofia idealista, em especial, àquela hegeliana. Wartofsky destaca que Feuerbach percebeu as semelhanças formais entre fundamentação teológica e os fundamentos da “filosofia Absoluta”. Uma vez que essa analogia é realizada, Feuerbach desenvolveu, com base em sua crítica à Teologia, os fundamentos de sua crítica à Filosofia. Tal semelhança formal entre filosofia especulativa e Teologia não é meramente acidental. Como se mencionou anteriormente, tal semelhança tem um sentido mais profundo, a saber, a filosofia especulativa não é senão uma forma dissimulada e aparentemente racional da Teologia, isto é, “o último refúgio, o último suporte racional da teologia”. Ademais, a compreensão da ideia absoluta como a essência do Ser, não é senão a forma racionalizada da religião, que não expressa na “linguagem do coração”, mas naquela abstrata e hipostasiada do intelecto, isto é, em linguagem filosófica.

¹⁸⁴ Aqui é importante destacar que, não obstante à crítica feuerbachiana a Hegel, Feuerbach nunca deixou de reconhecer a grandeza do pensamento hegeliano. Ludwig Feuerbach admite que a filosofia de Hegel se distingue de “todas as filosofias precedentes pela sua rigorosa cientificidade, universalidade e inegável riqueza de pensamento” (FEUERBACH, 2005, p.48).

¹⁸⁵ Daí ele ressaltar: “Fosse a filosofia de Hegel a realidade absoluta da ideia de filosofia então a suspensão da razão na filosofia de Hegel teria de ter necessariamente como consequência a suspensão do tempo, porque se o tempo prosseguisse como antes seu triste curso, a filosofia de Hegel ficaria irremediavelmente privada do predicado da absolutidade. [...] Porque passam as filosofias, a não ser porque os homens e os tempos passam e porque os homens não querem viver a herança dos seus antepassados, mas dos bens adquiridos por eles próprios? [...] Não se produzirá necessariamente uma oposição entre a filosofia velha e a filosofia nova [...] não

insistir, em oposição a certos hegelianos, no carácter determinado e finito de toda filosofia e, em especial, daquela hegeliana, a qual surgiu, como as demais, em uma determinada época histórica da humanidade, na qual existiam outras filosofias, com as quais a filosofia hegeliana teve, igualmente, de se relacionar. Nesse sentido, Feuerbach esclarece:

À entrada no mundo, como um guarda, encontra-se o *deus terminus*. A condição para entrar é a autolimitação. *Seja o que for que se torne real só se torna real como algo determinado*. Uma *incarnação*¹⁸⁶ do género em toda a sua plenitude numa *única* individualidade seria um milagre absoluto, uma supressão violenta de todas as leis e princípios da realidade – seria de facto o *declínio do mundo*. [...] Com a manifestação da divindade num tempo e numa figura determinados suprimiu-se já *em si* o tempo, e mesmo o espaço, e por isso também nada mais pode se esperar a não ser o *efectivo fim* do mundo. Já não se pode pensar a história – ela é desprovida de finalidade e de sentido; *incarnação* e *história* são *absolutamente incompatíveis*; onde a própria divindade entra na história, suprime-se a história. Mas se apesar de tudo a história prossegue o seu curso como antes, então, a teoria da *incarnação* é refutada de facto pela própria história. [...] O que se propaga apenas por via natural, que apenas se conserva e actua graças ao *meio* da tradição, seja ela oral ou escrita, é necessariamente em si mesmo de proveniência apenas mediata e de condição natural. *Não é diferente o que se passa com as teorias da incarnação nos domínios da arte, da ciência* (FEUERBACH, 2005, p.46–47, grifo nosso).

Tendo como base tais críticas à filosofia hegeliana, pode-se dizer que a reacção de Feuerbach, em 1839, não foi mais uma tentativa hegeliana de “corrigir” certa “interpretação equivocada”, mas, ao contrário, a busca de identificar as origens de tal interpretação da filosofia hegeliana, como a realização da ideia absoluta da filosofia, no interior do pensamento de Hegel, sobretudo, na sua *Lógica*. Se as consequências de tal interpretação são absurdas, e contradizem os fatos da experiência comum, então as origens de tal contradição devem ser identificadas no interior do sistema hegeliano. Ademais, Feuerbach contesta a forma como Hegel principia o filosofar, e questiona:

Mas será o começo, como a filosofia de Hegel o trata na *Lógica*, um começo universal, absolutamente necessário? Não será mais precisamente um começo determinado, e determinado pelo ponto de vista da filosofia anterior a Hegel? [...] Não se prende a questão, que já anteriormente se colocava, acerca do primeiro princípio da filosofia, como o ponto de vista segundo o qual o interesse da filosofia era, no essencial, apenas um interesse sistemático [...] em que a questão primeira era: ‘o que é cientificamente primeiro?’ [...] Não será o movimento circular [...] uma necessidade ou consequência necessária aí onde o método, a *exposição* científica da filosofia, é tomado como a essência da filosofia, onde o que não é sistema [...] não é filosofia? (FEUERBACH, 2005, p.49).

será portanto a filosofia de Hegel novamente remetida *nolens volens* do estatuto de realidade absoluta da ideia para a modesta condição de uma realidade determinada e particular?” (FEUERBACH, 2005, p.47).

¹⁸⁶ No interior do texto foi utilizado o termo “*encarnação*” de acordo com as normas de grafia brasileira.

Contudo, nas traduções, por tratar-se de uma edição portuguesa, manteve-se o étimo “*incarnação*” segundo as normas ortográficas de Portugal.

Opondo-se à noção de que a filosofia expositivo-sistemática seja o pensamento em si mesmo¹⁸⁷, Feuerbach explicita o real significado da demonstração-exposição para a atividade filosófica. A demonstração hegeliana não é uma forma da razão em si ou um fim em si mesma¹⁸⁸, mas apenas uma forma de comunicação, ou seja, de manifestação do pensamento¹⁸⁹. Tal demonstração tem, por isso, o seu fundamento somente na capacidade mediar os pensamentos para outros indivíduos, a saber, “segundo sua destinação *originária* [...] toda exposição, toda a demonstração [...] tem como o seu fim último o acto cognoscitivo do outro” (FEUERBACH, L. 2005, p.55).

Ao defender que o sentido da *demonstração é a comunicação dos pensamentos*¹⁹⁰, Feuerbach observa que tal forma de comunicação não é essencialmente material, pois quem demonstra não é capaz de comunicar a coisa, isto é, os pensamentos em si mesmos, mas apenas o meio. Isso porque é impossível que um filósofo “incuta” os seus pensamentos em outras pessoas¹⁹¹, uma vez que a capacidade intelectual do entendimento é um pressuposto da atividade demonstrativa. No entender de Feuerbach:

¹⁸⁷ Feuerbach questiona, quer à dimensão sistêmica do pensamento hegeliano quer o seu carácter expositivo-demonstrativo, pois, para ele, “o pensar sistemático não é todavia o *pensar em si* o pensar *essencial*, mas apenas o pensar *que se expõe*” (FEUERBACH, 2005, p.49).

¹⁸⁸ Certamente, Feuerbach reconhece que a exposição ou demonstração não deixa de ser, de certa forma, um fim em si mesma, porque cada meio tem de ser, antes de mais, um fim. Ele admite ainda que a “exposição da filosofia tem de ser ela mesma filosófica – é aqui a exigência da identidade da forma e do conteúdo encontra a sua justificação. A exposição, ela mesma filosófica, adequada aos pensamentos, é precisamente a exposição sistemática. Desse modo, a exposição ganha valor por si mesma” (FEUERBACH, 2005, p.55).

¹⁸⁹ Concorda-se aqui com a interpretação de Serrão (2003), ao afirmar que, para Feuerbach, “a especificidade da escrita filosófica é analisada numa relação triangular entre pensamento, linguagem e comunicação. Uma relação indissociável que se estabelece, por um lado, entre pensamento e linguagem, por outro, entre linguagem e comunicação. Assim, a linguagem ocupa o lugar de vértice mediador no reconhecimento, decisivo para Feuerbach, da verdadeira natureza do acto de pensar, à luz da relação que se estabelece entre o pensamento e o pensador. Este não é o veículo de um pensamento absoluto ou anónimo, mas é sujeito que pensa, que pensa por si mesmo e, nessa medida, é *autor*. [...] Um pensamento que sai do sujeito para se exteriorizar não é mais do que um pensamento que se declara linguagem. Desse modo, a autêntica natureza da exposição filosófica é mostrativa [...] o pensamento que se expõe em linguagem e o autor que nela se auto-apresenta diferenciam-se do pensamento puro encerrado nos próprios mecanismos de reflexão” (SERRÃO, 2003, p.130–131).

¹⁹⁰ A esse respeito, Feuerbach explicita: “Qualquer demonstração não é por isso uma mediação do pensamento no e para o próprio pensamento, mas uma mediação através da linguagem entre o pensar, *na medida em que é meu*, e o pensar do *outro*, *na medida em que é o dele*, [...] uma mediação do Eu e do Tu com vista ao conhecimento da identidade da razão, ou uma mediação graças à qual eu atesto que o meu pensamento não é o meu pensamento em si e para si, que por isso pode ser, tanto quanto o meu, o pensamento do outro” (FEUERBACH, 2005, p.52).

¹⁹¹ Para Feuerbach, o pensamento é uma atividade imediata, não em um sentido subjetivo, mas “na medida em que é *atividade própria*. Ninguém pode pensar por mim; eu convenço-me da verdade de um pensamento apenas através *de mim mesmo*. [...] Não está no poder da filosofia dar entendimento, uma vez que ela já o pressupõe; ela limita-se a *determinar* o meu entendimento. A produção de conceitos por uma filosofia determinada não é uma produção real, mas apenas formal, não é uma criação a partir do nada, mas apenas do desenvolvimento, por assim dizer, de uma matéria espiritual existente em mim, ainda indeterminada mas capaz de todas as determinações. *O filósofo limita-se a trazer à minha consciência aquilo que sou capaz de saber*, liga-se à minha faculdade espiritual. Por isso, [...] a filosofia [...] não fala por falar [...] mas para *não* falar, para pensar; ela não demonstra por demonstrar [...] mas apenas para mostrar que o que ela demonstra assim se encontra tal e qual assim no princípio de toda demonstração [...]; para mostrar que se trata de um pensamento conforme à lei, ou

A demonstração é, portanto, unicamente o meio pelo qual retiro aos meus pensamentos a forma do que é meu, a fim de que o outro os reconheça como próprios. Sem *comunicação* a demonstração é desprovida de sentido. Mas a comunicação de pensamentos não é uma comunicação material, *efetiva* – o choque, o som que faz estremecer os meus ouvidos, a luz, são uma comunicação real; material é o que recebo passivamente: sou afectado; mas espiritual é aquilo que apenas é através de mim, através da actividade própria. O que o demonstrador comunica também não é a *coisa mesma*, mas unicamente o meio; porque ele não infunde em mim os seus pensamentos como se fossem gotas medicinais; não prega a peixes surdos, como São Francisco; ele dirige-se a seres *pensantes*; a *coisa principal*, o entendimento da coisa, ele não ma¹⁹² dá, não me dá absolutamente nada [...]; pelo contrário, ele pressupõe o entendimento; apenas me mostra – quer dizer, ao outro em geral – o meu entendimento ao *espelho*; é um mero actor¹⁹³, limita-se a dar figura, a representar para mim, o que eu próprio devo, em mim, imitar dele (FEUERBACH, 2005, p.54).

Conforme Feuerbach, Hegel reduziu tudo à exposição. Daí a sua crítica fundamental à filosofia hegeliana se reportar ao fato de ela não reconhecer que a forma sistemática da Filosofia é apenas a exteriorização, a comunicação do pensamento, e não a sua forma em si e para si¹⁹⁴. Nesse sentido, ele escreve:

[...] a filosofia expositiva, sistemática é a filosofia dramática, teatral em oposição à lírica do pensamento material voltado para si; ele diz-me e mostra-me: eis o racional, o verdadeiro, a lei – é assim que tens de pensar e é assim que pensas quando pensas com verdade (FEUERBACH, 2005, p.54, grifo nosso).

Isso justifica a interpretação feuerbachiana da presença de certo formalismo¹⁹⁵, na filosofia de Hegel, pois a sua exposição realiza a abstração daquilo que se sabia antes dela, constituindo assim o começo absoluto¹⁹⁶. Feuerbach argumenta que:

seja, um pensamento que exprime uma *lei do entendimento* para todo aquele que pensa” (FEUERBACH, 2005, p.50–1).

¹⁹² Trata-se aqui, novamente, de uma tradução portuguesa: isso justifica o desacordo com as normas ortográficas brasileiras.

¹⁹³ Serrão (2003, p. 132) esclarece: “a divisão do autor em sabedor e ignorante, através do fingimento consciente, do humor dirigido sobre si mesmo, prolonga-se como dúvidas exercidas sobre o saber do outro. É indispensável que também o outro, leitor ou ouvinte, concreto ou potencial, seja duplicado em ignorante e em capaz de saber. Fingir que, talvez sabendo, ainda não sabe aquilo que sei ou não sabe do modo especial como eu sei; ou então que, não sabendo ainda, poderá vir a saber. Sem está dúvida nenhuma comunicação seria possível, nenhum conteúdo chegaria a ser exteriorizado”.

¹⁹⁴ O grande “desacerto” da filosofia hegeliana foi ter transformado, “segundo uma lei geral [...] a forma na essência, o ser do pensamento para os outros no ser em si, o fim relativo no fim último” (FEUERBACH, 2005, p.55). Feuerbach destaca que “qualquer sistema que não seja reconhecido e assimilado como um simples *meio limita* e corrompe o espírito [...] e aqui se revela precisamente a limitação que cada sistema tem enquanto existência exterior – se conserve também a palavra e, sendo assim, renega-se e perde-se completamente o significado e a destinação de qualquer exteriorização do pensamento, de qualquer sistema” (FEUERBACH, 2005, p.54–5). A esse respeito, Adriana Serrão destaca: “Se numa primeira fase Feuerbach tece o elogio do escritor literário para exaltar a superioridade de um tipo de vida moldado pelo pensamento e referida a uma Humanidade genérica, as páginas dedicadas ao tema da escrita em *Para a crítica da filosofia de Hegel* não apenas em um contexto teórico diferente, mas indicam a evolução que o conduzirá, inversamente a fazer da vida humana concreta o modelo da filosofia. *O pensamento da filosofia é abordado como um caso particular do modo humano de comunicar e das condições que presidem toda a comunicação, a qual tem na linguagem o seu elemento natural, constitutivo*. Enquanto modo de pensar, é igualmente um modo de dizer, concretizando o mesmo impulso originário para a partilha (*Mitteilung*) que se encontra na gênese de qualquer ato comunicativo” (SERRÃO, 2003, p.130, grifo nosso).

¹⁹⁵ Sobre essa crítica, cf.: Feuerbach (2005, p.55–65).

[...] no *íntimo* de Hegel a ideia absoluta era, como se disse, uma certeza [...]. A demonstração tem assim um significado *ao mesmo tempo essencial e inessencial*; era uma necessidade – a ideia absoluta tem de *se* demonstrar, ela só é na medida em que se demonstra –, mas ao mesmo tempo era uma coisa supérflua para a certeza interior para a certeza interior quanto à sua verdade [...]. Por isso, o começo é o fim, o fim é o começo; por isso o ser é já a *certeza* da ideia, o ser nada é senão a *ideia na sua imediatez*, por isso, no começo, o não-saber da ideia sobre si é, do ponto de vista da ideia, apenas um não-saber irônico. A ideia fala de uma maneira e pensa de outra [...]. É somente no fim que ela fala como ela pensa; mas também aqui desmente o que dissera no começo e diz: aquilo que até agora, no começo e na continuação, foi por vós tomado como outra essência, vêde, isso sou eu mesma. O ser, a essência são a ideia, mas ela ainda não confessa que o é: continua a guardar o segredo para ela (FEUERBACH, 2005, p.61).

De acordo com Feuerbach, aqui se revela, precisamente, o *limite* do procedimento expositivo hegeliano: o pensar é anterior à exposição do pensar. Na exposição de Hegel, o começo é o primeiro apenas para ela, mas não para o pensar. A crítica feuerbachiana à filosofia de Hegel identifica o seguinte limite: tal filosofia “evita” logo de imediato a relação com a “realidade”¹⁹⁷. Por isso Feuerbach defende:

O pensamento *privado* daquela sua *determinidade que o faz ser pensar, atividade da subjectividade*, é a *essência* da *Lógica* de Hegel. A terceira parte chama-se ‘*lógica subjetiva*’ e, não obstante, as formas da subjectividade que constituem o seu objeto *não devem* ser subjetivas. O conceito, o juízo, o raciocínio [...] não são conceitos, juízos e raciocínios nossos; não; são formas objectivas, existentes em si e para si, formas absolutas. Assim sendo, a filosofia absoluta aliena e desapropria o homem de sua própria atividade! Daí a violência, a tortura, que ela inflige ao nosso espírito. Não devemos pensar o que é nosso como nosso, devemos abstrair da determinidade na qual algo é aquilo que é; quer dizer, devemos pensa-lo *sem sentido*, devemos toma-lo no *sem-sentido* do absoluto (FEUERBACH, 2005, p.127).

Conforme Feuerbach, o ser não é um conceito universal separável das coisas. O ser, uma vez subtraídas as suas qualidades essenciais, é apenas algo fabricado, fictício, em suma, um ser sem a essência do ser¹⁹⁸. Para constituir um ponto de partida distinto daquele da exposição sistemática hegeliana, Feuerbach defende:

¹⁹⁶ Sobre o Absoluto na filosofia hegeliana, Feuerbach o considera como um pressuposto não-demonstrado: “O absoluto existe, disso não há dúvida; mas deve ser demonstrado, deve ser reconhecido como tal. É desse modo que ele se torna resultado, objecto do conceito que mediatiza, quer dizer uma verdade científica [...]. É por isto que a *demonstração* do absoluto em Hegel – não obstante o admirável rigor científico do seu desenvolvimento – tem também, segundo a essência, segundo o *princípio*, um significado meramente *formal*. [...] É certo que a ideia absoluta não é pressuposta *formalmente*, mas é – o segundo a essência. O que Hegel faz preceder como graus e membros da mediação já os *pensara* como *determinados* pela ideia absoluta. [...] A ideia absoluta – a ideia do absoluto – é a certeza indubitável de si mesma como sendo a verdade absoluta; ela pressupõe-se a si mesma como verdadeira [...]. Para Hegel *enquanto pensador*, a ideia absoluta era já certeza absoluta, para Hegel *enquanto escritor*, uma incerteza *formal*. Esta contradição entre o *pensador destituído de necessidades*, que se sobrepõe à exposição, para quem a coisa já está acabada, e o escritor *necessitado*, sucessivo, que põe como algo formalmente incerto o que é certo para o pensador, esta contradição *objectivada* é o processo da ideia absoluta, que pressupõe ser e essência, mas de um modo tal que, na verdade, são estes que pressupõem a própria ideia” (FEUERBACH, 2005, p.60).

¹⁹⁷ Feuerbach generaliza para todo o sistema de Hegel um aspecto específico de sua *Ciência da Lógica*, que é a exposição do chamado “pensamento puro”. Para aprofundamento do tema, cf. Gonçalves (2013).

¹⁹⁸ Nos *Gedanken*, Feuerbach já havia apresentado uma argumentação semelhante: cf. Feuerbach (1981 a, p.241–2). Na obra *Para a crítica da filosofia de Hegel*, ele acrescenta: “Hegel não se colocou nem se introduziu

Hegel começa com o ser, ou seja, com o conceito de ser; porque não hei-de poder começar com o próprio ser, ou seja, com o ser real? [...] Admitindo ainda que estabeleço um pressuposto, quando, sem me preocupar com a questão acerca do começo, começo imediatamente a filosofar com o ser real ou com a razão, que mal há nisso? (FaEUERBACH, 2005, p.48).

Confrontando-se com a ideia especulativa hegeliana, e com o seu princípio absoluto, Feuerbach defende a tese de que o *oposto do ser*, tal como a lógica hegeliana o considera, não é o nada, mas o *ser concreto, sensível*¹⁹⁹. Daí se afirmar que a necessidade de concreção, a qual

efectivamente no interior da consciência sensível, porque a consciência sensível apenas é objecto *enquanto* objecto da consciência de si do pensamento, porque é apenas a exteriorização do pensamento *no interior* da certeza de si mesmo, então a *Fenomenologia* ou a *Lógica* [...] começa com uma pressuposição imediata de si mesma [...] ela não começa, como já se disse, com o ser-outro do pensamento, mas com o *pensamento do ser-outro do pensamento*, no qual como é natural, o pensamento já está previamente assegurado da vitória sobre o seu adversário” (FEUERBACH, 2005, p.64). Refuta-se a afirmação de que Feuerbach não havia compreendido a filosofia hegeliana, de forma correta, como algo problemático. Por exemplo, em 1835, na *Kritik des “Anti-Hegels”*, ou ainda, em 1837, na *Zur Kritik des Empirismus*, Feuerbach “defende” a filosofia hegeliana contra acusações semelhantes as que ele realizou posteriormente em sua *Para a crítica da filosofia de Hegel*. Em seu escrito *Anti-Hegels*, ele critica Bachmann por não haver compreendido a relação entre Ideia e realidade, em especial, no que concerne à relação com a natureza. Feuerbach diz: “Na verdade, em H[egel] a natureza corresponde em seu ser à Ideia, mas notabene não à Ideia em si e para si, não a Ideia *Absoluta*, isto é, a Ideia em seu *ser verdadeiro, adequado*, mas a Ideia em seu ser-outro (*Anderssein*) ou a Ideia do ser-outro da Ideia. O que é o ser-outro da identidade? A diferença – o princípio da contradição [...]. H. não determinou, portanto, a natureza como a Ideia em seu ideal, idêntica consigo mesmo [...] A natureza é divina na medida em que ela é Ideia, ela é então Espírito, Vida, Ideia – mas na medida em que ela não é a Ideia em sua forma adequada, mas em seu ser-outro, aí encontra-se então sua diferença específica em relação ao Espírito, à Ideia como tal – [Ideia] não no modo e forma da espiritualidade, mas da sensibilidade [...]. E exatamente essa não correspondência ao conceito pertence ao conceito, à Ideia da Natureza”. O texto no original é: “Allerdings entspricht bei H. auch die Natur in ihrem Sein der Idee, aber notabene nicht der Idee an und für sich, nicht die *absolute* Idee, d.i. der Idee in ihrem *wahren adäquaten Sein*, sondern der Idee in ihrem *Anderssein* oder der Idee von dem *Anderssein* der Idee. [...] Was ist aber das *Anderssein* der Identität? Der *Unterschied* – das Prinzip des Gegensatzes [...]. H. bestimmt also die Natur als die Idee nicht in ihrem idealen, mit ihr identischen [...]. Die Natur ist also göttlich, inwiefern sie die Idee ist, wiefern sie die nicht in ihrem adäquaten, sondern ihrem *Anderssein* ist, denn sie ist wohl Geist, Leben, Idee aber – und hier liegt ihr spezifischer Unterschied vom Geist, von der Idee als solche – nicht in der Weise oder Form der Geistigkeit, sondern der Sinnlichkeit [...]. Und ebendieses Nichtentsprechen dem Begriffe gehört zu dem Begriff, der Idee der Natur” (FEUERBACH, 1982 a, p.80). Se, em 1835, Feuerbach foi capaz de defender a concepção hegeliana de Natureza como ser-outro da Ideia, a sua interpretação de 1839 não poderia ser fruto de uma “incapacidade” ou má compreensão da filosofia de Hegel. Cabe assim indagar: Quais motivos levaram a uma mudança tão radical de sua interpretação de Hegel? Essa é uma questão que se buscará esclarecer na continuidade desse tópico.

¹⁹⁹ Em seus *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae*, Feuerbach indaga sobre a relação entre lógica e natureza: “Como se relaciona o pensar em relação ao ser, a ‘Lógica’ em relação à natureza? A passagem de um ao outro é fundamentada? [...] Mas o que é então o negativo Ideia na absoluta e completa? Que ela é *apenas* no elemento do pensamento? De onde você sabe então que existe ainda um *outro* elemento? Por meio da ‘Lógica’? Jamais! Pois a ‘Lógica’ conhece-se apenas a partir dela mesma, apenas a partir do pensamento. Portanto, o outro da ‘Lógica’ não é por meio da ‘Lógica’ logicamente deduzido, mas illogicamente [deduzido], isto é, apenas por isso a ‘Lógica’ passa à natureza porque o sujeito pensante encontra previamente, fora da Lógica, uma existência imediata, uma natureza e é impelido a reconhecê-la graças ao seu ponto de vista imediato, ou seja, natural. Se não houvesse nenhuma natureza, a imaculada virgem ‘Lógica’ jamais produziria uma [natureza] a partir de si mesma”. O texto no original é: “Wie verhält sich das Denken zu Sein, wie die ‘Logik’ zur Natur? Ist der Übergang von jener zu dieser begründet? [...] Was ist denn nun aber das Negative in der absoluten, vollkommenen Idee? Daß sie *nur* noch im Elemente des Denkens ist? Woher weißt du nun aber, daß es noch ein *andres* Element gibt? Aus der ‘Logik’? Nimmermehr; denn eben die ‘Logik’ weiß auch sich selbst nur von sich, nur vom Denken. Also wird das Andere der ‘Logik’ nicht aus der ‘Logik’ nicht logisch, sondern unlogisch deduziert, d.h. die ‘Logik’ geht nur deswegen in die Natur über, weil das denkende Subjekt außer der ‘Logik’ ein unmittelbares Dasein, eine Natur vorfindet und vermöge seines unmittelbaren, d.i.

Feuerbach se reporta, não concerne apenas à forma da exposição, mas, em especial, à realidade sensível, ou seja, à natureza e ao homem. Por isso, ele conclui o seu opúsculo afirmando:

É, pois, vã toda a especulação que quer ir além da natureza e do homem [...]. A filosofia é a ciência da realidade na sua verdade e totalidade, mas o somatório da realidade é a *natureza* (natureza no sentido mais universal do termo). [...] O retorno à natureza é a única fonte de salvação (FEUERBACH, 2005, p.76).

Já nessa época, conforme atesta essa obra, Feuerbach reconhece a importância da natureza e do homem, isto é, da “realidade sensível”, no interior da sua filosofia. “Realidade sensível” tem aqui, de certa forma, um significado ainda incompleto, pois relacionado apenas com o tempo e o espaço, a saber, como condição de existência dos seres “finitos”. Embora, o sentido de tal noção não esteja ainda conceitualmente claro, tal obra já demonstra a sua pretensão de fundamentar a reflexão filosófica com base na natureza e na existência humana concreta²⁰⁰.

Antes de finalizar a exposição sobre a crítica feuerbachiana à filosofia de Hegel, é fundamental buscar compreender as razões que conduziram Feuerbach ao desenvolvimento de tal crítica. Tal interpretação da filosofia hegeliana pode, à primeira vista, causar “espanto”, em especial, por se tratar da leitura de um filósofo que conhece, com profundidade, a filosofia hegeliana, sobretudo, a sua lógica²⁰¹. Ao se refletir sobre a filosofia hegeliana, as afirmações

natürlichen, Standpunkts dieselbe anzuerkennen gezwungen ist. Gäbe keine Natur, nimmermehr brächte die unbefleckte Jungfer ‚Logik‘ eine aus sich hervor” (FEUERBACH, 1982 c, p. 155–156).

²⁰⁰ Por isso, Feuerbach (2001, p. 432) defendeu, mais tarde, em *A Essência do Cristianismo*: “Devemos portanto – eis a moral da história – fazer das determinações e forças da realidade, e em geral dos seres e coisas reais, não como a teologia e a filosofia especulativa, sinais arbitrários, veículos, símbolos ou predicados de um ser distinto delas, transcendente, absoluto, isto é, abstracto, mas toma-las e captá-las no significado que têm por si mesmas e que é idêntico à sua qualidade, com a determinidade que faz delas o que elas são – e só então teremos a chave de uma teoria e de uma prática reais”.

²⁰¹ Em seus *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae*, Feuerbach (1982 c, p 155) discorre acerca de sua participação nos cursos de Hegel, destacando a importância de sua lógica: “[...] eu frequentei, com exceção da estética, todas as suas lições, a lógica [frequentei], na verdade, duas vezes. Mas a lógica hegeliana é ao mesmo tempo o *corpus juris*, é a pandecta da filosofia; ela contém todos os princípios conceituais de toda a filosofia, tanto da antiga como da moderna; ela é, ademais, a exposição do seu método”. O texto no original é: “[...] ich habe mit Ausnahme der Aesthetik alle seine Vorlesungen, seine Logik sogar zweimal, gehört. Aber Hegels Logik ist gleichsam das corpus juris, die Pandekten der Philosophie; sie enthält die gesamte, sowohl alte als neuere, Philosophie ihren Gedankenprinzipien nach; sie ist überdem die darstellung seiner Methode”. Também em algumas cartas a seu pai, ele menciona o fato de frequentar os cursos de Hegel. Em uma carta de 21 de abril de 1824, ele escreve que se dedica nesse semestre principalmente à filosofia e que “por isso frequenta [os cursos] de lógica, metafísica e filosofia da Religião de Hegel”. O texto no original é: “ich höre daher Logik unnd Metaphysik und Religionsphilosophie bei Hegel”. Em outra carta, escrita um mês depois (24 de maio), Feuerbach menciona novamente os cursos de Hegel e sustenta que “Hegel, em suas preleções, não é tão obscuro como em seus escritos, sim, eu quero dizer que ele é claro e facilmente compreensível [...]”. O texto no original é: “Hegel ist in seinen Vorlesungen bei weitem nicht so undeutlich wie in Schriften, ja ich möchte sagen, klar und leichtverständlich [...]”. Ainda em outra carta escrita 11 anos depois (em 26 de março de 1835) e destinada a Johannes Schulze, ele revela: “Os dois anos que dediquei ao estudo da filosofia, sob a orientação de Hegel, foram os mais importantes e decisivos da minha vida”. O texto no original é: “Die zwei Jahre, die ich in Berlin unter Hegels Leitung dem Studium der Philosophie widmete, waren die entscheidendsten, wichtigsten Jahre meines Lebens”. Barata-Moura (1990, p. 22) acrescenta que “Erich Thies publicou certificados de Hegel que atestam a assiduidade e o interesse manifestado pelo jovem Feuerbach durante a frequência. A esse respeito, Cesa (1963, p.63) menciona ainda: “Feuerbach teria frequentado os cursos de filosofia da religião, lógica, metafísica (duas vezes no semestre de verão de 1824 e 1825), filosofia do direito, filosofia da história,

de Feuerbach poderiam parecer “injustas” ou “ingênuas”. Daí não se tratar aqui de avaliar a “veracidade” da sua interpretação sobre Hegel, mas de compreender os pressupostos do pensamento feuerbachiano, a saber, identificar o que conduziu Feuerbach, outrora aluno de Hegel, e até certo momento discípulo, mesmo que heterodoxo²⁰², a tal interpretação.

Em relação à crítica feuerbachiana a Hegel, é preciso apresentar aqui certo esclarecimento de Feuerbach, presente na primeira página desse escrito:

*Há muitos anos que o autor deste escrito planejava uma consideração crítica sobre a filosofia de Hegel*²⁰³. Mas por um lado, a sua veneração para com Hegel e, por

antropologia, psicologia, ou seja, filosofia do espírito, história da filosofia, filosofia da natureza, ou seja, filosofia racional; isto é, praticamente ele fez todos os cursos de Hegel do semestre de verão de 1824 ao semestre de inverno de 1825–6”. Por meio das referências biográficas supramencionadas, pode-se perceber claramente quão imensa foi a atenção que Feuerbach dedicou, em sua juventude, à filosofia de Hegel. A intensidade de seus estudos ajuda, de certa maneira, a esclarecer sua “dramática” “despedida” em relação à filosofia hegeliana (e também sua posterior crítica, considerada, por Paul Bishop, de certa forma, “edipiana”): “Minhas palavras, com as quais me despedi de Hegel [...] foram aproximadamente: Eu ouvi o senhor por dois anos, por dois anos dediquei-me exclusivamente à sua filosofia, agora tenho a necessidade de apoiar-me em algo diretamente oposto. Estou estudando agora anatomia”. O trecho em língua estrangeira é: “Meine Worte, mit denen ich von Hegel Abschied nahm waren [...] waren ungefähr: Zwei Jahre habe ich Sie gehört, zwei Jahre ungetheilt Ihrer Philosophie gewidmet; nun habe ich das Bedürfniss mich in das directe Gegen teil zu stürzen. Ich studire nun Anatomie”. (FEUERBACH, 1904, p. 17).

²⁰² Ver aqui a carta a Hegel, de 1828. Tal carta pode ser encontrada no décimo sétimo volume do *Gesammelte Werke* feuerbachiano. Cf. Feuerbach (1984, p. 103–8).

²⁰³ Antes de qualquer coisa, é preciso destacar que a obra *Para a crítica da filosofia hegeliana*, deve ser considerada como parte do processo de desenvolvimento intelectual de Feuerbach: ela é produto de um profundo estudo crítico da obra hegeliana, partindo da defesa inicial de Hegel à crítica dos fundamentos de sua filosofia. Em obras como *Kritik des “Anti-Hegels”*. *Zur Einleitung in das Studium der Philosophie* e *Zur Kritik des Empirismus*. (Über): *Kritik des Idealismus und Materialien zur Grundlage des apodiktischen Realrationalismus*, von F. Dorguth. *Magdeburg 1837*, Feuerbach realiza a defesa de Hegel contra as críticas materialistas e empiristas. No primeiro escrito, Feuerbach, seguindo uma orientação, ainda, cartesiana, enfrenta o argumento de Bachmann, o qual critica a identidade de Ser e Pensamento, defendendo que onde não há pensamento também não há ser. Ele sustenta que Ser e Pensamento são idênticos. Já o segundo opúsculo, a crítica a F. Dorguth, é considerado por Wartofsky como “uma defesa clássica do idealismo contra o materialismo fisiológico”. Aqui é importante ressaltar que as críticas a Bachmann e Dorguth são fundamentais para o desenvolvimento intelectual de Feuerbach, pois elas lhe forneceram os argumentos que ele utiliza em sua crítica posterior a Hegel. Não obstante, Feuerbach haver não apenas criticado, mas ridicularizado os argumentos de ambos autores contra Hegel, como se eles não houvessem compreendido a filosofia hegeliana. Wartofsky defende que a escolha dos temas, nesses dois artigos, foi definida em grande parte pelos interesses de Feuerbach, decorrente de certo “conflito interior” com os fundamentos do idealismo especulativo. Dessa forma, pode-se sustentar que a crítica aos argumentos realistas e empiristas, de Bachmann e Dorguth, contribuiu para aguçar a percepção crítica de Feuerbach ao hegelianismo. Em seguida, ele realiza uma defesa de Hegel contra os seus críticos ortodoxos, a saber, à filosofia ortodoxa cristã. É exatamente essa a temática do escrito crítico sobre Sengler [*Zur Kritik der ‘positiven Philosophie’, Über das Wesen und die Bedeutung der spekulativen Philosophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit, mit besonderer Rücksicht auf die Religionsphilosophie. – Spezielle Einleitung in die Philosophie und spekulative Theologie’*. Von. Dr. Sengler, ordentl. Prof. der. Philos., Heidelberg 1837], no qual Feuerbach se opõe aos críticos ortodoxos de Hegel. Contudo, no final desse escrito, que critica a filosofia “positiva”, Feuerbach incluí, de forma surpreendente, em sua crítica à especulação, a ideia de que a filosofia hegeliana deve ser superada. É importante destacar, igualmente, que Feuerbach não defendeu que a filosofia hegeliana fosse idêntica à filosofia “positiva”. Já, nesse escrito, ele não propôs a construção de um “sistema mais inclusivo”, mas o fim dos sistemas filosóficos, e a necessidade de superação da filosofia hegeliana. Isso porque Feuerbach associa a propensão que o idealismo alemão tem para constituir sistemas, aos excessos da imaginação. Contra tal forma de filosofar, ele propõe outra abordagem: “Apenas as intuições e os fundamentos mais simples são os verdadeiros fundamentos e intuições. [...] A filosofia especulativa da Alemanha se livraria do epíteto ‘especulativa’, e no futuro se denominaria simplesmente apenas ‘filosofia’ – filosofia sem epíteto e suplemento. A especulação é a filosofia ébria. A filosofia tornar-se-á sóbria novamente”.

outro, as muitas oposições unilaterais, malévolas ou incaracterísticas contra Hegel²⁰⁴ [...] condenaram-no a ser um herético filosófico e um apócrifo. [...] *A presente crítica nasceu involuntariamente*, puramente por acaso – e é um mero fragmento. Ela sugere também sem quaisquer pretensões, *notando o seu autor que foi feita a partir do seu ponto de vista* – um reparo que qualquer crítico costuma aliás fazer, pelo menos o crítico de uma filosofia; *porque os pensamentos de um outro são para nós, tal como qualquer objecto exterior, objectos perante os quais se tem de distinguir entre coisa em si e coisa para nós* (FEUERBACH, 2005, p.43, grifo nosso).

Feuerbach admite não interpretar a filosofia hegeliana de forma literal, ou seja, como “coisa em si”, mas considerar o sentido e as consequências dessa filosofia, ou seja, como “coisa para nós”. Daí não pretender desenvolver uma “exegese” da filosofia de Hegel, mas uma compreensão profundamente marcada por condições filosóficas, históricas e políticas bem específicas. Defende-se aqui que a “chave” para a interpretação da crítica de Feuerbach, ao pensamento hegeliano, encontra-se no universo histórico-social da Alemanha do século XIX²⁰⁵. Em tal século a relação entre filosofia, teologia e religião, mas, igualmente, o debate acerca da possibilidade de uma “realização da filosofia”²⁰⁶, são questões centrais, seja para a filosofia da época seja para a “resolução” dos problemas políticos desse momento histórico²⁰⁷.

O texto no original é: “Die einfachsten Anschauungen und Gründe sind allein die wahren Anschauungen und Gründe. [...] Die spekulative Philosophie Deutschlands lasse daher das Beiwort ‚spekulativ‘ fahren und nenne sich in Zukunft Philosophie schlechtweg – Philosophie ohne Bei- und Zusatz. Die *Spekulation* ist die *betrunkene* Philosophie. Die Philosophie werde daher wieder nüchtern” (FEUERBACH, 1982 a, p.207).

²⁰⁴ No final desse escrito, Feuerbach reforça, de novo, essa posição, afirmando que é “vã a especulação que desde então se ergueu e reclamou contra Hegel – a especulação dos filósofos positivos; pois, na verdade, em vez de ir além de Hegel, não entendendo justamente as questões mais significativas que Hegel, e já antes dele Kant e Fichte, a seu modo, evidentemente tinham dado” (FEUERBACH, 2005, p.76).

²⁰⁵ Defende-se aqui não ser tal interpretação exterior ao pensamento de Feuerbach. Ao contrário, tal leitura se identifica à forma como Feuerbach interpretava o pensamento e a vida dos filósofos e escritores no seu tempo. A esse respeito, ele afirma em *Abälard und Héloïse oder Der Schrifsteller und der Mensch*: “O aforismo paradoxal da nossa vida perde o seu significado fragmentário, adquire sentido e entendimento, apenas quando é lido em conexão com o grande texto do passado”. O texto no original é: “Der paradoxe Aphorismus unseres Lebens verliert nur seine fragmentarische Bedeutung, wenn er im Zusammenhange mit dem großen Texte der Vergangenheit gelesen wird” (FEUERBACH, 1981 a, p.55).

²⁰⁶ De acordo com Barata-Moura (1990, p.22): “O tratamento do tema das relações entre o ‘real’ e o ‘racional’ passa, entre os anos 20 e 60 do século XIX na Alemanha, por diferentes fases de abordagem e de polémica, conservando em cada configuração do debate uma articulação estreita com problemas centrais em disputa na actualidade política do tempo. A formulação abstracta da questão nunca impediu que a sua leitura, em diferentes momentos e por diferentes quadrantes de opinião, sempre se revestisse de uma percuciente carga conjuntural”.

²⁰⁷ Quanto a essa questão, Barata-Moura (1990, p. 23–24) esclarece ainda que um importante momento “para o debate da problemática do real e do racional é descortinável durante o período de 1838 a 1844. Organiza-se segundo duas linhas principais, que encarnam um confronto político-filosófico muito vivo. De um lado, o ataque clerical-feudal [...] contra o hegelianismo [...], chegando a assumir a forma de verdadeiras denúncias públicas da periculosidade desta filosofia, com a correspondente exortação a um tomar medidas repressivas por parte das autoridades. [...] Do outro lado, há a considerar, por parte dos jovens-hegelianos, o contra-ataque e o simultâneo empreender de um encaminhamento para uma ‘saída’ de Hegel, ‘superadora’ do âmbito e determinação das suas próprias exigências para uma racionalidade do real. [...] Com a radicalização política ocorrida no anos 40 e o correlativo aprofundamento das implicações do tema da ‘realização’ da racionalidade, o problema passará a ganhar outros contornos e a estabelecer-se cada vez mais num terreno não mais exclusivamente ou predominantemente filosófico”.

Sobre as diferentes interpretações da filosofia de Hegel no século XIX, Barata-Moura (1990, p. 22) argumenta:

Mais do que uma hermenêutica filosófica (ou mesmo política) do texto de Hegel, o que porventura se apresentava como primordialmente determinante era a atitude política geral²⁰⁸ – não raro o preconceito – relativamente a Hegel, ao hegelianismo, e sobremaneira àquilo de que em cada contexto, ele era tido por representante.

Corroborando com tal interpretação, Arndt (2006, p. 38) defende que “entender Feuerbach significa, antes de qualquer coisa, historicizá-lo”²⁰⁹. Somente ao se compreender o universo histórico-político, bem com o significado que Hegel assumiu na Alemanha do século XIX, torna-se possível identificar os motivos que conduziram Feuerbach a tal interpretação da filosofia hegeliana²¹⁰. Trata-se aqui então da “realização” daquilo que Feuerbach pensa como tarefa da interpretação filosófica, a saber,

[...] a interpretação não é senão o desvendamento do sentido verdadeiro de uma filosofia. Cada filosofia do passado é para uma época posterior um paradoxo, uma anomalia, uma contradição com a sua razão. A interpretação tem a tarefa de resolver essa contradição, de eliminar esse paradoxo, de nos mostrar o pensamento alheio como um possível, pelo menos sob certas condições, pensamento próprio de nós (FEUERBACH, 2005, p.34, grifo nosso).

Tal tarefa da interpretação feuerbachiana de Hegel se revela como possível, na medida em que se pressupõe aqui o universo histórico, cultural, político e filosófico da Alemanha do século XIX e, em particular, o contexto das disputas existentes entre esquerda e direita no interior da escola hegeliana, cujos acontecimentos determinaram a recepção da filosofia de Hegel. Um exemplo acerca da recepção de Hegel, relativa a esse momento, é a paráfrase do pai-nosso, com base no pensamento hegeliano, elaborada por J. Görres (1838 *apud*: PERONE, 1992, p. 55–56):

Creio em Deus pai, puro ser e, ao mesmo tempo, puro nada, os quais, enquanto desapareceram um no outro; no *dever* como *natureza se manifestaram*, na exterioridade deles, na forma do *ser outro*, e assim na inquieta unidade deles levaram para a luz, no *ser*, céu e terra. Creio, além disso, em Jesus Cristo, seu filho unigênito, *o ser originário, a absoluta unidade do ser em si e para si*, gerado do retorno completo do ser em si mesmo e nascido, como espírito do gênero humano da época moderna, desde o ser da época antiga, por meio da completa resolução da contradição, cujo Jesus Cristo superado na subjetividade do conceito vem concebido pelo Espírito Santo, mas nasceu de Maria, o antigo mundo virginal²¹¹.

²⁰⁸ Corroborando com essa interpretação, Cesa (1963, p. 81) defende que se deve compreender a escola hegeliana, “mas não como um corpo de doutrinas filosóficas, mas como um movimento intelectual” diferenciando “entre aqueles que queriam extrair do pensamento de Hegel uma interpretação genérica e aqueles que queriam extrair todas as implicações possíveis” (Ibidem, p.82).

²⁰⁹ O texto no original é: “Feuerbach zu verstehen heißt allerdings, ihn entschieden zu historisieren”.

²¹⁰ Para uma leitura semelhante, cf. Perone (1992).

²¹¹ O texto no original é: “Credo in Dio padre, puro essere ed al tempo stesso puro nulla, i quali, in quanto scomparsi l’uno nell’altro, nel *divenire* come *natura* si sono manifestati nella loro estrinsecità nella forma dell’*essere altro*, e così nella loro inquieta unità hanno portato alla luce, nell’*essere*, cielo e terra. Credo inoltre in Gesù Cristo, suo figlio unigenito, *l’essere originario, l’assoluta unità dell’essere in sé e per sé*, generato dal totale ritorno dell’essere in se stesso e nato, quale *spirito* del genere umano dell’*evo* moderno, dall’essere

Ao se considerar a passagem supracitada, torna-se mais clara a compreensão das críticas feuerbachianas, feitas à lógica de Hegel, quanto às pretensões de absolutização da sua filosofia. Ademais, possibilita compreender a razão de Feuerbach haver dito que a lógica de Hegel não é senão um pai nosso memorizado²¹².

Como se mencionou anteriormente, o argumento fundamental desse escrito sobre Hegel²¹³ consiste na crítica feuerbachiana ao privilégio da *Lógica* no interior do seu sistema²¹⁴. Esse modo de considerar a lógica de Hegel pressupõe o reconhecimento de que Feuerbach não realiza uma exegese do seu pensamento, pois interpreta Hegel, valendo-se de uma orientação materialista, que se desenvolve ainda de forma incipiente, em 1839. Pode-se dizer que a crítica de Feuerbach ao sistema de Hegel compromete a sua dialética, pela exclusão da *Aufhebung* no processo lógico-ontológico²¹⁵. Feuerbach compreende o conceito de *Aufhebung* como supressão e, por isso, o rejeita. Nesse sentido, Perone (1972, p. 111) esclarece:

dell'evo antico, attraverso la completa risoluzione della contraddittorietà, il quale Gesù Cristo, in quanto trapassato nella soggettività del concetto, venne concepito dallo Spirito santo, ma nacque da Maria, l'antico mondo virginalé”.

²¹² Perone (1992, p. 141) destaca que esse tipo de interpretação, era, na verdade, característica da esquerda hegeliana, a saber, muitas vezes o que era defendido como ateuístico por determinado pensador, era considerado ainda como contendo resíduos teológicos por outros. Assim, por exemplo, Strauss parecia para Bauer ainda como um “padre”, Feuerbach parecia para Stirner como uma espécie de “ateu devoto”, Bauer parecia aos olhos críticos de Marx, apenas como um teólogo. Stirner acreditava ter superado todos esses filósofos, mas foi, não obstante, profundamente ironizado por Marx em sua *Sagrada Família*, onde é denominado como “padre da igreja” e “Santo Max”, ademais Feuerbach descobriu ainda no “nada” de Stirner um “predicado divino” e encontrou no seu *Único*, o ideal “da felicidade individual cristã”.

²¹³ “O próprio Feuerbach enfatizou que [...] [em 1824] ele se dedicou quase exclusivamente a lógica de Hegel” (TOMASONI, 2011, p. 51).

²¹⁴ Arndt (2006, p. 35) elucidada: “Isto que vem do pensamento ao ato, como Hölderlin ainda (...) esperava e Hegel em uma carta havia expressado como certeza (‘se o reino da representação for revolucionado, então a realidade não suportará’), Feuerbach não compartilhava mais tal esperança e certeza. Sua experiência era outra. Para falar com Marx: não apenas o pensamento deve impelir-se à realidade, mas também a realidade ao pensamento. Essa realidade é diferente daquela do pensamento [...]”. O texto no original é: “Das aber aus Gedanken in Tat kommt wie Hölderlin es noch [...] hofften und Hegel in einem Brief als Gewissheit formuliert (‘ist erst das Reich der Vorstellung revolutioniert, so hält die Wirklichkeit nicht aus’), diese Hoffnung und Gewissheit teilte Feuerbach nicht mehr. Seine Erfahrung war eine andere. Mit Marx zu sprechen: nicht nur der Gedanken muss sich zur Wirklichkeit drängen, sondern auch die Wirklichkeit zum Gedanken”. Por isso, Perone (1992, p. 59), ao interpretar Feuerbach, defende que a filosofia hegeliana é o cume de um processo, mas apenas de um ponto de vista lógico-abstrato. Tal abstração se relaciona à pretensão de compreender tudo no interior do sistema hegeliano. Por isso, a “filosofia hegeliana deve agora ser realizada; essa não dá senão o esqueleto do real, mas não o real”. A filosofia deve retornar à imediatidade “da atividade do pensador que conversa e se comunica com os outros, e, portanto, com a vida. O pensador não é um ‘Dalai Lama especulativo’ [...] mas um pensador que pensa na presença da razão, compreendida como a medida comum, da qual todos os homens fazem parte” (Ibidem).

²¹⁵ Feuerbach, reportando-se ao sistema hegeliano e à sua exposição, defende que Hegel “na exposição, quis antecipar e capturar o próprio entendimento, comprimido no sistema. O sistema deveria ser como que a própria razão, a actividade imediata deveria pura e simplesmente ser absorvida na actividade mediata, a exposição não deveria *pressupor nada*, isto é, não deixar ficar nada dentro de nós, deveria pura e simplesmente esvaziar-nos e esgotar-nos. O sistema hegeliano é a *auto-alienação absoluta* da razão” (FEUERBACH, 2005, p.55).

[...] a *Aufhebung* significa para Feuerbach supressão, a dialética que Hegel estabelece entre finito e infinito, natureza e ideia, longe de oferecer um significado positivo ao finito e à natureza, inserindo-a em uma orientação dialética que reconduz ao infinito e à ideia, conduz a sua supressão: suprimir a dialética, significa suprimir tal supressão.²¹⁶

Tal “supressão”, como a interpretada Feuerbach no interior da Lógica é responsável pela desvalorização do finito no interior da filosofia de Hegel, revelando assim certas contradições no seu pensamento²¹⁷. Em um opúsculo escrito no início da década de 40, ou seja, as *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, Feuerbach (2005, p.88, grifo nosso) discorre sobre o carácter contraditório da filosofia de Hegel:

A filosofia que deduz o finito do infinito, o determinado do indeterminado, *nunca chega a alcançar uma verdadeira posição do finito e determinado*. Deduzir o finito do infinito significa: o infinito, o indeterminado, é determinado, *o negado*; admite-se *sem determinação, quer dizer, sem finitude*, o infinito *nada é*, o *finito é* posto, portanto, como *realidade* do infinito. Mas o ente não negativo do absoluto continua ainda na base e por isso a finitude volte sempre a ser suprimida. O *finito é a negação do infinito* e o *infinito*, por sua vez, a negação do *finito*. A filosofia do absoluto é uma *contradição*.

Tal passagem revela que, para Feuerbach, a filosofia especulativa hegeliana compreende uma contradição entre ser e pensamento. Tal contradição não diz respeito ao universo lógico ou filosófico, mas, sobretudo, ao “extrafilosófico”, isto é, à realidade imediata e à vida concreta dos seres humanos. Em outras palavras, se Feuerbach refuta o sistema hegeliano, tal refutação pressupõe, antes de qualquer coisa, a natureza e o homem. Trata-se, portanto, de uma resposta à desvalorização da realidade finita e sensível no interior da filosofia de Hegel. Feuerbach (p. 131–132, grifo nosso) explicita:

[...] a *filosofia de Hegel* não ultrapassou a *contradição entre pensar e ser*. O *ser com que a Fenomenologia começa* está, não menos que o *ser com que começa a Lógica*, na *mais directa contradição com o ser real*. Na *Fenomenologia*, esta contradição manifesta-se sob a forma do ‘isto’ e do ‘universal’, uma vez que o singular pertence ao ser, e o universal ao pensar. Ora, na *Fenomenologia*, um ‘isto’ conflui com outro ‘isto’ de uma maneira que é incompreensível para o pensamento; mas que diferença considerável entre o ‘isto’ enquanto objecto do pensar abstracto e o mesmo ‘isto’ enquanto objecto da realidade! *Por exemplo, esta mulher é a minha mulher, esta casa a minha casa*, embora cada um diga, como eu, referindo-se à sua casa e à sua mulher: *esta casa e esta mulher*. A indiferença e indistinção do ‘este’ lógico é neste caso suprimida pelo sentido do direito. Se admitíssemos o ‘este’ lógico no direito natural, chegaríamos directamente à comunidade de bens e de mulheres, onde não existe diferença alguma entre este e aquele, onde cada um possui cada uma – ou

²¹⁶ O texto no original é: “L’*Aufhebung* significa per Feuerbach soppressione, la dialettica che Hegel instaura tra finito e infinito, tra natura e idea, lungi dal dare un significato positivo al finito e alla natura, inserendola in un andamento dialettico che il riconduce all’infinito e all’idea, porta invece a una loro sostanziale soppressione: sopprimere la dialettica significa dunque sopprimere tale soppressione”.

²¹⁷ Segundo Feuerbach (2005, p. 147, grifo nosso): “nada mais fácil do que mostrar a unidade de predicados opostos; basta-nos abstrair do objecto ou sujeito deles. [...] Se, por exemplo, considero o ser apenas *in abstracto*, se abstraio de toda a determinidade que existe, então resta-me naturalmente o ser igual ao nada. Apenas a determinidade constitui a diferença, a fronteira entre o ser e o nada. Se prescindindo *daquilo que é*, o que continua a ser ainda este simples ‘é’? Mas o que se aplica a esta oposição e à sua identidade, também se aplica, na filosofia especulativa, à identidade das restantes oposições”.

melhor ainda, chegaríamos diretamente à supressão de todo o direito; porque o direito fundamental funda-se unicamente na realidade da diferença entre este e aquele. [...] A questão do ser é precisamente uma questão prática, uma questão na qual o nosso ser está implicado [...].

Como tal passagem, Feuerbach afirma a importância do ser humano determinado e sensível, pois não trata o “ser” como uma categoria apenas lógica, mas como ser que compreende tanto a natureza como o ser humano²¹⁸. A filosofia feuerbachina defende uma nova forma de filosofar que corresponda à existência humana, sensível e naturalmente encarnada. Tal orientação filosófica não separa o homem, como “objeto” ou “sujeito” da filosofia, de sua existência real, isto é, como ser humano, essencialmente marcado por sua corporalidade, sensibilidade e afetividade. Daí se poder defender, com Arndt (2006, p. 34), que “essa ruptura [de Feuerbach com Hegel] [...] se identifica com motivos que dificilmente se encontram no próprio plano filosófico²¹⁹”. Tais motivos dizem respeito à aspiração feuerbachiana de realizar uma crítica radical à filosofia hegeliana e uma transformação que não se limitasse ao universo do pensamento, mas compreendesse, igualmente, o da prática²²⁰. Reitemeyer (2001, p. 122) explicita:

Na certeza da derrocada eminente da metafísica teológica da história e da dialética especulativa dos conceitos [...] a especulação encontrava-se para Feuerbach no seu apogeu e, ao mesmo tempo, no seu fim; de tal forma no fim que, para olhar o futuro, tinha de mudar de ‘domínio’ [...] e instalar-se no campo da antropologia [...] [pois] a especulação não parecia capaz de agir de forma transformadora sobre as condições reais, economicamente estruturadas da convivência social. Apenas a não-filosofia era susceptível de operar uma mudança prática, esperando tanto Feuerbach como Marx que ela tivesse, contudo, a sua origem na crítica filosófica.

Ademais, deve-se destacar que a sua crítica a Hegel possui certa ambivalência: por um lado, ele busca “realizar” a filosofia hegeliana²²¹ e, por outro, deseja romper com tal

²¹⁸ No entender de Feuerbach (2005, p. 147) “as coisas há que pensá-las como acontecem na realidade, não diversamente. O que na realidade é separado também não deve ser idêntico no pensamento”.

²¹⁹ O texto no original é: “Dieser Bruch [...] hat identifizierbare Motive, die aber kaum auf der philosophischen Ebene selbst liegen”.

²²⁰ A concepção hegeliana de contradição aparece, para Feuerbach, como a *Aufhebung* da realidade humano-finita no absoluto. Daí Feuerbach criticar a especulação defendendo a necessidade de a filosofia reconhecer a prioridade ontológica da sensibilidade, da natureza, da empiria, ou seja, da não-filosofia. Arndt esclarece que no entender de Feuerbach: “uma contradição entre pensamento e realidade só poderia ser evitada, quando ‘o pensamento é interrompido por meio da intuição sensível’. [...] Não se trata apenas de uma elaboração da intuição em pensamento conceitual, que um determinado sistema de mediações reproduziria espiritualmente, mas de uma troca contínua, uma oscilação entre pensamento e ser. Cujo resultado não é um conceito sintético ou concreto da realidade determinada, mas a compreensão de que dela é possível ter apenas fragmentos”. O texto no original é: “Ein Widerspruch von Denken und Wirklichkeit könne aber nur dadurch vermieden werden, daß sich das Denken ‚durch die sinnliche Anschauung unterbricht‘. [...] Dabei handelt es sich nicht um die Verarbeitung der Anschauung im begreifenden Denken, welches bestimmte Vermittlungszusammenhänge gestig reproduziert, sondern um den steten Wechsel, das Oszillieren zwischen Denken und Sein. Dessen Resultat ist nicht ein konkreter oder synthetischer Begriff der bestimmten Wirklichkeit, sondern die Einsicht, dass von ihr nur Fragmente zu haben sind” (ARDNT, 2006, p. 38).

²²¹ A esse respeito, Perone (1992, p.57) destaca: “Nesse artigo o distanciamento de Hegel torna-se explícito e é tematizado como tal. Porém, na percepção coletiva, e provavelmente para o próprio Feuerbach, tal

filosofia²²². Como se disse, anteriormente, tal ruptura é fundamentada, em especial, prática e politicamente²²³. Por essa razão não conduziu à fundação de um novo sistema filosófico, mas a uma crítica radical à noção de sistema e aos fundamentos da filosofia especulativa. Daí mais tarde, em seus *Princípios da filosofia do futuro*, Feuerbach (2005, p. 148, grifo nosso) afirmar: “no pensamento o *real* não *pode ser apresentado em números inteiros*, mas somente em *números fracionários*. [...] Só o pensar que se *determina e rectifica pela intuição sensível* é o pensar *real, objetivo* – pensar da *verdade objectiva*”.

2.4. O lugar do estético em *A Essência do Cristianismo*

É importante explicitar, de início, certa formulação de Feuerbach, negligenciada ao longo do curso dos estudos feuerbachianos. Trata-se aqui de uma passagem pertencente à obra *A Essência do Cristianismo*, na qual defende que “a intuição teórica é originariamente estética, a estética é a *prima filosofia*” (FEUERBACH, 2001, p. 134). Disso resulta a necessidade de se investigar o que tal asserção revela acerca de certo sentido estético da filosofia feuerbachiana. Para tanto cabe aqui a seguinte indagação: o que significa afirmar que a estética é a *prima filosofia*? O que Feuerbach aborda no capítulo “O significado da criação no judaísmo”, no qual se encontra tal formulação, é a questão da *creatio ex-nihilo* e como esta última contradiz a concepção da natureza como um fim em si mesma. Daí se transformar em um objeto que serve apenas às necessidades e à vontade dos homens. Portanto, a noção da criação a partir do nada revela uma consideração meramente utilitarista do universo. Segundo argumenta Feuerbach:

Ora, uma vez que o ponto de vista prático é o único ponto de vista da religião, que só considera, portanto, como homem integral e essencial aquele que age apenas segundo os seus fins, sejam físicos ou morais, práticos, premeditados ou conscientes, e que considera o mundo apenas em relação a estes fins e necessidades, mas não em relação a si mesmo, então tudo o que se encontra por trás da consciência prática mas que é objeto essencial da teoria [...] cai para *fora dos homens* e da Natureza (FEUERBACH, 2001, p. 227).

distanciamento não fosse nada mais do que aquele intento de ‘realização’ do hegelianismo. Nesse sentido pode ser compreendido legitimamente sob a alcunha de esquerda hegeliana”.

²²² No lugar da especulação e da dialética hegeliana, Feuerbach propõe como “verdadeira dialética” o “diálogo entre eu e tu”. Em seus *Princípios da filosofia do futuro*, Feuerbach (2005, p. 154, grifo nosso) defende: “A verdadeira dialética não é um monólogo do pensador solitário consigo mesmo, é um diálogo entre eu e tu”.

²²³ No entender de Arndt (2006), mesmo que críticas feuerbachianas a Hegel sejam semelhantes à desconstrução da metafísica ou da razão absoluta defendidas até a contemporaneidade, é necessário refletir sobre a legitimidade de tais críticas. Para uma discussão sobre os limites e as contribuições da crítica de Feuerbach ao hegelianismo, cf. Arndt (2006). Na conclusão desse artigo, Arndt defende ser Feuerbach um *Wegarbeiter* na construção de uma alternativa dialética a Hegel.

Na medida em que a natureza não possui para o homem religioso qualquer significado teórico, ela deixa de ser reconhecida como um ser autônomo, não sendo, portanto, digna de ser um objeto da contemplação desinteressada²²⁴. Para Feuerbach (2001, p.134–135, grifo nosso),

[...] onde o homem se coloca apenas no ponto de vista prático e observa o mundo a partir dele, converte o próprio ponto de vista prático em ponto de vista teórico, cinde-se da Natureza, e faz dela *a mais humilde serva* do seu interesse egoísta, do seu egoísmo prático. A expressão teórica desta intuição egoísta, prática, para qual a Natureza em si e para si nada é, é a seguinte: a Natureza ou o mundo é feito, criado, é o produto de uma ordem. Deus disse ‘faça-se o mundo’, e o mundo fez-se, isto é, Deus ordenou ‘faça-se o mundo’, e sem demora ele aí estava de acordo com essa ordem.

A *creatio ex-nihilo* não é, com efeito, e nem poderia ser, um objeto de estudo filosófico, por se tratar de uma doutrina sem qualquer fundamento teórico. Para Feuerbach, ela apenas comprova o utilitarismo e o egoísmo, ao exprimir a transformação da natureza, não em um objeto do pensamento, ou da contemplação, mas do prazer interesseiro. Para o homem religioso somente Deus, e não a natureza, o mundo material, é um ser realmente existente e atuante e, por essa razão, a realidade das coisas sensíveis é sempre uma realidade intermediada por Deus²²⁵. Em outras palavras, a positividade de Deus torna-se a negatividade do mundo material e, precisamente, por abstrair do ponto de vista da teoria, a essência verdadeira e universal da natureza e do homem torna-se oculta, objetivando-se como um ser milagroso, sobrenatural.

Dá Feuerbach acrescentar que a crença no milagre não é senão “o poder do acaso mistificado” (FEUERBACH, 2001, p.229). Esse pensador define assim o milagre, pois a fé, em sua existência, só é possível onde a natureza é compreendida como um objeto do arbítrio, uma vez que o milagre visa apenas à satisfação dos desejos humanos, estando sempre em contradição com as leis da razão²²⁶. Por ser um fenômeno que não pertence ao âmbito da

²²⁴ Feuerbach (2001, p. 138–139, grifo nosso) esclarece: “Com a *vontade*, apenas *confirmo e realizo* a sua *nullidade teórica*. O que desprezamos não é digno de olhar. O que se olha, respeita-se. Contemplação é reconhecimento. O que se contempla, amarra com secretas forças de atracção, subjuga pelo encanto que se exerce sobre o olhar, o pecaminoso orgulho da vontade que quer submeter tudo a si. O que impressiona o sentido teórico, a razão, subtrai-se ao domínio da vontade egoísta, reage, gera resistência. O que o egoísmo ávido de extermínio votou à morte, traz a teoria, plena de amor, de novo à vida”.

²²⁵ Sobre a oposição entre religião e racionalidade, Wartofsky elucida que a maior profanação da crença não é a descrença, mas a tentativa de compreender a religião, a crença, o milagre teoricamente, isto é, fazer deles um objeto do entendimento e isso porque o milagre, a crença superam todos os limites naturais, sendo impraticáveis (e incompreensíveis) para os seres humanos (uma vez que a prática humana restringe-se de acordo com limites impostos pela natureza. Por isso impossível para os homens, possível apenas para Deus). Para aprofundamento, cf. Wartofsky (1977), especialmente a seção “Religion as praxis and as theory” (Religião como práxis e teoria) contida no capítulo “Reason, Existence, and Creation” (Razão, existência e criação).

²²⁶ Concorda-se aqui com a leitura apresentada por Weckwerth (2012). Ver também Serrão (1993).

razão, a compreensão milagrosa do universo não permite uma intuição teórica do mundo e da natureza, mas, ao contrário,

[...] no milagre, o homem subordina a Natureza, como uma existência *nula por si mesma* à realidade *dos seus fins*; o milagre é o *superlativo* do utilitarismo espiritual ou religioso; no milagre todas as coisas estão à serviço do homem aflito. Assim se explica que a intuição do ponto de vista prático, que Deus – pois a essência do poder milagroso coincide com a essência de Deus – seja um objecto puramente prático, mas que supre a deficiência e carência da intuição teórica, e que seja tão pouco objecto do pensar, do conhecer, como o milagre, que apenas deve a sua origem ao não-pensar (FEUERBACH, 2001, p. 236–237, grifo nosso).

Uma vez que, sob o ponto de vista da religião, somente Deus é a causa e o fundamento último de todas as coisas, apenas ele é “capaz” de “responder” a todas as questões teóricas, ou melhor, de evitá-las, pois “a religião diz *sim* a todas as questões dizendo *não*: dá uma resposta que diz o mesmo que nada” (FEUERBACH, 2001, p.234, grifo nosso). Para Feuerbach, ela não esclarece nada, por responder todas as questões da mesma forma, reduzindo tudo aquilo que se reporta à natureza a um mero efeito do ser divino²²⁷. Por isso ele denomina de “não-saber”, o “saber” religioso que torna tudo “claro” ao ânimo, que “resolve” toda e qualquer dúvida. Conforme Feuerbach (2001, p.238–239, grifo nosso):

A intuição prática é uma intuição *suja*, manchada pelo egoísmo. Nela, eu me relaciono com uma coisa apenas por minha causa. Não a intuo em função dela; no fundo, ela é para mim uma coisa desprezível [...]. A intuição prática é uma intuição *não satisfeita em si*, pois nela eu relaciono-me com um objecto que não é de condição igual à minha. A intuição teórica, pelo contrário, é uma intuição *cheia de alegria, satisfeita em si mesma, bem-aventurada*, pois para ela o objecto é um objecto do *amor* e da *admiração*, que brilha na luz da livre inteligência [...]; a intuição da teoria é uma intuição *estética*, a intuição prática, pelo contrário, *inestética*. Por isso a religião supre em Deus a falta da intuição estética. Para ela, o mundo é por si mesmo nulo, a admiração, a contemplação do mundo é *idolatria*, porque o mundo é algo meramente artificial. Por isso, Deus é a intuição pura, não maculada, isto é, teórica ou estética. Deus é o *objecto* com o qual o homem religioso se relaciona *objectivamente*; em Deus, o objecto é para ela objecto em função dele próprio, Deus é fim de si mesmo, Deus possui, portanto, *in specie* para religião aquele significado que o objecto possui em geral para a teoria.

Portanto, o universo deixa de ter qualquer significado para a religião, pois ela não possui qualquer intuição a respeito do mundo, da sua infinitude ou do gênero humano. Deus supre então aquilo que a teoria não é “capaz” proporcionar, isto é, o conteúdo e a plenitude da vida real que o homem da teoria usufrui. Daí Feuerbach sustentar: “Deus é para ela o substituto do *mundo perdido* – Deus é para ela a intuição *pura*, a *vida da teoria*” (FEUERBACH, 2001, p.238), isto é, “Deus é o conceito que supre a deficiência da teoria” (Ibidem, p.235).

²²⁷ A esse respeito, Wartofsky esclarece: “onde a vontade divina é a lei, as leis do mundo não possuem nenhum status. Conhecer o mundo, é apenas conhecer Deus. Desse modo, a única ‘teoria’ que pode existir, é a ‘teoria’ da natureza de Deus” (WARTOFSKY, 1977, p.328).

No entender de Feuerbach, a concepção religiosa torna o homem teoreticamente limitado, destrói o seu sentido teórico. Se o homem religioso pudesse de fato exercer o uso integral das suas faculdades intelectuais, ele teria a liberdade de expressar as suas doutrinas sem ser obrigado a acreditar na “resposta” que a religião oferece. Tal “resposta” é, segundo Feuerbach, a ausência de qualquer explicação acerca do mundo, uma vez que suas indagações encontram resposta apenas em Deus. Quando Deus deixa de ser a explicação do universo, e as chamadas “causas secundárias” adquirem uma existência independente, aí a natureza se transforma em um conceito verdadeiramente positivo, a saber, o mundo passa a ser autônomo em sua existência, em seu ser. Para Feuerbach: “só a *teoria* revela o *mundo* na sua magnificência [...] as alegrias *teóricas* são as mais belas alegrias intelectuais da vida” (FEUERBACH, 2001, p.238). Nesse momento, ele menciona o exemplo dos povos pagãos, em especial, os gregos, que contemplavam a natureza com os “sentidos teóricos”. Conforme ele escreve:

O grego era estimulado pelas *humaniora*, as *artes liberales*, a filosofia [...]. Para o grego, a Natureza era um diamante; não se cansava de olhar o seu maravilhoso jogo de cores, as suas formas regulares, a sua clareza e transparência celestes; via nela o espelho do seu espírito não perturbado por qualquer egoísmo prático; reconhecia na natureza razão e espírito, olhava na sua profundidade – e por isso a natureza era para ele eterna. Em suma, o grego contemplava a Natureza com os olhos do *mineralogista* entusiasmado [...] (FEUERBACH, 2001, p.136)

Opondo assim a concepção pagã ao monoteísmo judeu e cristão, o qual compreende o universo como o “comerciante de minerais”, ou seja, visando apenas fins utilitários, Feuerbach destaca:

[...] para quem a Natureza é um objecto *belo*, ela aparece como *fim de si mesma*, tem em si o fundamento da sua existência, e nele não nasce a questão de saber porque é que ela existe. O conceito de *Natureza* e de *divindade* *identificam-se* na sua consciência, na sua intuição do mundo. A Natureza que cai debaixo dos seus sentidos surgiu certamente, foi produzida, mas não foi criada no sentido próprio do termo, no sentido da religião, não é um produto arbitrário, não foi fabricada. [...] A força geradora é para ele a primeira força, por isso põe como fundamento da Natureza uma força da Natureza, uma força real, presente, que se confirma na sua intuição, que é fundamento da realidade. É assim que pensa o homem quando se relaciona estética ou teoricamente com a realidade –, pois a intuição teórica é originariamente estética, a estética é a *prima filosofia* –, quando para ele o conceito do cosmos da magnificência, da própria divindade (FEUERBACH, 2001, p.133–4).

Para Feuerbach, apenas onde tal concepção constitui o princípio fundamental do universo, pode-se conceber filosofias como a de Anaxágoras, a qual afirmava ter nascido o homem para a contemplação do mundo, ou ser escrita a formulação de Diógenes de Laércio, segundo a qual os homens nasceram para “contemplar o Sol, a Lua e o céu”, ou ainda a formulação de Cícero, quando sustenta que “o homem nasceu para contemplar e imitar o

mundo”. Daí Feuerbach (2001, p.14, grifo nosso) esclarecer o significado “teórico” que os sentidos possuem para os seres humanos²²⁸:

O animal apenas é atraído pelo raio de luz que afecta imediatamente a vida; o homem, pelo contrário, também o é pelo frio raio das mais longínquas estrelas. Só o homem tem alegrias e emoções puras, intelectuais, desinteressadas – só o homem celebra festas teóricas do olhar. O olho que contempla a luz no céu estrelado, essa luz que não é útil nem prejudicial, que nada tem em comum com a terra e as suas necessidades, observa nesta luz a sua própria essência, a sua própria origem. O olho é de natureza celeste. Por isso, o homem só se eleva acima da terra com os olhos; por isso a *teoria* começa com o olhar que se dirige para o céu. Os *primeiros* filósofos foram astrônomos. O céu recorda ao homem a sua destinação, o facto de não estar determinado apenas à acção, mas também à contemplação.

Tal passagem contribui para esclarecer o sentido da afirmação de que a estética seja *prima filosofia*. Ela é a *prima filosofia* no sentido de ser interpretada como a primeira forma de relação teórica que o homem estabelece com a realidade. Na verdade, ela é a primeira forma de filosofia. Com base em tais asserções, pode-se compreender que o estético se relaciona aqui à teoria, à contemplação. Tal contemplação não é, porém, meramente intelectual, é, antes de qualquer coisa, uma contemplação sensível e “desinteressada” a qual principia com os sentidos, ou mais precisamente, com a visão. É fundamental acrescentar ainda, que dois anos após a escrita de *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach se reporta, de novo, em um fragmento intitulado *Elementare Aesthetik*. (Estética elementar), ao *sentido da visão*, afirmando-o como *o mais alto prazer estético*²²⁹ (*das höhere ästhetische Gefühl – das Auge*)²³⁰.

²²⁸ Feuerbach (2005, p. 78) afirma em seu *Leibniz* que os sentidos no homem adquirem um significado teórico; eles são fundamentalmente emanações desta capacidade teórica. O homem nasce com a teoria. Os sentidos são os meios de seu conhecimento; eles são meios e são eficazes como meio apenas com base na pressuposição de seu propósito interior – a capacidade de atividade teórica, pensamento. Também no opúsculo “Algumas considerações sobre *O começo da filosofia* do Dr. J. Reiff” ele afirma de que atividade empírica deve ser reconhecida como uma atividade filosófica e que se deve “reconhecer que *ver é pensar*, que os *instrumentos sensoriais* são *órgãos da filosofia*”. Sobre a importância dos órgãos sensíveis para o desenvolvimento da Filosofia, ele elucida: “Até a história o confirma. A filosofia é a mãe das ciências. Os primeiros investigadores da natureza foram filósofos, tanto na época antiga como na moderna” (Ibidem).

²²⁹ Na *Aplicação conclusiva*, em *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach (2011, p. 380-381) acrescenta ainda: “O prazer não pode ser separado da matéria. O prazer material mais não é por assim dizer do que *a matéria que sente prazer em si mesma* [...]. Em situação normal, cada função orgânica está ligada à *volúpia* – mesmo a respiração é um acto voluptuoso, que só não é sentido *como tal* porque é um processo ininterrupto. [...] O reconhecimento *não hipócrita, não simulado* – o reconhecimento franco e sincero da sensibilidade é o reconhecimento da *fruição sensível* (*Anerkennung des sinnlichen Genusses*). [...] O que não é reconhecido como *fim de si mesmo* – que não significa de modo algum como *fim último* – não é reconhecido. Quem me permite o vinho apenas como medicamento, proíbe-me a *fruição* do vinho”. Tal citação se reporta já a uma afirmação feita em um escrito posterior, de 1843, onde ele defende que “há um prazer inseparável à manutenção da vida. A própria vida é um prazer contínuo, mas indistinguível, imperceptível”. O texto em língua estrangeira é: “Es gibt einen von der Erhaltung des Lebens unabsonderlichen Genuss. Leben selbst ist fortwährender, aber unmerklicher, unfühbarer Genuss” (FEUERBACH, 1874).

²³⁰ Nesse escrito, Feuerbach destaca ainda que, no que concerne à alimentação, o prazer que os seres humanos sentem, não concerne apenas ao paladar, mas também essencialmente à visão. É importante acrescentar que, em seus escritos da maturidade, ele abordará o papel fundamental da sensibilidade em geral, englobando a relevância de todos os sentidos. Ele afirma, por exemplo, que os seres humanos são “sensualistas absolutos”,

Para Paul Bishop o ponto de vista estético, desenvolvido não apenas na *Elementare Aesthetik*, de Feuerbach, já presente em *A Essência do Cristianismo*, reenvia à origem etimológica da palavra estética, a saber, o termo grego *aisthetikós* que deriva de *aisthetá* ou “coisas perceptíveis pelos sentidos”, que por sua vez deriva do termo *aisthethai*, ou seja, perceber. Segundo Bishop, foi conforme tal orientação que, em 1750, Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762) inaugurou a sua estética²³¹ como a ciência do conhecimento sensível (*scientia cognitionis sensitivae*)²³².

Embora em uma orientação ainda predominantemente racionalista de *A Essência do Cristianismo*²³³, o estético aqui já concerne à percepção sensível e, em especial, à visão. Mais

uma vez que são capazes de usufruir do prazer estético, isto é, capazes de apreciar toda a realidade, todo mundo sensível como objeto que é um fim em si mesmo, isto é, sem qualquer intenção utilitarista.

²³¹ É importante mencionar que o termo “estética” foi cunhado por Alexander Gottlieb Baumgarten na obra *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, em 1735, e não em 1750. É certo que o desenvolvimento sistemático da Estética como nova ciência se consolida apenas com a escrita de sua *Aesthetica*, a qual teve o primeiro volume publicado, em 1850, e o segundo em 1858.

²³² Cf. Bishop (2008, p. 298–309).

²³³ Em *A Essência do Cristianismo*, a teoria é a forma fundamental de autoconhecimento do homem e a razão é considerada ainda como a característica distintiva do homem. Nesse sentido, Feuerbach (2011, p.13–14, grifo nosso) assevera: “O homem *nada é sem objecto*. [...] Mas o objecto ao qual um sujeito se refere *essencial e necessariamente* não é senão a essência *própria*, mas *objectiva*, desse sujeito. [...] Por isso, o homem torna-se consciente *de si mesmo* pelo objecto: a consciência do objecto é a *consciência de si* do homem. Pelo objecto conheces o homem e é nele que te aparece a sua essência: o objecto é a sua essência *revelada*, o seu verdadeiro eu *objetivo*. E isto não se aplica somente aos objetos espirituais, mas também aos *sensíveis*. Até os objetos mais longínquos para o homem, *porque* são objetos para ele e *na medida em que* o são, são revelações da essência humana. Também a Lua, o Sol e as estrelas fazem lembrar ao homem o [...] ‘conhece-te a ti mesmo’. O facto de os ver, e de o ver como os vê, é um testemunho da sua própria essência”. Em seu breve artigo, porém esclarecedor, Serrão (1993, p.12–13) elucida: “A concepção global e as principais teses de *A Essência do Cristianismo* organizam-se em torno de uma ‘doutrina da essência humana’ [...]: um complexo dinâmico de faculdades ou forças de coesão universal, cujo único sujeito e protagonista é o todo da Humanidade, o género humano, que se desdobra na inesgotável multiplicidade e diversidade de indivíduos reais [...]. A essência humana não se reduz a um simples agregado de faculdades subjectivas ou dimensões particulares ou empíricas. É antes uma realidade infinita, uma energia inteiramente espiritual que penetra e anima cada ser singular, que está ‘no’ indivíduo ‘acima’ de tudo o que nele é particular, não sendo, portanto, afectada, limitada nem determinada pelas condições finitas da existência. [...] A individualidade, a particularidade e a finitude, pelo contrário, constituem sempre uma barreira ou limitação (*Schranke*) à expansão e manifestação plena desse ser essencial. [...] Na medida em que implica a distinção em cada ser humano entre o essencial e o contingente, o finito e o infinito, esta doutrina consagra, do ponto de vista antropológico, a desvalorização do subjectividade e a subordinação do indivíduo ao todo do género. O indivíduo humaniza-se ao realizar o universal comum a si e aos outros, referindo as suas ações, sentimentos e pensamentos ao horizonte da comunidade, e assumindo a identificação com a essência como modelo da própria racionalidade. A racionalização ou humanização não significa por isso um movimento expansivo ou de crescimento de um ser a partir de si mesmo, mas, pelo contrário, um processo de des-individualização e des-personalização: é só pela rigorosa disciplina de uma ascese que o homem pode conquistar a sua plena humanidade e autonomia”. Não obstante, “o corpo e a carne, a passividade, a dependência e a afectividade, a relação interpessoal e dialógica não são já componentes de uma teoria da essência; formam no seu conjunto os princípios ou elementos de uma antropologia empírica” (Ibidem, p.16). Daí, em *A essência do cristianismo*, diante da objetivação da razão a qual se apresentava como “lei”, Feuerbach compreender que tais leis meramente racionais não satisfazem o homem sensível e emocional. Por isso a forma como a razão aí se apresentou, foi posteriormente considerada, por Feuerbach, como abstrata em relação às exigências dos sentimentos e do ânimo religioso. Por essa razão, a sua filosofia sofreu uma transformação, ou seja, uma viragem onto-antropológica, após o desenvolvimento do princípio sensualista e da integralidade antropológica, nas *Teses Provisórias* e, sobretudo, nos *Princípios da filosofia do futuro*. Como defende Serrão, no artigo anteriormente comentado, a doutrina do *ganzer Mensch*, em cuja consolidação

tarde, após a viragem ontológica de 1842, outros sentidos, como, por exemplo, o gosto (paladar), serão amplamente contemplados²³⁴. Delineia-se, aos poucos, o *sentido estético*²³⁵ no pensamento feuerbachiano que, segundo a hipótese aqui defendida, se aprofundará a partir do seu projeto de uma *nova filosofia*, ou seja, uma *filosofia do futuro*.

Contudo, já se pode observar como se esboçam os argumentos, no pensamento de Feuerbach, sobre o *princípio do sensualismo* em sua *filosofia do futuro*. Com *A Essência do Cristianismo*, tal filósofo compreendeu a relevância de disposições que representam “o ainda não-racional do homem”, ou seja, a sensibilidade (*Sinnlichkeit*), os sentimentos (*Gefühle*) e a imaginação (*Einbildungskraft*). Por isso defende-se que essa obra foi fundamental para o aprofundamento do seu projeto de fundamentação antropológica da Filosofia. Nesse sentido, Feuerbach (1984 a, p.188) esclarece:

Como chegaste à realidade natural-científica da sensibilidade como a própria realidade absoluta? Apenas pelo fato de teres reconhecido que o ser, o qual se opõe como um ser heterogêneo à sensibilidade, não é senão o ser idealizado e abstrato da sensibilidade. Tu ganhaste essa compreensão primeiramente no âmbito da religião²³⁶.

Em seus escritos posteriores, Feuerbach desenvolveu, com mais profundidade, a orientação antropológica, formulada em *A Essência do Cristianismo*. Daí se defender aqui a

Feuerbach trabalhou até os últimos escritos, deve ser compreendida como uma revisão tentativa de “resolução” da tensão interna e do dualismo implícito nas obras dos anos 30, igualmente, em *A Essência do Cristianismo*. Nesse sentido cf. Ascheri (1993, p. 9–22) em particular, o primeiro capítulo “Gattung und Individuum” (Espécie e Indivíduo).

²³⁴ No opúsculo *Das Geheimnis des Opfers oder Der Mensch ist, was er ißt*, Feuerbach discorre sobre o “gosto estético” (*ästhetischen Geschmack*). No seu entender: “O gosto (*Geschmack*) dirigido, assimilado, generalizado transmitido, pelos nervos do gosto, para o cérebro é o gosto tropical, impróprio o qual, na verdade, em alemão, significa simplesmente o gosto estético (*den ästhetischen Geschmack*), em outras línguas também o próprio gosto lógico [*den logischen Geschmack*], o juízo, o entendimento, a sabedoria – comprova claramente que o gosto [*Schmecken*] não se reporta apenas ao paladar, mas ao próprio cérebro, que a comida não tem apenas um significado corporal, mas também espiritual, que o homem não incorpora a comida apenas em seu estômago, mas também em sua cabeça. [...]”. O trecho em língua original é: “Der von den Geschmacksnerven auf das Hirn übertragene vom Hirn verdaurte, verarbeitete, verallgemeinerte Geschmack ist der tropische, uneigentliche Geschmack welche zwar im Deutschen bloss den ästhetischen, in andern Sprachen auch den logischen Geschmack, das Urteil, den Verstand, die Weisheit selbst bedeutet – zum deutlichen Beweise, daß das Schmecken nicht nur Sache des Gaumes, sondern auch des Hirns selbst ist, die Speise nicht nur Sache des Gaumes, sondern auch des Hirns selbst ist, die Speise nicht nur eine körperlich, sondern auch geistig Bedeutung hat, der Mensch folglich die Speise nicht nur in seinen Magen, sondern auch Kopf aufnimmt” (FEUERBACH, L. *Das Geheimnis des Opfers oder Der Mensch ist, was er ißt*, p.45).

²³⁵ É fundamental destacar que o uso dos termos “estética” ou “estético”, por Feuerbach, ou a defesa da existência de certo “sentido estético” em sua filosofia, de forma alguma indica uma intenção de elaborar e fundamentar uma Estética como saber autônomo.

²³⁶ O trecho em língua estrangeira é: “Wie kammst du von der naturwissenschaftlichen Realität der Sinnlichkeit zur absoluten Realität derselben? Nur dadurch, daß du erkanntest, daß das Wesen, welches man als ein heterogenes Wesen der Sinnlichkeit entgegengesetzt, selbst nicht anders ist das abstrakte idealisierte Wesen der Sinnlichkeit. Diese Einsicht gewannst du zuerst auf dem Gebiet der Religion”.

relevância dessa obra, por constituir o pressuposto para a *fundamentação antropológica e*, segundo a hipótese aqui defendida, igualmente *estética*, da sua *nova filosofia*²³⁷.

²³⁷ Weckwerth (2002) apresenta uma interpretação semelhante a aqui apresentada. Cf. também Serrão (1993).

3. O PRINCÍPIO DO SENSUALISMO E A VIRAGEM ONTOLÓGICA NOS ESCRITOS APÓS 1842: DEFESA FEUERBACHIANA DA ANTROPOLOGIA

O homem é essencialmente um ser sensível. *Uma filosofia sem sensibilidade, fora da sensibilidade, acima da sensibilidade, é uma filosofia sem verdade, sem realidade, sem unidade com o homem.* Porque queremos recusar no pensar – o que temos de asseverar na vida? Se a verdade está no homem, não terá então de chegar a manifestar-se nas emoções, nos impulsos, nos fenômenos psicológicos humanos?

Ludwig Feuerbach

Daqui resulta o seguinte imperativo categórico: não queiras ser *filósofo diferenciando-te do homem*, sê tão-só um *homem que pensa*; não penses *como pensador*, ou seja, como uma faculdade *arrancada à totalidade* da essência real do homem e *isolada por si*; pensa como um ser *vivo, real*, exposto tal como tu às ondas vivificantes e refrescantes do oceano; pensa *na existência, no mundo*, como um membro dele, não no vazio da abstracção, como um monarca absoluto, como um Deus indiferente e exterior ao mundo.

Ludwig Feuerbach

Em sua proposta de uma nova filosofia, apresentada fundamentalmente nas *Teses provisórias para a reforma da filosofia (Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie)*; *Princípios da filosofia do futuro (Grundsätze der Philosophie der Zukunft)* e *Princípios da filosofia. Necessidade de uma transformação (Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung)*, Feuerbach aprofundou a orientação onto-antropológica, desenvolvida de maneira inicial em suas obras dedicadas à crítica à religião, destacando a importância do “*ainda não-racional*” para o homem. Os *elementos não teóricos da experiência vital humana* representam o novo horizonte ao qual Feuerbach reenvia nas obras escritas após a *viragem onto-antropológica* de 1842. Por conseguinte, o âmbito sensível-emocional vem compreendido como momento fundamental da vida humana e da Filosofia, a qual se torna um

saber intimamente relacionado à “*não-filosofia*”, isto é, à *realidade empírica* e à *vida concreta*.

Há aqui dois pressupostos fundamentais do pensamento feuerbachiano, a saber: o primeiro se expressa por meio do “*princípio do sensualismo*”, ou seja, o reconhecimento do valor infinito da sensibilidade, por meio do qual os sentidos adquirem nova dignidade e assumem um sentido ontológico; o segundo apresenta a importância assumida pela *corporalidade*. Disto resulta que toda ordem da racionalidade remete à constituição física dos seres humanos, pois não se pode abstrair do corpo, no âmbito da reflexão filosófica, uma vez que seria negar a existência. A evidência “racional” deixa de ser considerada como superior à evidência “sensível”, por não ser possível separar, a não ser no pensamento, o “eu intelectual” do “eu empírico”.

A nova filosofia defende a coincidência entre o sujeito da filosofia e os seres humanos que existem concretamente, pois *todos os homens*, igualmente os filósofos, *são seres reais, naturais, sensíveis e, portanto, inseparáveis de seu corpo*. Se a “velha filosofia” tinha como ponto de partida o sujeito pensante, e o corpo era compreendido como inessencial, a “nova filosofia” principia com a afirmação da realidade do sujeito encarnado, ou seja, do homem como ser sensível, corporal, passional. Trata-se da defesa do indivíduo de carne e sangue, enraizado no mundo, cuja estrutura mais íntima é dada pela sensação e pelo amor que o põe em relacionamento essencial com o outro.

Tais rumos da filosofia feuerbachiana têm como consequência uma mudança na concepção e significado que assume a *racionalidade* e o *pensamento*. Agora o pensar é compreendido como “*um sentir ampliado*”, que se estende até aquilo que está ausente, ou seja, um sentir daquilo que materialmente não se sente ou um ver daquilo que não se vê presentemente. Feuerbach defende, portanto, a *indissociabilidade de sentir e de pensar*, destacando a relevância dos elementos não-filosóficos para um saber capaz de compreender o homem em sua integralidade. Com base em tal mudança, será exposta, na continuidade, a possibilidade de se reconhecer juntamente com o sentido antropológico um *sentido estético* na nova filosofia feuerbachiana.

3.1. Princípio do sensualismo: retorno à imediatidade sensível

O homem só é dado a si mesmo pelos sentidos [...]. Não só o exterior, também o interior, não apenas a carne, mas também o espírito, não apenas a coisa, também o eu, são objecto dos sentidos. – É por isso que tudo é sensivelmente perceptível, senão imediatamente pelo menos mediadamente, se não com os sentidos vulgares, grosseiros, pelo menos com os sentidos educados, se não com os olhos do anatomista ou do químico, pelo menos com os olhos do filósofo. Todas as nossas ideias brotam por isso dos sentidos. [...] Não precisamos, pois, de ir para além da sensibilidade para chegarmos ao limite do apenas sensível, do apenas empírico [...] basta não separarmos o entendimento dos sentidos para encontrarmos no sensível o supra-sensível, isto é, espírito e razão.

Ludwig Feuerbach

As *Teses provisórias para a reforma da filosofia* e os *Princípios da filosofia do futuro* marcam a transição da crítica feuerbachiana à Teologia e à religião para a crítica à filosofia especulativa, já iniciada em *Para a crítica da filosofia de Hegel*. As obras que investigaram a essência da Teologia e da religião forneceram o fundamento para a elaboração da crítica à filosofia especulativa²³⁸. Tal procedimento pressupõe o “método da inversão” desenvolvido em *A Essência do Cristianismo*²³⁹. Nesse sentido, Feuerbach (2005, p. 86) esclarece:

²³⁸ Em acordo com a interpretação de Schmieder, pode-se aqui sustentar que: “Feuerbach destacou repetidamente a unidade entre crítica à religião e crítica a Hegel. Sua obra principal, *A Essência do Cristianismo*, compreende-se não apenas como contribuição à crítica à religião, mas simultaneamente como uma crítica à filosofia especulativa, a qual Feuerbach conduziu ‘primeiramente’ no âmbito da filosofia da religião. Ademais, Feuerbach considerou essa obra como uma primeira tentativa de sua nova filosofia realista, que é válida igualmente para sua crítica à religião, que ‘só’ pode ser compreendida apenas como ‘oposição à [filosofia] hegeliana’”. O trecho no original é: “Feuerbach hat auf die Einheit von Religionskritik und Hegelkritik wiederholt aufmerksam gemacht. Sein Hauptwerk, *Das Wesen des Christentums*, versteht sich nicht nur als Beitrag zur Religionskritik, sondern zugleich als eine Kritik der spekulativen Philosophie, die er hier ‚zunächst‘ auf dem Gebiet der Religionsphilosophie durchführt. Darüberhinaus hat Feuerbach dieses Werk als erste Probe seiner neuen realistischen Philosophie betrachtet, für die ebenso wie für seine Religionskritik gilt, daß sie ‘nur als die Opposition gegen die Hegelsche’ begriffen werden kann” (SCHMIEDER, 2004, p. 72). No que concerne à crítica à filosofia especulativa, e ao projeto de uma *nova filosofia*, Jaeschke e Schuffenhauer discorrem acerca dos diferentes “processos” os quais influenciaram a escrita das obras nas quais tal projeto filosófico vem apresentado nas *Teses provisórias para a reforma da filosofia*; nos *Princípios da filosofia do futuro*; nos *Princípios da filosofia. Necessidade de uma transformação* e na *Passagem da teologia à filosofia (Übergang von der Theologie zur Philosophie)*, este último ainda sem tradução para o português. Em relação a tais opúsculos, Jaeschke e Schuffenhauer escrevem: “Com esses [escritos], Feuerbach vai além de seus escritos menores, nos quais ele, no final dos 1830 – permanecendo ainda no ambiente da escola hegeliana – defendeu a liberdade do pensamento contra os ataques dos círculos restauradores. Nesses escritos ele supera, do mesmo modo, sua

O método da crítica reformadora da *filosofia especulativa em geral* não se distingue do método já utilizado na *filosofia da religião*. Basta-nos transformar sempre o *predicado* no *sujeito* e, do mesmo modo, o *sujeito* em *objeto* e *princípio* – basta-nos, portanto, *inverter* a filosofia especulativa e teremos então a verdade desvelada, a verdade pura e nua.

Assim como em *A Essência do Cristianismo* os predicados divinos foram “revelados” como sujeito e o sujeito divino como predicado, do mesmo modo, ocorre nas obras de crítica à filosofia especulativa²⁴⁰, nas quais os “fantasmas”²⁴¹ que são objetos da filosofia especulativa, como aborda Feuerbach, ou seja, os atributos da substância, do Ser, do Ego e da Ideia, são “revelados” como os atributos da própria consciência humana, hipostasiados como uma realidade objetiva. Nesse sentido, Wartofsky (1977, p. 352) argumenta:

Feuerbach mostra que as categorias metafísicas e as características que a filosofia especulativa põe não são ‘nada além’ das categorias e características do Deus dos teólogos, depurada das imagens e contradições. A filosofia especulativa é, finalmente, revelada, como a última e mais racional forma de teologia²⁴².

grande obra de história da filosofia de 1830, na qual ele avaliou a capacidade dos novos princípios da filosofia e reconheceu a necessidade de seu desenvolvimento posterior. E finalmente supera sua crítica da religião, com a qual ele inaugurou, em 1841 – em sua *Essência do Cristianismo* – uma nova época da filosofia da religião. Os conhecimentos, os quais ele ganhou nesse âmbito, serão agora reunidos e ampliados para a fundamentação da filosofia, cujo caráter universal não deixa esconder a forma sucinta e apriorística. [...] Nesses esboços apresenta-se, por isso, não apenas o crítico da religião ou o historiador da filosofia, mas o filósofo Feuerbach, como em nenhum de seus outros escritos. O trecho no original é: “Mit ihnen geht Feuerbach hinaus über die kleineren Schriften, mit denen er sich in den späten 1830er Jahren – noch im Umfeld der Schule Hegels stehend – am Abwehrkampf gegen die Angriffe restaurativer Kreise auf die Freiheit des Denkens beteiligt. Ebenso geht er in diesen Schriften hinaus über seine großen philosophiegeschichtlichen Werke der 1830er Jahre, in denen er die Leistungsfähigkeit der neuzeitlichen Ansätze der Philosophie beurteilt und die Notwendigkeit ihrer Weiterbildung erkennt. Und schließlich geht er auch hinaus über die Religionskritik, mit der er 1841 – in seinen *Wesen des Christentums* – eine neue Epoche der Religionsphilosophie eröffnet hat. Die Erkenntnisse, die er auf den drei Gebieten gewonnen hat, werden von ihm nunmehr zusammengefaßt und ausgebaut zu einer Grundlegung der Philosophie, über deren universellen Charakter die knappe, aphoristische Form leicht hinwegtäuschen kann. [...] In diesen Entwürfen präsentiert sich deshalb nicht allein der Religionskritiker oder der Philosophiehistoriker, sondern der Philosoph Feuerbach wie in keiner anderen seiner Schriften” (FEUERBACH, 1996, p. 8).

²³⁹ Para Wartofsky, as *Teses* e os *Princípios* são “a consequência da crítica à religião desenvolvida em *A Essência do Cristianismo*. [...] A inversão das categorias da metafísica tradicional e da fenomenologia e lógica hegelianas como ‘nada senão’ objetificações das características da própria consciência humana. Isso nos prepara para a doutrina ‘positiva’ – a ‘filosofia do futuro’ – que deveria transcender o ponto de vista hegeliano e substituí-lo com um ponto de vista antropológico e empírico, como ‘negação’ do idealismo especulativo abstrato” (WARTOFSKY, 1977, p. 349).

²⁴⁰ Cf. Feuerbach (2005), especificamente os seguintes capítulos: *Para a crítica da filosofia de Hegel (Zur Kritik der Hegelschen Philosophie)*, de 1839; *Princípios da filosofia. Necessidade de uma transformação (Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung)*, de 1842–1843; *Teses provisórias para a reforma da filosofia (Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie)*, de 1843; *Princípios da filosofia do futuro (Grundsätze der Philosophie der Zukunft)*, de 1843.

²⁴¹ Feuerbach (2005, p. 88) sustenta que a “teologia é a *crença em fantasmas*. Só que a teologia *vulgar* tem os seus fantasmas na imaginação sensível, a teologia *especulativa* na abstração insensível”. Aqui é importante destacar que, para Feuerbach, a “teologia especulativa” não é senão outro termo para designar a filosofia especulativa.

²⁴² O trecho no original é: “Feuerbach shows that the metaphysical categories and characteristics that speculative philosophy posits are ‘nothing but’ the categories and characteristics of the God of the theologians, cleansed of imagery and contradictions. Speculative philosophy is revealed, finally, as the last and most rational form of theology itself”.

Daí Feuerbach sustentar que a filosofia especulativa incorreu nos mesmos “erros” da Teologia, uma vez que também abstraiu das determinações da realidade²⁴³. Isso justifica quando Feuerbach identifica a filosofia cartesiana²⁴⁴, a qual realiza a abstração da matéria e da sensibilidade, como o início da filosofia especulativa moderna. Conforme ele argumenta:

‘Os sentidos’, diz Descartes, ‘não fornecem nenhuma realidade verdadeira, nenhuma essência, nenhuma certeza – só o entendimento que se separou dos sentidos é verdade’. De onde provém esta cisão entre entendimento e os sentidos? Ela deriva unicamente da teologia. Deus não é um ser sensível, é, pelo contrário, a negação de todas as determinações da sensibilidade, apenas é conhecido por meio da abstração delas [...]. De onde adviria então a verdade dos sentidos – aos sentidos que são ateus inatos? Deus é o ser cuja existência é inseparável da essência, que não pode ser pensado como não existente. Descartes transformou este ser objectivo em ser subjectivo, a prova ontológica numa prova psicológica, o ‘*cogitatur deus ergo est*’ em ‘*cogito, ergo sum*’. Tal como em Deus o ser não pode se separar do ser pensado, tão pouco em mim [...] o ser pode se separar do pensar e, tal como ali, também aqui a essência consiste nessa inseparabilidade (FEUERBACH, 2005, p. 122).

No que concerne à tradição da filosofia especulativa, Feuerbach diz ainda que o idealismo kantiano, segundo o qual as coisas são determinadas pelo entendimento, mas, esse último, ao contrário, não é determinado pelas coisas, não é senão a realização da representação teológica da razão divina, a qual não se deixa determinar por nenhum elemento exterior, por ser a causa última que determina toda a realidade. Para Feuerbach, mesmo que a filosofia especulativa houvesse realizado a crítica à Teologia, tal crítica permaneceu ainda incompleta e contraditória, na medida em que certa “abstração” não foi completamente superada na tradição especulativa moderna²⁴⁵. A esse respeito, ele esclarece:

Em primeiro lugar não é, contudo, possível evitar que, ao mesmo tempo em que a essência extra-humana do homem é estabelecida como uma essência humana, essa mesma essência humana seja ainda estabelecida como uma [essência] extra-humana, abstrata – o homem não chega imediatamente a si mesmo, a razão do homem é transformada em uma essência *transcendente* ao homem, de tal forma que a transcendência exterior é convertida em uma [transcendência] interior²⁴⁶ (FEUERBACH, 1996, p. 103).

²⁴³ Ver, nesse sentido, quando Feuerbach (2005, p.113) destaca: “A filosofia que não pressupõe nada – apenas significa o seguinte: ela *faz abstração* de todos os objetos que são dados imediatamente, ou seja, sensivelmente, dos objectos distintos do pensar, em suma, de tudo aquilo que podemos abstrair sem deixar de pensar e converte esse acto de abstração de tudo o que é objectivo em começo a partir de si”.

²⁴⁴ Cf. Descartes (2005; 1996, p. 37 – 46).

²⁴⁵ A esse respeito, Feuerbach destaca “[...] que o homem faz da essência de Deus a essência da sua razão, a identifica com a razão – faz do ponto de vista de Deus o *único* [ponto de vista] *racional*, ou que ele representa como outra essência, [isto é] faz da essência pensada da razão uma razão *pensante, independente*. [...]”. O trecho no original é: “[...] daß der Mensch das Wesen Gottes zum *Wesen* seiner Vernunft macht, mit der Vernunft identifiziert – den Standpunkt Gottes zum *allein vernünftigen* macht, oder daß er das als ein andres Wesen vorgestellte, das gedachte Wesen der Vernunft zur *denkenden, selbsttätigen* Vernunft macht. [...]” (FEUERBACH, 1996, p. 102). Uma vez que a essência divina permanece ainda como parâmetro, Feuerbach considera que a crítica à teologia realizada pela filosofia especulativa permanece ainda incompleta.

²⁴⁶ O trecho no original é: “Zunächst ist jedoch nicht zu vermeinden, daß, indem das außermenschliche Wesen des Menschen als das Wesen des Menschen gesetzt wird, dieses Wesen des Menschen selbst noch als ein außermenschliches, abstraktes gesetzt – der Mensch also nicht unmittelbar zu sich selbst kommt, die Vernunft des Menschen selbst zu einem dem Mensch *transzendenten* Wesen gemacht wird, so daß die äußerliche Transzendenz nun in eine innerliche umgesetzt wird”.

Dessa maneira, a tradição especulativa de Descartes a Hegel²⁴⁷ conduziu à “reposição das categorias teológicas”²⁴⁸ no interior da Filosofia, ao postular a razão como uma instância extramundana e supra-humana, pois livre de quaisquer determinações sensíveis. As *Teses provisórias para a reforma da filosofia* e os *Princípios da filosofia do futuro* são uma espécie de “genealogia teológica da própria racionalidade”²⁴⁹ (SERRÃO, 1999, p. 83), na medida em que tais obras explicitam como a filosofia especulativa se “reapropriou” das determinações divinas a ponto de a razão assumir “o lugar do próprio Deus”²⁵⁰:

‘Deus é o ser incondicionado, universal’ [...] ‘imutável, eterno ou intemporal.’ Mas incondicionabilidade, imutabilidade, eternidade, universalidade são elas próprias, segundo o juízo da teologia metafísica, também propriedades das verdades racionais ou das leis racionais, são, por consequência, propriedades da razão ela mesma; com efeito, o que são estas verdades racionais, imutáveis, universais, incondicionadas válidas sempre e em toda parte, senão expressões da essência da razão? (FEUERBACH, 2005, p. 104, grifo nosso).

²⁴⁷ Aqui é importante destacar que Feuerbach “incorpora a história da filosofia, em sua forma única, e então serve como crítico dessa própria incorporação. O leitor pode ser incapaz de reconhecer Spinoza, Kant ou Hegel na versão feuerbachiana. Mas a própria historicidade da história da filosofia – nesse caso, a história da filosofia feuerbachiana – é o que o torna o objeto distintivo da crítica feuerbachiana. [...] Nas passagens das *Teses* e dos *Princípios* em que Spinoza, ou Kant, ou Hegel estão sob a crítica de Feuerbach, é quase como se esses filósofos tivessem dito o que eles disseram para serem objetos próprios do método crítico de inversão que Feuerbach utiliza (WARTOFSKY, 1977, p. 352).

²⁴⁸ Nesse sentido, ver aqui as considerações de Serrão (1999, p. 85 – 86): “A teo-filosofia repõe o Absoluto como sujeito, e o pensamento de Deus como pensamento da razão, sendo ela mesma o Deus que se expressa, o Absoluto que se manifesta. A filosofia dos tempos modernos restaura o teológico, assimilando a si [...] a natureza e o poder do pensamento divino: a criação *ex nihilo*, a onisciência, a onipotência...”. A esse respeito, Feuerbach (2005, p. 86, grifo nosso) destaca: “O *cogito* cartesiano, transparente a si e independente dos sentidos, o entendimento transcendental kantiano e a vontade pura fichteana são dimensões humanas, mas independentes do ‘humano’. Este vê-se hierarquicamente separado em racional e empírico, dividido em faculdades superiores e inferiores [...]. Na filosofia especulativa que se desenvolve do ponto de vista do absoluto [...] não há sequer lugar próprio para o humano. Ele encontra-se ausente do discurso fundador, absoluto e impessoal, independente de todas as determinações finitas, colocado num plano de supra-humanidade no qual o homem não cabe senão no estatuto de manifestação ou de caso particular do fundamento divino”.

²⁴⁹ Serrão (1999, p. 83) sustenta: “pensadores e correntes são integrados numa história de categorias de que o teológico cumpre a função de metacategoria hermenêutica que subsume as figuras particulares da modernidade”. Para uma interpretação, que censura a crítica feuerbachiana à filosofia clássica alemã, cf. Jaeschke (2001, p.65 – 76).

²⁵⁰ Em seus *Princípios*, Feuerbach (2005, p. 122) esclarece que “A essência abstracta e transcendente de Deus só podia, por isso, ser realizada e suprimida *de um modo abstracto e transcendente*. Para transformar Deus na razão, a própria razão tinha de assumir as propriedades da essência divina abstracta”. Ainda nesse sentido, em um outro opúsculo, ainda sem tradução para o português, intitulado *Übergang von der Theologie zur Philosophie*, (Passagem da teologia à filosofia), ele afirma: “Aquilo que é, todavia, uma limitação para Deus, é para a própria razão uma limitação. Aquilo do qual Deus é livre, é a própria razão [também] livre, não é nenhum grilhão para ela, uma vez que não se relaciona ela não é nenhuma realidade para ela. [...] Apenas uma razão ilimitada tem um Deus ilimitado – as limitações de Deus são as limitações das capacidades do pensamento. Você pensa de maneira limitada, então o seu Deus também é limitado. [...] Deus não se estende para além das capacidades do pensamento e da representação. Na essência infinita a razão objetiva, prova, mostra a própria infinitude. A identidade de Deus com a essência da razão se origina [do fato] de que as determinações, cuja a razão torna determinações de Deus, são determinações da própria razão”. O trecho no original é: “Was aber für Gott eine Schranke, das ist für die Vernunft selbst eine Schranke. Das, wovon Gott frei ist, davon ist die Vernunft selbst frei, das ist keine Fessel für sie, daran ist sie selbst nicht gebunden, das ist keine Realität für sie. [...] Nur eine unbeschränkte Vernunft hat einen unbeschränkten Gott – die Schranke Gottes ist die Schranke des Denkvermögens. Denkst du beschränkt, so ist auch Gott beschränkt. [...] Gott erstreckt sich nicht weiter als das Denk- und Vorstellungsvermögen des Menschen. Im unendlichen Wesen vergegenständlicht, bewährt, zeigt die Vernunft ihre eigne Unendlichkeit. Die Identität Gottes mit dem Wesen der Vernunft geht schon daraus hervor, daß die Bestimmungen, welche die Vernunft zu Bestimmung Gottes macht, Bestimmung der Vernunft sind” (FEUERBACH, 1996, p. 102 – 103).

Para Feuerbach, a filosofia especulativa permanece ainda teológica, uma vez que ela hipostasia a razão e o pensamento como entidades supra-humanas. Daí ele sustentar:

As propriedades ou predicados essenciais da essência divina são as propriedades ou predicados essenciais da filosofia especulativa. Deus é espírito puro, essência pura, atividade pura – actus purus – sem paixões, sem determinações do exterior, sem sensibilidade, sem matéria. A filosofia especulativa é este espírito puro, esta actividade pura, realizados como acto de pensamento – a essência absoluta como pensar absoluto (FEUERBACH, 2005, p. 108, grifo nosso).

No seu entender, tal filosofia “resolveu” e “suprimiu” Deus, como ser divino separado e distinto do mundo e do homem²⁵¹, mas somente de maneira abstrata, isto é, em uma forma de racionalidade apartada e distinta da realidade, da sensibilidade e da humanidade em geral²⁵². Trata-se aqui da unilateralidade da filosofia especulativa, ou seja, o fato de ela

²⁵¹ Feuerbach esclarece que o “que no *teísmo* é *objecto* é na *filosofia especulativa* *sujeito*, o que ali é a essência da razão *pensada*, representada, aqui é a essência *pensante* da própria razão. O teísta representa Deus como um ser *pessoal, existente fora da razão*, fora do homem em geral – ele, como sujeito, pensa em Deus, como *objecto*” (FEUERBACH, 2005, p.104 –105). Nesse sentido, Serrão (1999, p. 82 – 83) esclarece ainda a filosofia especulativa “começou como oposição ao Deus criador e transcendente ao mundo, colocando na razão humana o fundamento do conhecimento e da moral. A humanização da transcendência iniciou-se como um acto de protagonização mediante o qual a razão reivindicou para si e assumiu como seus os predicados do ser supremo. Mas ao trazer Deus à razão, a filosofia apenas se apropriou da essência do Deus metafísico e abstracto, e não dos predicados pessoais do Deus humano do teísmo”.

²⁵² Feuerbach (2005, p. 122) destaca ainda: “a filosofia moderna proveio da teologia – ela própria não é senão a teologia resolvida e transformada na filosofia. A essência abstracta e transcendente de Deus só podia, por isso, ser realizada e suprimida *de um modo abstracto e transcendente*”. Nesse sentido, Serrão (1999, p. 82 – 84) acrescenta e esclarece: “diferentemente de outras filosofias europeias, como a francesa, a inglesa e a italiana que começaram com um deliberado acto de separação relativamente às religiões existentes, a filosofia alemã nasce no solo religioso do protestantismo, sendo desde o início ‘uma meditação consciente e reflectida da filosofia e da religião’ e, nessa medida, filosofia da religião. [...] Um tal ponto de partida histórico determinaria todo o curso subsequente de gradual assimilação da essência metafísico-teológica, da qual se demarca mas que, ao mesmo tempo, assume como modelo, identificando-se com as suas características e conquistando idêntico estatuto de separação e abstração. Ao adoptar uma abstração como referência, o movimento de conversão do teológico no filosófico através da imanentização do além em estruturas da razão é, simultaneamente, uma negação e uma identificação com ele. Enquanto negação do teísmo, a filosofia é a-teísmo e anti-teísmo racional; mas enquanto reposição da matriz teológica, ela própria provém da teologia e razão dos filósofos uma entidade metafísica”. Corroborando com essa interpretação, Jaeschke e Schuffenhauer (1996, p. 20 – 21) afirmam: “Provavelmente, as reações à *Essência do Cristianismo* [...] contribuíram, inicialmente, para o esclarecimento conclusivo acerca do relacionamento de Feuerbach com Hegel e com a ‘filosofia clássica alemã’ de uma maneira geral. Somente no âmbito de tal confronto amadurece nele o ponto de vista, para a ‘Necessidade de uma transformação’, a necessidade não apenas de uma ‘mudança’, mas de uma ‘ruptura radical’. Considerando do ponto de vista histórico-filosófico essa é uma ruptura com a filosofia clássica alemã, que culmina em Hegel, e, em geral, com a filosofia especulativa moderna desde Descartes e Spinoza. O paradigma de razão dessa [filosofia] tornaria, certamente, o além da teologia vulgar em um aquém, mas devido às suas não superadas implicações teológicas, ela provoca o estranhamento do homem com esse aquém: ela elimina, de fato, o antigo além, mas torna o aquém do mundo real em um novo além. O aquém efetivamente real é para Feuerbach, ao contrário, o homem em sua naturalidade e sensibilidade”. O trecho no original é: “*Warhscheinlich haben erst die Reaktionen auf das Wesen des Christentums [...], Feuerbach zur abschließenden Klärung seines eigenen Verhältnisses zu Hegel und zur, ‘klassischen deutschen Philosophie’ überhaupt verholfen. Erst im Zusammenhang dieser Auseinandersetzung reif in ihm die Einsicht in die, Notwendigkeit einer ‘Veränderung’, ja nicht allein einer, ‘Veränderung’, sondern ein ‘radikalen Bruches’. Philosophiegeschichtlich gesehen ist dies der Bruch mit der in Hegel kulminierenden klassischen deutschen Philosophie und überhaupt mit der spekulativen Philosophie der Neuzeit seit Descartes und Spinoza. Ihr Vernunftparadigma mache zwar das Jenseits der gemeinen Theologie zum Diesseits, aber um ihrer unüberwundenen theologischen Implikate willen entfremde sie nun den Menschen diesem Diesseits: Sie*

reduzir o seu sujeito, o ser humano, a um único aspecto fundamental, a saber, a racionalidade²⁵³. Feuerbach critica as orientações filosóficas que negam a importância da realidade empírica, pois tais orientações reivindicam para o conhecimento filosófico apenas “a realidade do pensamento”, opondo-se assim à noção de um começo “absoluto”, “sem pressupostos”. Conforme ele explicita:

O começo da filosofia não é Deus ou o absoluto, não é o ser como *predicado* da ideia – o começo da filosofia é o finito, o determinado, o *real*. É impossível pensar o infinito *sem* o finito. És capaz de definir a qualidade sem pensar numa *qualidade determinada*? Por consequência, o primeiro não é o indeterminado mas o determinado, porque a qualidade *determinada* não é senão a qualidade *real*; a qualidade real precede a qualidade pensada (FEUERBACH, 2005, p. 90).

Por meio do princípio antropológico, Feuerbach explicita que a Ideia, a Razão da filosofia especulativa não são senão a consciência humana em sua forma racional, e que todos os atributos metafísicos do Ser ou da Ideia não são senão atributos do pensamento que toma a si mesmo como objeto²⁵⁴. Assim como o “objeto” da Teologia (Deus) não é senão o homem, o sujeito da filosofia especulativa não é senão o ser humano, que deve ser compreendido em sua integralidade como um ser que não é apenas racional, mas, antes de mais, sensível e emocional. Daí a sua defesa de que “*aquilo que foi uma vez resolvido na razão [pela filosofia especulativa], deve também ser, finalmente, resolvido no coração, nos seres humanos e na vida*²⁵⁵” (FEUERBACH, 1996, p.108, grifo nosso).

Feuerbach defende, portanto, o desenvolvimento de uma filosofia que seja capaz de compreender o ser humano em sua integralidade. Tal filosofia tem, contudo, como

beseitige zwar das frühere Jenseits, doch mache sie nun das Diesseits der wirklichen Welt zum neuen Jenseits. Das wirkliche Diesseits hingegen ist für Feuerbach der Mensch in seiner Natürlichkeit und Sinnlichkeit”.

²⁵³ Feuerbach esclarece que aí onde o homem “não considera a matéria como uma realidade e por conseguinte como um limite da razão pensante, onde a razão, a essência intelectual, a essência da subjectividade em geral, é nesta sua ilimitação a essência única, a essência absoluta. O pensar nega tudo; mas apenas para pôr tudo em si” (FEUERBACH, 2005, p.134). Serrão (1999, p. 101) acrescenta ainda: “se este mundo for desvanecido, porque só uma zona dele corresponde à sua essência, então também só será racional e verdadeira no homem aquela disposição que o capta como verdadeira essência: o pensamento reflexivo, categorial ou lógico”.

²⁵⁴ Nesse sentido, Wartofsky (1877, p. 356 – 367, grifo nosso) elucida: “a característica do pensamento puro é a abstração – a abstração de todas as diferenças, de todas as determinações concretas. Feuerbach vê na filosofia especulativa a hipostasiação dessa *real* capacidade de pensamento como uma essência exterior objetiva. [...] Esse ser imaterial para além de todas as determinações não é simplesmente o próprio pensamento hipostasiado ou objetivado. [...] Mas se o absoluto, a *Ideia* em si, que a filosofia especulativa põe como uma essência além da atividade do pensamento real e concreta, não é simplesmente uma objetificação do pensamento, é o que [então]? Feuerbach vê nessa concepção a hipotasiação de uma capacidade particular do pensamento, a saber, a capacidade de *abstração*. O absoluto é, por isso, uma forma projetada ou mistificada na qual a abstração é posta como um objeto do pensamento. O Absoluto, como ser infinito, incondicionado e necessário não é senão, por isso, a objetificação da infinitude, da incondicionabilidade, a necessidade, a absolutidade do pensamento abstrato posto como objeto do próprio pensamento, e como um objeto que está além do próprio pensamento”.

²⁵⁵ O texto no original é: “[...] was einmal im Verstand aufgelöst ist, muß sich endlich auch im Herzen, im Menschen, im Leben auflösen”.

pressuposto a crítica ao estatuto e procedimento da filosófica especulativa²⁵⁶. Daí ele argumentar:

O caminho até hoje seguido pela filosofia especulativa, do abstracto ao concreto, do ideal ao real, é um caminho às avessas. Por este caminho nunca se chega à realidade verdadeira e objectiva, mas, pelo contrário, sempre e só à realização das suas próprias abstrações, e precisamente por isso, nunca se chega à verdadeira liberdade do espírito, porque só a intuição das coisas e seres na sua realidade objectiva torna o homem livre e isento de todos os preconceitos. A passagem do ideal ao real tem o seu lugar unicamente na filosofia prática (FEUERBACH, 2005, p. 91).

A Filosofia deixa ser compreendida como um conhecimento autônomo e independente da realidade, passando a ser pensada como um saber que se inscreve em um universo não meramente “intra-filosófico”, pois “a história da filosofia é interrompida por interesses e tendências antifilosóficas, puramente práticos, por carências meramente empíricas da humanidade”²⁵⁷ [...] (FEUERBACH, 1874, p. 395). Para Feuerbach só é possível chegar à

²⁵⁶ A respeito da ruptura de Feuerbach com a filosofia clássica alemã, Walter Jaeschke und Werner Schuffenhauer destacam, na Introdução à obra *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie* (Esboços de uma nova filosofia) que essa “obra marca – como nenhuma outra – a ruptura no pensamento do século 19. Essa ruptura não separa apenas uma figura anterior da história da filosofia de uma seguinte, também não [separa] somente as abordagens da filosofia transcendental ou os princípios metafísicos da filosofia clássica alemã do conceito-chave da ‘experiência’ e da filosofia da segunda metade do século orientado pelas das ciências particulares. Ele separa, do mesmo modo, os conceitos filosóficos anteriores em geral, a filosofia acadêmica burguesa ainda existente nas três primeiras décadas do século 19 da ‘não-filosofia’ como a ‘verdadeira filosofia’ no sentido feuerbachiano, e do pensamento político e revolucionário, que logo seria exilado [...] das universidades [...]. E, finalmente, ele separa uma época da história da Europa que se encontra no fim daquela época, em cujo começo situa-se a revolução burguesa, social e industrial. No início dos anos 1840 [...] Feuerbach reivindicou a *Passagem da filosofia à teologia* (*Übergang von der Theologie zur Philosophie*) e mostra a *Necessidade de uma transformação* – uma mudança não somente da filosofia, mas da forma do pensamento e no modo de vida de seu tempo”. O texto no original é: “[...]Werk markiert – wie kein anderes – den Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts. Dieser Bruch trennt nicht allein eine frühere Gestalt der Philosophiegeschichte von einer folgenden, auch nicht allein die tranzendentalphilosophischen oder metaphysischen Ansätze der klassischen deutschen Philosophie von der am Leitbegriff der ‘Erfahrung’ und an den Einzelwissenschaften orientierten Philosophie der zweiten Jahrhunderthälfte. Er trennt ebenso sehr den früheren Philosophiebegriff überhaupt, die bürgerlich-akademische Philosophie noch der ersten drei Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts, von der ‘Nicht-Philosophie’ als der in Feuerbachs Sinne ‘wahren Philosophie’ und von dem politischen revolutionären Denken, das nur zu bald aus den Universitäten [...] exiliert wurde. Und er trennt schließlich eine zu Ende gegangene Epoche der Geschichte Europas von derjenigen Epoche, an deren Beginn die bürgerliche, die soziale und die industrielle Revolution stehen. Zur Beginn der 1840er Jahre [...] hat Ludwig Feuerbach den *Übergang von der Theologie zur Philosophie* gefordert und die *Notwendigkeit einer Veränderung* aufgewiesen – einer Veränderung nicht allein der Philosophie, sondern der Denkform und der Lebensweise seiner Zeit”. (FEUERBACH, 1996, p. 7). Jeske (2012, p. 105) enfatiza ainda: “a despedida da teologia e da filosofia como tal, introduzida por Feuerbach, é compreensível apenas ao se esclarecer que Feuerbach argumentou do ponto de vista da vida como o verdadeiro absoluto”. O texto no original é: “Der von Feuerbach eingeleitete Abschied von der Theologie und der Philosophie als solche ist nachvollziehbar nur, wenn man sich klar macht, dass Feuerbach vom Standpunkt des Lebens als dem wahren Absoluten argumentierte”.

²⁵⁷ O texto no original é: “Die Geschichte der Philosophie wird unterbrochen durch antiphilosophische, rein praktische Interessen und Tendenzen, durch rein empirische Bedürfnisse der Menschheit”. Serrão (1999, p.81) destaca que “a história da filosofia feuerbachiana não aponta para uma progressividade nem é concebida segundo uma lógica imanente, surgindo antes como uma permanente confluência de interações e de rupturas, de avanços e retrocessos. [...] Trata-se de um dos pontos mais sensíveis da divergência de Feuerbach com a historiografia da escola hegeliana, nomeadamente com J. E. Erdmann, mas também, indirectamente, com Hegel: ‘O método de Hegel tem em geral o defeito de fazer fluir a história como se fosse um rio. Ele transforma a história num acto ininterrupto, o que ela todavia não é. [...]’”.

“verdade” se o pensamento não “determinar” a realidade, mas ao contrário, se se deixar “estimular” por ela²⁵⁸. Surge então a necessidade de se estabelecer um novo “princípio” para a filosofia, uma vez que

[...] não é no fim que a filosofia chega à realidade, é, pelo contrário, com a realidade que ela começa. Este é o único caminho natural, quer dizer, conforme às coisas e verdadeiro [...]. O espírito é o termo, não o começo das coisas. A transição da empiria à filosofia é *necessidade*, a transição da filosofia à empiria, *arbítrio luxuoso*. A filosofia que começa com a empiria permanece eternamente jovem, mas a filosofia que termina com a empiria acabará por se tornar decrépita, cansada de viver, enfasiada consigo mesma. Pois quando começamos com a realidade e permanecemos nela, a filosofia é em nós uma necessidade duradoura, a empiria deixa-nos a cada passo em apuros e volta constantemente a impelir-nos para o pensamento. Finita é por isso a filosofia que termina com a empiria, infinita a que começa com ela; esta tem sempre matéria para pensar, aquela acaba por esgotar o entendimento. A filosofia que começa com o pensamento *desprovido de realidade* termina conseqüentemente com uma realidade *desprovida de pensamento*. Quem isto escreve nada tem contra o facto de o acusarem de empirismo em virtude deste pensamento agora mesmo proclamado. Pela sua parte considera que é pelo menos mais digno e mais sensato *começar* com a *não-filosofia* e *terminar* com a *filosofia*, do que inversamente, como tantos ‘grandes’ filósofos na Alemanha [...] *inaugurar o curriculum vitae* com a *filosofia* e *concluí-lo* com a *não-filosofia* (FEUERBACH, 2005, p.79, grifo nosso).

O “começo da filosofia” deve, portanto, se identificar com o “início do saber em geral”, isto porque a atividade filosófica não é considerada como um saber especial, distinto das outras formas de conhecimento. A *filosofia* tem assim um *princípio “extrafilosófico”*, a saber, apenas na *realidade empírica*, na *vida concreta dos seres humanos* encontra as suas fontes e as suas referências e, desse modo, “legítima” e “confirma” a verdade das suas afirmações. Ao estabelecer esse *novo princípio* para a Filosofia, Feuerbach não destaca apenas a ruptura com o antigo, mas evidencia *uma orientação filosófica distinta*²⁵⁹. Nesse sentido, ele argumenta:

²⁵⁸ Feuerbach compreende que “a filosofia que nada pressupõe é a filosofia que pressupõe *a si mesma*, a filosofia que começa imediatamente consigo mesma” (FEUERBACH, 2005, p.79).

²⁵⁹ Diferentemente do expresso na carta a Hegel, de 1829, onde o programa de realização da Filosofia “foi elaborado partindo de uma pressuposição fundamental inquestionada: o acabamento filosófico da filosofia. [...] Porque já era definitiva como filosofia, *podia* ser realizada; porque ainda era escolar, *tinha* de ser realizada. [...] Não estava então em causa uma outra filosofia, mas tão-só uma outra ‘espécie de filosofar’, que abandonaria a outra conceptualidade compreensiva para modelar a realidade ainda não penetrada pela razão. [...] Agora, o sentido impresso à mudança é bem diferente, identificado como a figura do novo absoluto, subsumido na figura de uma reforma e de um recomeço e de um recomeço *ab initio*, de uma instauração radical da verdade. [...] A disjunção entre racionalidade e humanidade, lentamente processada, irá agora concentrar-se na reabilitação e no primado desta. Está em causa, não apenas uma *filosofia da Humanidade*, mas a *humanidade da filosofia*, uma filosofia do homem, erigido como ser integral na totalidade integrada de todas as suas dimensões (SERRÃO, 1999, p.78). Em seu livro *Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie*, Falko Schmieder defende uma interpretação semelhante à de Adriana Serrão. Ele sustenta: “[...] que o novo programa se encontra em um claro contraste com o programa, que Feuerbach delineou na carta a Hegel. O ponto de partida de seu primeiro programa foi a filosofia hegeliana, na qual Feuerbach encontrou expressa a essência da realidade efetiva e que era então válida para além dos limites da escola para ser conduzida à vida profana [...]. O projeto feuerbachiano de uma ‘realização da ideia’ tornava disponível para o sujeito particular a exigências de desprender de sua própria sensibilidade e de se elevar, por meio do pensamento, à razão universal como a

[...] tão necessária como a escola é a superação da escola. Não a escola, mas a liberdade em relação à escola é a verdadeira finalidade da mesma. É necessário se determinar, se formar por meio de um sistema filosófico, mas a determinação permanente, fixada é limitação. Apenas a filosofia *fluida*, a filosofia que *deixa* de ser um sistema fixo, que concebe em si a verdade dos sistemas anteriores, sem ser ela mesma um sistema fechado, e ao mesmo tempo não é nenhum ecletismo, apenas esta é a filosofia da vida, do futuro²⁶⁰ (FEUERBACH, 1982 a, p. 238).

Se Feuerbach começa por radicalizar defendendo a relevância de uma *filosofia não-sistemática que principia com a “vida”*, isto é, com a *sensibilidade* e a *intuição*, não o faz para negar a importância do pensamento, mas para propor outra forma de pensar, a saber, *um pensar realmente sensível, concreto*²⁶¹. Ele questiona os pressupostos especulativos do pensamento por este último não ter o seu fundamento em si mesmo, mas apenas no sensível, na natureza, em suma, na *realidade empírica*²⁶². Daí Feuerbach revelar a “verdadeira” relação entre pensar e ser, pois o pensar tem a sua origem no ser, ou seja, um ser real, sensível, empiricamente existente, ao passo que o ser não poderia ter a sua origem no pensamento, uma

verdadeira essência comum. Cerca de dez anos depois se invertem os prognósticos: não se trata mais, para Feuerbach, de popularizar as verdades contidas nos livros de filosofia, mas, ao contrário, de alcançar uma intuição adequada ao novo comportamento social. O ponto de partida não é mais formado pelo espírito, pela razão ou ideias filosóficas, mas pelo mundo material”. O texto no original é: “[...] steht das neue Programm in deutlichem Kontrast zu dem Programm, das Feuerbach in seinem Hegelbrief entworfen hatte. Der Ausgangspunkt seines ersten Programmes war die Hegelsche Philosophie, in der Feuerbach das Wesen der Wirklichkeit ausgesprochen fand und die es nun galt, über die Schranken der Schule hinaus in das profane Leben einzuführen [...]. Feuerbachs Projekt einer ‚Verwirklichung der Idee‘ hielt für das einzelne Subjekt die Forderung bereit, sich von der eigenen Sinnlichkeit zu lösen und sich, vermittels des Denkens, in die universelle Vernunft als das wahre Gemeinwesen zu erheben. Etwa ein Jahrzehnt später kehren sich das Vorzeichen um: Es geht Feuerbach nicht mehr darum, die in den Büchern der Philosophie aufgespeicherten Wahrheiten zu popularisieren, sondern vielmehr darum, eine den neuen gesellschaftlichen Verhältnissen angemessene Anschauung zu erlangen. Den Ausgangspunkt bilden also nicht mehr der Geist, die Vernunft oder die philosophische Idee, sondern der materiellen Welt” (SCHMIEDER, 2004, p. 68-69).

²⁶⁰ O texto no original é: “[...] so notwendig die Schule, so notwendig ist die *Überwindung* der Schule. Nicht die Schule, sondern die *Freiheit* von der Schule ist der wahre Zweck derselben. Notwendig ist es, sich durch ein philosophisches System zu bestimmen, zu bilden, aber die festgehaltne, die fixierte Bestimmtheit ist *Beschränktheit*. Nur die *flüssige* Philosophie, die Philosophie, welche *aufhört*, ein fixes System zu sein, welche die Wahrheit der vorhandenen System in sich begreift, ohne selbst ein abgeschlossnes System zu sein, und doch zugleich keine Erklektik ist, nur diese ist die Philosophie des Lebens, der Zukunft”.

²⁶¹ Serrão (1999, p. 93) destaca: “a *neue Philosophie* é necessariamente negação do saber já constituído e consciência assumida da impossibilidade de trilhar os velhos caminhos, na mesma medida em que é afirmação e valorização da realidade recusada pela filosofia passada. Quando reabilita o que fora abandonado ou depreciado, não visa qualquer redução, mas uma ampliação. [...] A nova filosofia tem de ser entendida como uma filosofia positiva, em torno da qual se reúnem os princípios teóricos prévios à fundamentação de toda a filosofia e, por extensão, da filosofia”.

²⁶² Daí Feuerbach escrever: “Eu tenho verdadeiro horror de uma filosofia que afasta de si a intuição do sublime macrocosmos, na plenitude da sua realidade, como algo que pertence à realidade empírica, e que reivindica para o conhecimento filosófico apenas a possibilidade abstrata, não a realidade preenchida pelas coisas [...]. Oponho a essa tendência o realismo absoluto”. O texto em original é: “Ich habe einen wahren Horror von der einer Philosophie, welche die Anschauung des erhabnen Makrokosmos in der Fülle seiner Wirklichkeit als ein der empirischen W[irklichkeit] Angehöriges von sich stößt, nur die abstrakte Möglichkeit, nicht die erfüllte Wirklichkeit der Dinge der philos[ophischen] vindiziert [...]. Ich poniere [setze] gegen diese Tendenz den absoluten Realismus” (FEUERBACH, 1988, p. 162).

vez que o ser, como o pensamento, pressupõe a realidade empírica²⁶³. Para evitar más interpretações, a respeito dessa formulação, ele esclarece:

Eu não nego o pensar, pois o pensar é para mim uma *verdade sensível* – eu nego o pensar que é espírito ou alma – o pensar que deve ser essência, substância, sujeito. A estreiteza do idealismo baseia-se em uma *conclusão abstrata*: o que está no efeito está na *causa*. *Pensar pressupõe um ser pensante*. *Isto é inteiramente falso: o que pensa é um sujeito sensível, um ser sensível*²⁶⁴ (FEUERBACH, 1960, p.297, grifo nosso).

Feuerbach defende, portanto, a indissociabilidade de sentir e de pensar, opondo-se quer ao pensar autodeterminante e apriorístico, quer ao empirismo irrefletido, preso ao meramente dado²⁶⁵. A reabilitação da sensibilidade realiza-se por meio da intuição sensível, compreendida, não como uma faculdade autônoma capaz de substituir o pensamento²⁶⁶, mas como um elemento constitutivo do pensamento²⁶⁷. Daí ele destacar:

²⁶³ Nesse sentido, Feuerbach sustenta: “Eu não sou diferente das coisas e dos seres fora de mim, porque eu me diferencio [deles], mas eu me diferencio [deles] porque eu sou real, física e corporalmente diferente. A *consciência pressupõe o ser*, [mas] *o ser é consciente, apenas como existente conhecido, representado*”. O texto no original é: “Ich bin nicht unterschieden von den Dingen und Wesen ausser mir, weil ich mich unterscheide, sondern ich unterscheide mich, weil ich physisch, körperlich, thatsächlich, unterschieden bin. Das Bewusstsein setzt das Sein voraus, ist nur bewusstes Sein, nur das Seiende als Gewusstes, Vorgestelltes” (FEUERBACH, 1960, p. 298, grifo nosso). Em *Über Spiritualismus und Materialismus*, ele destaca ainda que a possibilidade de por algo fora de mim “é apenas consequência desse pressuposto físico; o ser precede o pensamento. O texto em língua estrangeira é: “[...] ist nur eine Folge dieser physikalischen Voraussetzung; das Sein geht dem Denken voraus” (FEUERBACH, 1990, p. 172).

²⁶⁴ O texto no original é: “Ich leugne nicht das Denken, denn das Denken ist mir eine *sinnliche Wahrheit* – ich leugne das Denken, welches Geist oder Seele – das Denken welches Wesen, Substanz, Subjekt sein soll. Wesen, Substanz giebt mir nur der Sinn. Die Befangenheit im Idealismus gründt sich auf den *abstracten Schluss*: was in der Wirkung, ist in der Ursache. Denken setzt ein denkendes Wesen voraus. Das ist ganz falsch: es denkt ein *sinnliches Subjekt*, ein sinnliches Wesen”.

²⁶⁵ Feuerbach esclarece: “A sensibilidade desprovida de pensamento permanece junto a um fenômeno isolado e explica-o sem refletir, sem crítica, sem investigação, sem comparação com outro fenômeno, imediatamente por meio de si mesmo; mas a intuição pensante conecta em um todo fatos sensíveis heterogêneos, que aparentemente nada têm de comum entre si, e apenas onde o ser humano se eleva a uma tal conexão daquilo que é sensivelmente percebido, só então ele pensa”. O texto original é: “Die gedanklose Sinnlichkeit bleibt bei einer vereinzeltten Erscheinung stehen und erklärt sie ohne Bedenken, ohne Kritik, ohne Untersuchung, ohne Vergleichung einer anderen Erscheinung, unmittelbar durch sich selbst; die denkende Anschauung aber verknüpft verschiedenartige sinnliche Thatsachen, die anscheinend nichts mit einander gemein haben, in ein Ganzes, in einen Zusammenhang, und erst wo der Mensch zu einer solchen Verknüpfung des sinnlich Wahrgenommenen sich erhebt, da erst denkt er” (FEUERBACH, 1959, p. 323 – 324).

²⁶⁶ Nesse mesmo sentido, Jeske (2012, p. 111), interpretando Feuerbach, defende: “a sensibilidade, avaliada de uma forma nova, não excluí o espiritual, mas [o] incluí, [...] uma vez que ela [a sensibilidade] precede a reflexão filosófica”. O texto no original é: “Die von Feuerbach neu bewertete Sinnlichkeit, die Geistiges nicht aus-, sondern einschließ, [...] insofern geht sie philosophischer Reflexion voraus”.

²⁶⁷ Já em sua história da filosofia, escrita em 1833, Feuerbach contesta a contradição entre pensamento e sensibilidade. Comentando Spinoza, Feuerbach (1982 b, p 449) sustenta: “o entendimento é para mim tão sagrado como para você, mas eu quero que o meu entendimento seja, com consciência, o que ele em verdade é: a afirmação, e não a negação da sensibilidade, [...] eu não quero negar em minha cabeça, estabelecer como não-ente, como não ser, aquilo que, com os meus sentidos, eu afirmo como uma essência [...]. Eu quero reconhecer como verdadeiro, aquilo que eu sinto como efetivamente real, mas eu também quero sentir uma essência efetivamente real e consequentemente sensível, aquilo que eu reconheço como essência verdadeira. Eu não quero ser cidadão de dois mundos, de um mundo intelectual de e um mundo sensível, eu quero pertencer apenas a um e mesmo mundo, eu quero estar e permanecer com minha alma, onde estou com o meu corpo[...]”. O texto no original é: “Mir ist das Verstand so heilig wie dir, aber ich will daß mein Verstand mit Bewußtsein sein was er in Wahrheit ist: die Bejahung, aber nicht die Verneinung der Sinnlichkeit, [...] ich will nicht in meinen Kopfe

Há sem dúvida uma empiria limitada, miserável, que não se eleva, ou pelo menos não quer se elevar, até o pensamento filosófico; mas igualmente limitada é uma filosofia que não desce até a empiria. Mas como chega a filosofia à empiria? Apenas pelo facto de se apropriar dos resultados da empiria? Não, apenas pelo fato de reconhecer a *actividade empírica* também como uma actividade filosófica – de reconhecer que também *ver é pensar*, e que também os *instrumentos sensoriais* são *órgãos da filosofia*²⁶⁸ (FEUERBACH, 2005, p.78).

A especificidade da reflexão feuerbachiana não está simplesmente na compreensão de que a Filosofia deveria começar com a “realidade empírica”, e só em seguida elaborar teoricamente os “dados empíricos”. Ao contrário, para Feuerbach, trata-se da defesa de que se deve retornar sempre à “realidade empírica”, a fim de se confirmar e de retificar os pensamentos. O “critério cartesiano da evidência”, o qual iniciou a viragem filosófica da época moderna, é deslocado para o mundo sensível, ou seja, para a *não-filosofia*, que se torna o novo “princípio” da filosofia²⁶⁹. Daí Feuerbach (2005, p. 93) defender:

O filósofo tem de acolher no *texto* da filosofia aquilo que no homem *não* filosofa, que está pelo contrário *contra* a filosofia, que se *opõe* ao pensamento abstracto [...]. A filosofia tem, por isso, de começar não *consigo*, mas com a sua *antítese*, com a *não-filosofia*. Esta essência que em nós é distinta do pensar, a filosófica, absolutamente *anti-escolástica*, é o princípio do *sensualismo*.

Por meio do “princípio do sensualismo”, a Filosofia vem conduzida ao “mundo da vida” por meio de uma atitude realista que não duvida mais da veracidade do mundo exterior. Por isso, Feuerbach critica a “evidência racional”, típica do procedimento filosófico moderno, *transferindo o primado do pensamento à realidade empiricamente perceptível*²⁷⁰. No seu entender:

verneinen, als ein Non-Ens, ein Nichtsein, setzen, was ich [...] bejahe. Ich will als wahr erkennen, was ich als wirklich fühle, aber ich will auch als ein wirkliches und folgliches sinnliches Wesen fühlen, was ich als wahres Wesen erkenne. Ich will nicht Bürger zweier Welten, einer Intellektual- und einer Sinnenwelt, sein, ich will nur einer und derselben Welten angehören; ich will mit meiner Seele da sein und bleiben, wo ich mit meinem Leibe bin [...].”

²⁶⁸ A esse respeito, Feuerbach (2005, p. 143 – 144, grifo nosso) enfatiza que “o homem só é dado a si mesmo pelos sentidos [...]. Não só o exterior, também o *interior*, não apenas a carne, mas também o *espírito*, não apenas a coisa, também o *eu*, são objecto dos sentidos. – É por isso que tudo é sensivelmente perceptível, senão imediatamente pelo menos mediadamente, se não com os sentidos vulgares, grosseiros, pelo menos com os sentidos educados, se não com os olhos do anatomista ou do químico, pelo menos com os olhos do filósofo. Todas as nossas idéias brotam por isso dos sentidos. [...] Não precisamos, pois, de *ir para além da sensibilidade* para chegarmos ao *limite do apenas sensível*, do apenas *empírico* [...] basta *não separarmos o entendimento dos sentidos* para encontrarmos no *sensível* o supra-sensível, isto é, espírito e razão”.

²⁶⁹ Tal hipótese interpretativa é defendida pela professora Adriana Serrão. Para aprofundamento, cf. Serrão (1999), especialmente o capítulo IV, “O pensamento sensível e o princípio do realismo”. Para uma interpretação semelhante, cf. Brauer (1990, p. 331 – 343).

²⁷⁰ Feuerbach sustenta: “O conceito de objecto não é originariamente senão o conceito de um *outro eu* – é assim que na infância o homem aprende todas as coisas como seres dotados de livre agir e livre arbítrio –, por isso, o conceito de *objecto* em geral é mediatizado pelo conceito do tu, do eu *objectivo*. [...] porque só aí onde sou transformado de um eu num tu, onde sou passivo, surge a representação de uma actividade *existente fora de mim*, quer dizer, da objectividade. Mas só pelo sentidos é que o eu é *não eu* [...]. *No pensar enquanto tal encontro-me em identidade comigo mesmo, sou senhor absoluto; aí nada me contradiz; sou ao mesmo tempo juiz e parte e, por conseguinte, não existe nenhuma diferença crítica entre o objecto e o pensamento que tenho dele.* [...] Ser é algo no qual não apenas eu, mas também os outros, e sobretudo também o próprio *objecto*, estão *implicados*. [...]

A prova de que algo *existe* não tem outro significado senão este: algo *não é apenas pensado*. Mas esta prova *não* pode ser extraída do *próprio pensar*. Para que a um objecto do pensar possa acrescentar-se o *predicado do ser*, é preciso *acrescentar* ao próprio pensar algo *distinto do pensar*. O exemplo da diferença entre cem táleres na representação e cem táleres na realidade, escolhido por Kant na crítica da prova ontológica para indicar a diferença entre pensar e ser, mas posto a ridículo por Hegel, é no essencial inteiramente exacto. Porque aqueles táleres só os tenho na *cabeça*, mas estes tenho-os na *mão*, aqueles só existem *para mim*, mas estes existem também *para outros*- podem ser sentidos, ser vistos; ora, *só aquilo que é ao mesmo tempo para mim e para os outros, aquilo a qual eu e o outro concordamos, o que não é apenas meu – o que é universal* (FEUERBACH, 2005, p. 129, grifo nosso).

Aqui se expressa, de forma clara, a concepção feuerbachiana de que a Filosofia não deve se afastar das coisas sensíveis, reais, explicitando que a sua proposta de uma nova filosofia não objetiva realizar simplesmente uma mudança gnosiológica ou epistemológica²⁷¹, mas criar *uma orientação ontológica distinta* na qual verdade e sensibilidade se identificam²⁷², estabelecendo-se, assim, o *primado do sensível em relação ao pensamento*²⁷³.

E não é de facto indiferente se sou sujeito ou apenas objecto, se sou um ser para mim mesmo ou apenas um ser para um outro ser, isto é, apenas um pensamento. Quando sou um mero objecto da representação, por consequência, quando já não sou mais eu mesmo, como se sucede ao homem depois da morte, tenho de deixar que tudo me aconteça, porque o outro pode fazer de mim uma imagem que seja uma autêntica caricatura, sem que eu possa protestar contra isso; mas enquanto ainda sou real, posso transtornar-lhe os planos, posso fazer-lhe sentir e provar que existe uma diferença imensa entre mim enquanto sou objeto dele, e mim, como sou na realidade, portanto, entre mim enquanto sou objecto dele e mim enquanto sujeito. *No pensar, sou sujeito absoluto, tudo vale apenas enquanto objecto ou predicado de mim, daquele que pensa, sou intolerante; na atividade dos sentidos, pelo contrário, sou liberal, permito que o objecto seja o que eu próprio sou- sujeito, ser real que actua por si mesmo. Só os sentidos, só a intuição, me dão algo como sujeito*” (FEUERBACH, 2005, p.128 – 129, grifo nosso)

²⁷¹ Concorda-se com a interpretação de Jeske (2012, p. 110), pois afirma: “o sensualismo, assim como Feuerbach o compreendeu, ultrapassa extensamente [...] o conhecimento [...]. A ‘sensibilidade’, compreendida por Feuerbach como *lebensweltlich*, não se esgota de forma alguma na capacidade subjetiva da receptividade”. O texto no original é: “Sensualismus, wie Feuerbach ihn verstand, geht [...] weit über die Erkenntnis hinaus, [...]. ‚Sinnlichkeit‘, von Feuerbach lebensweltlich verstand, erschöpft sich keineswegs im subjektiven Vermögen der Rezeptivität [...]”. Mais adiante ele acrescenta ainda que para ele o fundamental não era “compreender o conhecimento do conhecimento, [...] [mas], mais precisamente, demonstrar o real fundamento de todo o conhecimento”. O texto no original é: “[...] sich über das Erkennen des Erkennens zu verständigen, [...] vielmehr die reale Grundlage alles Erkennens aufzuzeigen” (ibidem, p. 121).

²⁷² Em seu livro *Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie*, Schmieder (2004, p. 68 – 69, grifo nosso) defende: “a transição de Feuerbach ao materialismo está relacionada a uma ‘troca’ do órgão da Filosofia. Do ponto de vista do idealismo especulativo apenas aquilo que é espírito é considerado como verdadeiro [...], consequentemente, a intuição não pode ser um meio adequado para se compreender a realidade. *No processo de sua transição para um materialismo, que [...] identifica verdade e sensibilidade, Feuerbach apela, ao contrário, à intuição como meio primário do conhecimento*”. O texto no original é: “Mit Feuerbachs Übergang zum Materialismus ist ein Wechsel des ‘Organs’ der Philosophie verbunden. Auf dem Standpunkt des spekulativen Idealismus gilt [...] nur das als wirklich, was Geist ist; demzufolge kann die Anschauung kein adäquates Medium sein, um die Wirklichkeit zu fassen. *Im Verlauf seines Übergang zu einem Materialismus, der wie [...] Wahrheit und Sinnlichkeit identifiziert*, rückt für Feuerbach dagegen die Anschauung als primärem Erkenntnismedium auf”.

²⁷³ Nesse sentido, Feuerbach (2005, p. 93) declara: “É só a partir da *negação* do pensar, do *ser-determinado* pelo objecto, a partir da *paixão*, da fonte de todo o prazer e necessidade que se gera o pensamento verdadeiro, objectivo, a filosofia verdadeira, objectiva”. Serrão (1999, p. 108) esclarece ainda que “este modo de se dar como ser-aí na presença a todos é apanágio exclusivo de seres sensíveis, e é motivo verdadeiramente justificativo da equiparação de realidade, realidade sensível e realidade objectiva. O sensualismo respeita a presença sensível das coisas, pois o modo da existência em geral é o de ser e se dar sensivelmente [...]. Para além de independente do pensamento, o Sensível também antecede e excede a linguagem. Existe sentido antes da linguagem e

Ademais, a nova filosofia objetiva uma transformação do estatuto da Filosofia que defende a coincidência entre o sujeito da Filosofia e os seres humanos que existem concretamente. Isso porque Feuerbach não compreende o filósofo como um sujeito lógico, mas como ser real, natural e sensível, essencialmente, marcado por sua corporalidade, sensibilidade e afetividade. Por isso, explicita Feuerbach (2005, p. 97):

[...] a nova filosofia [...] é o próprio *homem que pensa* – o homem que *é e se sabe* como a essência autoconsciente da natureza, como a essência da história, como a essência dos Estados, como a essência da religião- o homem que *é e se sabe* como a *identidade real* (não imaginária), *absoluta*, de todas as oposições e contradições, de todas as qualidades activas e passivas, espirituais e sensíveis, políticas e sociais [...] não é senão a *própria* essência *indeterminada* mas susceptível de *infinita* determinação.

No cerne do pensamento feuerbachiano está a compreensão da *Filosofia* como uma *teoria do homem concreto*. Ele se propõe revelar a importância dos elementos não-filosóficos para o desenvolvimento de um *saber integral*, capaz de compreender o ser humano em sua totalidade, como unidade de *pathos e logos*, de corpo e consciência²⁷⁴.

3.2. Ser humano e corporeidade: o corpo como totalidade do eu

Se a *velha filosofia* tinha como seu ponto de partida a proposição: *eu sou um ser abstracto, um ser apenas pensante, o corpo não pertence à minha essência*, a nova filosofia, pelo contrário, começa com a proposição: *eu sou um ser real, um ser sensível; sim, o corpo na sua totalidade é a minha própria essência*. [...] a nova filosofia [...] reconhece *verdade* da sensibilidade *com alegria, com consciência* – ela é a filosofia *sinceramente sensível*.

Ludwig Feuerbach

independente dela. [...] A existência não precede apenas o pensamento reflexivo e as operações da consciência, mas igualmente o sentir e a sensorialidade. As coisas não existem decerto pelo facto de serem pensadas, mas também não existem pelo facto de serem sentidas. É, inversamente, por existirem que podem ser percebidas, captadas, subjectivamente percebidas”.

²⁷⁴ Schmieder (2004, p. 69, grifo nosso) defende que na nova filosofia feuerbachiana “estabelece-se a necessidade de ‘uma intuição das coisas nova, *lebensfrische* e criada com base na nossa própria carne e sangue’. Feuerbach não deseja mais – como antes – encorajar o indivíduo a se desprender da sensibilidade e se elevar ao pensamento, mas sim a abandonar as representações antigas e tradicionais e confiar em uma percepção sensível sem preconceitos, que não mais se encontra em contradição com a realidade”. O texto no original é: “erhebt die Forderung ‘eine neue, lebensfrische, aus unserm eignen Fleisch und Blut erzeugte Anschauung der Dinge’ zu schaffen. Feuerbach möchte das Individuum um jetzt nicht mehr – wie früher – dazu ermuntern, sich von der Sinnlichkeit zu lösen und zum Gedanken zu erheben, sondern dazu, die alten, traditionellen Vorstellung fallenzulassen und sich eine unvoreingenommene Wahrnehmung der Sinnlichkeit zuzutrauen, die nicht mehr im Widerspruch zur Wirklichkeit steht”.

Com o desenvolvimento da proposta de uma *nova filosofia*, o *corpo* assume certa prioridade no pensamento feuerbachiano, pois a dimensão racional e a filosofia pressupõem a constituição material, corporal dos seres humanos. Por meio do reconhecimento da dimensão corpórea, Feuerbach se opõe, seja ao dualismo cristão entre corpo e alma seja à concepção filosófica moderna, a qual compreende o corpo como uma instância inferior à racionalidade²⁷⁵. Feuerbach critica, por isso, o “ponto de partida” da filosofia moderna²⁷⁶ e especulativa. Daí ele argumentar:

Eu concordo com o idealismo, que se deveria partir do sujeito, do eu, posto que evidentemente a essência do mundo, e tal como ele é para mim depende apenas da minha própria capacidade de apreensão e condição, o mundo, portanto, tal como objeto para mim, a despeito de sua autonomia, é apenas o meu si mesmo (*Selbst*) objetivado; mas eu afirmo que o eu do qual parte o idealista, o eu, que suspende a existência das coisas, não tem [ele] próprio nenhuma existência, é um eu apenas pensado e não eu efetivamente real. [...] Se eu devo entender sob [a expressão] “eu penso” não a mim, este indivíduo, então o pensamento cai totalmente fora da esfera da certeza com a qual eu me atribuo em geral aquilo que eu faço ou sofro, assim resta para mim apenas um este (*Das*) ou um nada indeterminado, que pensa. *Eu* é apenas uma elipse linguística, que devido a sua brevidade omite aquilo que é evidente, a saber, o eu: esse indivíduo, que aqui pensa, aqui nesse corpo [...] ²⁷⁷ (FEUERBACH, 1990, p. 171 – 172).

²⁷⁵ Weckwerth (2012) defende que Feuerbach não critica apenas o conceito hegeliano de sujeito, mas também o conceito cristão de pessoa. No seu entender, Feuerbach “inverteu” a concepção cristã de pecado e o desprezo do corpo, afirmando não somente a importância do aquém (*Diesselts*), mas, antes de mais, a da materialidade, do corpo de “carne e sangue”. Para um aprofundamento, cf. Weckwerth (2012). Serrão (1999, p. 159– 160) oferece uma interpretação semelhante e destaca a oposição de Feuerbach à filosofia idealista. No entender dessa estudiosa, a “concepção de subjetividade da filosofia da época moderna é o destinatário facilmente identificável de uma crítica profunda que não visa tanto a separabilidade da alma em relação ao corpo, quanto a heterogeneidade da substância espiritual e da substância material, ou a oposição de um eu racional e de um eu empírico. [...] O que é porém mais grave, em toda concepção idealista da subjectividade, é o facto de ela se ver obrigada a reconhecer o eu empírico e o corpo, acabando por vir a colocar num nível segundo, num processo reflexivo descendente; seja deduzindo-o a partir do eu puro, seja através de uma fundamentação metafísica da sua existência. Em qualquer dos casos, nunca se chega a repor a unidade, mas apenas a consagrar ainda mais a abstracção daquele primeiro ponto de partida”.

²⁷⁶ Para Serrão (1999, p. 159–160, grifo nosso): “[...] a figura moderna do sujeito, quer como pura evidência a si na expressão cartesiana, quer como autoposição na concepção fichteana, foi criada como facto inaugural de uma filosofia que embora criada na imanência, logo a seguir a recusa, quando pretende instaurar um começo absoluto, inteiramente desprovido de pressupostos. [...] As formulações com que Feuerbach introduz o princípio da corporeidade deixam transparecer uma posição desconstrutiva, sobretudo anti-fichteana em *Anfang der Philosophie*, na afirmação da unidade do ‘corpo especulativo’ e do ‘eu especulativo’; claramente anticartesiana nos *Grundsätze*: o eu-corpo é uma réplica à *res cogitans*, a um pensante desprovido de corpo, assim como ‘o corpo na sua totalidade’ a réplica à corporeidade como matéria extensa, a um corpo divisível e desprovido de espírito”. Cf. Descartes (2005). Mais adiante, ela acrescenta ainda que “o dualismo filosófico moderno separa o homem do seu corpo, despromovendo este como um elemento estranho, concebido à semelhança do maquinismo, como um conjunto de peças movidas do exterior e regido por leis de causalidade. O cartesianismo tipifica exemplarmente esta estranha concepção híbrida do homem, em que um espírito se encontra ligado a uma máquina, a um agregado de partes reunidas por acidente, ao radicalizar o contraste entre os atributos da alma (unidade, simplicidade e indivisibilidade) e a extensão e divisibilidade da substância corporal” (SERRÃO, 1999, p. 162). Sobre a negação do corpo, Feuerbach destaca ainda o caso da filosofia neoplatônica, cf. Feuerbach (2005, p. 132–136).

²⁷⁷ O texto no original é: “Ich stimme dem Idealismus darin bei, daß man von Subjekt, vom Ich ausgehen müsse, da ja ganz offenbar das Wesen der Welt, die und *wie* sie für mich ist, nur von meiner eigenen Fassungskraft und Beschaffenheit überhaupt abhängt, die Welt also, *wie* sie mir Gegenstand, unbeschadet ihrer Selbstständigkeit, nur mein vergegenständliches Selbst ist; aber ich behaupte, daß das Ich wovon der Idealist ausgeht, das Ich, welches die Existenz der sinnlichen Dingen aufhebt, selbst keine Existenz hat, nur ein gedachtes, nicht das

Feuerbach critica, portanto, a filosofia moderna, não por ela principiar com o sujeito, mas por compreendeu tal sujeito como um ser abstrato, depreciando assim a sua dimensão espacial, temporal e, em especial, corporal. Para Feuerbach, *abstrair do corpo significa comprometer a existência*, pois quando se desconsidera o corpo, se põe em dúvida a existência de si mesmo como indivíduo. A evidência do “eu pensante” deixa de ser considerada como superior à “evidência do corpo”, uma vez que é impossível separar, a não ser no pensamento, o “eu puro intelectual” e do “obscuro eu empírico”²⁷⁸.

A nova filosofia feuerbachiana se desenvolve em oposição à concepção moderna, valendo-se do pressuposto da inseparabilidade entre o sujeito da atividade filosófica e sua “constituição corporal”. Isso significa que o filósofo passa ser compreendido como um ser concreto, real, de “carne e sangue”²⁷⁹, isto é, o sujeito da filosofia vem apreendido como um ser que tem necessidades extra- e afeitas, cujo corpo se torna uma parte integrante do próprio filosofar²⁸⁰. Desde o escrito “Algumas considerações sobre *O começo da filosofia do*

wirklich Ich ist. [...] Wenn ich unter dem ‚Ich denke‘ nicht mich, dieses Individuum, verstehen soll, so fällt das Denken ganz außer der Sphäre der Gewißheit, womit ich mir überhaupt etwas, was ich tue oder leider, zuschreibe, so bleibt mir nur ein unbestimmtes Das oder Nichts übrig, das denkt. Ich ist nur eine sprachliche Ellipse, die bloß der Kürze halber ausläßt, was von sich selbst versteht, nämlich Ich: dieses Individuum, das hier denkt, hier in diesem Leib [...]”.

²⁷⁸ Sobre a obscuridade do eu empírico, Serrão (1999, p. 167) comenta: “à interioridade sensitiva está obviamente associado um grau de obscuridade, como o intelectualismo defendia. [...] Coexistem sempre conosco processos fisiológicos internos, uns secretos, outros ainda ignorados; há dentro de nós partes que desconhecemos e zonas de que mal nos apercebemos. Não há, porém, qualquer motivo que justifique que esta obscuridade seja de um grau maior do que aquela que envolve as operações do pensamento reflexivo, nem que o processo de pensar seja mais luminoso do que o processo de sentir”.

²⁷⁹ Feuerbach (2005, p. 99, grifo nosso) destaca a igualdade entre o filósofo e os seres humanos em geral, e, por isso, critica a separação entre os “homens comuns” e os filósofos, presente na filosofia especulativa moderna. No seu entender: “O nome ‘homem’ significa corretamente apenas o ser humano com suas necessidades, sensações, atitudes mentais – o homem como pessoa, diversamente do seu espírito e de um modo geral das suas qualidades públicas gerais – diversamente, por exemplo, do artista, do pensador, do escritor, do juiz, como se o facto de ser pensador, ser artista, ser juiz etc., o homem estivesse *fora de si*. A filosofia especulativa fixou teoricamente esta separação entre o homem e as qualidades essenciais do homem e desse modo divinizou puras qualidades abstractas como instâncias independentes. Por isso, se diz, por exemplo, no §190 do *Direito Natural* de Hegel: ‘No direito, o objecto é a *pessoa*, do ponto de vista moral é o *sujeito*, na família é o membro da família, na sociedade civil em geral é o cidadão (enquanto *bourgeois*) e aqui, do ponto de vista das necessidades, ele é o *concretum da representação* (?) a que se chama *homem*, portanto, só aqui e também com propriedade só aqui se trata do homem nesse sentido’. Neste sentido: por conseguinte, quando se trata do cidadão, do membro da família, da pessoa, trata-se também, na verdade, sempre e só de um *único e mesmo* ser, do homem, só que num outro sentido, numa outra qualidade”. Contraopondo-se a tal compreensão do homem, Feuerbach desenvolve um “novo imperativo categórico” para a sua filosofia: “não queira ser *filósofo diferenciando-te do homem*, sê tão-só um *homem que pensa*; não penses como *pensador*, ou seja, como uma faculdade *arrancada à totalidade* da essência real do homem e *isolada por si*; pensa como ser *vivo, real*, exposto tal como tu às ondas vivificantes e refrescantes do oceano; pensa *na existência, no mundo*, como um membro dele, não no vazio da abstracção, como uma mónada isolada, como um monarca absoluto, como um Deus indiferente e exterior ao mundo – podes então estar certo de que os teus pensamentos são unidades de ser e pensar” (FEUERBACH, 2005, p. 150).

²⁸⁰ Já em *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach (2001) havia afirmado ser o corpo o fundamento do sujeito. Daí Weckwerth (2012, p. 187) destacar: “orientado pela relação elementar entre eu e tu, Feuerbach põe a constituição corporal, já em sua filosofia da religião, como um ponto de tensão entre relações intersubjetivas, ou ela se reflete sob o aspecto da intercorporalidade. O ponto de partida não se situa mais no ‘farejar o próprio corpo’, este já está entrelaçado à vivência de um tu dado sensivelmente, ou do mundo objetivo”. O texto no original é:

Dr. J. F. Reiff”, até a obra *Über Spiritualismus und Materialismus (Sobre espiritualismo e materialismo)*²⁸¹, Feuerbach destaca a necessidade de um novo “princípio” para a Filosofia, defendendo a relevância de o sujeito da filosofia ser um “eu concreto e corporizado”. Daí o princípio da atividade filosófica dever se identificar com um “começo real” e não com um início sem pressupostos²⁸². Por isso, ele sustenta:

Se a *velha filosofia* tinha como seu ponto de partida a proposição: *eu sou um ser abstracto, um ser apenas pensante, o corpo não pertence à minha essência*, a nova filosofia, pelo contrário, começa com a proposição: *eu sou um ser real, um ser sensível, o corpo pertence à minha essência; sim, o corpo na sua totalidade é o meu eu, a minha própria essência* (FEUERBACH, 2005, p. 140, grifo nosso).

Feuerbach destaca a importância de se reconhecer o ser humano como um ser integral, isto é, como um ser sensível, corporal, concreto, para o desenvolvimento de uma nova filosofia, a saber, uma filosofia “realista” que parta do ser humano e se reporte a ele. Nesse sentido, Feuerbach (2001, p. 106) indaga:

[...] existirá outro sistema do ‘realismo vivo’ a não ser o sistema do corpo orgânico? Não é a Natureza sem um corpo um conceito vazio, abstrato? Conheces outra existência, outra existência da Natureza, para além da existência corporal? Mas haverá corpo superior, mais real, mais vivo, do que o corpo de carne e sangue? Conheces alguma outra força oposta à inteligência a não ser a força da carne e do sangue, algum outro vigor da Natureza a não ser a potência dos instintos sensíveis?

É importante destacar que, não obstante a relevância da dimensão biológica e orgânica do corpo humano, *a compreensão feuerbachiana do corpo jamais poderia ser reduzida a uma dimensão meramente fisiológica*²⁸³. Isso porque, no seu entender, a corporalidade não compreende apenas a forma exterior dos seres humanos, mas também as emoções, os sentimentos, os sentidos e a intersubjetividade²⁸⁴.

“Ausgerichtet auf den Elementarbezug von Ich und Du, stellt Feuerbach die leibliche Konstitution bereits in seiner Religionsphilosophie in Spannungsfeld intersubjektiver Beziehungen bzw. reflektiert sie unter dem Aspekt der Zwischenleiblichkeit. Der Ausgangspunkt liegt nicht beim ‚eigenleiblichen Spüren‘, dieses ist bei ihm vielmehr immer schon eingeflochten ins Erleben eines sinnlich gegeben Du bzw. der gegenständlichen Welt”.

²⁸¹ Obra ainda sem tradução para o português.

²⁸² A proposta feuerbachiana de outro princípio para Filosofia está presente, em especial, nos textos “Algumas considerações sobre *O começo da filosofia* do Dr. J. F. Reiff” e nos *Princípios da filosofia do futuro*. Em *Über Spiritualismus und Materialismus*, Feuerbach destaca ainda que a possibilidade de o sujeito por algo fora de si é “apenas consequência desse pressuposto físico; o ser precede o pensamento”. O texto no original é: “[...] ist nur eine Folge dieser physikalischen Voraussetzung; das Sein geht dem Denken voraus” (FEUERBACH, 1990, p. 172).

²⁸³ Em um escrito de 1837, período anterior à viragem ontológica, no qual predominava ainda uma orientação racionalista, Feuerbach critica duramente o fisiologismo materialista vulgar de F. Dorguth, Cf. Feuerbach (1982a).

²⁸⁴ Sobre esse argumento, Amato (2012, p.53) defende: “o reconhecimento das tendências psíquico-biológicas do homem conduz à revalorização integral do corpo em sua concretude e factualidade. Propondo um novo cânone interpretativo, Feuerbach não compreende o corpo como mero instrumento para produzir o pensamento ou como qualquer coisa que deva se sacrificar ao espírito, mas como lugar autêntico que permite à vida se desenvolver em todas as suas manifestações”. Mais adiante ele acrescenta ainda: “a reivindicação apaixonada da [...] corporeidade, longe de terminar redutivamente em um puro materialismo ou ‘coisificação’ do real, adere a um fértil humanismo, o qual Feuerbach se propõe como defensor. Tal humanismo é uma fonte inexaurível de valores

Quando Feuerbach se reporta a Moleschott²⁸⁵, e à temática da alimentação, o que está em questão é, antes de qualquer coisa, a crítica ao idealismo e à Teologia²⁸⁶. Segundo a sua concepção, o idealismo tinha uma compreensão reducionista, ou seja, racionalista do mundo, ao interpretar a objetividade e a subjetividade, a realidade ou irrealidade do mundo, apenas de um ponto de vista teórico. Tal questão reenvia, na verdade, à atividade prática, ao sentimento, aos desejos, antes de se tornar um objeto da teoria. Nesse sentido, Feuerbach já havia afirmado nos *Princípios da filosofia do futuro* que “a questão do ser é precisamente uma questão prática, uma questão na qual o nosso ser está implicado, uma questão de vida ou morte”²⁸⁷ (FEUERBACH, 2005, p.132).

Feuerbach não critica somente o idealismo, mas, igualmente, a *negação teológica da sensibilidade*. Daí ele se valer do sacramento da eucaristia como exemplo, pois tal sacramento nega que o pão sensível seja o verdadeiro pão, uma vez que ele é, na verdade, Cristo. A Eucaristia nega, portanto, a verdade percebida imediatamente por meio dos sentidos e aí a imaginação, e não a intuição sensível, prevalece. Posteriormente, Feuerbach reconheceu que, *mutatis mutandi*, a imaginação teológica revela “uma verdade”, ainda que de forma invertida, pois *o pão é carne*, mas não no sentido da tradição teológica. *O pão se torna a nossa carne* na medida em que o comemos e, desse modo, o incorporamos. Ele se transforma em nosso corpo e, por isso, somos o *Menschwerdung*, a verdadeira encarnação do pão²⁸⁸, e não de Deus, como afirma a Teologia²⁸⁹.

Para Feuerbach, comer não é senão apropriar a realidade objetiva em nossos corpos, pois “nós o mastigamos e trituramos *com nossos dentes não-estéticos* [...] a fim de incorporá-

em defesa da dignidade do homem, de relações intersubjetivas, de princípios éticos como a ultrapassagem de si em direção ao outro e a afirmação das incomensuráveis possibilidades da vida de cada indivíduo” (Ibidem, p. 56).

²⁸⁵ Em 1850, Feuerbach escreve uma resenha da obra de Jacob Moleschott (*Lehre der Nahrungsmittel für das Volk*) intitulada *Naturwissenschaft und der Revolution*. Mais tarde, em 1862, ele se reporta, de novo, a essa temática no escrito *Das Geheimnis des Opfers oder Der Mensch ist, was er ißt*.

²⁸⁶ Wartofsky sustenta que por trás “desse cru reducionismo, dessa visão gastrointestinal do mundo” há certa verdade presente na resenha escrita sobre Moleschott e a ênfase exagerada, retórica e polêmica de Feuerbach na temática da alimentação reporta-se à necessidade de afirmar sua ruptura com o idealismo. Cf. Wartofsky (1977, p. 415);

²⁸⁷ Na concepção feuerbachiana, tanto o idealismo como a teologia reduzem os objetos materiais (o mundo, o ser humano) à mera aparência, em vez de reconhecê-los como fenômenos específicos e dotados de autonomia. É esse “equivoco” que Feuerbach quer demonstrar em seus escritos sobre a alimentação. Contudo, ele destaca certa “superioridade”, ou maior “riqueza”, na interpretação cristã acerca da origem do mundo, pois o seu conceito de criação se reenvia à vontade e ao amor divino e não simplesmente à ordem da racionalidade como apresenta o idealismo Cf. Feuerbach (1990, p. 173 – 174).

²⁸⁸ Cf. Feuerbach (1982 c, 1990).

²⁸⁹ Em seu artigo, “In defense of Feuerbach’s Moleschott reception: Feuerbach’s open dialectic”, Hymers (2012) defende que já em *A Essência do Cristianismo* se encontra o germe do interesse feuerbachiano em Moleschott, e da sua famosa expressão *Der Mensch ist, was er ißt* (O homem é aquilo que ele come). A Cristandade já havia anunciado, ainda que de forma equivocada, o *Menschwerdung*.

lo a nós mesmos, de transformá-lo em carne e sangue, de tornar a sua essência em nossa essência”²⁹⁰ (FEUERBACH, 1990, p. 177 – 178, grifo nosso). Daí ele sustentar nos seus escritos *Naturwissenschaften und der Revolution*, de 1850 e *Das Geheimnis des Opfers oder der Mensch ist, was er isst*, de 1862, que “o homem é o que ele come” (*der Mensch ist, was er isst*)²⁹¹. Nesse sentido, Hymers (2006, p.11 – 12, grifo nosso) esclarece:

[...] segundo Feuerbach, nós refletimos o mundo exterior em nossos corpos: é como se um mundo objetivo no nosso interior constituísse o fundamento da nossa sensação. [...] Nossos corpos são completamente porosos [...]. Nós existimos como aberturas para o mundo. [...] Respirar, comer e beber ilustram essa porosa promiscuidade: respirar é a mistura do ar com o nosso corpo; comer é mistura de sólidos com o nosso corpo; beber é a mistura de fluídos com o nosso corpo. Mas o que nós respiramos, comemos e bebemos também é expelido pelo nosso corpo e entra de novo no mundo objetivo. [...] Uma vez que nós vivemos do chamado mundo objetivo, uma vez que sem ar, comida e bebida não poderíamos sentir [o nosso] mundo interno, *o mundo exterior é verdadeiramente transcendental à nossa percepção, e não meramente um objeto da sensação.*²⁹²

No seu entender, os objetos materiais não são simplesmente objetos da sensação, mas, antes, o pressuposto da sensação, isto é: *se a sensação existe é apenas porque há um mundo objetivo, um mundo exterior à consciência*. De acordo com Feuerbach, “o objeto é, porém, para nós, não apenas objeto da sensação, ele é também o fundamento, a condição, o pressuposto da sensação”²⁹³ (FEUERBACH, 1990, p. 176 – 177). *Uma vez que mundo objetivo é a condição de possibilidade da sensação*²⁹⁴, *ele passa a ser considerado como “transcendentalmente verdadeiro”*²⁹⁵.

²⁹⁰ O trecho em língua estrangeira é: “Wir zerkauen und zermalen es mit unsern unästhetischen Zähnen [...] um es uns förmlich enzuverleiben, in Fleisch und Blut zu verwandeln, sein Wesen zu unserm Wesen zu machen”.

²⁹¹ A esse respeito, afirma Rawidowicz (1931, p. 203) que a filosofia feuerbachiana não deve ser reduzida, em sua fase mais madura, à frase *Der Mensch ist, was er isst*: apesar do que defendem vários intérpretes, Feuerbach jamais cometeu tal reducionismo. A recepção feuerbachiana de Moleschott não é nenhuma aberração, devendo ser compreendida como o desenvolvimento e maturação de seu próprio desenvolvimento da filosofia (materialista) de Feuerbach. Hymers acrescenta que a recepção feuerbachiana de Moleschott não deve ser compreendida como um apêndice ao corpo filosófico feuerbachiano, mas deve ser interpretado como algo que se origina de “sua alma”. Cf. Hymers (2012), especialmente p. 9.

²⁹² O texto em língua estrangeira é: “For Feuerbach we mirror the objective world within our bodies: it is as if an objective world inside us forms the ground of our sensation. (...) our bodies are completely porous (...) We exist as an opening to the world. (...) Breathing, eating and drinking illustrate this porous promiscuity: breathing is the mixing of air with our bodies; eating is the mixing of solids with our bodies; drinking is the mixture of fluids with our bodies. But what we breath, eat, and drink also flows from out our bodies and re-enters the objective world (...). Since we live form the so-called external world, since without air, food and drink we could not sense anything like an internal world, the external world is truly transcendental to our perception, and not merely an object of sensation”.

²⁹³ O texto em língua estrangeira é: “Das Objekt ist aber für uns nicht nur Gegenstand der Empfindung, es ist auch die Grundlage, die Bedingung, die Voraussetzung der Empfindung”.

²⁹⁴ Sobre tal questão, Serrão (1999, p. 108) enfatiza: “A existência não precede apenas o pensamento reflexivo e as operações da consciência, mas igualmente o sentir e a sensorialidade. As coisas não existem decerto pelo facto de serem pensadas, mas também não existem pelo facto de serem sentidas. É, inversamente, por existirem que podem ser percebidas, captadas, subjectivamente percebidas”.

²⁹⁵ Hymers (2012, p. 15 – 16) defende que Feuerbach oferece uma versão “naturalizada” da dedução transcendental kantiana. No seu entender, Feuerbach sugere que nós experienciamos o mundo de certa maneira porque as categorias do entendimento não são nem objetivas e nem subjetivas, mas se realizam em uma

Trata-se aqui, sobretudo, da *defesa de uma concepção materialista do ser humano e do mundo* que o cerca, e da crítica a toda e qualquer concepção que busque constituir a realidade, ou seja, o homem e a natureza, a partir do pensamento ou de qualquer outra entidade imaterial²⁹⁶. Daí não ser possível, conforme Feuerbach, pôr em dúvida os pressupostos reais que nos possibilitam tal ato, ou seja, a materialidade ou a realidade sensível. Nós comemos, respiramos antes de pensar, isto é, as necessidades físicas precedem o pensamento: primeiro viver e somente depois filosofar.

Com essas afirmações, Feuerbach ressalta que *o ser humano não é um “sujeito abstrato, teórico”, mas um “eu real, concreto”* existindo em uma relação de dependência material com o mundo exterior. *Trata-se de se reconhecer a dependência dos seres humanos como concreta*, ou seja, *natural e antropológica*. Tal relação de dependência é claramente explicitada na alimentação, pois o homem é materialmente dependente daquilo que ele come. Feuerbach, porém, não propõe uma epistemologia ou uma teoria do conhecimento: a sua preocupação não é a compreensão de como nós conhecemos, mas daquilo que nós somos, ou seja, a questão aqui é ontológica²⁹⁷.

É importante aqui destacar que, não obstante aspectos materiais, como a alimentação, terem assumido uma relevância no pensamento tardio de Feuerbach, ele recusou, entretanto, o materialismo grosseiro, típico de algumas correntes da fisiologia. Tal recusa se deu em razão desse materialismo considerar o pensamento como uma atividade meramente cerebral, ou seja, um conjunto de reações físicas e químicas. Por sua vez Feuerbach recusou, igualmente, o espiritualismo abstrato de certas orientações psicológicas, uma vez que tal “espiritualismo” defende que a faculdade intelectual corresponde a uma “alma pensante” a qual prescinde do corpo. Conforme ele argumenta:

fundamental porosidade (quase uma promiscuidade), na qual o limite entre subjetivo e objetivo é tão longe de ser absoluto que, ao contrário, pode-se afirmar que *só é possível compreender esses termos como separados por meio da abstração*, pois o sujeito, ao abstrair de si mesmo, morre. Em vez de compreender subjetivo e objetivo como polos distintos, cuja conexão seria obscura, a melhor forma de compreendê-los é em uma “dialética aberta”, pois ambos os polos dependem um do outro. Contudo, é fundamental destacar que Feuerbach deseja manter a distinção entre sujeito e objeto, não como concreção lógica, mas fundamentada nos seres reais, em um processo dialético (real e aberto), que se exemplifica ou tem o seu fundamento no ato da alimentação.

²⁹⁶ Feuerbach critica as interpretações em “que o ser humano é uma imagem de Deus, isto é, a essência [...] se constitui apenas a partir do pensamento, essência esta que não necessita de nenhum mundo, nenhuma natureza ou nenhuma matéria para a sua existência, que, portanto, o ser humano ainda existe, mesmo se seu corpo e o mundo material em geral perecer”. O texto em língua estrangeira é: “daß der Mensch ein Bild Gottes, d.h. das Wesen [...] nur aus dem Gedanken besteht, welches keiner Welt, keiner Natur, keiner Materie zu seiner Existenz bedarf, daß also Mensch noch existiert, auch wenn sein Leib und die materielle Welt überhaupt zugrund geht” (FEUERBACH, 1982 c, p. 357 – 358).

²⁹⁷ Cf. Hymers (2012) e Jeske (2012).

Nem a alma pensa e sente – porque a alma é apenas a função ou manifestação do pensar, do sentir e do querer, personificada e hipostasiada, transformada num ser –, nem o cérebro é uma *abstração fisiológica*, um órgão arrancado da totalidade, separado do crânio, do rosto, do corpo em geral, fixado por si. O cérebro é, porém, órgão apenas enquanto estiver ligado a uma cabeça humana e a um corpo humano (FEUERBACH, 2005, p.194).

Feuerbach se reporta ainda à distinção que comumente se estabelece entre dimensão material (corpo) e dimensão espiritual (alma) sustentando que tal diferença se reduz a uma “distinção entre essência e existência” enquanto “diferença psicológica”²⁹⁸. Na qualidade de psicólogo ou pensador, é possível abstrair do próprio corpo por meio do pensamento, contudo, aquele que realiza tal abstração, permanece ainda ligado ao corpo, pois apenas se pensa como distinto do corpo, quando, na realidade, tal distinção não se realiza na efetividade²⁹⁹. Feuerbach (2005, p. 187) escreve:

[...] afirmar como o psicólogo: ‘eu distingo-me do meu corpo’, equivale a afirmar como o filósofo, na *Lógica* ou na *Metafísica dos Costumes*: ‘eu abstraio da natureza humana’. Mas será possível que abstraías da tua essência? Mas não é enquanto homem que abstrais? Será que pensas sem cabeça? Mas não é a tua cabeça uma cabeça humana?

Com base em uma orientação filosófica materialista, Feuerbach defende que *o ser é pressuposto fundamental do pensamento*. Isto porque, a consciência de si e do mundo pressupõem, a existência individual, material e corporal³⁰⁰. No seu entender, *o corpo é a própria existência do homem*³⁰¹, pois ao se suprimir o corpo, elimina-se o ser do homem. A

²⁹⁸ Nesse sentido, Feuerbach esclarece: “Ao desejar os alimentos, nada sei acerca do estômago, na sensação enquanto tal, como a psicologia a considera, nada sei acerca dos nervos, no pensar enquanto tal nada sei acerca do cérebro. Mas pretender derivar desta ausência *subjectiva* de nervos e cérebro um ser *objectivo*, em si e por si desprovido de cérebro e nervos, um ser totalmente incorpóreo, seria precisamente o mesmo que concluir, uma vez que não sei nem sinto a partir de mim mesmo que tenho pai e mãe – é só a partir dos outros que cada um sabe que foi gerado –, que existo por mim mesmo, que a minha existência não depende, na sua origem, de nenhum outro ser. Com efeito, na psicologia somos sempre e sem exceção outros tantos Kaspar Hauser, nada sabemos da genealogia dos nossos sentimentos, representações e esforços da vontade, nem queremos saber nada deles [...] consideramo-nos então como aristocratas, porque a nossa origem de sangue plebeu está para além da nossa consciência, como eternos, porque nos faltam os dados da cronologia” (FEUERBACH, 2005, p. 184).

²⁹⁹ Daí Feuerbach dizer: “Mas será que podes separar a essência da existência? Em pensamentos, sem dúvida, mas não na realidade. A supressão da minha existência é a supressão de mim mesmo – e daí, uma supressão dolorosa” (FEUERBACH, 2005, p.198).

³⁰⁰ Ao se opor a orientação filosófica cartesiana, Feuerbach não defende que o pensar pressuponha o ser pensante, ao contrário, aquele que pensa é, antes de qualquer coisa, um sujeito, um ser sensível. Nesse sentido, Amato (2012, p. 55) destaca: “A dicotomia entre a consciência individual vai gradualmente se dissolvendo e a consciência individual torna-se um fragmento autônomo da consciência universal. Se prepara o terreno para que a sensibilidade assuma verdadeira completude: o corpo torna-se o fundamento de nossa individualidade (...). A sensação corpórea é a autoconsciência individual e confere certeza ao ser particular e a sua existência”.

³⁰¹ Sobre a questão do corpo, Feuerbach acrescenta: “Quando o corpo do ser humano só é dado por meio de uma representação, então também ele só é dado a si mesmo por meio da representação. Se eu posso duvidar do corpo, então eu posso duvidar, igualmente de mim mesmo. Eu não tenho maior certeza sobre mim do que sobre meu corpo; a imediatidade de meu corpo, é também aquela do meu próprio eu”. O texto em língua estrangeira é: “Wenn der Körper des Menschen ihm nur durch eine Vorstellung gegeben ist, so ist er auch sich selbst gegeben durch die Vorstellung. Kann ich den Leib bezweifeln, so kann ich ebensogut mich selbst bezweifeln. Ich habe nicht mehr Gewissheit von mir, als von meinem Leibe; die Unmittelbarkeit meines Leibes ist auch die meines

“prova” de tal formulação é a morte, em especial, o suicídio. Este último é compreendido, por Feuerbach, como o ápice da abstração em relação ao corpo, quando se atinge tal “ápice” suprime-se a existência individual³⁰². Como Feuerbach (2005, p. 106 – 107, grifo nosso) argumenta:

Personalidade, egoidade, consciência sem natureza nada são, ou o que é o mesmo, são um *abstractum* oco, sem essência. [...] O corpo é a única força *que nega, que limita, que contrai e retrai, sem a qual nenhuma personalidade é pensável*. Retira a personalidade o seu corpo – e retira-lhes a sua consistência. *O corpo é o fundamento, o sujeito da personalidade*. Só pelo *corpo* se distingue a personalidade *real* da personalidade *imaginada* de um fantasma.

Ainda defendendo a relevância do corpo na constituição do indivíduo, Feuerbach se vale do exemplo das transformações sofridas na passagem da infância à idade adulta. Segundo ele argumenta:

Tão pouco sou ainda o mesmo segundo o espírito quanto sou o mesmo segundo o meu corpo; *com a alteração do meu corpo, também o meu eu, a minha consciência se transformou*. O que outrora admirava faz-me agora sorrir, o que outrora me entusiasmava causa-me agora repugnância, o que outrora amava e se identificava comigo mesmo que não podia sequer pensar-me sem isso, desapareceu agora inteiramente do meu coração. É certo que o meu ser fundamental não se alterou, mas será que se alterou também o fundamental, o tipo, a estrutura, a constituição, a forma, numa palavra, a *individualidade* do meu corpo? Será então a identidade da minha essência distinta e independente da identidade do meu corpo? Não; *eu sou o mesmo unicamente no mesmo corpo* (FEUERBACH, 2005, p.190, grifo nosso).

Aqui é fundamental destacar que a identidade entre o ser humano e o seu corpo não visa à redução da humanidade a uma dimensão meramente “material” ou “exterior”. Ao contrário, Feuerbach situa a “alma” e o “corpo” no “mesmo plano”, uma vez que não há entre corpo e alma nenhuma diferença essencial³⁰³. Para Feuerbach (1874, p. 308)

[...] precisamente assim é a alma visível, apreensível; a alma visível é justamente o corpo. A diferença entre alma e corpo é apenas a de que a alma é visível e apreensível para si mesma, é visível e apreensível para um outro³⁰⁴.

O corpo é, portanto, o único meio que o indivíduo, isto é, o ser-para-si, tem para se tornar e se apresentar um ser-para-os-outros. Por isso, Feuerbach enfatiza a impossibilidade de se abstrair do corpo na determinação do sujeito. Isto porque

Selbes” (FEUERBACH, 1960, p.301). Nesse sentido, Serrão (1999, p. 158) enfatiza que “o corpo humano não é nem um acessório nem uma parte; funde-se com o sujeito constituindo com ele uma unidade indissociável. [...] Não apenas não pode existir fora do corpo, mas *é* inteiramente o seu corpo o qual, mais do que o fundamento da existência, deve ser dito a própria existência total de cada sujeito humano enquanto sujeito indiviso”.

³⁰² Feuerbach indaga: “Mas não pode o homem abstrair, mesmo de facto, do seu corpo? Não o pode matar? Sim; mas ao matar o corpo mata-se *a si mesmo* e prova justamente com isso que *não* pode abstrair do seu corpo” (FEUERBACH, 2005, p.187).

³⁰³ Para uma leitura semelhante, cf. Serrão (1999), especialmente o capítulo VI: A subjetividade incarnada.

³⁰⁴ O texto em língua estrangeira é: “Eben so ist die Seele sichtbar, greifbar; die sichtbare Seele ist eben der Leib. Der Unterschied zwischen Seele und Leib ist nur der, dass die Seele sich selbst, der Leib einem Anderem sichtbar und greifbar ist”.

[...] a faculdade própria do eu é totalmente incapaz de eliminar todas as suas necessidades; ele tem por isso *nolens volens* de pedir emprestado ao mundo objectivo, e nomeadamente ao corpo próprio, o meio que lhe falta. [...] O eu não é de modo algum *‘aberto ao mundo’ ‘através de si mesmo’* como tal, mas através de si mesmo como ser corporal, portanto através do corpo. Face ao corpo separado, o corpo é o mundo objectivo. Pelo corpo o eu não é eu, mas objecto. Ser no corpo significa ser no mundo (FEUERBACH, 2005, p. 83, grifo nosso).

Ao afirmar que ser no corpo é ser no mundo, Feuerbach exprime a concretude da existência humana, ou seja, a aceitação de que os homens só podem possuir uma consciência concreta³⁰⁵, a qual revela reciprocidade entre sujeito e objeto³⁰⁶. Isso porque o homem, ao exercer as funções sensíveis é simultaneamente sujeito e objeto, isto é, não apenas sente, mas também é sentido, realiza tanto a função de ver quanto a de ser visto³⁰⁷. Por isso, Feuerbach argumenta:

[...] o eu é corporizado – significa apenas isto: o eu não é só um activo, mas também um passivo. [...] O passivo do eu é o activo do objecto. Porque também o objecto é *activo* , o eu é passivo, uma passividade de que o eu não tem aliás de se envergonhar, uma vez que o próprio objecto pertence à essência mais íntima do eu (FEUERBACH, 2005, p.82).

Tal identidade entre passividade e objetividade, entre humanidade e corporalidade permite superar as concepções que compreendem o homem ou como ser dotado apenas de uma subjetividade espiritual ou de uma matéria apenas corpórea: *o próprio corpo é compreendido como “espiritualizado”* ³⁰⁸. Ao conceber o corpo dessa forma, ou seja, como

³⁰⁵ Para Feuerbach: “O nosso eu, a nossa consciência é na realidade tão diferenciado quanto o conteúdo dele. Eu sou um ser diferente na aflição ou na alegria, um eu diferente em estado de paixão ou ponderação, um eu diferente no ardor da sensação ou na frieza do pensar, um eu diferente com estômago vazio ou com estômago cheio, um eu diferente ao ar livre ou numa sala fechada, um eu diferente em viagem ou em casa. *O sentimento de mim mesmo é sempre o sentimento de um eu determinado, de um estado determinado do meu ser e essência; nunca tenho um sentimento de mim isolado, abstracto, nunca tenho o sentimento de mim como um ser imaterial, distinto do corpo, um ser simples ou um eu simples; nunca pensei sem cabeça, nunca senti sem coração; é apenas uma reflexão sobre mim que separa os pensamentos da cabeça, as sensações do coração, hipostasiando-os por si mesmos num sujeito ou ser distinto do corpo, que pensa, que sente, que quer* ” (FEUERBACH, 2005, p.189, grifo nosso). Em um texto anterior, ele já havia destacado que: “O eu do qual emana o som musical é um inteiramente diferente do eu do qual procede uma categoria lógica ou uma lei moral ou jurídica” (FEUERBACH, 2005, p.83).

³⁰⁶ Feuerbach (1990, p. 178) acrescenta: “com seres do mesmo gênero, mas de outro sexo, nós geramos seres idênticos [a nós] [...], com seres de um outro gênero, com os quais nós nos misturamos apenas por meio de nossos órgãos da alimentação, nós geramos a nós mesmos. O processo de concepção tanto em último como em primeiro sentido é, porém, a identidade verdadeira, efetivamente real sensivelmente fundada, não transcendente e não fantástica entre sujeito e objeto”. O texto em língua estrangeira é: “Mit Wesen derselben Gattung, aber andern Geschlecht zeugen wir uns gleiche Wesen [...], mit Wesen anderer Gattung, mit denen wir uns nur vermittelst unserer Eßorgane vermischen, zeugen wir uns selbst. Der Zeugungsprozeß sowohl in letzterem als ersterem Sinne ist aber die wahre, wirkliche, sinnlich begründete, nicht tranzendente, nicht phantastische Identität von Subjekt und Objekt”. Para um aprofundamento desta questão, Cf. Hymers (2012).

³⁰⁷ Já em seu Leibniz, Feuerbach havia afirmado que os homens não se dão conta de que percebem o corpo apenas por meio dele mesmo, de que o corpo não é apenas aquilo que é visto e sentido, mas também o que vê e o que sente, portanto, não apenas objeto, mas também causa do ver e do sentir. Daí em linguagem idealista, não apenas objeto, mas sujeito-objeto, e justamente por causa deste não ser somente objeto, um corpo vivo. Cf. Feuerbach, 1984 a.

³⁰⁸ Nesse sentido, Amato (2012, p. 59) esclarece: “O homem tem em si uma peculiar e natural co-presença de corpo e espírito, comporta em si uma essência humana composta de imanência e transcendência”. Ele acrescenta

espiritualizado, Feuerbach atribui à corporeidade humana à dignidade de “princípio metafísico supremo” (*oberste principium metaphysicum*). Isto porque, como ele escreve:

[...] o oposto mais essencial e mais originário do eu, que está necessariamente ligado ao eu – é o *corpo*, a *carne*; o conflito espírito e carne, só ele, meus senhores, é o supremo *principium metaphysicum*, só ele é o segredo da criação, o fundamento do mundo. Sim, a carne ou, se preferirdes, o corpo, não tem um significado meramente histórico-natural ou empírico-psicológico, tem essencialmente um significado especulativo, metafísico. Pois o que é o corpo senão a passividade do eu? E como quereis deduzir do eu, nem que seja a vontade, nem que seja a sensação, sem um princípio passivo? A vontade não é pensável sem algo que tenda contra a vontade e em cada sensação, por mais espiritual que seja, não há mais atividade do que passividade, não há mais espírito do que carne, não há mais eu do que não-eu (FEUERBACH, 2005, p.84).

Compreendendo não apenas a atividade, mas também a passividade, não apenas o espírito, mas também a carne, como fundamento da existência humana e, portanto, da filosofia, a qual agora não visa apenas ser uma filosofia da Humanidade, mas objetiva “humanizar” a Filosofia, Feuerbach desenvolveu o seu projeto de uma nova filosofia, que busca recuperar o primado daquilo que é concreto, material e sensível, priorizando assim a dimensão corporal³⁰⁹. Ele pretende a realização do ser humano integral, e somente por meio do corpo tal realização se torna possível, pois o corpo realiza a mediação do indivíduo, não apenas com os outros seres humanos, ou seja, a relação entre eu e tu é, essencialmente, mediada pelo corpo, mas também com a natureza, com o mundo. Feuerbach inaugura assim a concepção de uma subjetividade encarnada, a qual fundamenta uma nova compreensão da razão, que será abordada no próximo tópico.

3.3. A verdade que se tornou carne e sangue: a encarnação da razão

A primeira vez que os termos “encarnação” (*Inkarnation*) ou “realização” (*Verwirklichung*) da razão apareceram nos escritos de Ludwig Feuerbach foi em uma carta

ainda: “a razão e o espírito dissolvem a contradição e a fissura no interior de uma espiritualidade, por assim dizer, imanentizada e recomposta na totalidade do mundo. [...] a separação entre corpo e alma é uma separação teórica, enquanto também no mundo empírico ela é constantemente negada. A separação é sempre desfeita logo que o homem entra em contato físico com outro homem: não tocamos apenas uma parte [...], mas o ser na sua integralidade e totalidade. É a vida que unifica imediatamente corpo e espírito, a própria sensibilidade que permite de compreender o homem como um ser total” (Ibidem, p. 58 – 59). Corrobora-se aqui a interpretação uma vez que o próprio Feuerbach sustenta: “A separação do ser humano em corpo e alma, num ser sensível e num ser não-sensível; na prática, na vida, renegamo-la. Se, por exemplo, uma obra espiritual nos inspira veneração por seu autor, desejamos conhecê-lo pessoalmente; só então, quando o tivermos visto e ouvido, julgamos conhecê-lo a *ele mesmo*; quando abraçamos um ser amado, estamos convencidos de abraçar não o seu órgão ou as suas manifestações, mas *o ser mesmo*, convencidos portanto de que as mãos têm um significado transcendental, alcançam mais longe no domínio da prática do que no domínio da teoria e da abstração” (FEUERBACH, 2005, p. 197, grifo nosso).

³⁰⁹ Para Weckwerth (2012), a “reabilitação da matéria” e o “reconhecimento da corporalidade” são características da filosofia do *Vormärz*, uma vez que há uma crise nas concepções clássicas do idealismo, a qual conduz a uma nova determinação do conceito de sujeito. Cf. Weckwerth (2012).

endereçada a Hegel, escrita em 22 de novembro, de 1828. Tal carta é enviada juntamente com a sua dissertação (*De Ratione Una Universali Infinita*), cujo escrito era considerado por Feuerbach profundamente influenciado pela filosofia hegeliana³¹⁰. Reenviando ao conteúdo das Preleções de Hegel, Feuerbach fala da necessidade de uma “reorientação do pensamento”, ou seja, “descer as ideias” do “céu da sua pureza descolorida” (*aus dem Himmel ihrer farblosen Reinheit*) até uma visão das coisas, de “uma intuição” que, impregnando o particular, “em e no fenômeno domine e supere o fenômeno” (*in und an der Erscheinung die Erscheinung aufhebenden und bewältigenden Anschauung*)³¹¹.

O texto de Feuerbach exprime um esforço de “presentificação de ideias abstratas” (*Vergegenwärtigung abstrakter Ideen*)³¹². Por isso, ele afirma ter buscado desenvolver, em sua dissertação (*Dissertation*), uma espécie de filosofar que se poderia designar como “a realização ou mundanização da Ideia, [...] encarnação do logos puro³¹³” (FEUERBACH, 1874, p.105). Tal mundanização (*Verweltlichung*) não deve, entretanto, ser compreendida como “popularização” (*Popularisierung*) ou transformação do pensar em um intuir, que converteria o pensamento em “imagenzinhas e símbolos” (*Bildchen und Zeichen*). A “realização da razão” não significa simplificação do pensamento ou tentativa de tornar os conteúdos filosóficos mais acessíveis, por meio de “tradução imagética” do pensamento³¹⁴.

O fundamental é a transformação da racionalidade em um sentido antropológico e objetivo³¹⁵, isto é, a realização efetiva da Filosofia como encarnação da razão por meio da sua

³¹⁰ Daí Feuerbach (1874, p. 103 – 104) afirmar: “Eu tomo a liberdade [...] de enviar a minha dissertação. – Não porque eu atribua a ela um valor especial ou porque eu imagine que ela em si e para si seja interessante [...], mas, eu a envio ao senhor apenas porque, eu, seu próprio autor, mantenho com o senhor a especial relação de um discípulo direto, uma vez que eu frequentei suas preleções em Berlim durante dois anos e, por esse meio, eu gostaria de demonstrar minha pessoal estima e veneração, a qual eu devo ao senhor enquanto meu professor e a qual eu reconheço, com alegria, como o meu dever”. O texto em língua estrangeira é: “Ich nehme mir die Freiheit [...] meine Dissertation zu schicken. – Nicht deswegen, weil ich ihr etwa einen besondern Wert beilege oder mir gar einbilde, daß sie an und für sich interessant ist [...] nur deswegen schicke ich sie Ihnen, weil ich, der Verfasser derselben, zu Ihnen in dem besondern Verhältnis einens unmittelbares Schülers stehe, da ich zwei Jahre lang in Berlin Ihren Vorlesungen beiwohnte und Ihnen hiermit nur meine persönliche Hochachtung und Verehrung bezeugen möchte, welche ich Ihnen als meinen Lehrer schuldig bin und mit Freunden auch als meine Pflicht anerkenne”.

³¹¹ Cf. Feuerbach (1874, p.104 – 105).

³¹² Cf. Feuerbach (1904, p.108).

³¹³ O texto em língua estrangeira é: “die Verwirklichung und Verweltlichung der Idee, die [...] Inkarnation des reinen Logos”.

³¹⁴ Barata-Moura (1990, p. 40) esclarece ainda: “o horizonte preponderante para que se remete a questão não é, na verdade, o da divulgação ou da difusão de um pensamento em termos de uma sua mais imediata assimilação por auditórios indiferenciados, mas, sim, o da transformação da realidade por intermédio de uma sua formação pela racionalidade. Não é uma mudança no ‘dizer’ do mesmo que está em causa: é a visibilidade do racionalmente dito, isto é, sua encarnação no mundo circundante do acontecer”.

³¹⁵ Conforme destaca Barata-Moura (1990, p. 40 – 41): “o determinante é a transferência do terreno fundamental da questão, de um plano subjectivo-formal de apresentação, para o plano objectivo-antropológico daqueles que são chamados a encarnar e a serem os portadores históricos de uma racionalidade que reclama efetiva realização no viver”.

“penetração” na própria realidade³¹⁶. Para Barata-Moura (1990, p. 41):

A ‘*Alleinherrschaft der Vernunft*’, a absoluta dominação da razão, cujo conseguimento (*Vollbringung*) e realização (*Verwirklichung*) são de há séculos objectos de um incessante trabalho da filosofia, tem agora de ser consumada por uma consideração da autêntica totalidade em que ela reside. O todo que verdadeiramente transporta consigo e exerce a racionalidade tem de desvendar-se e afirmar-se como o género humano, a *Gattung*. A ‘encarnação’ antropológica genérica devém realização da razão no mundo de um pensar finalmente dotado de carne e sangue.

Desse modo, o sentido da atividade filosofia transforma-se, de acordo com Feuerbach (1984, p. 103):

Pois, na filosofia [...], denominada pelo senhor, tal como o conhecimento da história e da própria filosofia ensina, não mais se trata de uma questão da escola, mas sim da humanidade, se o espírito ao menos da mais nova filosofia tem a pretensão de romper as barreiras de uma escola e tornar-se uma intuição geral, histórico-mundial e manifesta, e se justamente nesse espírito reside não meramente a semente de um impulso e de uma escrita literários melhores, mas [...] de um novo período do mundo, trata-se agora de fundar, por assim dizer, um Reino, o por assim dizer, Reino da Ideia [...].³¹⁷

É fundamental destacar que o programa da “encarnação da razão”, exposto na carta enviada a Hegel, foi desenvolvido com base na pressuposição de que a filosofia especulativa teria alcançado uma “completude”. Portanto, tal filosofia seria o “último estágio” no processo de “consciência de si da razão”, uma vez que ela havia “superado” o subjetivismo e o dualismo presentes na filosofia moderna³¹⁸. Nesse momento, Feuerbach, ainda influenciado pela filosofia hegeliana, não propõe uma nova filosofia, mas apenas uma transformação da filosofia até então existente. A filosofia deveria “penetrar” na realidade, transformando-a, de forma racional, ao seguir uma necessidade que emerge da lógica interna da Filosofia, isto é, realizar uma “vocação inerente” à atividade filosófica³¹⁹.

Com a escrita das *Teses provisórias para a reforma da filosofia*; dos *Princípios da filosofia do futuro* e dos *Princípios da filosofia. Necessidade de uma transformação*, a pretensão de realização antropológica da razão permanece, mas o sentido de tal realização se altera profundamente. Daí Feuerbach (2005, p. 157) reportar-se agora à noção de um “novo

³¹⁶ Para aprofundamento ver a carta de Feuerbach a Hegel, escrita em 1828. Tal carta pode ser encontrada no décimo sétimo volume do *Gesammelte Werke* feuerbachiano. Cf. Feuerbach (1984, p. 103 – 108).

³¹⁷ O texto em língua estrangeira é: “Denn wenn es sich bei der Philosophie, die nach Ihnen benannt wird, wie die Erkenntnis der Geschichte und der Philosophie selbst lehrt, nicht um eine Sache der Schule, sondern der Menschheit handelt, wenn der Geist wenigstens der neuesten Philosophie Anspruch macht, dahin drängt, die Schranken einer Schule zu durchbrechen und allgemeine, weltgeschichtliche, offenbare Anschauung zu werden und in eben jenem Geist nicht bloß der Same zu einem bessern literarischen Treiben und Schreiben, sondern [...] zu einer neuern Weltperiode liegt, so gilt es jetzt sozusagen ein Reich zu stiften, das Reich der Idee [...]”.

³¹⁸ Tal hipótese encontra-se em Serrão (1999, p. 78).

³¹⁹ Para um aprofundamento, cf. Serrão (1999), especialmente o primeiro capítulo: *A Razão, a medida do homem*.

absoluto”³²⁰, e questionar:

[...] é indispensável uma transformação, uma reforma, uma renovação da filosofia? E quando, *como* pode, *como* tem ela de ser conseguida? Será uma transformação no espírito e no sentido da filosofia até hoje ou em sentido novo? Trata-se de uma filosofia *como* a precedente ou de uma filosofia radicalmente diferente? Trata-se apenas de uma filosofia nova? Ou de um tempo novo? As duas questões: *se* é necessária *uma* transformação da filosofia *e que espécie* de transformação é necessária, dependem desta: será que nos encontramos no limiar de um tempo novo, de um novo período da Humanidade, ou será que continuamos a trilhar caminhos velhos e que continuamos agarrados ao homem velho, apenas com aquelas transformações que se tornam absolutamente inevitáveis com o passar do tempo? Se considerássemos a questão da necessidade de uma transformação do ponto de vista estritamente filosófico, estaríamos a considera-la de um modo demasiado limitado e, mais ainda, estaríamos a jogar no campo de uma banal discussão acadêmica. Nada de mais vão.

O novo, ao qual Feuerbach se reporta, não se distingue apenas de forma “intrafilosófica”, em relação ao antigo, como mera alteração conceitual da Filosofia. Se na carta a Hegel, a grande preocupação era a “realização da razão”, agora o primado passa a ser a questão da humanidade da Filosofia. Trata-se, portanto, do desenvolvimento de uma nova filosofia que deve corresponder a um novo tempo da humanidade, e que precisa responder às transformações que não se limitam apenas ao âmbito da Filosofia.

A questão da humanidade e a sua irredutibilidade ao pensamento justificam a proposta de uma nova filosofia a qual realiza uma ruptura radical com a tradição. Daí Feuerbach dizer:

Até agora, as tentativas de reforma na filosofia distinguem-se mais ou menos da velha filosofia apenas segundo a *espécie*, não segundo o *gênero*. Ora a condição absolutamente imprescindível de uma filosofia inteiramente nova, quer dizer autônoma, adequada à necessidade da Humanidade e do futuro, é aquela que se distinga da velha filosofia *segundo a essência, toto genere* (FEUERBACH, 2005, p. 155, *grifo nosso*).

A esse respeito, Ludwig Feuerbach destaca, como já mencionado, que a nova filosofia conduz à “resolução *completa, isenta de contradição, da teologia na antropologia*”. Tal resolução deve se diferenciar profundamente daquela que foi realizada pela filosofia especulativa, uma vez que essa última foi uma crítica meramente racional. A nova filosofia é a resolução da Teologia *no coração*, em carne e sangue, isto é, na *essência integral e real* do homem.

³²⁰ Sobre a necessidade de um “novo absoluto”, ver a seção 3.1 desta tese (Princípio do sensualismo: retorno à imediatidade sensível), no qual se apresentou a hipótese feuerbachiana de que o desenvolvimento da filosofia de Descartes a Hegel conduziu à “reposição das categorias teológicas” no interior própria filosofia, ao compreender a razão como instância extramundana e supra-humana. A necessidade de uma filosofia absolutamente nova se impõe, uma vez que ela precisa se libertar de seus resíduos teológicos.

Para Feuerbach, somente a verdade tornada “carne e sangue” é, enfim, verdade. Tal verdade “encarnada” não foi expressa, porém, quer no passado quer no presente, pela Filosofia, mas, de modo invertido, pela religião. Por isso, Feuerbach se “apropria” do termo “religião”, dando-lhe um novo sentido na sua proposta de uma nova filosofia. *A religião passa a compreender os elementos não racionais do homem*, pois se torna uma “*representação metafórica*” para tudo aquilo que diz respeito aos *sentimentos, aos afetos e às necessidades* mais íntimas dos seres humanos. Nesse sentido, para se realizar nessa acepção, a religião precisa se “libertar” do seu conteúdo teológico, ou seja, da sua acepção comum, que implica a submissão a um ser supremo. Por meio, de tal “liberação”, por exemplo, o “amor”, expresso por meio da religião, não será mais um “amor cristão”³²¹, mas livre e universal. Conforme escreve Feuerbach (2001, p. 328):

o amor pelo homem não deve ser um amor derivado, tem de se tornar *originário*. [...] Se a essência do homem é a *essência suprema* do homem, também, na prática, a *lei suprema e primeira* tem de ser o *amor do homem pelo homem*. [...] As relações dos filhos com os pais, do esposo com a esposa, do irmão com o irmão, do amigo com o amigo, em suma, as relações *morais* são *per se* *relações verdadeiramente religiosas*.

A *religião* passará assim a ser a *expressão de “uma disposição humana comunitária”*³²². Isso porque, para Feuerbach, a religião só é verdadeiramente vínculo entre os homens quando não é mais religião em seu sentido teológico, mas sacralização daquilo que liga os homens uns aos outros. Daí ele sustentar:

[...] o casamento – naturalmente enquanto livre vínculo de amor – é *sagrado por si mesmo*, pela natureza da ligação que nele se contrai. Só é *religioso* aquele casamento que é *verdadeiro*, que corresponde à essência do casamento, do amor. E o mesmo se passa com todas as relações éticas. Só são *morais*, só são concebidas com sentido ético quando são consideradas *por si mesmas como religiosas*. [...] *Sagrada* é a amizade, e que seja para ti sagrada a propriedade, sagrado o casamento, sagrado o bem-estar de cada homem, mas sagrados *em si e por si mesmos* (FEUERBACH, 2001, p. 329, grifo nosso).

Tal compreensão da religião se apresentou de forma incipiente em *A Essência do Cristianismo* (1841), sendo aprofundada e melhor desenvolvida em obras como *Princípios da*

³²¹ Feuerbach afirma que a fé em Deus não se limita a ser um elemento falso da religião. Tal crença descaracteriza amor, transforma-o em “amor cristão”, uma forma de amor que contradiz a essência do amor. Nesse sentido, ele indaga: como se pode falar de um amor cristão? O amor não tolera adjetivos, a natureza do amor é a universalidade. O amor cristão é um amor particular, um amor anormal, um “amor privado de amor”. Cf. Perone (1972). Daí Feuerbach (2001, p.55) conclamar os homens a “sacrificar” Deus em nome do amor: “tal como Deus se entregou por amor, também nós devemos sacrificar Deus ao amor; porque se não *sacrificarmos Deus ao amor, sacrificamos o amor Deus* e, em vez do predicado do amor, teremos Deus, a má essência do fanatismo religioso”.

³²² Segundo Feuerbach, “só a vida em comunidade é a vida verdadeira, satisfeita em si mesma, divina” (FEUERBACH, 2001, p. 74).

filosofia do futuro (1842) e *Princípios da filosofia. Necessidade de uma transformação.* (1842-3)³²³. Nesta última, Feuerbach (2005, p. 162-163) esclarece:

[...] a religião só na medida em que *não* é religião – se for fé na unidade do homem ou destes homens determinados –, se for sacralização daquilo que em si e para si liga estes homens uns aos outros como expressão de uma disposição comunitária. [...] A religião é apenas a representação daquilo que o homem quer e deve fazer na vida – o supremo desígnio e princípio da vida (política) comunitária.

Valendo-se dessa nova concepção de religião, Feuerbach faz uma afirmação, nos *Princípios da filosofia do futuro*, que poderia, à primeira vista, causar certa estranheza. Ele sustenta que “*só o que pode ser objecto da religião é objecto da filosofia*” (FEUERBACH, 2005, p. 140, grifo nosso). Ao realizar esta *identificação entre o objeto da filosofia e o da religião*, Feuerbach não se reporta aos objetos da religião, tal como ela se apresentou no passado e no presente, mas à “religião” que ainda não existe. Do mesmo modo, ele não reenvia à filosofia do seu tempo, mas àquela que ainda está por vir. Por isso, a identidade entre o objeto da religião e da Filosofia³²⁴ ainda não foi dada, e nem historicamente realizada³²⁵.

Se a Filosofia e a religião devem, de alguma forma, se identificar, isso ocorrerá apenas no futuro, pois a verdadeira religião é somente aquela que está liberta de Deus e a filosofia verdadeira coincide com a antropologia, isto é, com as necessidades reais do homem³²⁶. Desse modo, a nova filosofia deve ser uma verdade que, no passado, era, de maneira invertida, propriedade exclusiva da religião³²⁷. A nova filosofia, ao ser uma filosofia essencialmente

³²³ Sobre a dificuldade de se determinar com exatidão a data desse último escrito, ver a introdução do compêndio de escritos de Feuerbach (1996) de Jaeschke e Schuffenhauer.

³²⁴ A analogia entre os objetos da Filosofia e da religião revela a esperança ou expectativa de que a nova filosofia seja capaz de compreender o *pathos* emocional e afetivo, mas, igualmente, a força social e comunitária, presentes na religião. Nesse sentido, cf. Weckwerth (2012).

³²⁵ Sobre esse argumento, Arndt (2005, p. 32) afirma: “O futuro – esse era a terra prometida em um mundo não-estranhado. A crítica feuerbachiana da religião e da filosofia visava devolver ao ser humano os tesouros desperdiçados no céu e com isso pôr no lugar da essência especulativa, ou religiosa, a essência efetivamente real do ser humano”. O texto em língua estrangeira é: “Die Zukunft – das war das gelobte Land einer nichtentfremdeten Welt. Feuerbachs Religions- und Philosophiekritik zielte darauf, die an den Himmel verschleuderten Schätze den Menschen zurückgeben und damit die Stelle des entfremdeten spekulativen bzw. religiöse Weses das wirkliche Wesen des Menschen zu setzen”.

³²⁶ A filosofia do futuro é pensada por Feuerbach como uma instância que determina as ações dos seres humanos como indivíduos não meramente racionais, reevindo, por isso, à religião. Para um aprofundamento, cf. Perone (1972).

³²⁷ Segundo Feuerbach, “a religião cristã ligou o nome do homem e o nome de Deus no nome único do Deus-homem – elevou, por conseguinte, o nome do homem a atributo do ser supremo. A nova filosofia é a *ideia realizada* – a *verdade* do cristianismo. Mas precisamente por conter em si a *essência* do cristianismo, ela renuncia ao *nome* de cristianismo. O cristianismo exprimiu a verdade apenas *em contradição com a verdade*” (FEUERBACH, 2005, p. 100).

humana, não apreende apenas o sentido mais íntimo da religiosidade, mas “toma o lugar da religião”, por conter em si a “essência da religião” e se tornar “ela mesma religião”³²⁸.

Se a filosofia deve tornar-se religião, isto significa que ela precisa “acolher em si de um modo que lhe seja adequado o que constitui a essência da religião, o que constitui a superioridade dela face à filosofia” (FEUERBACH, 2005, p.160, grifo nosso). Tal “superioridade” se expressa, segundo Feuerbach, por a religião expressar, ainda que inconscientemente, a “essência humana”³²⁹, ao exprimir e buscar realizar os desejos mais íntimos do ânimo humano³³⁰. Em *Über Spiritualismus und Materialismus*, Feuerbach discorre ainda acerca de tal “superioridade” da religião ao compará-la com a filosofia especulativa. Se a Filosofia possui um primado, ou seja, aquele de ser uma ciência que reflete conscientemente sobre o homem, ela teria ainda um limite, a saber, o de ser conceito, discurso. Por sua vez, se a religião tem um limite, isto é, o de se reportar de forma invertida à essência humana, ela possui certo “primado”, ou seja, o de ser intuição, sentimento, afetividade. Há, portanto, uma maior “riqueza” da interpretação cristã acerca da origem do mundo, pois o seu conceito de criação reenvia à vontade e ao amor divino, e não simplesmente à ordem da racionalidade como faz o idealismo.

Não obstante, Feuerbach defender certa “superioridade” da religião em relação à velha filosofia, ele enfatiza, como já mencionado, que para se apreender a “verdade” da religião, é preciso rejeitá-la em sua forma tradicional. Ele destaca que há muito tempo as ideias tradicionais acerca de Deus, e da Teologia, já haviam sido negadas, tanto na vida como no pensamento real dos homens. Contudo, até então, tal negação se deu apenas de forma inconsciente. Por isso, Feuerbach busca apresentar, em sua nova filosofia, o que já havia se concretizado na prática³³¹. Daí ele argumentar:

³²⁸ Aqui é importante destacar que não há contradição alguma no pensamento feuerbachiano, não obstante a sua defesa da identidade entre Filosofia e religião. Em obras anteriores como *Über Philosophie und Christentum (Sobre Filosofia e Cristianismo)*, de 1839 e em *A Essência do Cristianismo*, de 1841, Feuerbach insistiu na existência de uma diferença específica entre Filosofia e religião, destacando a impossibilidade de uma “filosofia cristã”. A chave para compreensão da harmonia existente entre essas posições é a seguinte: nas primeiras obras ele se reportou à Filosofia e à religião existentes, mas agora ele se reporta a uma filosofia e uma religião ainda inexistentes, que pertencem apenas ao futuro. Isso explica a sua possibilidade de identificação apenas no futuro.

³²⁹ Ver, nesse sentido, o ponto 2.2 desta tese, intitulado “A verdade da religião e a crítica da teologia como ‘reino de fantasmas’: o sentido antropológico e estético da religiosidade”.

³³⁰ A esse respeito, Perone (1992) esclarece que Feuerbach demonstra que “a religião não compreende a si mesma, enquanto a filosofia e a teologia a compreendem de modo errado”. [...] Nem a filosofia nem a teologia constituem uma abordagem adequada a ela, contudo a própria experiência religiosa não tem consciência do próprio significado. Somente uma filosofia que não seja especulação racionalizante é capaz de compreender o segredo da religião”. Para aprofundamente, ver “La religione come verità” em Perone (1972, p.173 – 187).

³³¹ Sobre essa questão, Feuerbach sustenta: “O cristianismo é negado – negado no espírito e no coração, na ciência e na vida, na arte e na indústria, e negado profundamente, irremediavelmente, irrefutavelmente, porque os homens apropriaram em si o verdadeiro, o positivamente humano, o antiteológico, de tal modo que ao cristianismo foi arrancada toda a força de oposição” (FEUERBACH, 2005, p. 160).

A negação consciente funda um tempo novo – a *necessidade de uma filosofia nova, manifestamente não mais cristã*, decididamente não-cristã. A *filosofia entra para o lugar da religião*; mas precisamente por isso também uma filosofia distinta *toto genere* entra para o lugar da anterior. A *filosofia até hoje não é capaz de substituir a religião* – era filosofia acerca da religião sem religião. *Deixou ficar fora dela a essência peculiar da religião – reivindicava para si apenas a forma do pensamento* (FEUERBACH, 2005, p. 160, grifo nosso).

A nova filosofia expressa tanto a “verdade” da religião, até então expressa de forma contraditória³³², quanto a “verdade” da filosofia especulativa³³³. Porém, por conter em si a “verdade” de ambas, eliminando as suas contradições, a nova filosofia é a negação seja do Cristianismo seja da filosofia especulativa. Por isso, Feuerbach defende:

[...] o princípio de uma filosofia nova *essencialmente* diferente da velha filosofia; uma filosofia que corresponde à essência *verdadeira, real e total* do homem, mas que precisamente por isso está em contradição com todos os homens corrompidos e atrofiados por uma religião e especulação sobre-humana, isto é, anti-humana e antinatural; uma filosofia que não toma, como já referi noutra lugar, a pena de ganso como o único órgão adequado da revelação da verdade, mas que tem *olhos e ouvidos, mãos e pés*, que não identifica o pensamento com a coisa, para reduzir por meio da existência real e uma existência no papel, mas que separa uma da outra, e justamente através dessa separação chega à *coisa mesma*; que reconhece a coisa verdadeira, não no objecto da razão abstracta, mas no objecto do homem *real, total*; uma filosofia que não se apoia num entendimento *por si mesmo*, num entendimento absoluto, sem nome, do qual não se sabe a quem pertence, mas no entendimento do homem – decerto não falsificado pela especulação ou falsamente cristão – fala também a língua *humana*, não uma língua *sem essência e sem nome*; sim, uma filosofia que tanto na coisa como na linguagem põe a *essência* da filosofia na *negação da filosofia*, isto é, que considera que a verdadeira filosofia é apenas aquela que se transformou *in succum et sanguinem*, em carne e sangue, a filosofia feita-homem (FEUERBACH, 2001, p. 426, grifo nosso).

O que significa então afirmar que a filosofia se tornou carne e sangue? Ou ainda, o que expressa a formulação de que a filosofia deve ser a negação da filosofia? Ambas formulações não significam senão que *a filosofia deve deixar de ser um mero pensamento*. Feuerbach argumenta:

[...] se é que se deve tomar *realmente a sério* a realidade do pensamento ou da idéia, há que acrescentar-lhe algo *diferente* dele próprio, ou seja enquanto *pensamento realizado*, ele tem de ser diferente do que é enquanto *não-realizado*, enquanto *mero pensamento* – tem de ser objeto não apenas do pensar mas também do *não-pensar*. *Que o pensamento se realiza significa* precisamente que ele se nega, *que deixa de ser mero pensamento*. Mas o que é então este *não-pensar*, isto que é distinto do pensar? *O sensível*. Que o *pensamento se realiza* significa, por consequência, que ele *se torna objeto dos sentidos* (FEUERBACH, 2005, p. 137, grifo nosso).

³³² Feuerbach esclarece, por exemplo, que a religião cristã exprimiu uma verdade ao ligar o nome do homem e aquele de Deus, na figura de Jesus, ou seja, o Deus-homem. Desse modo, o Cristianismo elevou o homem, ainda que de forma invertida, a atributo do ser divino.

³³³ A esse respeito, Feuerbach (2005, p.151) destaca: “A nova filosofia é a resolução *completa, isenta de contradição, da teologia na antropologia*; ela é, com efeito, a resolução da teologia, não como na velha filosofia, apenas na razão, mas também *no coração*, em suma, na *essência integral e real* do homem. Mas também sob este aspecto, ela é apenas o *resultado necessário* da velha filosofia – porque o que um dia já foi resolvido no entendimento terá finalmente de ser resolvido na *vida, no coração, no sangue* do homem –, mas ela tem de ser também a *verdade* da velha filosofia, como uma verdade *nova, autônoma*, porque *só a verdade que se tornou carne e sangue é verdade*”.

Feuerbach reconhece, cada vez mais, a importância da sensibilidade que não deve ser identificada com a mera sensorialidade, na qual os órgãos dos sentidos são considerados apenas como receptores de “dados empíricos” a serem transformados em “conhecimento intelectual”. No universo da nova filosofia, a sensibilidade não é algo meramente irracional, uma vez que os seres humanos possuem um “sentir consciente”³³⁴. Conforme Feuerbach esclarece, ele não visa,

[...] os sentidos animais, sem cabeça, sem entendimento, sem pensamento: pois também ao mero ver pertence o pensamento. Eu não posso ver se não fizer de algo o objeto de minha atenção, algo do qual eu isolo os objetos circundantes e fixo por si mesmo. Mas assim como o sentido sem pensamento [não é algo], tão pouco o pensamento, a razão sem os sentidos é algo, pois só os sentidos dão-me objetos e, seres reais e efetivos. O pensar, o espírito, e a razão nada dizem segundo, que seja diferente dos sentidos, eles me dizem, apenas em ligação, aquilo que os sentidos diriam de forma dispersa, separada; uma ligação que, exatamente, por isso é e se denomina entendimento. Pois da mesma forma como apenas a ligação de várias palavras dá uma frase, dá um sentido, do mesmo modo uma coisa sensível só é para mim um objeto do entendimento, uma coisa da qual eu sei o que é, quando eu ligo suas diferentes propriedades, quando seus diferentes sentidos me são revelados³³⁵ (FEUERBACH, 1959, p. 322).

Para Feuerbach, o sensível não é algo imediato, meramente dado e desprovido de pensamento. Ao buscar esclarecer tal formulação, ele compara a intuição sensível à fantasia e à representação. Os homens primitivos, em vez de determinar os seus objetos sensivelmente, os interpretaram por meio da imaginação, ou seja, perceberam os objetos, que os cercavam, apenas do modo como eles apareciam na representação desses homens, não como tais objetos eram na realidade. Os homens primitivos, diz Feuerbach, projetaram nas coisas a essência deles, por não serem capazes de distinguir a representação que fazem do ser, daquele que se apresenta na objetividade³³⁶. Nesse sentido, Feuerbach (2005, p. 129, grifo nosso) acrescenta:

³³⁴ Sobre essa questão, Serrão (1992, p. 171 –172) explicita: “Porque a sensação não é um mero estado sensorial fugaz nem um caos de impressões, nunca há sensações isoladas. Possuímos, pois, um sentir consciente [...] mesmo em graus sensoriais mínimos e mais simples há já consciência e identificação do objecto. Os sentidos operam em conjunto [...]. Há, pois, em Feuerbach, uma noção latente de omnissensorialidade e de intersensorialidade [...]. Estando já fora dos limites de uma teoria do conhecimento, nesta posição do *cogito* sensível e sentiente, não há separação entre pensamento puro, independente e formal, face a uma receptividade como receptáculo de impressões, mas a substituição da separação pela unidade e continuidade de sentir e pensar”.

³³⁵ O trecho em língua estrangeira é: “[...] die thierischen Sinne ohne Kopf, ohne Verstand, ohne Denken: denn auch zum blossen Sehen gehört Denken. Ich kann nicht sehen, wenn ich nicht etwas zum Gegenstande meiner Aufmerksamkeit mache, etwas von den es umgebenden Gegenständen absondere und für sich selbst fixiere. Aber so wenig ist der Sinn ohne Denken, so wenig ist das Denken, die Vernunft ohne Sinne etwas; denn nur der Sinn giebt mir reelle, wirkliche Gegenstände, Wesen. Das Denken, der Geist, die Vernunft sagt nichts dem Inhalt nach Anderes als die Sinne; es sagt mir nur in Verbindung, was die Sinne zerstreut, getrennt sage, eine Verbindung, die eben deswegen Verstand heisst und ist. Denn wie nur die Verbindung mehrerer Worte ein Satz, einen Sinn giebt, so ist auch ein sinnliches Ding erst dann für mich ein Verstandsgegenstand, ein Ding von dem ich weiss was es ist, wenn ich die verschiedenen Eigenschaften desselben, die verschiedene Sinne mir offenbaren, verbinde”.

³³⁶ Nos *Princípios da filosofia do futuro*, Feuerbach (2005, p. 144) argumenta: “O sensível não é o imediato na aceção da filosofia especulativa, na aceção do que é profano, do que está ao alcance da mão, do desprovido

No pensar enquanto tal encontro-me em identidade comigo mesmo, sou senhor absoluto; aí nada me contradiz; sou ao mesmo tempo juiz e parte e, por conseguinte, não existe nenhuma diferença crítica entre o objecto e o pensamento que tenho dele. [...] No pensar, sou sujeito absoluto, tudo vale apenas enquanto objecto ou predicado de mim, daquele que pensa, sou intolerante; na atividade dos sentidos, pelo contrário, sou liberal, permito que o objecto seja o que eu próprio sou – sujeito, ser *real que actua por si mesmo*.

No entender de Feuerbach, somente o pensar, determinado pela intuição sensível, pode ser um pensamento realmente objetivo. Isso porque,

[...] o pensar unicamente por si mesmo não chega à nenhuma diferença positiva e a nenhuma oposição a si, e precisamente por isso também não tem outro critério de verdade a não ser que algo contradiga a ideia, não contradiga o pensar – logo um critério meramente formal, subjectivo que não decide se a verdade pensada é também uma verdade real. *O único critério capaz de decidir é a intuição*. [...] *A intuição sensível é precisamente o partido oposto do pensamento*. [...] Por isso, tal como só a intuição *limitada* pelo pensamento é a intuição verdadeira, também inversamente só o pensamento *alargado* e *aberto* pela intuição é o verdadeiro pensamento, o pensamento conforme à essência da realidade (FEUERBACH, L. *Princípios da filosofia do futuro*, p. 149, grifo nosso).

Quando os homens atingem certo nível de desenvolvimento cultural, segundo Feuerbach, a intuição sensível imediata deixa de ser absolutamente necessária, pois os olhos dos outros poupam o homem da necessidade de utilizar os seus olhos, isto é, o que os outros viram e experienciaram é um objeto meramente espiritual, da fantasia ou do pensamento, uma vez que transmitido apenas por via oral ou escrita. Onde a tradição e os livros isentaram o homem da necessidade de uma intuição imediata, os seres humanos passam a “estranhar” o conhecimento sensível, uma vez que eles “esquecem” que a origem do conhecimento são os sentidos, e passam a considerar o conhecimento mediado, tradicional e erudito como superior ao conhecimento sensível e imediato. Por isso o pensamento é transformado em uma essência absolutamente diferente da sensibilidade³³⁷.

Contrapondo-se à concepção da distinção entre sensibilidade e pensamento, Feuerbach defende que as diferenças entre essência e aparência, substância e acidente, necessário e contingente, pertencem ao âmbito da sensibilidade. Para ilustrar tal formulação, ele se serve de um exemplo das ciências naturais, a saber, a sistemática de Lineu, na qual as primeiras classes de plantas são determinadas segundo o número de estames. No que concerne a essa teoria, ele esclarece que na décima primeira classe de plantas, onde se encontram de doze a

de pensamento, do que se entende por si mesmo. A intuição imediata, sensível, é pelo contrário, *posterior* à representação e à fantasia. A *primeira* intuição do homem começa por ser a *intuição da representação e da fantasia*. [...] Os homens começam por ver as coisas apenas *como elas lhe aparecem*, não como elas são, vêem não as coisas mesmas, mas unicamente o que imaginam delas, projectam nelas a sua própria essência, não distinguem entre o objecto e a representação dele. [...] Os homens ocuparam-se primeiro, e durante mais tempo, com as coisas celestes, divinas do que com as coisas terrenas, humanas, isto é que com as *coisas no original, na língua originária*”.

³³⁷ Para um aprofundamento dessa temática, cf. Feuerbach (1959).

vinte estames ou em outras classes que possuem mais de vinte estames, a determinação numérica dos estames torna-se algo sem importância, uma vez que a contagem é quase impossível, tornando-se indiferente. Em seguida, Feuerbach apresenta a diferença entre o que ele denomina de “multiplicidade determinada” e “indeterminada”, ou seja, “multiplicidade racional” e outra “irracional”. Nesse sentido, ele explicita:

Não precisámos, pois, de *ir para além da sensibilidade* para chegarmos ao *limite do apenas sensível*, do apenas *empírico*, na *acepção da filosofia absoluta*; basta apenas *não separarmos o entendimento dos sentidos* para encontrarmos no sensível o suprassensível, isto é, espírito e razão (FEUERBACH, 2005, p. 144, grifo nosso).

Segundo Feuerbach, a *sensibilidade* não é compreendida como simples sensorialidade, ou conjunto de dados sensitivos³³⁸, mas como “*pensamento que sente*” ou como “*sensibilidade que pensa*”. É preciso aqui compreender que há uma mudança radical em relação ao *estatuto ontológico da sensibilidade*, uma vez que não há mais diferença essencial entre sensibilidade e pensamento. Com o intuito de ilustrar e esclarecer tal postulação, Feuerbach reflete sobre as diferentes interpretações acerca do sol. O sol que se experiencia empiricamente, cotidianamente é distinto do sol compreendido como objeto da astronomia: o primeiro é móvel, de proporções desprezíveis e percebido como um disco circular; o segundo imóvel, de grandeza imensa e esférico. Ademais, o primeiro poderia ser considerado como o “sol aparente” e o segundo como o “sol verdadeiro”. Poder-se-ia então sustentar que os sentidos percebem não mais do que a aparência e que apenas por meio da razão tem-se acesso à verdade? Opondo-se a tal formulação, Feuerbach (2005, p. 205, grifo nosso) esclarece:

[...] o olho apresenta o Sol de um modo inteiramente conforme à verdade; a esta distância o Sol não pode aparecer maior do que os olhos to mostram; por isso conclus imediatamente daqui que o Sol não é realmente maior do que tu o vês, então a culpa desta falsa conclusão não decorre do olho, mas de ti mesmo, de ti que isola este fenómeno, que não o pões em conexão com os outros dados mais claros e distintos dos teus sentidos, que te informam sobre a grandeza verdadeira e a grandeza aparente de um objecto. *Os sentidos dizem tudo, mas para compreendê-los é preciso ligá-los. Ler os evangelhos dos sentidos em articulação significa pensar.*

A tarefa da razão não é, portanto, “produzir a verdade”, mas somente ligar, mediatizar as premissas do pensamento, apreendidas sensivelmente, pois não se trata de atribuir um sentido meramente racional aos objetos, por exemplo, à natureza, mas “traduzir e interpretar” o seu real sentido. Por isso, pensar e sentir são pensados, por Feuerbach, como diferentes graus de uma mesma atividade. No seu entender, o *pensar* é uma espécie de “*sentir ampliado*”, isto é, o *pensamento* considerado como *verdade sensível*. Isso se justifica,

³³⁸ Daí Feuerbach (2009 a, p. 25) defender: “sentido não é para mim nada mais do que a unidade verdadeira, não pensada ou artificial, mas existente do material e do espiritual, significando, pois, para mim, o mesmo que realidade”.

igualmente, pelo fato de a *atividade intelectual* pressupor, antes de qualquer coisa, um *sujeito sensível*³³⁹. Feuerbach acrescenta:

[...] o ser humano não deve a sua existência a não ser à sensibilidade. A razão, o espírito fazem livros, mas não homens. Se a razão, o espírito, fosse o senhor do mundo [...] apenas existiria o homem *in abstracto*, o homem-conceito desprovido de sexo, mas não existiriam seres humanos no plural. [...] Tomais-vos como ponto de partida para concluir um Deus, partindo da vossa cabeça concluíis um ser análogo, semelhante à essência da vossa cabeça. Muito bem; só que com a cabeça não produzis crianças, portanto tendes de concluir consequentemente, e por analogia com a essência pensada pela vossa cabeça, que o ser que se limita precisamente a exprimir a essência dessa vossa cabeça também não pode fazer seres humanos, seres de carne e osso, e que tal como agora deveis o vosso surgimento à sensibilidade do homem, outrora a sensibilidade deveu o seu à natureza. Mas se a sensibilidade é a origem do homem, deixei de renegar esta origem também em vossas doutrinas, leis e disposições que dizem respeito ao homem, recordai [...] que a cabeça, sendo o ser mais elevado, o *être suprême* da natureza e da sensibilidade, está todavia indissoluvelmente ligado à sua base pelo vínculo de sangue e nervos³⁴⁰ (FEUERBACH, 2005, p. 201 – 202, grifo nosso).

Ademais, Feuerbach busca ainda esclarecer porque os pensamentos aparentam ter certa “autonomia” em relação ao sujeito sensível. Para tanto ele se vale do exemplo da “escrita”, questionando-se sobre as diferenças entre o processo da escrita e o resultado dela. Daí ele argumentar:

Durante a escrita os pensamentos assombram ainda em mim, no meu cérebro, estão associados a todos os tipos de estados patológicos, estão manchados de suor e sangue; mas quando estão fora de mim, prontos, redigidos, quando estão impressos desapareceram todos os rastros das condições degradantes e sofridas em que eles surgiram, estão arredados deles todos os antropatismos; aparecem apenas como seres divinos que surgiram por si mesmos; agora inspiram unicamente os sentimentos de beatitude, facilidade e perfeição. [...] Face à nossa consciência os pensamentos negam certamente a sua origem material, isto é, orgânica, são arrancados da sua conexão com a carne e o sangue, aparecem como *ipse fecit*, como produtos de uma *generatio spontane* [...] (FEUERBACH, 2005, p. 188).

Ainda argumentando sobre a escrita, Feuerbach destaca haver uma diferença essencial no modo como se relacionam com uma obra o seu autor ou o seu mero fruidor. Nesse sentido, ele escreve:

³³⁹ A esse respeito, Feuerbach destaca: “*Pensar pressupõe um ser pensante. Isto é inteiramente falso: o que pensa é um sujeito sensível, um ser sensível*”. O trecho em língua estrangeira é: “Denken setzt ein denkendes Wesen voraus. Das ist ganz falsch: es denkt ein sinnliches Subjekt, ein sinnliches Wesen” (FEUERBACH, 1960, p. 297, grifo nosso).

³⁴⁰ Desse modo, é sempre importante considerar com Feuerbach: o “cérebro é porém órgão apenas enquanto estiver ligado a uma cabeça humana e a um corpo humano” (FEUERBACH, 2005, p. 194). Ele acrescenta ainda: o “sentimento de mim mesmo é sempre o sentimento de um eu determinado, de um estado determinado do meu ser e essência; nunca tenho um sentimento de mim isolado, abstracto, nunca tenho sentimento de mim como um ser imaterial, distinto do corpo, um ser simples ou um eu simples; nunca pensei sem cabeça, nunca senti sem coração; é apenas na reflexão sobre mim que separo os pensamentos da cabeça, as sensações do coração, hipostasiando-os por si mesmos num sujeito ou ser distinto do corpo, que pensa, que sente, que quer” (Ibidem, p. 189).

Por isso sou um ser diferente enquanto sujeito que vive ou enquanto objecto do entendimento, do mesmo modo que o livro que crio é um ser inteiramente diferente do livro que leio, embora seja eu o próprio autor; porque ao criar encontro-me na identidade de sujeito e objecto, ao ler, na separação de ambos; o criar é o prazer da geração, o ler a repugnância da crítica; o criar o inebriamento do entusiasmo, o ler o ato sóbrio e ponderado da reflexão (FEUERBACH, 2005, p.193).

Para Feuerbach, trata-se de compreender que a percepção e o entendimento é determinado pelo sujeito e pelas circunstâncias nas quais ele se encontra, não havendo, portanto, separação possível entre a atividade intelectual e o ser sensível³⁴¹. Daí ele enfatizar:

[...] a vida [...] é um estado exaltado, é o autor envolvido no criar. No estado exaltado consegue-se o que fora dele é completamente impossível. Afectos fazem milagres, ou seja, efeitos que incrementam as forças de um órgão, em estado habitual desprovido de afectos. Porém o nervo apenas sente no estado de alvoroço – as papilas nervosas da língua, por exemplo, dilatam-se, erguem-se para o saborear, o órgão sensitivo é estimulado pelo objecto, emociona-se, encanta-se – o sangue aflui em maior abundância aos órgãos sensitivos; o produto deste encantamento é a sensação (FEUERBACH, 2005, p.193).

Em resumo, o sujeito não pode limitar-se à sua atividade cognoscitiva, pois deve ser *compreendido em sua integralidade*, devendo, igualmente, abranger os estados de ânimo e as “circunstâncias exteriores”, uma vez que o homem é um ser distinto na alegria ou na tristeza, em um estado de ponderação ou de paixão, sofrendo de necessidades físicas ou em completa satisfação, ou mesmo ao ar livre ou em um ambiente fechado³⁴². O reconhecimento dos elementos não racionais dos seres humanos é, portanto, um pressuposto fundamental para a “realização” do “novo homem”, compreendido por Feuerbach como ser integral.

3.4. A integralidade antropológica e o sentido estético da nova filosofia feuerbachiana

Feuerbach desenvolveu a proposta de uma antropologia que se identifica à defesa da concepção integral do homem. Trata-se, como se aludiu anteriormente, de não reduzir as ações humanas à racionalidade, mas de considerar outras disposições como a sensibilidade, a afecção, a corporeidade, os sentimentos e a imaginação. Por conseguinte, uma apreciação das

³⁴¹ “Viver, sentir, representar, enquanto tais, só são perceptíveis imediatamente através de si mesmos; são inseparáveis, indistinguíveis do ser, do sujeito ou do órgão que vive, que sente, que representa” (FEUERBACH, 2005, p. 184).

³⁴² A esse respeito, ele acrescenta ainda: “Num palácio pensa-se de maneira diferente do que numa cabana (...). Somos pessoas diferentes ao ar livre ou num quarto fechado; espaços exíguos oprimem, espaços amplos alargam o coração e cabeça. Onde falta a ocasião para exteriorizar talento, falta também o talento; onde não há qualquer espaço para agir também não há impulso, pelo menos o verdadeiro impulso para agir. [...] Mas não houve muitas pessoas que conseguiram coisas extraordinárias apesar das condições exteriores desfavoráveis? Não se deve negar; mas o que não teriam conseguido sobre outras condições? De resto, não se deve julgar aqui segundo a aparência – como efeito, muitas vezes condições apenas aparentemente desfavoráveis são na verdade favoráveis em relação a uma determinada individualidade –, nem perder de vista o meio com o qual a natureza presta auxílio” (FEUERBACH, 2005, p. 194 – 195).

faculdades humanas que recusa uma hierarquização das faculdades intelectuais como superiores e das sensíveis como inferiores. Deve-se destacar que a temática da integralidade humana constitui um dos núcleos teóricos do seu pensamento³⁴³, pois a noção de ser humano integral (*ganzer Mensch*), desenvolvida, em especial, nas *Teses* e nos *Princípios*³⁴⁴, apresenta-se ainda de forma inicial em seus escritos anteriores.

A esse respeito, é importante explicitar que a antropologia feuerbachiana é uma consequência da “desmistificação” da Teologia e da compreensão do significado antropológico da religião³⁴⁵. Feuerbach declara:

Infelizmente, eu cheguei ao homem primeiramente por meio da negação do homem [...] a minha posição está, portanto, longe de ser assertórica, mas antes mediada pela ‘negação da negação’³⁴⁶ (FEUERBACH, 1982 c p. 179).

Tal declaração não significa que Feuerbach deduza o homem real daquele religioso, como certos filósofos, em especial, Stirner³⁴⁷, o acusaram. Desde os escritos de juventude, existe uma reflexão sobre o reconhecimento da “realidade da morte” e uma crítica à tese cristã da imortalidade individual da alma. O seu argumento fundamental reenvia à “defesa” da vida terrena, pois se este mundo não é o “verdadeiro”, a vida terrena não seria senão um momento de transição para a vida futura a ponto de o presente perder qualquer valor real³⁴⁸.

No entender de Feuerbach, a morte não é um acontecimento negativo, mas, ao contrário, a mortalidade e a limitação são consideradas como condições positivas da existência, pois somente elas conduzem à valorização do indivíduo concreto e da vida terrena. Isto porque: só

³⁴³ Cf. Serrão (2001).

³⁴⁴ Identifica-se aqui a proposta feuerbachiana de uma nova filosofia à sua antropologia. Nesse sentido, cf. Serrão (1999), em especial o capítulo “Antropologia como filosofia fundamental”.

³⁴⁵ A esse respeito, Serrão (1999, p. 76) esclarece: “Pode, pois considerar-se que a Antropologia teve uma dupla gênese. Uma, remota, reenvia-nos para a concepção de razão formulada desde de 1828. Uma outra, próxima, emerge do confronto de Feuerbach com o significado humano da religião. Por isso, Feuerbach chega ao homem por uma via indirecta, após um percurso de que dá conta em diversos testemunhos”.

³⁴⁶ O trecho em língua estrangeira é: “ich bin leider erst durch die Negation des Menschen auf den Menschen gekommen [...] meine Position ist also nicht weniger als eine assertorische, sondern durch die ‘Negation der Negation’”.

³⁴⁷ Cf. Stirner (2004) e a resposta feuerbachiana a tal escrito: Feuerbach (2001) em relação com *O único e sua propriedade*.

³⁴⁸ Cf. *Pensamentos sobre a morte e a imortalidade (Gedanken über Tod und Unsterblichkeit)* escritos em 1830. Sobre essa obra, ele escreve posteriormente: “Pensamentos sobre a morte e a imortalidade foram o meu primeiro escrito – pensamentos afáveis e dolorosos, pensamentos que de acordo com o modo que forem compreendidos, podem conceder ao homem vida ou morte [...] pensamentos, que intranquilizam os homens, e sobre os quais, de qualquer modo, se deseja certa informação para [...] ganhar um centro mais certo e mais seguro em relação as divergências dos pensamentos, interesses e paixões humanas”. O trecho em língua estrangeira é: “Gedanken über Tod und Unsterblichkeit waren meine erst Schrift – herzliche und schmerzliche Gedanken; Gedanken, die je nachdem sie gefasst werden, Leben oder Tod dem Menschen geben, [...] Gedanken, die den Menschen beunruhigen, über die so oder so gewisse Auskunft wünscht, [...] um richtiger, um ein sicheres Centrum in den Divergenzen der menschlichen Meinungen, Interessen und Leidenschaft zu gewinnen” (FEUERBACH, 1960, p. 340 – 341). Tal temática continua, contudo, presente até a maturidade, cf. *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie e Über meine ,Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* em Feuerbach (1982 c, p. 192 – 308).

por meio do reconhecimento da realidade e da importância dessa vida pode o homem ser compreendido como um ser integral, isto é, não mais cindindo entre corpo e alma, mas capaz de acreditar na possibilidade de alcançar no presente, ou em um futuro que não mais pertence ao além, a sua verdadeira realização³⁴⁹.

As obras feuerbachianas de crítica à religião contribuíram, como já se explicitou anteriormente³⁵⁰, para a compreensão da *pluralidade de dimensões da essência humana* também relevantes como a sensibilidade, os sentimentos e a imaginação. Daí a contribuição dessas obras para a elaboração do seu projeto de uma nova filosofia, a qual culminou em uma *viragem onto-antropológica* do seu pensamento e em uma nova forma de se pensar a racionalidade. Nesse sentido, Feuerbach esclarece que

[...] a *realidade*, o *sujeito da razão*, é unicamente o *homem*. [...] A nova filosofia [...] apóia-se [...] na *verdade* [...] do *homem integral*. [...] Ela apoia-se certamente também na razão, mas na razão cuja a *essência é a essência humana*, portanto, *não* numa razão *desprovida de essência, de cor e de nome*, mas na razão *impregnada com o sangue do homem*. Por isso, se a velha filosofia dizia: só o racional é o verdadeiro e real, a nova filosofia, pelo contrário, diz: só o humano é o verdadeiro e real, pois só o humano é racional, o *homem é a medida da razão* (FEUERBACH, 2005, p. 150).

Trata-se aqui de uma reflexão que reconhece o caráter antropológico da racionalidade. Com base nessa nova compreensão da razão, o papel do filósofo e da filosofia se transformam em Feuerbach, pois a Filosofia deixa de ser compreendida como um *actus purus sem sujeito* e passa a ser um *ato do sujeito humano*. De acordo com Feuerbach (1982 b, p. 240 – 241, grifo nosso):

[...] o verdadeiro filósofo é o ser humano *universal* – o ser humano que tem para com tudo o que é essencialmente humano o sentido e o entendimento do gênero. A filosofia não deve ser a ciência de uma *faculdade particular*, uma *qualidade abstrata*, ela deve compreender em si a *essência inteira* do homem, todas as faculdades. Ao filósofo pertence não apenas o *actus purus* (a pura atividade) do pensamento, mas também o *actus impurus ou mixtus* (atividade impuro ou mista) da *paixão*, da receptividade sensível, que nos transporta sozinha para a confluência universal das coisas efetivamente reais³⁵¹.

A Filosofia deve, portanto, ser capaz de exprimir a realidade humana em sua completude, evitando tanto o dualismo religioso como aquele presente nas doutrinas

³⁴⁹ Ver o tópico. 2.1. desta tese, intitulado “O problema da finitude humana nos *Gedanken*”.

³⁵⁰ Ver ainda o tópico 2.2 desta tese, “A verdade da religião e a crítica da teologia: o sentido estético e antropológico da religiosidade”.

³⁵¹ O texto em língua estrangeira é: “Der wahre Philosoph ist der *universelle* Mensch – der Mensch, der für alles wesentlich Menschliche Sinn und Verstand der Gattung hat. Die Philosophie soll nicht die Wissenschaft einer *besondern Fakultät*, keine *abstrakte Qualität* sein, sie soll das *ganze Wesen* des Menschen, alle Fakultäten in sich fassen. Zum Philosophen gehört daher nicht nur der *actus purus* [die reine Tätigkeit] des Denkens, sondern auch der *actus impurus oder mixtus* [die unreine oder gemischte Tätigkeit] der *Leidenschaft*, der sinnlichen Receptivität, die uns allein in den universalen Konflux der wirklichen Dinge versetzt”.

antropológicas tradicionais do século XVIII³⁵², afirmando assim a inseparabilidade e correspondência entre racional e sensível, pois, de acordo com Feuerbach,

[...] o homem não é um ser idêntico ou simples, mas como um ser dualista, um ser *activo e passivo, autónomo e dependente, auto-suficiente e social* ou *comunicativo, teórico ou prático*, na linguagem da velha filosofia, teórico e prático, em suma, é essencialmente *cabeça e coração* (FEUERBACH, 2005, p.153).

É importante aqui destacar ainda que a antropologia, postulada por Feuerbach, compreende o homem não apenas como objeto, mas também como sujeito, interpretando o ser humano, de forma concreta, ou seja, com base nele mesmo. Trata-se, portanto, de pensá-lo como um ser partícipe do processo de construção do conhecimento e não mero observador externo³⁵³. A defesa da coesão e unidade do objeto e do sujeito da antropologia, isto é, o homem como ser integral, pois unidade de cabeça e coração, é assim o único critério possível de verdade dela. Daí Feuerbach explicitar:

A unidade, conforme à verdade, de cabeça e coração não consiste na extinção ou ocultação da diferença de ambos, mas antes no facto de o *objecto essencial do coração* ser também o *objecto essencial* da cabeça – portanto, apenas na identidade do objecto. A nova filosofia, que faz do objecto essencial e mais elevado do entendimento, funda pois uma unidade racional de cabeça e coração, de pensamento e vida. A verdade não existe no pensar, no saber por si mesmo. *A verdade é apenas a totalidade da vida e da essência humanas* (FEUERBACH, 2005, p. 153 – 154, grifo nosso).

Quanto ao *sentido estético* na proposta feuerbachiana de uma nova filosofia, é importante agora indagar: poder-se-ia relacioná-lo à noção de *integralidade antropológica*? É importante reportar-se aqui ao fragmento do *Nachlass* feuerbachiano denominado *Elementare Aesthetik. “In Folge eines flüchtigen Gespräches. 20 Juli. 1843”* (Estética elementar. Em consequência de uma breve conversa em 20 de julho de 1843), no qual Feuerbach discorre sobre o prazer sensível, em especial, o prazer que se reporta às atividades responsáveis pela preservação da vida. De início, ele declara que a “própria vida é um prazer contínuo, mas

³⁵² Um exemplo de doutrina antropológica tradicional é o dicionário de Johann Georg Walch (1693–1775) e Justus Christian Hennings (1731–1815) o qual divide a antropologia, em moral e física, valendo-se de uma concepção dualista do homem, ou seja, compreendido como ser espiritual e ser físico. Cf. Walch e Hennings (1968).

³⁵³ A esse respeito, Serrão (1999, p. 132 – 134) esclarece: “Ao apoiar-se sobre a fecundidade do realismo e do sensualismo, a Antropologia afirma desde logo o homem como um ser sensível, concretamente existente e dotado de intrínseca realidade. [...] Por homem entende o mundo humano ou o homem inserido na Natureza e num mundo de indivíduos reais. [...] A Antropologia feuerbachiana não se confunde com aquela antropologia que qualquer doutrina filosófica encerra, mais ou menos implicitamente, na concepção da essência humana que lhe subjaz ou na imagem do homem que oferece, sem que todavia essa imagem seja a resposta a uma questão autónoma e directamente colocada. A história da filosofia pode ser lida como a história de uma antropologia implícita, a qual é igualmente uma antropologia indirecta, visto que o humano não é isolado como um problema ou surge como uma zona temática a par das outras. Assim, nos grandes modelos clássicos, o ser humano era entendido como um caso particular do fundamento, do Ser, de Deus, da Natureza não lhe sendo nessa medida concedido mais do que o estatuto derivado e secundário de *animal racional, imagem de Deus* ou *ser natural*. Numa perspectiva metafísica, ‘homem’ significava a essência humana, e esta era pensável a partir de um primeiro princípio não humano”.

indiscernível, imperceptível” (*Leben selbst ist fortwährender, aber unmerklicher, unfühlbarer Genuss*), havendo, portanto, “um prazer inseparável da manutenção da vida” (*Es gibt einen von der Erhaltung des Lebens unabsonderlichen Genuss*).

Feuerbach enfatiza a naturalidade e verdade do prazer sensível quando reflete, por exemplo, sobre a procriação humana. Se a reprodução fosse um “pecado”, ou seja, algo contrário à condição humana, a natureza não teria concedido à relação sexual o ápice do prazer humano³⁵⁴. Discorrendo ainda sobre a naturalidade do prazer sensível³⁵⁵, Feuerbach se reporta ao tema da alimentação e indaga: “é pecado comer, o que se come com prazer, beber, o que se bebe com prazer? (*Ist es Sünde, das zu essen, was man gerne isst, das zu trinken, was man gerne trinkt?*)”

Segundo Feuerbach, se o prazer que pertence à alimentação não fosse intrínseco à atividade de nutrição humana, nenhum homem sentiria a necessidade de alimentos diversificados e atrativos, comer-se-ia como os abutres, que se alimentam apenas para matar a fome e, por isso, devoram qualquer coisa, sem critério algum. A fim de diferenciar os homens dos animais, ele destaca: “o ser humano não come apenas com os sentidos, ele come e digere também – o que é comer sem digerir? – com o cérebro, com o órgão do pensamento”³⁵⁶ (FEUERBACH, 1990, p.45). Nesse sentido, Feuerbach esclarece:

O cérebro é o estômago, o órgão digestivo dos sentidos (*Verdauungsorgan der Sinne*) [...]. O gosto (*Geschmack*) dirigido, assimilado, generalizado transmitido, pelos nervos do gosto, para o cérebro é o gosto tropical, impróprio o qual, na verdade, em alemão, significa simplesmente o gosto estético (*den ästhetischen Geschmack*), em outras línguas também o próprio gosto lógico (*den logischen Geschmack*), o juízo, o entendimento, a sabedoria- comprova claramente que o gosto (*Schmecken*) não se reporta apenas ao paladar, mas ao próprio cérebro, que a comida não tem apenas um significado corporal, mas também espiritual, que o homem não incorpora a comida apenas em seu estômago, mas também em sua cabeça. [...] ³⁵⁷ (FEUERBACH, 1990, p. 45)

³⁵⁴ Para Feuerbach, tal prazer é tão intenso que pode ser considerado como uma espécie de “prêmio” (*Prämie*) recebido pelo esforço de manutenção da espécie.

³⁵⁵ Em seu escrito, *Contra o dualismo de corpo e alma, de carne e espírito*, Feuerbach discorre ainda sobre prazer inerente ao ato respiratório: “A respiração não é somente condição da vida, é ela mesma um acto vital positivo, essencial, pleno de prazer” (FEUERBACH, 2005, p. 196).

³⁵⁶ O trecho em língua estrangeira é: “Der Mensch ißt aber auch nicht bloß mit den Sinnen; er ißt und verdaut auch – was ist Essen ohne Verdauern? – mit dem Hirne, dem Denkgorgan”.

³⁵⁷ O trecho em língua estrangeira é: “Das Hirn ist der Magen, das Verdauungsorgan der Sinne [...] Der von den Geschmacksnerven auf das Hirn übertragene vom Hirn verdauerte, verarbeitete, verallgemeinerte Geschmack ist der tropische, uneigentliche Geschmack welche zwar im Deutschen bloss den ästhetischen, in andern Sprachen auch den logischen Geschmack, das Urteil, den Verstand, die Weisheit selbst bedeutet – zum deutlichen Beweise, daß das Schmecken nicht nur Sache des Gaumes, sondern auch des Hirns selbst ist, die Speise nicht nur Sache des Gaumes, sondern auch des Hirns selbst ist, die Speise nicht nur eine körperlich, sondern auch geistig Bedeutung hat, der Mensch folglich die Speise nicht nur in seinen Magen, sondern auch Kopf aufnimmt”.

Com tal formulação, Feuerbach destaca que os *sentidos* e o *gosto* (*Geschmack*) têm para o ser humano um *sentido espiritual*³⁵⁸. Conforme ele explicita, os seres humanos não se distinguem dos animais por terem sentidos especiais que os animais não possuem. Os sentidos que os seres humanos possuem, os animais os possuem apenas como animais, pois a sensação do animal é meramente animal ao passo que a do homem é inteiramente humana. Para Feuerbach,

[...] o ser humano de modo algum se distingue do animal apenas pelo pensar. É toda a sua essência que constitui a sua diferença em relação ao animal. [...] O homem não é um ser particular como o animal, mas um ser *universal*, por consequência, não é um ser limitado e sem liberdade [...]. E tão-pouco esta liberdade existe numa faculdade *particular*, por exemplo, na vontade, como esta faculdade existe numa faculdade particular, a *faculdade de pensar*, a razão – esta liberdade, esta universalidade estendem-se pela sua *inteira* essência. [...] O homem não tem o olfacto de um cão de caça, de um corvo; mas é apenas porque o seu olfacto pode abranger todas as espécies de odores que ele é um sentido livre, indiferente a odores particulares. Mas aí onde um sentido, se eleva acima das barreiras da particularidade e da sua vinculação à necessidade, eleva-se a uma significação e dignidade autónomas, teóricas, sentido *universal é entendimento*, sensibilidade *universal espiritualidade*. Mesmo os sentidos inferiores, o olfacto e o paladar, elevam-se no homem a actos espirituais³⁵⁹ [...]. Deixa ao homem a cabeça, mas dá-lhe o estômago de um leão ou de um cavalo- ele deixará seguramente de ser um homem. Um estômago limitado só pode concordar com um sentido limitado, ou seja, animal (FEUERBACH, 2005, p. 151 – 152).

Ainda buscando destacar a importância da sensibilidade na constituição humana, Feuerbach argumenta:

Ou será que devíamos colocar o paladar e o olfacto, porque aqui entramos em colisão e rivalidade com os escaravelhos e borboletas da couve, abaixo da dignidade do eu humano? Deveriam eles, como os sentidos em geral, não pertencer mais *ao nosso eu*, deveriam pertencer já, por assim dizer, aos seres foras de nós e inferiores a nós? Mas quando o teu olho fica sem ver, o ouvido sem ouvir, quando o paladar e o olfacto estão debilitados, não te sentirás muitíssimo miserável e infeliz, tanto

³⁵⁸ Em *Contra o dualismo de corpo e alma, de carne e espírito*, Feuerbach esclarece o significado de espírito: “O espírito é, por isso, insensível e supra-sensível na medida em que está para além da particularidade e limitação dos sentidos, em que funde o seu espírito provinciano no espírito universal; no entanto, não sendo justamente outra coisa senão a *unidade universal dos sentidos*, ele é ao mesmo tempo unicamente a *essência da sensibilidade*. As plantas no plural devo-as os sentidos, a planta no singular ao espírito; mas tal como a planta, que não sendo objecto dos sentidos não é um ser supra-sensível na acepção que a imaginação especulativa associa a estas palavras, tão-pouco o é espírito, embora não seja uma atividade dos sentidos. *Ele só não é nada de sensível, isto é, nenhum sensível determinado, a fim de apreender em si todo o sensível*” (FEUERBACH, 2005, p. 204, grifo nosso).

³⁵⁹ Como já mencionado anteriormente: “O homem só se distingue dos animais por ser o *superlativo vivo do sensualismo*, o ser mais sensível e mais sensitivo do mundo. Ele possui os sentidos em comum com o animal, mas é apenas nele que a sensação dos sentidos deixa de ser um relativo, subordinado aos fins mais inferiores da vida, para se tornar num ser absoluto, *fim de si mesma, fruição de si mesma*. Ele é o único que a pura visão das estrelas envolve em sublime deleite, o único que o simples prazer visual do brilho das pedras preciosas, do espelho da água, das cores das flores e borboletas nunca consegue saciar; é o único cujo ouvido se delicia com os cantos dos pássaros, o soar dos metais o murmurar das fontes, o sussurrar do vento; o único que espalha incenso em honra da sensação ‘supérflua’ do olfacto, como se se tratasse de um ente divino; o único que sente infinitos prazeres no simples contacto da mão, ‘nas doces carícias da atraente companheira’. *Só por isto o homem é homem, porque não é um sensualista limitado como o animal, mas um sensualista absoluto, porque objecto dos seus sentidos, das suas sensações, não é este ou aquele, mas todo o sensível, o mundo, o infinito, e objecto puramente por si mesmo, quer dizer, em função do prazer estético*” (FEUERBACH, 2005, p.201, grifo nosso).

corporal como espiritualmente? Não exclamarás milhares de vezes ao dia com a maior das mágoas: “Oh, voltasse eu a ter os meus sentidos!”, assim confessando e proclamando abertamente que também os teus sentidos pertencem sem margem para dúvida ao teu eu, que *tu* – digo *tu próprio*, e não apenas o teu corpo – sem sentidos ou com sentidos imperfeitos és inválido e digno de misericórdia? Ou haveria *esse* eu que se torna deficiente, mutilado pela perda dos sentidos, como por exemplo o teu eu, ou pelo menos que é tão precioso, de confessar que perdeu uma *parte de si mesmo* quando perdeu uma *parte do seu corpo*? (FEUERBACH, 2005, p. 81 – 82, grifo nosso).

Ao discorrer a respeito do significado da sensibilidade, Feuerbach destaca as diferenças do *gosto estético* existentes entre os seres humanos. Por exemplo, apenas homens refinados sabem apreciar pratos requintados. Já um trabalhador que nunca experimentou nada superior ao bacon, não é capaz de apreciar caviar, ostras ou qualquer outro prato mais elaborado. Isso porque, o *gosto estético* dele ainda não se desenvolveu plenamente. Daí Feuerbach indagar:

Será o *gosto estético* compatível com o gosto de bolotas e carne crua? *Não serão diferentes o estômago de um homem cultivado e de um homem grosseiro? Não floresce também a arte culinária aí onde florescem as artes plásticas?* Será que o vinho dos ditirambos prospera aí onde se bebe apenas água? (FEUERBACH, 2005, p. 198, grifo nosso).

Ao realizar tal distinção, Feuerbach não busca reprovar o gosto do homem simples. Ao contrário, ele critica aquele homem de letras incapaz de apreciar os elementos sensíveis da vida. Por conseguinte, não se trata aqui da defesa de um gosto estético refinado, mas do homem em sua integralidade. Nesse sentido, Feuerbach argumenta:

Nós devemos estar presentes ao comer. Eu conheço um erudito, que não sabe o que é bom para ele. Uma vez eu bebi cerveja com ele. Eu não pude bebê-la, [porque] ela era muito ruim. ‘Você deveria ter me dito’, ele me disse, ‘mas eu não sei [que a cerveja tem um gosto ruim]’. Isso é, certamente, uma falta de atenção extremamente prejudicial, uma anormalidade. Nós devemos verificar a boa qualidade de um objeto. O prazer é, portanto, fundamentado na natureza – ele é necessário – ele é em si mesmo bom. Ele é a satisfação de um desejo, que se justifica em si e por si mesmo³⁶⁰ (FEUERBACH, 1874).

Aqui o prazer estético proporcionado pela alimentação expressa a importância de não subjugar a sensibilidade humana e, desse modo, a existência do homem como um ser integral, ou seja, como unidade de sensibilidade e consciência, de *pathos* e *logos*. Daí a dura crítica feuerbachiana ao erudito incapaz de reconhecer se sua cerveja tem um sabor agradável ou não. O argumento de Feuerbach pode ser resumido da seguinte forma: a existência desse erudito foi tão absorvida pelas suas atividades intelectuais a ponto de ele ter “perdido”, em

³⁶⁰ O trecho em língua estrangeira é: “Wir sollen gegenwärtig sein beim Essen. Ich kenne einen Gelehrten, der nicht weiss, was ihm gut ist. Ich trank einmal Bier mit ihm. Ich konnte es nicht trinken, es war zu schlecht. “Das hättest Du mir sagen sollen”, sagte er, “Denn ich weiss es nicht”. Aber gewiss ist das eine höchst schädliche Unaufmerksamkeit und Abnormität. Wir sollen das Gute des Gegenstandes prüfen. Der Genuss ist also in der Natur begründet – er ist notwendig – er ist an sich selbst gut. Er ist Befriedigung eines Triebes, der an und für sich selbst berechtigt ist”.

parte, a sua sensibilidade, uma vez que se envolveu tão profundamente nas suas abstrações a ponto de tornar-se praticamente insensível³⁶¹.

Aqui é importante destacar que o termo “estética” se reporta à origem etimológica da palavra “estética”, a qual deriva do verbo grego *aisthethai* (perceber) e do termo *aistheta*, ou seja, “coisas perceptíveis pelos sentidos”³⁶². Ademais, o *sentido estético*, compreendido como *desenvolvimento completo e harmonioso* de todos os seus órgãos sensoriais, é fundamental para que o homem se realize como *ser integral*. Por isso, Feuerbach sustenta que o *verdadeiro ser humano* é o *homem universal*, isto é, aquele que tem *sentido e entendimento* para tudo que é genuinamente humano. Em outras palavras, pode-se aqui acrescentar com Feuerbach:

[...] só é homem, homem completo, verdadeiro quem possui o sentido estético ou artístico, religioso ou ético, e filosófico ou científico- homem em geral é apenas aquele que não exclui de si nada de essencialmente humano (FEUERBACH, 2005, p. 153).

Feuerbach compreende assim o homem, em sua totalidade, pois nenhuma *faculdade particular* é privilegiada, reconhecendo *a importância de todas as faculdades humanas*. Disto resulta a articulação entre *sentido estético* e *sentido antropológico*, na medida em que ambos se reportam à valorização da *essência integral* do homem.

³⁶¹ Para uma interpretação semelhante, cf. Bishop (2008, p. 298 – 309).

³⁶² Vale aqui recordar que no tópico 2.4 da presente tese (*O lugar do estético na Essência do Cristianismo*), o termo “estético” também reenvia à *aísthesis*, embora aqui a sensibilidade e os sentidos sejam mais relevantes do que em *A Essência do Cristianismo*.

4. ANTRPOLOGIA E NATURALISMO: ORIENTAÇÃO ÉTICA E ESTÉTICA NOS ESCRITOS FEUERBACHIANOS DA MATURIDADE

Ainda agora interessa-me *a religião*, como sempre me interessou, somente enquanto ela é o fundamento da vida humana, *o fundamento da moral e da política, ainda que somente na fantasia.*

Ludwig Feuerbach

O homem é para mim [...] um ser natural, proveniente da natureza, mas meu objeto principal são os pensamentos e seres fantásticos que provém do homem e que em sua opinião [...] valem como seres reais.

Ludwig Feuerbach

Não me envergonho de depender da natureza; confesso abertamente que as influências da natureza não só afetam a minha superfície, minha pele, meu corpo, mas também meu âmago, meu íntimo, que o ar que respiro em bom tempo atua beneficentemente não somente sobre o meu pulmão, mas também sobre a minha cabeça, a luz do sol não só ilumina meus olhos, mas também meu espírito e meu coração. E não creio, como o cristão, estar esta dependência em contradição com a minha essência e por isso não espero também nenhuma redenção, nenhuma libertação desta contradição. [...] A verdadeira cultura e o verdadeiro dever do homem é aceitar e tratar as coisas como elas são, não fazer delas nem mais nem menos do que são. A religião da natureza e o panteísmo, porém, valorizam demais a natureza, como, ao contrário, o idealismo, o deísmo e o cristianismo desprezam-na demais. *Nosso dever é evitar os extremos, os superlativos ou exageros do sentimento religioso e considerar, tratar e reverenciar a natureza como ela é – como nossa mãe.*

Ludwig Feuerbach

Após a sua interpretação eminentemente antropológica da religião cristã e do desenvolvimento do seu projeto de uma *nova filosofia (neue Philosophie)*, que se propunha à realização do ser humano integral, Feuerbach dedica-se, na metade dos anos 40, a escrever sobre a religião da natureza. Ao refletir sobre o sentido das religiões naturais, ele compreendeu que os povos mais primitivos se sentiam completamente à mercê dos

fenômenos naturais, tendo, portanto, necessidade de “controlá-los”. Quando não eram ainda capazes de compreender a natureza, de forma racional, os homens transformavam o seu desconhecimento sobre o mundo natural em divindades “controláveis”, ainda que de forma fantástica e imaginária, por meio de rituais, sacrifícios e orações³⁶³.

A criação da *divindade*, seja ela cristã ou pagã, fundamenta-se no *exercício ilimitado da fantasia humana*. Se os deuses são entidades fantásticas, e uma vez que a fantasia representa não apenas a forma, mas a essência da poesia, Feuerbach reconhece que os deuses são “seres poéticos” e “*a religião é poesia*”. Tal definição da religião não reenviaria a certo *sentido estético*? Não se poderia defender que Feuerbach se reporta a elementos estéticos ao reconhecer o papel fundamental da fantasia e do ânimo e o significado dessas faculdades na criação da divindade?

Com base nas suas reflexões sobre a religião natural, Feuerbach pensa a possibilidade de se constituir uma *relação ética* entre os homens e a “*natureza não-humana*” (*nicht menschliche Natur*). A relação entre “eu e tu” é compreendida como a ligação entre dois indivíduos corporais que se relacionam, de forma necessária, com a natureza, pois esta última é o ser do qual depende não apenas o surgimento, mas também a conservação da existência humana. Trata-se agora de abordar o sentido ético da filosofia de Feuerbach, o qual foi proposto, em especial, no final dos anos 50 e nos anos 60 com as obras *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit (Sobre espiritualismo e materialismo, especialmente em relação ao livre arbítrio)* e *Zur Moralphilosophie (Sobre a Filosofia moral)*³⁶⁴.

Além da temática da relação harmônica com a natureza no pensamento de Feuerbach, o presente capítulo abordará ainda temas como a importância do *instinto de felicidade*

³⁶³ De acordo com Feuerbach (2009 a, p. 232 – 233, grifo nosso), a “religião tem pois um fim prático. Ela pretende, ao fazer dos fenômenos naturais decisões e dos produtos naturais dons [...], trazer a natureza para a mão do homem, torna-la manipulável pelo instinto de conversação do homem. [...] *Tudo então que o homem quer atingir no estágio da razão através da formação, da cultura da natureza – uma existência bela, feliz, protegida das rudezas e acasos cegos da natureza –, pretende o homem, no estágio da incultura, atingir através da religião*. Por isso, o meio de se tornar a natureza propícia às intenções e aos desejos humanos é, no início da história humana, exclusivamente a religião. O homem ainda destituído de ajuda, conselho e meios só pode se socorrer com orações e oferendas unidas a elas, através das quais ele tenta cativar o objeto que ele teme, pelo qual sente-se ameaçado ou do qual sente-se dependente [...]. *Oração e oferenda são então os meios através dos quais o homem sem saída procura se salvar de qualquer dificuldade e dominar a natureza*”.

³⁶⁴ Nesse sentido, Schuffenhauer (1994, p. 355) sustenta: “desde o término da Teogonia segundo as fontes da antiguidade clássica, hebraica e cristã (1857, ver GW7), que deveria ser última palavra sobre filosofia da religião, o interesse de L. Feuerbach direciona-se, mais intensamente, a questões gerais da filosofia. [...] Com isso Feuerbach está a reagir às tendências gerais da discussão filosófica desse período”. O trecho no original é: “Seit der Vollendung der Theogonie nach den Quellen des klassischen hebräischen und christlichen Alterums (1857, vgl. GW7), die sein letztes Wort zur Religionsphilosophie sein sollte, richtete sich L. Feuerbachs Interesse wieder stärker auf allgemeinere Fragen der Philosophie [...] Feuerbach reagiert damit aber auch auf allgemeinere Tendenzen in den philosophischen Auseinandersetzung der Zeit”.

(*Glückseligkeitstrieb*) e do *egoísmo* (*Egoismus*), na realização do indivíduo, reconhecendo, ao mesmo tempo, o papel fundamental da *vida comunitária* para a realização do homem como ser integral. Por fim, refletir-se-á também sobre a existência de uma possível articulação entre *sentido ético e estético* nos escritos feuerbachianos pertencentes ao período da maturidade.

4.1. *A Essência da Religião: a natureza como fundamento do homem*

Após a escrita de *A Essência do Cristianismo* (1841), Feuerbach dedicou-se ao projeto de uma *nova filosofia* com forte conotação antropológica e política³⁶⁵. Contudo, ele não aprofundou a questão da “política”, nas obras dos anos 40³⁶⁶. Já, em 1845, com o escrito *A essência da religião* (*Das Wesen der Religion*)³⁶⁷, Feuerbach retorna à temática religiosa³⁶⁸. A partir desse momento, a sua reflexão se concentra nas religiões politeístas ou da natureza.

Feuerbach foi injustamente acusado de ser antropocentrista, em virtude de certo primado antropológico em obras como *A Essência do Cristianismo* e *A essência da fé de*

³⁶⁵ Nesse sentido, pode-se afirmar que Feuerbach se concentrou entre os anos de 1842 e 1843 à escrita dos textos que se reportam à temática da nova filosofia, a saber, as *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, os *Princípios da filosofia do futuro* e os *Princípios da filosofia. Necessidade de uma transformação*.

³⁶⁶ Sobre esse tema, cf. Perone (1992, p. 105 – 113). É importante, contudo, destacar que há na obra feuerbachiana um sentido político, mesmo que ele não seja o seu tema central. A própria crítica à religião tem um sentido implicitamente político. Feuerbach (2009 a, p. 191) afirma, por exemplo, em suas *Preleções sobre a essência da religião*, que “quem se abandona à plenipotência divina, quem crê que tudo o que acontece e existe acontece e existe pela vontade de Deus, este nunca irá meditar sobre os meios de se acabarem com os males do mundo, nem os males naturais enquanto sanáveis (porque contra a morte não há remédio possível), nem os males da vida social”. Na mesma obra, Feuerbach sustentou que a “meta de minhas obras, assim como de minhas preleções, é: tornar os homens de teólogos, antropólogos, de teófilos, filantropos, de candidatos do além, estudantes do aquém, de servos religiosos e políticos da monarquia e da aristocracia terrestre e celeste, cidadãos da terra, livres, conscientes. Minha meta não é então negativa, mas positiva, nego apenas para afirmar a essência real do homem” (Ibidem, p.36). Sobre o sentido político de sua crítica à religião, Feuerbach declarou, explicitamente: “*A religião, o objeto dessas preleções, está intimamente ligada à política, mas nosso interesse principal não é o presente à política teórica, e sim à prática*” (Ibidem, p. 13, grifo nosso). Cf. Feuerbach (1982 c, p.116 – 21). Aqui é importante ainda destacar que após a escrita de sua última obra sobre filosofia da religião, *Teogonia* (1857), Feuerbach passa se concentrar novamente em questões predominantemente filosóficas, morais e éticas como nos indica a escrita de obras como *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit* (*Sobre espiritualismo e materialismo, especialmente em relação à livre arbitrio*), *Zur Unsterblichkeit vom der Standpunkt der Anthropologie* (*A imortalidade sob o ponto de vista da antropologia*) e *Zur Moralphilosophie* (*Sobre a Filosofia moral*) escritas no final dos anos 50 e nos anos 60.

³⁶⁷ É importante ainda mencionar o escrito *Ergänzungen und Erläuterungen zum Wesen der Religion* (*Complementos e esclarecimentos sobre ‘A essência da religião’*), no qual Feuerbach busca esclarecer a obra *A essência da religião*. No que concerne à abordagem desta última, deve-se considerar também as *Preleções sobre a essência da religião* (*Vorlesungen über das Wesen der Religion*), a qual reúne o conjunto de 30 preleções apresentadas por Feuerbach na Universidade de Heidelberg. Para uma reflexão mais aprofundada sobre o desenvolvimento e a escrita de *Das Wesen der Religion*, cf. Tomasoni (1986).

³⁶⁸ É importante sustentar que já em 1844 Feuerbach retorna à temática religiosa que, na realidade, em nenhum momento deixa de ser abordada na sua obra sobre Lutero, *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers: ein Beitrag zum ‘Wesen des Christenthums’* (*A essência da fé de acordo com Lutero: uma contribuição a ‘A essência do Cristianismo’*).

*acordo com Lutero*³⁶⁹. Ademais, Feuerbach refletiu, de forma mais aprofundada, sobre as religiões naturais, somente a partir de 1845, em *A Essência da Religião*³⁷⁰. Nesse sentido, ele esclarece:

Meu ponto de vista ou doutrina expressada em *A essência do cristianismo*, ou melhor: minha doutrina como eu expressei e pude expressar nessa obra de acordo com seu objeto tem uma grande falha, e por isso deu ocasião aos mais tolos mal-entendidos. Por ter eu desconsiderado a natureza no cristianismo, fiel ao meu objeto, porque o próprio cristianismo a ignorou, porque o cristianismo é idealismo, estabelecendo no alto um deus sem natureza, crendo em deus ou espírito que cria o mundo através de seu mero pensar e querer, fora e sem cujo pensar e querer ele não existe, por ter então tratado em *A essência do cristianismo* somente da essência do homem, iniciando minha obra imediatamente com ela, exatamente porque o cristianismo não adora o sol, a lua, as estrelas, o fogo, a terra, o ar, mas as forças que fundamentam o ser humano em contraste com a natureza: vontade, inteligência, consciência como essências e poderes divinos; por isso *julgou-se que eu tenha deixado que a essência humana surgisse do nada, fazendo dela um ser que nada pressupõe*, e que contradissesse esta minha suposta divinização do homem como seu imediato sentimento de dependência, como o pronunciamento da razão e da consciência natural, que *o homem não se fez por si mesmo, que ele é um ser dependente, surgido, logo tendo fora de si o fundamento de sua existência*, mostrando a si mesmo e sobre si um outro ser. Tendes total razão, meus senhores, pensei eu contra os meus críticos; sei tão bem quanto vós, talvez até melhor, que um ser humano pensado como um ser absoluto, somente por si, é um contrassenso, uma quimera ideal. *Mas o ser que o homem pressupõe, com o qual ele se relaciona necessariamente, sem o qual nem sua existência nem sua essência podem ser concebidas, esse ser, meus senhores, não é nada mais do que a natureza, não o vosso Deus*. Essa falta cometida em *A essência do cristianismo* supre somente em 1845, numa obra menor, mais rica: *A essência da religião* [...]” (FEUERBACH, 2009 a, p.32 – 33, grifo nosso).

A essência da religião pode ser compreendida como uma espécie de “resposta” a certas questões abordadas, de forma incompleta, em *A essência do Cristianismo*³⁷¹. Nesse sentido, a reflexão sobre a origem da divindade assume, em *A essência da religião*, uma orientação distinta daquela de *A essência do Cristianismo*. Nesta última obra, Feuerbach defendeu que a ideia de Deus surge através da compreensão do “abismo” existente entre o indivíduo e a espécie humana. O indivíduo é limitado e fadado à morte, porém aspira à libertação de suas limitações ao desejar viver eternamente e possuir as perfeições que pertencem apenas à espécie. Por isso, no entender de Feuerbach, os seres humanos objetivam, por meio da imaginação, os predicados essenciais da essência humana, transformando-os em um ser divino. Deus se revelou, em *A essência do Cristianismo*, como a personificação das

³⁶⁹ *A essência da fé de acordo com Lutero: uma contribuição a ‘A essência do Cristianismo’ (Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers: ein Beitrag zum ‘Wesen des Christenthums’)* de 1844.

³⁷⁰ É importante destacar que em *A Crítica à filosofia de Hegel* (1839), Feuerbach já havia discorrido acerca da necessidade de um “retorno à natureza”. Também nas *Teses provisórias para a reforma da filosofia* (1842), Feuerbach já havia afirmado ser natureza o fundamento do homem. Não obstante, a reflexão sobre a natureza só se desenvolve, de forma mais aprofundada, a partir da escrita de *A essência da religião*.

³⁷¹ Para aprofundamento, cf. Weckwerth (2002, p.101 – 115), especialmente o capítulo: *Erweiterung der anthropologischen Ansatzes: Hinwendung zur Natur und zum bedürfnishaften Subjekt (Ampliação da orientação antropológica: viragem para a natureza e para o sujeito necessitado)*.

perfeições da espécie humana³⁷². Já em *A essência da religião*, seu argumento fundamental é distinto. Feuerbach sustenta que a religião tem sua origem no sentimento de dependência (*Abhängigkeitsgefühl*) do ser humano, explicitando assim a necessidade que os homens têm de “outros seres” seja para o seu surgimento seja para a sua conservação³⁷³. Tais seres são, por meio da imaginação e do ânimo, compreendidos como seres divinos³⁷⁴.

Em *A essência da religião*, Feuerbach argumenta que o ser do qual os homens dependem não é um ser sobrenatural e acima do gênero humano, mas um ser abaixo dele, ou seja, a natureza. Daí ele afirmar:

[...] em *A essência da religião* que o Deus físico ou o Deus considerado apenas como causa da natureza, das estrelas, das árvores, das pedras, dos animais e dos homens enquanto seres físicos e naturais nada mais significa que a essência divinizada e personificada da natureza, que então o segredo da teologia física é somente a física ou a fisiologia [...]. *Por isso, se antes resumi minha doutrina na sentença: a teologia é antropologia, devo agora acrescentar: e fisiologia* (FEUERBACH, 2009 a, p. 34, grifo nosso).

Feuerbach argumenta que além de adorar o sol, a lua, o mar, o fogo etc. diversos povos primitivos consideravam *os animais* como *espíritos protetores dos homens*³⁷⁵. Uma vez que os homens dependiam dos animais e, no entender de Feuerbach, as divindades são a expressão daquilo que é essencial à vida humana, a importância dos animais para tais povos justificava a adoração deles como seres divinos³⁷⁶. Nesse sentido, ele escreve:

³⁷² Tal temática foi abordada de forma mais aprofundada em 2.2 A verdade da religião e a crítica da teologia: o sentido estético e antropológico da religiosidade.

³⁷³ O sentimento de dependência é definido, por Feuerbach, como “o sentimento ou a consciência do ser humano, de que ele não existe e nem pode existir sem um outro ser, diferente dele, [o sentimento ou a consciência] de que ele não deve a existência a si mesmo”. O trecho em língua estrangeira é: “Das Gefühl oder Bewußtsein des Menschen, daß er nicht ohne ein andres, von ihm unterschiednes Wesen existiert oder existieren kann, daß er nicht sich selbst seine Existenz verdankt”. (FEUERBACH, 1982 c, §3, p.4).

³⁷⁴ Nesse sentido, Feuerbach elucida: “A imaginação, que cria os deuses do homem, se relaciona primeiramente com a natureza; os fenômenos da natureza (isto é, os fenômenos dos quais o homem se reconhece como mais dependente) são também os que causam a maior impressão na imaginação [...]. Que é a vida sem água, fogo, terra, sol e lua? E que impressão causam esses objetos na faculdade teórica, na fantasia. E primeiramente o olho (com o qual o homem contempla a natureza) não é razão pesquisadora, observadora, mas unicamente a imaginação, a fantasia, a poesia. Mas o que faz a fantasia? Ela cria tudo conforme o homem; ela transforma a natureza numa imagem do ser humano. [...] Portanto, o homem só endeusa a natureza porque ele a humaniza e antropomorfiza (*vermenschlicht*), isto é, ele endeusa a si mesmo ao endeusar a natureza. A natureza nos oferece o material para o Deus, mas a forma que transforma essa matéria-prima num antropomórfico e divino, a alma, é dada pela fantasia” (FEUERBACH, 2009 a, p. 214 – 215).

³⁷⁵ Feuerbach cita uma passagem do Zend Avesta que discorre sobre a importância dos animais na vida dos seres humanos, cf. Feuerbach (1982 c, §5). Uma das principais fontes do material etnológico que permeia essa obra é o escrito: *Das Ausland. Ein Tagblatt für Kunde des geistigen und sittlichen Lebens der Völker*, para aprofundamento acerca da importância desse escrito para o desenvolvimento das obras feuerbachianas sobre a religião natural, cf: Tomasoni (1986), especialmente o quarto capítulo: “I nuovi dati sulle origini: prospettive di Storia naturale e umana”.

³⁷⁶ Para Feuerbach, os deuses são “pois, sem dúvida, criações da fantasia, mas criações da fantasia que estão intimamente relacionadas com o sentimento de dependência, com a penúria humana, com o egoísmo humano, criações da fantasia que são ao mesmo tempo entidades de sentimento, entidades ou criações da efetividade e em especial o medo e da esperança. [...] A religião é portanto não só um objeto da imaginação, da fantasia, mas também um objeto da faculdade apetitiva, do desejo e da ânsia do homem de evitar sentimentos desagradáveis e

Por isso temos também no culto ao animal uma prova e um exemplo de que *na religião o homem objetiva apenas a sua própria essência*. Quão diversos os homens, quão diversas suas necessidades, quão diverso o seu estágio essencial, característico, tão diversos são também os animais que eles adoram [...] de forma que pela qualidade dos animais que eram objeto de sua adoração conhecemos até mesmo a qualidade dos homens que os adoravam³⁷⁷ (FEUERBACH, 2009 a, p.63, grifo nosso).

Em tal passagem, Feuerbach defende que a crença nas divindades naturais não é essencialmente distinta da fé em um Deus absoluto³⁷⁸, pois ambas revelam a *essência objetivada do próprio homem*³⁷⁹. Por isso, o culto aos deuses naturais é, igualmente, dependente do amor que o homem tem em relação a si próprio, sendo, na realidade, uma manifestação dele. *Se alguém desdenha sua própria vida, por que deveria então adorar os seres que produzem e conservam tal vida desprezível?* No valor que se confere à causa da vida se reconhece, ainda que de forma indireta, o valor que se atribui à vida. *Quanto maior o valor da vida humana, maior a importância e dignidade do ser que deu origem a ela*³⁸⁰.

proporcionar a si mesmo sentimentos agradáveis, de conseguir o que não tem, mas gostaria de ter [...] ela é o objeto do chamado instinto de busca da felicidade” (FEUERBACH, 2009 a, p.224).

³⁷⁷ Feuerbach (2009 a, p. 62 – 63) destaca: “não devemos admirar e nos envergonharmos com o fato de os homens terem adorado animais, pelo menos, onde o culto ao animal foi um momento histórico, porque o homem apenas amou-se e adorou-se neles. Ele adorou os animais [...] apenas por causa de seus méritos com relação à humanidade, então por causa de si mesmo [...]. De que no culto ao animal o homem adora a si mesmo temos como exemplo a maneira como ainda hoje o homem valoriza os animais. O caçador valoriza apenas os animais relacionados com a caça, o camponês somente os relacionados com a agricultura, isto é, o caçador valoriza no animal a caça, que é a sua profissão; o camponês apenas a economia, que é sua própria alma e sua divindade prática”.

³⁷⁸ Feuerbach (2009 a, p.215 – 217, grifo nosso) esclarece: “A diferença entre o paganismo e o cristianismo, o politeísmo e monoteísmo é apenas que o politeísta transforma em deuses as formas e os corpos separados da natureza e exatamente por isso toma como protótipo e critério a essência sensorial, real, individual do homem, certamente de modo inconsciente, segundo a qual sua fantasia endeusa e humaniza os fenômenos naturais. Assim, como o homem é um indivíduo corpóreo, são também os deuses politeístas corpóreos e individuais; por isso ele possui inúmeros deuses; possui tantos deuses, quantos gêneros observa na natureza. [...]. O politeísta endeusa indiretamente o espírito humano, a fantasia humana, porque os fenômenos naturais transformaram-se em deuses somente através de sua fantasia, mas o monoteísta de modo direto. *O Deus do monoteísta ou o Deus cristão é, então, o que era para se demonstrar, igualmente um produto da fantasia humana, como o deus politeístico, com a diferença que a essência humana segundo a qual o cristão imagina e cria e o seu deus não é palpável, captável nas formas de uma estátua, uma imagem [...].* A diferença entre politeísmo e monoteísmo está ainda no fato de que o politeísmo tem por ponto de partida a contemplação sensorial que nos apresenta o mundo na multiplicidade de seus seres, mas o monoteísmo parte do conjunto, da unidade do mundo, do mundo tal como o homem resume numa unidade em seu pensamento imaginação”.

³⁷⁹ Aqui é possível compreender que não há contradição entre a interpretação feuerbachiana da religião cristã e da religião natural. Para se compreender a coerência da abordagem de Feuerbach é preciso entender que no estágio da religião da natureza, os homens não se compreendem como indivíduos separados da natureza, mas como uma parte dela. A relação “afetiva e fantástica” que homens primitivos estabelecem com a natureza é uma espécie de “relação consigo mesmo”. Isso porque a natureza não é senão um “espelho” da essência humana. Portanto, a afirmação, presente em *A essência do Cristianismo*, de que a religião é a essência objetivada do homem permanece válida em sua interpretação sobre as religiões naturais. Para uma leitura semelhante, cf.: Weckwerth (2002, p.105 –110).

³⁸⁰ Feuerbach esclarece que os cristãos não adoram mais a natureza uma vez que eles não acreditam mais que a existência humana seja dependente da natureza. Eles acreditam que a existência depende somente da vontade de um ser sobrenatural, ou seja, de Deus. No entender de Feuerbach, quando o homem já possui certo desenvolvimento intelectual, isto é, quando ele já se encontra culturalmente desenvolvido, os deuses naturais não são mais “suficientes” como “resposta” e para satisfação de suas necessidades. Isso porque os homens cultos não

Em *A essência da religião*, Feuerbach argumenta ainda que a natureza não foi apenas o primeiro objeto da religião, como explicita a história das religiões e dos povos, mas que as características da essência divina são características da natureza. *Deus é a essência toda poderosa*, que pode tudo aquilo que os homens não têm a capacidade de realizar, pois, para Feuerbach, *aquilo de que os homens são capazes é humano, mas aquilo que eles não podem realizar por si mesmos é sobre-humano, ou seja, divino*. Pode o homem controlar os trovões, as tempestades, o nascimento e a morte dos animais e plantas? Quem é capaz de realizar tais atos senão a natureza? Discorrendo sobre a *eternidade de Deus*, Feuerbach menciona alguns exemplos para explicitar a relação entre a eternidade “divina” e a “natural”. Na Bíblia foi dito que “uma geração passa, vem uma outra, mas a terra permanece eterna”; o Zend Avesta caracteriza a lua e o sol como imortais. Feuerbach se reporta ainda a um exemplo de um Inca peruano que disse a um dominicano que este último adorava um Deus que morreu na cruz, mas que ele adorava sol que não morre nunca³⁸¹.

Deus é o ser absolutamente bom, mas o sol não brilha para todos, bons ou maus? E a chuva? Não atinge a todos, justos e injustos? Por isso, para Feuerbach, *o ser que origina e mantém a vida, sem realizar qualquer tipo de julgamento moral*, dando a impressão de ser bondoso, *é a natureza*. *Deus é considerado como o ser universal*, por possuir para todos a mesma essência. Mas, segundo Feuerbach argumenta, um e o mesmo é, igualmente, o sol que a todos ilumina ou a terra, na qual todos os seres vivem. *Deus não é determinável por meio de medidas humanas*, pois *é infinito, imenso e incomensurável*. De acordo com Feuerbach, Deus é indeterminável apenas porque o mundo, sua obra, também é imensa, infinita, incomensurável, ou assim aparece aos homens. *Deus é incompreensível, misterioso, mas apenas porque a natureza aparece aos homens religiosos como misteriosa e incompreensível*. Por conseguinte, a doutrina que defende ser Deus o criador da natureza revela a divindade da natureza, pois o “ser divino” é a natureza³⁸².

Feuerbach esclarece que a necessidade humana de outro ser, ou seja, um Deus ou diversos deuses, para explicar o surgimento da natureza se origina também da obscuridade da natureza para os homens. Por não serem ainda capazes de compreender racionalmente os fenômenos naturais³⁸³, os homens transformam sua incapacidade de explicar os fenômenos

se contentam com uma satisfação unilateral de seus desejos corporais. Eles buscam, ao contrário, uma satisfação universal, que encerra também necessidades e desejos intelectuais. Daí a necessidade de um Deus universal e absoluto. Nesse sentido, cf.: Feuerbach (1982 c).

³⁸¹ Cf. Feuerbach (1982 c, §11).

³⁸² Cf. Feuerbach (1982 c, §6, §8, §11).

³⁸³ Segundo Feuerbach (2009 a, p. 232 – 235), “tudo então que o homem quer atingir no estágio da razão através da formação, da cultura da natureza – uma existência bela, feliz, protegida das rudezas e acasos cegos da

naturais em uma incapacidade da própria natureza de gerar a si mesma. Os seres humanos consideram os limites do entendimento deles como limites da própria natureza e, por meio da fantasia, transformam esse “não-saber” em um Deus ou em deuses. A ideia da divindade expressa, portanto, a materialização do não-saber do homem acerca das causas materiais e naturais do universo³⁸⁴. Para Feuerbach, a existência da natureza não tem seu fundamento, como afirma o teísmo, na existência de Deus, ao contrário, o ser de Deus fundamenta-se na existência da natureza³⁸⁵.

Feuerbach questiona ainda: se é claro que o homem deve a manutenção de sua vida à natureza, como seria possível atribuir origem dele a um outro ser? Os seres humanos vivem na natureza, com ela, por meio dela e, ao mesmo tempo, defendem que sua origem se encontra acima dela! Que contradição, pois “criação e manutenção são inseparáveis. Por isso, se um ser diferente da natureza, um Deus é o nosso criador, ele é também o nosso mantenedor, então não são mais as forças do ar, do calor da água, do pão, mas a força de Deus que nos mantém”³⁸⁶ (FEUERBACH, 1982 c, p.18). Portanto, se não fosse a natureza, mas Deus, o responsável pela manutenção da vida, então a natureza seria desnecessária. Do mesmo modo, Deus torna-se um ser supérfluo quando o homem compreende que a natureza é a responsável pelo surgimento e manutenção da vida.

natureza – , pretende o homem, no estágio da incultura, atingir através da religião. [...] A religião só surge, pois, na noite da ignorância, na falta de recursos, na incultura, em circunstâncias onde, exatamente por isso, a imaginação domina todas as outras forças [...] mas ela surge ao mesmo tempo da necessidade que o homem sente de luz de cultura pelo menos das finalidades da cultura, ela própria não é nada mais do que a primeira, mas ainda rude e popular [...]. Tudo, pois, que se torna posteriormente um objeto da atividade humana, da cultura, foi originariamente objeto da religião; todas as artes, todas as ciências, ou melhor, os primeiros elementos delas (porque assim que uma arte ou ciência se aperfeiçoa deixa de ser religião) foram objetos da religião e dos seus sacerdotes. Assim foi um dia a filosofia, a poesia, a astronomia, a política, o direito, pelo menos a decisão de casos difíceis, a sentença de culpa ou inocência, da mesma forma a medicina, tudo isso, digo, foi antes questão religiosa”.

³⁸⁴ Cf. Feuerbach (1982 c, § 15, § 23, §34). Por isso, de acordo com desenvolvimento cultural dos homens, há uma mudança na relação deles com a natureza. Os povos primitivos, por exemplo, adoravam a flor de lótus, mas hoje ela é vista, no mundo ocidental, como um objeto de estudo científico, ou seja, da botânica. Nesse sentido, Feuerbach esclarece: “O culto aos animais e a natureza em geral não nos mostra somente o estágio prático da cultura de um povo, mas também sua natureza teórica, seu estágio espiritual em geral; porque, enquanto o homem adora animais e plantas, não é ainda um homem como nós, identifica-se pois com os animais e as plantas, estas são para eles ora seres humanos, ora seres sobre-humanos” (FEUERBACH, 2009 a, p. 63).

³⁸⁵ Feuerbach (2009 a, p. 103-104) acrescenta ainda: “Minha meta em *A essência da religião* era apenas defender, justificar e fundamentar a religião da natureza, pelo menos o sentido verdadeiro que se esconde sob ela, contra as explicações teísticas e desvios da natureza. [...] Assim como para mim a natureza é o primeiro objeto da religião, é também na psicologia, na filosofia em geral o primeiro estágio o estágio dos sentidos; mas primeiro não somente no sentido da filosofia especulativa, para o qual o primeiro significa aquilo além do qual se deve ir, mas o primeiro no sentido do inderivável, do verdadeiro e existente por si mesmo. Assim como não se pode derivar do espírito os sentidos, não posso derivar de Deus a natureza; porque o espiritual não é nada sem os sentidos o espírito é apenas a essência, o significado, o espírito dos sentidos. Deus nada mais é que o espírito pensado genericamente, o espírito abstraído da diferença entre o meu e o teu”.

³⁸⁶ O trecho em língua estrangeira é: “Schöpfung und Erhaltung sind unzerrrennlich. Ist daher ein von der Natur unterschiedenes Wesen, ein Gott, unser Schöfer, so is er auch unser Erhalter, so ist also nicht die Krafte der Luft, der Wärme des Wassers, des Brotes, sondern die *Kraft Gottes*, die *uns erhält*”.

É importante mencionar que Feuerbach não tem, em *A essência da religião*, como meta discutir a origem da vida³⁸⁷. Ele busca esclarecer que o ser responsável pela criação da humanidade não é um ser metafísico superior a ela, mas inferior, ou seja, a natureza³⁸⁸.

Conforme Feuerbach (2009 a, p. 95),

porque da natureza vivemos, trabalhamos e existimos, ela compreende o homem, é ela cuja aniquilação significa também a aniquilação da existência humana; somente através dela existe o homem, somente dela depende ele em toda a sua atividade, em todos os seus passos. Arrancar o homem da natureza significa o mesmo que tirar os olhos da luz, o pulmão do ar, o estomago dos alimentos e querer fazer deles seres existentes por si mesmos³⁸⁹.

A natureza possui, portanto, certa “prioridade” em relação aos seres humanos³⁹⁰, uma vez que ela é capaz de se produzir e se reproduzir sem os homens. Os seres humanos, ao contrário, necessitam da natureza para existir³⁹¹. Nesse sentido, Feuerbach esclarece que ao

³⁸⁷ Feuerbach (1982 c, § 18 (nota de rodapé), p. 21 – 22).

³⁸⁸ Para Feuerbach é absolutamente contraditório e sem sentido defender que um ser superior e espiritual tenha dado origem à natureza. Ao se levar tal afirmação às últimas consequências, seria necessário afirmar que as crianças não se desenvolvem no útero materno, mas na cabeça, ou seja, na parte mais “elevada” dos seres humanos. Cf. Feuerbach (1982 c, § 19). No escrito *Contra o dualismo de corpo e alma, carne e espírito*, Feuerbach faz uma afirmação semelhante: “o ser humano não deve a sua existência a não ser à sensibilidade. A razão, o espírito fazem livros, mas não homens. Se a razão, o espírito, fosse o senhor do mundo [...] apenas existiria o homem *in abstracto*, o homem-conceito desprovido de sexo, mas não existiriam seres humanos no plural. [...] Tomais-vos como ponto de partida para concluir um Deus, partindo da vossa cabeça concluíis um ser análogo, semelhante à essência da vossa cabeça. Muito bem; só que *com a cabeça não produzis crianças, portanto tendes de concluir consequentemente, e por analogia com a essência pensada pela vossa cabeça, que o ser que se limita precisamente a exprimir a essência dessa vossa cabeça também não pode fazer seres humanos, seres de carne e osso, e que tal como agora deveis o vosso surgimento à sensibilidade do homem, outrora a sensibilidade deveu o seu à natureza*. Mas se a sensibilidade é a origem do homem, deixei de renegar esta origem também em vossas doutrinas, leis e disposições que dizem respeito ao homem, recordai [...] que a cabeça, sendo o ser mais elevado, o *être suprême* da natureza e da sensibilidade, está todavia indissolivelmente ligado à sua base pelo vínculo de sangue e nervos” (FEUERBACH, 2005, p. 201 – 202, grifo nosso).

³⁸⁹ Serrão (1999, p. 214 – 215) esclarece ainda: “A natureza é base (*Basis*), não apenas o correlato, o fundamento omnipresente, desde os mais elementares actos quotidianos – respiração e alimentação – até às mais complexas operações do pensamento, num entendimento da vida como permanente movimento circulatório entre assimilação e exteriorização”.

³⁹⁰ Feuerbach (2001, p. 95 – 96) reconhece que a prioridade da natureza em relação ao homem não é absoluta. Tal prioridade concerne à gênese temporal, mas não ao valor. No seu entender, *a existência pressupõe a natureza*, mas *existência humana pressupõe a humanidade*. Em outras palavras, o homem deve “o facto de ser [...] à Natureza; o facto de ser homem ao homem”. Nesse sentido, Feuerbach acrescenta ainda em suas *Preleções* que “o ser inconsciente da natureza é para mim o ser eterno, incriado, o ser primeiro, mas o primeiro enquanto o tempo, não quanto à importância, o ser primeiro físico e não o moral. A essência consciente do homem é em meu ver a segundo quanto ao aparecimento no tempo, mas a primeira em importância” (FEUERBACH, 2009 a, p. 34).

³⁹¹ Feuerbach define a natureza como um ser independente. Ela deve ser compreendida apenas a partir de si mesma, pois “ela é o ser, cujo ‘conceito não depende de *nenhum outro* ser’, [...] somente ela não é possível e nem se deve aplicar nenhuma ‘*medida humana*’, embora nós comparemos e descrevamos seus fenômenos como análogos aos fenômenos humanos para torná-los compreensíveis, e, de uma maneira geral, apliquemos a ela conceitos e expressões humanas como ordem, finalidade e lei [...]”. O trecho em língua estrangeira é: “*sie ist das Wesen, dessen ‘Begriff von keinem andern Wesen abhängt’; [...] sie ist allein, an die kein ‘menschlicher Maßstab’ angelegt werden darf und kann, ob wir gleich ihre Erscheinungen mit analogen menschlichen Erscheinung vergleichen und bezeichnen, um sie uns verständlichen zu machen, überhaupt menschliche Ausdrücke und Begriffe wie Ordnung, Zweck, Gesetz auf sie anwenden [...]*”. (FEUERBACH, 1982 c, § 48, p. 61). Para aprofundamento, cf. Weckwerth (2002, p. 101 – 115), especialmente o capítulo: *Erweiterung des*

usar o termo sentimento de dependência (*Abhängigkeitsgefühl*) para explicar a origem da religião, ele não se reporta a

[...] um sentimento teológico, schleiermacheriano, nebuloso, indefinido, abstrato. Ele tem olhos e ouvidos, pés e mãos, é apenas o homem que se sente dependente, que se vê dependente, enfim, que se conhece dependente em todos os lados e sentidos. Mas aquilo de que o homem é dependente, de que se sente e conhece como dependente, é a natureza, um objeto dos sentidos³⁹² (FEUERBACH, 2009 a, p.59).

Feuerbach compreende os homens como seres dependentes da natureza. Daí ele alertar que os homens não devem “esquecer” que são parte da natureza, reconhecendo o papel fundamental dela como fonte da existência e da “saúde espiritual e corporal” humanas. No seu entender, somente por meio de tal reconhecimento é possível que a humanidade se liberte de desejos sobrenaturais perniciosos, como, por exemplo, o desejo da imortalidade³⁹³. Nesse sentido, Feuerbach (2009 a, p. 49) enfatiza:

[...] não me envergonho de depender da natureza; confesso abertamente que as influências da natureza não só afetam a minha superfície, minha pele, meu corpo, mas também meu âmag, meu íntimo, que o ar que respiro em bom tempo atua

anthropologischen Ansatzes: Hinwendung zur Natur und zum bedürfnishaften Subjekt ‘(Ampliação da orientação antropológica: viragem para a natureza e para o sujeito necessitado).

³⁹² Feuerbach acrescenta ainda que “afirmação de que a religião é inata ao homem, é falsa, se se atribui falsamente à religião em geral a representação do teísmo [...], contudo [é], completamente verdadeira, se por religião não se compreende nada além do sentimento de dependência – o sentimento ou consciência do homem, de que ele não [é] sem um outro ser [...] que ele não deve a si mesmo a sua existência. A religião, nesse sentido, é tão próxima ao homem, como o a luz aos olhos, o ar aos pulmões, a comida ao estômago. A religião é aceitação e o reconhecimento daquilo que eu sou. Antes de qualquer coisa eu sou [...] um ser dependente da natureza. O trecho no original é: “Die Behauptung, daß die Religion dem Menschen eingeboren sei, ist falsch, wenn man der Religion überhaupt die Vorstellung des Theismus [...] unterschiebt, vollkamen wahr, aber, wenn man unter Religion nichts weiter versteht das Abhängigkeitsgefühl – das Gefühl oder Bewußtsein des Menschen, daß er nicht ohne ein anders [...] Wesen, daß er nicht selbst seine Existenz verdankt. Die Religion in diesem Sinne liegt dem Menschen so nahe als das Licht dem Auge, die Luft der Lunge, die Speise dem Magen. Die Religion ist die Beherrschung und Bekennung dessen, was ich bin. Vor allem bin ich [...] ein von der Natur abhängiges Wesen” (FEUERBACH, 1982 c, §3, p.4-5). Nesse sentido, é interessante mencionar a resposta feuerbachiana à pergunta: “Por que, ó descrente, pretendes ainda justificar a religião da natureza? Não te encontras assim no mesmo estágio dos filósofos, tão agudamente criticados por ti, que justificam o artigo de fé do cristianismo, apenas com a diferença de que tu pretendes justificar o dogma da religião da natureza, a crença na natureza? Eu respondo: A natureza não é para mim de modo algum uma entidade originária só porque a religião da natureza assim o encara e adora, mas, ao contrário, por ser ela algo original, imediato, deduzo que também deveria aparecer como tal ao sentido original, imediato dos povos, logo semelhante à natureza. Ou então: O fato de os homens terem adorado a natureza como deus não é também para mim de modo algum a prova para a verdade do sentido que se esconde por trás desse fato, mas encontro nele a constatação da impressão que a natureza causa em mim como um ser sensível, encontro nele a constatação dos motivos que me determinam, enquanto ser intelectual, filosófico e cultural, a atribuir à natureza, se não a mesma importância que lhe atribui a religião natural (porque eu não endeuo nada, portanto nem a natureza), pelo menos uma importância análoga, semelhante, transformada pelas ciências naturais e pela filosofia” (FEUERBACH, 2009 a, p. 106 – 107).

³⁹³ Cf. Feuerbach (2009 a, p. 46 – 54 – quinta preleção). Feuerbach (2009 a, p. 16, grifo nosso) acrescenta: “É por desconhecimento da natureza humana que se crê poder pensar e pesquisar livremente em qualquer ambiente, em qualquer relacionamento e nível social, que para tal nada mais é exigido a não ser a própria vontade do homem. Não! Para um pensamento verdadeiramente livre, extraordinário e sem preconceitos que deva ser um pensamento pelo menos frutífero e decisivo, e exigida também uma vida extraordinária, livre, sem preconceitos. *E quem quiser descer espiritualmente ao fundo das coisas humanas deve se colocar também sensitiva e corporalmente no fundo delas. Esse fundo é pois a natureza. Somente no comércio imediato com a natureza sente-se o homem saudável, despe-se de todas as ideias e concepções excêntricas, sobre e anti-naturais*”.

beneficamente não somente sobre o meu pulmão, mas também sobre a minha cabeça, a luz do sol não só ilumina meus olhos, mas também meu espírito e meu coração. E não creio, como o cristão, estar esta dependência em contradição com a minha essência e por isso não espero também nenhuma redenção, nenhuma libertação desta contradição. Igualmente sei que sou um ser finito, mortal que um dia não mais existirei. Mas julgo isso perfeitamente natural e por isso sinto-me inteiramente conciliado com essa ideia.

Feuerbach compreende o ser humano como uma parte integrante da natureza³⁹⁴, isto é, como um ser real, finito, concreto. Por isso, ele a “resume” a sua filosofia a duas palavras: *homem e natureza*³⁹⁵. O reconhecimento ou “dignificação” feurbachiana da natureza não é sacralização ingênua³⁹⁶, mas a busca uma relação harmoniosa, que deve ainda ser a construída³⁹⁷. Feuerbach (2009 a, p. 52) defende o desenvolvimento de uma nova atitude humana em relação à natureza, a saber, “evitar os extremos, os superlativos ou exageros do sentimento religioso e considerar, tratar e reverenciar a natureza como ela é – como nossa mãe”³⁹⁸. Antes de aprofundar o sentido ético da relação entre a natureza e os seres humanos, é

³⁹⁴ Feuerbach (2009 a, p. 106) destaca então a importância de se reconhecer o ser humano como uma parte integrante da natureza. Nesse sentido, ele indaga: “existirá outro sistema do ‘realismo vivo’ a não ser o sistema do corpo orgânico? Não é a Natureza sem um corpo um conceito vazio, abstrato? Conheces outra existência, outra existência da Natureza, para além da existência corporal? Mas haverá corpo superior, mais real, mais vivo, do que o corpo de carne e sangue? Conheces alguma outra força oposta à inteligência a não ser a força da carne e do sangue, algum outro vigor da Natureza a não ser a potência dos instintos sensíveis?”. Somente a partir de tal reconhecimento, poderá o homem, no entender de Feuerbach, ser compreendido um ser integral (isto é, como um ser sensível, corporal, concreto).

³⁹⁵ Nas palavras de Feuerbach (2009 a, p. 34): “Minha doutrina ou ponto de vista se resume então em duas palavras: natureza e homem. O ser que para mim pressupõe o homem, o ser que é a causa ou o fundamento do homem, a quem ele deve seu aparecimento e existência [...] é [...] a natureza – uma coisa e uma palavra clara, sensível, indubitável”. A esse respeito, ele esclarece ainda: “Em que consiste o meu ‘método’? Em reduzir tudo o que é sobrenatural à natureza, mediante o homem, e em reduzir tudo o que é sobrenatural ao homem, mediante a natureza, mas sempre e somente com base em fatos e exemplos intuitivos, históricos e empíricos”. O trecho no original é: “Wohin besteht denn meine ‚Methode‘? Darin, alles Übernatürlich vermittelst des Menschen auf die Natur und alles Übernatürlich vermittelst der Natur auf den Mensch zu reduzieren, aber stets nur auf Grund anschaulicher, historischer, empirischer Tatsachen und Exempel” (FEUERBACH, 1982 c, p. 180).

³⁹⁶ Feuerbach (2009 a, p. 51) enfatiza: “da mesma forma que em *A essência do cristianismo* não endeuo o homem [...] ao designá-lo como meta do próprio homem, assim também não pretendo endeuar a natureza no sentido da teologia e do panteísmo ao designá-la como fundamento da essência humana, como a essência da qual o homem deve saber depender e da qual é inseparável. Da mesma forma que posso admirar e amar um indivíduo humano sem com isso endeuar-lo [...] assim também posso reconhecer a natureza como o ser sem o qual eu nada sou, sem com isso esquecer a ausência nela de coração, razão e consciência, que ela só atinge com o homem, sem com isso incorrer no erro filosófico da religião da natureza e do panteísmo filosófico, ou seja, fazer da natureza um deus”.

³⁹⁷ Wartofsky (1977, p. 415) destaca que “a unidade antropológica entre homem e natureza não é uma unidade idealizada, nem uma unidade sentida, mas uma unidade ‘real’”.

³⁹⁸ Feuerbach (2009 a, p. 52) acrescenta: “assim como nós, para demonstrarmos o devido respeito para com nossa mãe, não necessitamos esquecer, para cultuá-la, as limitações de sua individualidade, de sua essência feminina em geral; assim não necessitamos permanecer somente no nível da criança no nível do relacionamento com a nossa mãe humana, mas também nos apresentamos a ela com uma consciência livre e adulta, assim também devemos encarar a natureza não com os olhos de crianças religiosas, mas com os olhos do adulto, do homem consciente de si mesmo. [...] Mas assim como nossos pais não se tornam nada para nós por não serem mais deuses [...] assim também não é necessário que a natureza ou qualquer objeto se torne nada, objeto nulo só porque o despimos de sua auréola divina. Em verdade um objeto só penetra em sua dignidade genuína e própria quando é despido da auréola sagrada, porque enquanto um ser ou uma coisa for objeto da adoração religiosa, enfeitar-se-o-á com plumas alheias, com as penas de pavão da fantasia humana”.

fundamental investigar se as obras feuerbachianas sobre a religião natural conteriam certo sentido estético: tal será a temática do próximo tópico.

4.2. O lugar do estético em *A Essência da Religião* e nas *Preleções sobre a Essência da Religião*

Feuerbach defende, não apenas em *A Essência do Cristianismo*, mas também em *A essência da religião* e em suas *Preleções*, que a religião exprime a essência objetivada do homem. Ao discorrer, em tais obras, sobre as religiões naturais, ele interpretou seus festejos e rituais como objetivação dos sentimentos e impressões que a natureza causava nos povos primitivos³⁹⁹. Como Feuerbach definiu essa adoração da natureza como um ser de características sobrenaturais e suprassensíveis? Para ele, o *suprassensível* não é senão “o *sensível*, assim como ele é objeto da *fantasia* e do ânimo”⁴⁰⁰. Assim, a criação da *divindade*, seja o Deus cristão ou os deuses pagãos, tem seu fundamento no *exercício ilimitado da fantasia humana*⁴⁰¹.

Feuerbach ilustra o caráter fantástico, e também poético, da religiosidade por meio de uma comparação entre a origem da vida explicada em uma forma infantilizada, ou seja, para crianças e em sua forma religiosa, isto é, para a humanidade em estado infantil⁴⁰². Quando uma criança indaga sobre a origem dos bebês, muitas vezes se “explica” para ela que os bebês

³⁹⁹ Para uma interpretação semelhante, ver aqui: Weckwerth (2002, p. 105 – 110).

⁴⁰⁰ O trecho em língua estrangeira é: “Das *Sinnliche*, wie es Gegenstand der *Phantasie* und des Gemüts ist“ (FEUERBACH, 1982 c, p. 87). Feuerbach destaca ainda que nos festejos da religião natural “expressa-se nos povos antigos, sensoriais, a essência de sua religião da maneira mais inconfundível” (FEUERBACH, 2009 a, p. 50). A esse respeito, ele acrescenta que “filósofos franceses não descobriram nas religiões da Antiguidade nada mais do que a física e a astronomia. Essa afirmação é correta enquanto não se entender sob esse conceito uma física e uma astronomia científica como eles, mas uma física e astronomia *estética*; temos nos elementos primitivos das antigas religiões como objetivados apenas os sentimentos e as impressões que os objetos da física e da astronomia causam no homem enquanto não são para ele objetos da ciência. [...] porque, não obstante sendo a religião da natureza apenas natureza, como a própria expressão torna evidente, é entretanto *a natureza um objeto* para o homem em seu primeiro estágio, no estágio da religião da natureza, *não como ela é na realidade, mas como aparece para a razão inculta e inexperiente, para a fantasia e o sentimento*” (Ibidem, grifo nosso).

⁴⁰¹ A importância da fantasia para religião já foi abordada, de forma breve, no tópico 1.3, Integralidade antropológica e dimensão estética em Ludwig Feuerbach: a propósito da hipótese interpretativa e, de forma mais aprofundada no tópico 2.2 deste trabalho, intitulado *A verdade da religião e a crítica da teologia: o sentido estético e antropológico da religiosidade*.

⁴⁰² Para Feuerbach (2009 a, p. 234 – 235): “A religião é [...] a essência infantil do homem. Ou, então, na religião o homem é uma criança. A criança não consegue realizar seus desejos pela própria força, por sua iniciativa própria, por isso volta-se com pedidos aos seres dos quais ela sabe e sente depender, a seus pais, para através deles conseguir o que quer. A religião só tem sua origem, seu verdadeiro lugar e importância no período infantil da humanidade, mas o período da infância é também o período da ignorância, da inexperiência, da incultura. [...] A religião só surge, pois, na noite da ignorância, na dificuldade, na falta de recursos, na incultura, em circunstâncias onde, exatamente por isso, a imaginação domina todas as outras forças, onde o homem vive em concepções exageradas, em movimentos afetivos exaltados [...]”.

são encontrados em fontes e que nadavam junto com os peixes⁴⁰³. A “explicação religiosa” afirma que Deus é a origem, isto é, a fonte mais profunda e bela de toda existência, compreendendo assim toda a realidade e todos os seres. O problema de ambas as “explicações” é, segundo Feuerbach, que elas omitem a verdadeira causa, a pessoa principal, isto é, a natureza e a mãe, a qual carregou a criança nove meses em seu útero e com sofrimento deu origem à sua vida. Por conseguinte, as causas naturais permanecem, nessas “interpretações infantis”, completamente ignoradas e excluídas.

Certamente, tais “explicações infantis” são mais belas, mais agradáveis, mais fáceis e mais compreensíveis às crianças do que a explicação natural e científica. Do mesmo modo, a “explicação” dos fenômenos naturais através de deuses e seres mágicos é “‘mais poética’, mais fácil e ainda hoje mais esclarecedora aos homens incultos do que o esclarecimento desses fenômenos a partir de suas causas naturais⁴⁰⁴” (FEUERBACH, 1982c, p. 25). De acordo com Feuerbach (2009 a, p. 214 – 215, grifo nosso):

A imaginação, que cria os deuses do homem, se relaciona primeiramente com a natureza; os fenômenos da natureza (isto é, os fenômenos dos quais o homem se reconhece como mais dependente) são também os que causam a maior impressão na imaginação [...]. Que é a vida sem água, fogo, terra, sol e lua? E que impressão causam esses objetos na faculdade teórica, na fantasia. *E primeiramente o olho* (com o qual o homem contempla a natureza) não é razão pesquisadora, observadora, mas *unicamente a imaginação, a fantasia, a poesia. Mas o que faz a fantasia? Ela cria tudo conforme o homem; ela transforma a natureza numa imagem do ser humano.*

A religião natural é interpretada como uma forma infantil de contemplação da natureza, pois não é regida pela razão, mas dominada pela fantasia (*Phantasie*) e pela imaginação (*Einbildungskraft*). Por conseguinte, no entender de Feuerbach, Deus e os deuses são entidades fantásticas⁴⁰⁵, ou seja, produtos do ânimo e da fantasia. Uma vez que a

⁴⁰³ Cf. Feuerbach (1982 c, §22).

⁴⁰⁴ O trecho em língua estrangeira é: “‘poetischer’, leichter und noch heute ungebildeten Menschen einleuchtender als die Erklärung dieser Erscheinung aus natürlichen Ursachen”.

⁴⁰⁵ Feuerbach (2009 a, p. 201 – 202) explicita: “Já disse antes que *a palavra deus, divindade, é originariamente apenas um nome genérico, mas nenhum nome próprio, que a palavra deus não é originariamente um sujeito, mas um predicado*, isto é, não é um ser, mas expressa uma qualidade que é usada e cabe qualquer objeto que surja diante do homem como um ser divino, à luz da fantasia, que cause no homem, por assim dizer, uma impressão divina. Por isso qualquer coisa pode ser um deus ou, o que dá na mesma, um objeto de adoração religiosa. Digo que dá na mesma um deus ou um objeto de adoração religiosa porque *não existe outra característica da divindade a não ser a adoração religiosa: um deus é o que é adorado. Mas um objeto só é adorado quando e enquanto for uma entidade, um objeto da fantasia ou da imaginação*”. Com objetivo de corroborar com sua interpretação acerca da essência da divindade, Feuerbach se reporta a Lutero: “Lutero diz em sua apostila eclesiástica: ‘Já disse frequentemente que Deus se mostra ao homem como este é intencionado, e como tu o pensas e crês tu o tens. Quem o pinta em seu coração como misericordioso ou colérico, doce ou amargo, este o terá assim. Se pensas que ele está irado contigo e não te quer, isto acontecerá contigo. Mas podes dizer: eu sei que ele quer ser meu pai misericordioso etc., e assim tu o terás’. [...] ‘Se o considera um Deus, então ele age contigo como um Deus’, diz ele em sua interpretação de uma epístola de São Pedro. Isto significa: *Deus é aquilo que eu creio que ele seja, que eu o imagino ser; ou: a qualidade de Deus depende da qualidade de minha imaginação*” (Ibidem, p. 204).

imaginação representa a essência e o órgão da poesia, Feuerbach defende que “a religião é poesia” e que Deus é “um ser poético”⁴⁰⁶. Nesse sentido, ele escreve:

A religião é um diálogo, uma conversa do ser humano consigo mesmo, mas um discurso conectado, ao invés de desconectado. A filosofia é mais tardia da religião, isto é, a *prosa*, por ser mais difícil, é mais tardia do que a *poesia*. O homem prefere dizer “Diga-me Musa” do que “eu escrevo” ou “Heródoto escreveu esta história”. A poesia põe *fora* do homem aquilo que a prosa põe *no* homem. Ao se despedir de um ser querido o desejo poético [diz]: “Deus esteja com você” [o que] traduzido em prosa quer dizer: *meu coração está com você*. Onde eu não posso mais estar [presente] com o meu corpo, lá estou, contudo, [presente] com o meu coração [...]. Mas aquilo que, na modesta vestimenta da prosa, são apenas *desejos celestiais* dos homens, no Estado da poesia são *poderes celestes, seres celestes*: espíritos protetores, gênios, deuses⁴⁰⁷ (FEUERBACH, 1982 c, p. 86).

Feuerbach afirma, portanto, que a filosofia, assim como a prosa, surge posteriormente à religião e à poesia em virtude do caráter racional das duas primeiras. Não obstante a religião e a poesia terem como faculdade fundamental a fantasia, ele compreendeu a *diferença fundamental entre a imaginação artística e aquela religiosa*. A arte compreende suas obras como meras criações da fantasia e imaginação, já a religião considera suas imagens (*Bilder*) como realidade. Por isso, os crentes acreditam que as imagens, criadas pelos próprios homens, têm uma existência autônoma e divina. Por possuir uma compreensão equivocada de si mesma ao não ser capaz de reconhecer *o caráter imaginário, o sentido meramente fantástico e emocional* de suas criações a religião é interpretada como uma *forma estranhada da imaginação estética*⁴⁰⁸. Daí Feuerbach (p. 205 – 206, grifo nosso) dizer:

Com isso chegamos agora a uma restrição essencial da frase: a religião é poesia. Sim, ela é, mas como uma diferença da poesia, da arte em geral, que *a arte não toma suas criações por coisas que não são, mas simplesmente por criações da arte; mas a religião considera suas entidades fictícias como entidades reais*. [...] O mero senso artístico só vê nas estatuas dos deuses antigos obras de arte, mas *o senso religioso dos pagãos viu nessas obras de arte, nessas estatuas de deuses seres reais, vivos*, aos quais eles faziam tudo o que faziam a seres reais amados e adorados. Amarravam as imagens para que elas não fugissem, vestiam-nas, enfeitavam-nas, serviam a elas alimentos e bebidas preciosas, colocavam-nas em poltronas macias (isso acontecia pelo menos com os deuses masculinos entre os romanos, porque as deusas não podiam assentar-se à mesa como antigamente as romanas), banhavam-nas, ungiam-nas, proviam-nas com todas as necessidades da toailete e da vaidade humana, com espelhos, guardanapos, almofadas, criadas e servos, serviam-nas pela manhã como aos senhores poderosos, e distraíam-nas com espetáculos e outras diversões.

⁴⁰⁶ Cf. Feuerbach (2009 a, p. 205 – 206).

⁴⁰⁷ O trecho em língua estrangeira é: “Die Religion ist ein Dialog, ein Gespräch des Menschen mit sich selbst, aber in gebundener, nicht ungebundener Rede. Die Philosophie ist später als die Religion, d.h., die *Prosa* ist später, weil schwerer, als die *Poesie*. Eher sagt der Mensch ‘*Sage mir Muse*’, als er sagt: ‘*Ich schreibe*’ oder ‘*Herodot schreibt diese Geschichte*’. Die Poesie setzt *außer* den Menschen was die Prosa *in* den Menschen setzt. Der poetische Wunsch beim Abschied von einem geliebten Wesen: ‘*Gott sei mit dir*’ lautet in Prosa übersetzt: *Mein Herz ist mit dir*. Wo ich mit meinem Leibe nicht mehr sein kann, da bin ich doch noch mit meinem Herzen [...]. Aber was im schlichten Gewande der Prosa nur *himmlische Wünsche* des Menschen sind, das sind im Staate der Poesie himmlische Mächte, himmlische Wesen: Schutzgeister, Genien, Götter”.

⁴⁰⁸ No escrito “*Der Scherz ist die Quelle der Poesie*”. *Atheismus und Ästhetik bei Ludwig Feuerbach*, Birkemeyer (2009) apresenta uma orientação semelhante à deste trabalho.

Mesmo que no universo religioso a *imaginação* se apresente como *uma forma estranhada da imaginação artística*, há indicações sobre a existência de certo *sentido estético* na religião. Para confirmar tal hipótese é fundamental indagar: haveria, no que concerne ao sentido estético, uma distinção entre religiões mais primitivas (politeístas) e aquelas dos povos mais cultos (monoteístas)? Poderia a religião, sob certas circunstâncias, ser considerada como antiestética? Para se responder tais questões é preciso compreender *o que*, segundo Feuerbach, *diferencia o culto dos povos mais cultos daquele dos povos “primitivos”*.⁴⁰⁹

Os povos mais primitivos cultuavam animais, plantas e outros seres naturais, como a lua, o sol, o mar etc. Para Feuerbach, tal forma de culto não representa somente o estágio prático da cultura de um povo, mas também o seu desenvolvimento teórico e intelectual. Isto porque ao adorar seres naturais, o homem ainda não se desenvolveu de forma plena, pois se identifica primariamente com seres sensíveis como animais e plantas, os quais, em certos momentos, são antropomorfizados e, em outros, considerados como seres sobre-humanos. Uma vez que a existência desses povos se limitava às características de seu país e de sua natureza, eles adoravam as montanhas, as árvores, os animais, os rios e as fontes de sua terra como seres divinos, em suma, eles não se sentiam dependentes da natureza ou da terra de uma maneira geral, mas desse solo, desse grande rio, dessa fonte etc.⁴¹⁰

Ademais, os povos primitivos exigem dos deuses a satisfação ilimitada e imediata de seus desejos. Tais povos não questionam se o seu pedido é conveniente ou inconveniente, racional ou irracional, se sua satisfação é salutar ou pernicioso. Eles consideram apenas os seus desejos e o prazer que eles proporcionam. De acordo com Feuerbach, assim como as

⁴⁰⁹ É fundamental destacar que a caracterização de certos povos como “primitivos” não possui, para Feuerbach, um caráter pejorativo. Ao contrário, como já se comentou, Feuerbach é um grande crítico da teologia e do dogmatismo religioso, mas busca apreender a “verdade da religião”, em especial das religiões primitivas ou naturais (cf. nota 392) e do cristianismo primitivo. Tal temática foi abordada no tópico 2.2, A verdade da religião e a crítica da teologia: o sentido estético e antropológico da religiosidade.

⁴¹⁰ Cf. Feuerbach (1982 c, §4). Feuerbach busca esclarecer a razoabilidade de tal forma de crença, em suas *Preleções*. Nesse sentido, ele escreve: “Eu mesmo não sou um homem em geral, mas este homem especial e determinado. Assim, sou um homem que fala e pensa em alemão – na realidade não existe um idioma em geral, mas somente este ou aquele. E esta característica de minha essência, de minha vida, é inseparável e dependente deste solo, deste clima –, e se isso é dito dos povos antigos, não era, pois, ridículo que eles adorassem suas montanhas, seus rios, seus animais. Menos ainda é de se admirar nos povos antigos e isolados, quando até mesmo nos povos modernos, polidos, que vivem no comércio internacional, o patriotismo ainda desempenha um importante papel religioso. Os próprios franceses têm o provérbio ‘O querido Deus é um bom francês’, e mesmo os alemães, que não têm motivo atualmente para se sentirem orgulhosos de sua pátria, pelo menos no campo político, se sentem orgulhosos da sua pátria. Não é pois sem motivo que eu digo numa nota em *A essência do cristianismo*: enquanto houver muitos povos haverá também muitos deuses, porque o deus de um povo, pelo menos o seu deus verdadeiro, que deve ser diferenciado do deus de deuses filosóficos dogmáticos da religião, nada mais é do que seu sentimento nacional, do que seu *point d'honneur* nacional. Mas esse *point d'honneur* era para os povos primitivos a sua terra. Os antigos persas, por exemplo, como narra Heródoto, valorizavam os outros povos somente conforme o grau de distância de seu próprio país, da Pérsia [...]. E os egípcios viam na lama do Nilo, segundo Diodoro, a matéria-prima e fundamental da vida animal e mesmo humana” (FEUERBACH, 2009 a, p. 53 – 54).

crianças, tais povos não têm “paciência”, pois exigem a realização imediata de seus pedidos, ficando revoltados e insatisfeitos quando os deuses não realizam imediatamente os seus desejos. É importante destacar que os deuses dos selvagens são caprichosos, podendo ser hoje bons e amanhã maldosos, uma vez que, no entender de Feuerbach, eles expressam a objetivação da essência dos povos primitivos. Por isso, tais deuses são, em certos momentos, objeto de adoração e, em outros, de desprezo⁴¹¹.

Os povos mais cultos, mais desenvolvidos do ponto de vista cultural e racional, ao contrário, reconhecem que aquilo que, em certo momento, parece ser um bem, revela-se, muitas vezes, como seu contrário. Daí eles compreendem que nem tudo aquilo que é desejado deve ser obtido e que para atingir a felicidade é preciso abrir mão de certos desejos. Conforme Feuerbach, se o homem pensa dessa forma, da mesma maneira pensa o seu Deus. Por isso, os homens mais cultos não ficam insatisfeitos quando um desejo não é realizado ou alguma graça não é concedida. Eles sabem que a inteligência divina “escolhe” o que melhor é para eles, não apenas nesse momento, mas a longo prazo.

O homem cultivado subordina a Deus todos os seus desejos, por isso reduz os seus pedidos ao “necessário”. Ele não deseja nada de forma específica, ou seja, não deseja determinada vestimenta, com um tecido especial ou certo tipo de alimento, mas fica satisfeito quando ele possui o que vestir ou o que comer em geral. Segundo Feuerbach, onde o homem tem como objeto de desejo apenas o geral e o necessário, do mesmo modo, o ser da divindade assume um caráter geral e necessário. Deus não é mais um ser caprichoso, o qual somente por meio de presentes e oferendas se torna bem-humorado e, por essa razão, realiza os desejos. Deus torna-se um ser absoluto, perfeito, necessariamente bom e justo, portanto, um objeto constante da adoração⁴¹².

Feuerbach acrescenta que quando os homens possuem certo desenvolvimento intelectual, eles não se contentam mais apenas com uma satisfação unilateral de seus desejos corporais. Eles necessitam de uma “satisfação universal”, que encerra também necessidades e desejos intelectuais⁴¹³. Daí Feuerbach (1982 c, p. 82, grifo nosso) escrever:

lá o objeto da satisfação (isto é, de uma necessidade mais elevada, a necessidade teórica), o necessário deve ser ao mesmo tempo belo. Mas onde a estética se torna uma precisão e necessidade para o ser humano, uma exigência, aí naturalmente também os seus deuses se tornam seres estéticos, objetos de um culto estético. O negro cospe no rosto de seus ídolos a comida mastigada como sacrifício, [...] unta os seus ídolos com sangue e gordura e lhes entope o seu nariz com rapé. Quão feios, quão sujos são esses sacrifícios em comparação com os sacrifícios dos gregos. Mas quem eram os deuses, para os quais os gregos, de fato, não em sua imaginação

⁴¹¹ Cf. Feuerbach (1982 c).

⁴¹² Para aprofundamento: cf. Feuerbach (2009 a, p. 209 – 211).

⁴¹³ Cf. Feuerbach (1982 c).

religiosa, mas em verdade e realidade; *preparavam os deleitáveis banquetes aos olhos e ouvidos em seus sacrifícios e espalhavam incenso prodigamente?* Esses deuses eram *os sentidos educados dos gregos*⁴¹⁴.

Feuerbach (1982 c, p. 113) destaca que “*somente o culto é a essência revelada de uma religião, de um Deus*” (*Der Kultus allein ist das offenbare Wesen einer Religion, eines Gottes*)⁴¹⁵, pois apenas aquilo que tem força para se *expressar sensivelmente* pode ser considerado como *verdadeiro*⁴¹⁶. Aqui se revela, portanto, uma *acepção do sentido estético da religião*. Uma religião pode ser considerada como estética quando o seu culto não se adereça mais a quaisquer objetos, pois, em virtude do desenvolvimento cultural, o culto religioso adora apenas seres belos, os quais proporcionam prazer aos sentidos. Em outras palavras, o *estético* aqui se reporta à *beleza* e a *percepção sensível*, uma vez que o *culto* não é senão a *expressão sensível da religião* e o *culto à beleza* dos deuses gregos, por exemplo, diz respeito àquilo que se *agrada aos sentidos*⁴¹⁷.

Feuerbach se reporta ainda ao culto católico, com o intuito de compreender o que tal culto revela sobre o catolicismo. A igreja, grande crítica dos prazeres sensíveis e corporais, se “desculpava” por seus cultos luxuriosos, argumentando que o homem sensível, para se elevar ao suprassensível, necessitaria de estímulos sensíveis. No entender de Feuerbach, onde os

⁴¹⁴ O trecho em língua estrangeira é: “[...] da soll der Gegenstand des Wohlgefallens (d.h. eines höhern Bedürfnisses, des theoretischen Bedürfnisses), das *Nötige* zugleich ein *Schönes* sein. Wo aber die Ästhetik dem Menschen zum Bedürfnis, zur Notwendigkeit wird, da werden natürlich auch seine Götter ästhetische Wesen, Gegenstände eines ästhetischen Kultus. Der Neger speit die zerkauten Speisen seinen Götzen als Opfer ins Gesicht, und [...] beschmiert seine Götzen mit Blut und Fett und stopft ihnen die Nase mit Schnupftabak. Wie häßlich, wie schmutzig sind diese Opfer gegen die Opfer der Griechen! Aber wer waren denn die Götter, denen die Griechen, zwar nicht in ihrer religiösen Einbildung, aber in Wahrheit und Wirklichkeit, die köstlichen Augen- und Ohrenschmäuse ihrer Opferfeste bereiteten und so verschwenderisch Weihrauch streuten? Diese Götter waren die *gebildeten Sinne* der Griechen”.

⁴¹⁵ Feuerbach (1982 c, p. 113) acrescenta ainda: “‘Os gregos’, diz Apuleio, ‘adoram os seus deuses através da dança, os egípcios por meio de lamentações’. Tais afirmações fornecem mais informações sobre a religião dos gregos e dos egípcios do que volumosas obras sobre sua mitologia”. O trecho em língua estrangeira é: “‘Die Griechen’ sagt Apulejus, ‘verehren ihrer Götter durch Tänzten, die Ägypter durch Wehklagen’. Diese wenigen Worte geben uns mehr Aufschlüss über die Religion der Griechen und Ägypter als dickleibige Werke über ihre Mythologien”.

⁴¹⁶ Sobre a relação entre verdade e sensibilidade, ver o capítulo 3 deste trabalho, em especial, o tópico 3.1, *Princípio do sensualismo: retorno à imediatidade sensível* e 3.3, *A verdade que se tornou carne e sangue: a encarnação da razão*.

⁴¹⁷ **O sentido estético aqui apresentado se reporta, como em *A Essência do Cristianismo* e no fragmento *Elementare Aesthetik*, à origem etimológica da palavra estética**, isto é, ao termo *aisthētikos* que se origina do termo *aistheta*, que por sua vez provém do termo *aisthēthai* (perceber). Ademais a **Estética**, assim como Alexander Baumgarten a concebeu, não é apenas a “*ciência da ciência do conhecimento sensível*”, mas uma **disciplina ampla**, definida ainda como a “*arte de pensar de modo belo*” (BAUMGARTEN, 1993, p. 95). Dessa maneira, a Estética baumgarteniana é uma filosofia da sensibilidade que compreende, mas não se reduz a uma doutrina da beleza e da arte. Aqui é possível relacionar o sentido estético presente na filosofia feuerbachina à origem da Estética enquanto disciplina filosófica autônoma, uma vez que pensar na existência de certo sentido estético da obra feuerbachiana requer *uma compreensão ampla da Estética*. **O argumento fundamental é: não se reduzir a Estética à Filosofia da arte**. Não obstante, a relação estabelecida entre Ludwig Feuerbach e Alexander Baumgarten, reconhece-se aqui as diferenças que separam os projetos filosóficos desses pensadores. Se o primeiro, de forma alguma, pretendeu o desenvolvimento de uma estética; o segundo não apenas cunhou o termo, mas fundou a disciplina filosófica denominada Estética.

cheiros agradáveis, as melodias e figuras belas têm de auxiliar a crença, aí a força da fé se enfraquece e o poder religioso da crença é substituído pelo poder do olfato, do prazer do ouvir e do ver⁴¹⁸. Por isso, ele diz:

na igreja católica, no culto católico todos os sentidos são satisfeitos: os olhos com figuras, os ouvidos com música, o olfato com cheiros agradáveis, [...] o paladar com o aroma da hóstia. Essa forma sensível é apenas uma aparência, uma forma, um acidente? Não! É a verdadeira e revelada essência da divindade e da igreja católica⁴¹⁹ (FEUERBACH, 1982 c, p.114).

Não obstante a igreja católica ter intenção de negar a importância da sensibilidade ao visar o suprassensível por meio da negação dos sentidos⁴²⁰, Feuerbach reconhece *certo sentido estético no culto católico*, uma vez que tal culto busca satisfazer todos os sentidos humanos. Na igreja protestante, ao contrário, o culto se reporta, de forma essencial, apenas a um sentido, a saber, a audição. Mas por que o protestantismo se limita apenas a esse sentido? Porque, no entender de Feuerbach, *o verdadeiro Deus do protestantismo é a sagrada escritura e a palavra divina*, ou seja, a essência da palavra é a essência do protestantismo. A religião assim como ela se apresenta na palavra é uma essência *in abstracto*, pois o que existe apenas por meio da palavra não está presente diante de minha intuição ou dos meus sentidos, mas existe apenas espiritualmente, como um objeto do pensamento, da crença, da representação e da imaginação.

Diferentemente dos pagãos, que valorizaram o sensível em seu culto, os protestantes se reportam, de acordo Feuerbach, apenas à palavra, pois estes últimos não valorizam mais a beleza e o prazer físico. Para os protestantes os bens morais, isto é, a sabedoria e a virtude,

⁴¹⁸ Em *A essência do Cristianismo*, Feuerbach (2009 a, p. 32, grifo nosso) destacou ainda que, não obstante o desprezo da igreja em relação aos sentidos, “o homem frui em Deus, num grau incomparavelmente mais elevado e mais rico, aquilo que afasta de si mesmo e de que se priva. Os monges elogiavam a castidade do ser divino, negavam o amor sexual em si, mas em compensação tinham no céu, em Deus, na Virgem Maria, a imagem da esposa – uma imagem do amor. Podiam prescindir tanto melhor da esposa real, quanto tinham como objecto do amor real uma esposa ideal, representada. Quanto maior importância atribuíam à negação da sensibilidade, maior importância tinha para eles a virgem celeste [...]. *Quanto mais se nega o sensível, tanto mais o sensível é o Deus ao qual o sensível é sacrificado*”.

⁴¹⁹ O trecho em língua estrangeira é: “So werden in der katolischen Kirche, im katolischen Kultus *alle Sinne* des Menschen befriedigt, das Augen mit Bildern, das Ohr mit Wohlklängen, der Geruchsinn mit Wohlgerüchen, [...] der Gaumen mit der Hostie. Ist diese sinnliche Fülle nur Schein, Form, Akzidenz? Nein, sie ist das offenbare, das realisierte Wesen selbst der katolischen Gottheit und Kirche, deren Zentralpunkt der Papst ist”.

⁴²⁰ No entender de Feuerbach, o culto católico, apesar de suas críticas à sensibilidade, “agrada os sentidos”. Por isso, esse culto explicita, de forma indireta e contraditória, a relevância dos sentidos para o catolicismo. Nesse sentido, Feuerbach acrescenta que “sons ruins, cheiros desagradáveis e figuras feias podem, de fato, estragar-nos o prazer no sensível e nos conduzir ao refúgio no suprassensível; mas, evidentemente, sons agradáveis e cheiros agradáveis e belas figuras têm o efeito contrário, elas nos atam em si mesmas; nos puxam, ao invés para acima em direção ao criador, para abaixo em direção à criatura”. O trecho em língua estrangeira é: “Wohl können Mißtöne, Übelgerüche, häßliche Bilder uns die Lust am Sinnlichen verleiden und so uns verlassen, zum Übersinnlichen unsere Zuflucht zu nehmen; aber offenbar die entgegengesetzte Wirkung haben Wohlklänge, Wohlgerüche und schöne Bilder; sie fesseln uns an sich selbst; sie ziehen uns, statt hinauf zum creator [Schöpfer], herab zur Kreatur” (FEUERBACH, 1982b, p. 116). Em suma, o catolicismo, contra sua própria concepção, explicita a divindade dos sentidos.

são considerados como os bens mais elevados. O Deus protestante torna-se, portanto, um ser moral, o qual não pode mais ser expresso sensorialmente. Por isso, no entender de Feuerbach, tais crenças são incapazes de fruir a arte de forma autônoma e autêntica⁴²¹. Daí ele dizer:

Quando o Deus do homem não pode ser representado sensorialmente e plasticamente, quando a sensorialidade é tirada do venerável, do divino, do sublime, então a arte não pode atingir o sublime, não pode prosperar ou pelo menos só em contradição com o princípio religioso. Entretanto é também o Deus cristão um produto da imaginação, uma imagem tal e qual o deus pagão, mas somente espiritual, impalpável, uma imagem como palavra. A palavra, o nome, é um produto da imaginação [...] a imagem de um objeto (FEUERBACH, 2009 a, p. 211 – 212).

Não obstante as distinções entre as *formas religiosas* politeístas e monoteístas, há algo que as une e expressa sua *essência comum*, a saber, o fato de serem *produtos da fantasia*. Para Feuerbach, *a essência da religião é a própria forma fantástica em que ela se apresenta*. Exatamente devido ao significado essencial que a imaginação possui para a religião, ele critica a interpretação de alguns filósofos que defendiam haver uma diferença meramente formal entre filosofia e religião. Nesse sentido, ele sustenta:

[...] é a diferença entre filosofia e religião inextinguível, porque esta refere-se ao pensamento, à razão, aquela à fantasia, à emoção. A religião não contém apenas [...] imagens fantásticas e afetivas de pensamentos especulativos, mas antes um elemento diverso do pensamento e este não é uma mera forma e sim sua essência [...]. Para tornar clara e evidente essa diferença entre religião e filosofia, quero aqui apenas lembrar, a título de exemplo, uma doutrina que mostra essa diferença em especial. Os antigos filósofos ensinavam, pelo menos em parte, a imortalidade da parte pensante em nós, somente a imortalidade do espírito distinto do sentido humano. [...] Mas exatamente por ser essa imortalidade uma imortalidade abstrata não é religiosa. Por isso condenou o cristianismo essa imortalidade filosófica e colocou em seu lugar a imortalidade do homem total, real, corporal, porque somente essa é uma imortalidade na qual o sentimento e a fantasia encontram elemento, mas exatamente por ser uma imortalidade sensorial. O que vale para essa doutrina em especial, vale para a religião em geral. O próprio Deus é uma entidade sensorial, um objeto da contemplação, da visão, não da contemplação corporal, mas da espiritual, ou seja, uma contemplação da fantasia. Podemos então reduzir a diferença entre filosofia e religião simplesmente em que a religião é sensorial, estética, enquanto que a filosofia é algo suprassensível, abstrato (FEUERBACH, 2009 a, p. 24 – 25, grifo nosso).

O termo *estético* se reporta aqui, portanto, novamente aos *sentidos*⁴²², isto é, às *sensações (Empfindungen)*, à *sensibilidade (Sinnlichkeit)*, à *imaginação (Einbildungskraft)* e

⁴²¹ Aqui é importante destacar que nenhuma forma de arte poderá ser realmente apreciada enquanto as obras de arte permanecerem sob o domínio da religião. Isto porque o crente, ao não possuir um sentido estético distinto da sua fé, “frui” também as obras artísticas de pior qualidade, pois as “obras de arte religiosas” não senão uma representação do sagrado. Desse modo, as qualidades artísticas são, indiferentes aos crentes. Em seu *Pierre Bayle*, Feuerbach destacou que os prazeres da arte são “frutos proibidos” onde o gozo sensível em geral é “pecado” e onde a mortificação do corpo é considerada como norma. No universo religioso o sentido estético é, portanto, proscrito, uma vez que não é possível se desenvolver nenhum sentido ou gosto pelas artes (Cf. FEUERBACH, 1967, p. 13 – 14).

⁴²² Sobre a distinção entre religião e filosofia, Feuerbach (2009 a, p. 25, grifo nosso) esclarece que “esse elemento podemos denominar com uma palavra: *sentido, porque também a emoção e a fantasia estão enraizadas no sentido*”.

à *fantasia* (*Phantasie*). Assim, a *filosofia* é considerada como *anti-estética*, ou seja, suprassensível e abstrata, por ter como faculdade fundamental a racionalidade⁴²³. Já a religião é compreendida como *estética* por ser constituída através da fantasia e do ânimo. Ademais, a religião explicita o caráter sensível e emocional dos seres humanos e o fato de que eles necessitam de “imagens sensíveis” como “meios de realização” de seus desejos. Conforme Feuerbach, a fantasia é a faculdade que corresponde aos anseios humanos, uma vez que ela ultrapassa todos os limites e as leis naturais, satisfazendo de forma imediata e ilimitada os desejos dos homens. A imaginação, servindo ao ânimo, objetifica-se em seres, ou um ser, que “reconhecem” e “realizam” os mais profundos anseios humanos⁴²⁴.

Uma vez que Feuerbach critica essa forma estranhada da imaginação estética, é importante avaliar se tal crítica à religião conduziria a uma “superação” da faculdade da fantasia em geral, ou seja, tanto em sua forma estranhada (religiosa) como em sua forma “verdadeira” (na poesia e na arte em geral). Nesse sentido, Feuerbach (2009 a, p. 205, grifo nosso) esclarece:

Existem certamente muitas pessoas nas quais a poesia, a fantasia, só se prende aos objetos religiosos e das quais toda a fantasia é roubada por esses objetos. Mas muitas não são todas, e o que é necessário para muitas não é por isso necessário em si, e o que é necessário agora não é por isso necessário para sempre. A vida humana, a natureza não nos oferecem bastante material para a fantasia? Perderá talvez a pintura sua inspiração se não se ocupar mais com objetos da religião cristã? *Estou tão longe de combater, a arte, a poesia, a fantasia, que eu, pelo contrário, só combato a religião enquanto ela não é poesia, mas prosa vulgar.*

Feuerbach sustenta, em tal passagem, combater a religião enquanto ela é “*prosa vulgar*”. Qual é o significado de tal afirmação? No seu entender, *a religião é estética, ou seja, imagética, poética e fantástica, tornar-se-ia ela antiestética ao se transformar em “prosa vulgar”*? Para responder a essa questão, é necessário, investigar algumas distinções, reconhecidas por Feuerbach, no interior do desenvolvimento do Cristianismo.

Feuerbach indaga: de onde se origina a diferença entre o cristianismo moderno e o antigo? O cristianismo atual é mais rico, mais completo do que o antigo e originário? Não! Para Feuerbach, a diferença fundamental é que a antiga crença tinha um conteúdo próprio, tinha em si mesma o “suficiente”. Por isso, o cristianismo antigo não precisava sair de seu

⁴²³ Aqui é fundamental destacar que Feuerbach não se reporta à filosofia do futuro, mas, à velha filosofia. Sobre a crítica feuerbachiana à filosofia como abstração, cf. 2.3, Teologia e filosofia especulativa: oposição à abstração e afirmação do sensível.

⁴²⁴ Os deuses são os responsáveis pela satisfação dos desejos humanos e a fé expressa a atitude ilusória que os homens assumem diante de tais seres fantásticos, os quais são tomados por entidades reais. Nesse sentido, Feuerbach (2001, p. 94) esclarece que todas “as cosmogonias religiosas são fantasias – cada ser intermediário entre Deus e o mundo, seja ele determinado como quiser, é um ser da fantasia. A verdade e a necessidade psicológicas que estão na base de todas estas teogonias e cosmogonias são a *verdade da imaginação como o terminus medius entre o abstracto e o concreto*”.

“próprio âmbito”. Já cristianismo moderno exige uma jurisprudência, uma medicina e uma filosofia cristãs. Isso significa, no seu entender, que a crença moderna busca o seu conteúdo *fora* de si, para esconder seu vazio e sua “descrença”.⁴²⁵

Ademais, os antigos cristãos concediam à cristandade um lugar especial em seu corpo, ou seja, no coração. Os outros membros do corpo eles possuíam em comum com os pagãos⁴²⁶. No que diz respeito aos cristãos modernos é bastante diferente:

Eles realizam ainda um *actus* cristão, mesmo quando eliminam as suas necessidades corporais; a cristandade estende-se neles mesmo até o anus. Mas por isso mesmo a moderna crença cristã no sentido mais completo e próprio da palavra é apenas uma *crença anal* (*Afterglaube*) –, uma crença, que a cristandade tem na boca, mas o paganismo no coração – uma crença, que a cada palavra que ele fala, pune as mentiras, em suma, uma crença completamente vaidosa, sem verdade e, por isso mesmo, *uma crença moralmente indigna, esteticamente repulsiva*⁴²⁷ (FEUERBACH, 1982 b, p. 117 – 118, grifo nosso).

Por que uma crença esteticamente repulsiva? O que torna essa forma de religiosidade *antiestética*? Em primeiro lugar, ela se apresenta como uma forma de *racionalização da religião*. Ela é uma tentativa de expandir a religiosidade até a jurisprudência, a medicina e a filosofia, que são disciplinas predominantemente racionais, e, portanto, inconciliáveis com a religião⁴²⁸. Desse modo, Feuerbach critica a religião em sua forma racionalizada, ou seja, as construções dogmáticas que pretendem teorizar a crença religiosa, que se vê assim transformada em “fé morta”⁴²⁹. Ademais, o cristianismo moderno se reporta em sua crença aos *aspectos mais prosaicos* e incluí até mesmo os elementos *mais repulsivos*, isto é, *antiestéticos*, como a excreção, perdendo assim seu sentido poético e se transformando em “*prosa vulgar*”.

O “estético” se reporta, portanto, à faculdade da fantasia e ao caráter poético da religiosidade⁴³⁰. Por isso, mesmo que Feuerbach não tenha proposto nenhuma Filosofia da

⁴²⁵ Cf. Feuerbach (1982 b). Já em 1839, no escrito *Über Philosophie und Christenthum*, Feuerbach criticava o cristianismo moderno como vazio e “descrente”.

⁴²⁶ Feuerbach (1982 b).

⁴²⁷ O trecho em língua estrangeira é: “Diese verrichten selbst noch einen christlichen actus, wenn sie ihre körperliche Notdurft verrichten; das Christentum erstreckt sich bei ihnen selbst bis auf den After. Aber ebendeswegen ist auch der *moderne* christliche Glaube im eigentlichen und vollsten Sinne des Wortes nur ein *Afterglaube* – ein Glaube, der das Christentum im Munde, aber das Heidentum im Herzen hat – ein Glaube, der mit jedem Worte, das er spricht, selbst Lügen straft, kurz, ein durchaus eitler, wahrheitsloser und ebendeswegen moralisch nichtswürdiger, ästhetisch widerlicher Glaube”.

⁴²⁸ Sobre a inconciliabilidade entre religião e medicina, cf. Feuerbach (1982 b). Sobre a inconciliabilidade entre religião e filosofia, cf. Feuerbach (1982 a).

⁴²⁹ No tópico 2.2 deste trabalho, *A verdade da religião e a crítica da teologia: o sentido estético e antropológico da religiosidade*, essa temática foi abordada de forma mais aprofundada.

⁴³⁰ Feuerbach (2009 a, p. 202 – 203) esclarece: “A fantasia, a imaginação, que é tão mais forte quanto maior for a ignorância do homem. Os selvagens não sabem o que é um relógio, uma bandeira, um instrumento matemático; por isso imaginam serem estas coisas algo diferente do que são na realidade, fazendo delas entidades fantásticas, um *fetich*e, um deus. Por isso, a causa ou a fonte teórica da religião e de seu objeto, Deus, é a fantasia, a imaginação”.

arte nem em *A essência da religião* nem em suas *Preleções*, não se poderia afirmar que sua filosofia tem um sentido estético ao reconhecer o papel constitutivo da fantasia e seu significado antropológico? Sobre o papel da fantasia na vida humana, Feuerbach (1982 c, p. 86) indaga:

Por que o homem exterioriza a sua essência, porque ele a objetiva? Eu pergunto: Por que o homem faz poesia? Por que personifica as suas sensações? [...] Por que ele permite que nas fábulas os animais e as flores digam para os homens, aquilo que apenas ele próprio diz? Por que ele corporifica pensamentos e princípios em figuras e sinais sensíveis?⁴³¹

Para Feuerbach, *a imaginação é uma faculdade inerente ao ser humano*, a qual é fundamental para o desenvolvimento do homem como ser integral. Por isso a imaginação deve ser superada em sua forma estranhada, isto é, religiosa, para que o homem possa se realizar plenamente.

Nesse sentido, é fundamental reportar-se, de novo, à interpretação de Jean-Philippe Deranty, no artigo *Feuerbach's philosophical psychology and its political and aesthetic implications (A filosofia psicológica de Feuerbach e suas implicações políticas e estéticas)*, pois ele oferece uma relevante interpretação sobre certo sentido estético presente na filosofia feuerbachiana. Deranty segue uma orientação semelhante a que foi exposta anteriormente ao argumentar que, por meio da fantasia, os seres humanos projetam o seu ser, ou o ser da natureza, em entidades que objetificam os mais íntimos desejos do ânimo. Porém, ao não reconhecer que tais entidades são criações fantásticas, os homens se tornam “prisioneiros” de tais criações. Contudo, argumenta Deranty, uma vez que a religião está “enraizada” nas faculdades humanas, ela evidencia, ainda que de modo invertido, os poderes e características reais da humanidade. O intuito desse estudioso é compreender a *teoria da imaginação* presente na crítica feuerbachiana à religião.

A importância que a religião tem no interior da vida humana explicita o poder do ânimo e a imaginação. A religião revela que os homens, em virtude do seu caráter predominantemente emocional e sensível, se servem da fantasia para a “realização” dos seus mais íntimos desejos. Isto porque a fantasia é a faculdade que transpõe todos os limites e “satisfaz” imediatamente os anseios humanos. Nesse sentido, Deranty argumenta ainda que dada a primazia do sentimento em relação à razão, os produtos da imaginação, na realidade,

⁴³¹ O trecho em língua estrangeira é: “Warum stellt sich denn der Mensch sein Wesen außer sich vor, warum gegenständlicht er es? Ich frage: Warum dichtet denn der Mensch? Warum personifiziert er seine eignen Empfindungen? [...] Warum läßt er in der Fabel von Tieren und Blumen sich sagen, was doch nur er selbst sich sagt? Warum verkörpert er Gedanken und Grundsätze in sinnlichen Zeichen und Bildern?”

“governam” os produtos da razão⁴³²:

O ser humano é, primeiramente, governado por representações sensuais, imagens mentais com ecos corporais, antes de ser governado por pensamentos. A primazia do sentimento se expressa no poder das imagens em relação aos pensamentos racionais⁴³³ (DERANTY, 2011).

A religião revela que, em virtude da vulnerabilidade humana, *o sensível e o fantástico tem primado em relação ao racional*. De acordo com Deranty, o mecanismo que subjaz a prioridade dos elementos não-rationais pertence à *constituição antropológica*. Por isso, ele defende que quando a imaginação não se apresentar mais em sua forma estranhada, isto é, religiosa, a imaginação e seus produtos passarão a ter um “novo valor”. Segundo esse estudioso, tal interpretação tem implicações importantes para a estética, pois por meio dela é possível compreender que *o potencial criativo das imagens*, que se expressa por meio da religião, será mantido e até mesmo aprofundado quando a religião for extinta. Em suma, quando a fantasia se libertar do julgo religioso o potencial estético e político, que lhe é inerente, poderá ser desenvolvido plenamente⁴³⁴.

4.3. **Sensibilidade, liberdade e felicidade: o sentido ético e estético da filosofia feuerbachiana**

Após explicitar certo *sentido estético* na obra feuerbachiana da maturidade, é

⁴³² Deranty destaca ainda que se deve evitar uma interpretação simplista de Feuerbach, a saber, que ele houvesse interpretado a religião como mera ilusão. Tal temática já foi abordada na subseção 2.2 deste trabalho, *A verdade da religião e a crítica da teologia: o sentido estético e antropológico da religiosidade*.

⁴³³ O trecho em língua estrangeira é: “the human being is governed first by sensuous representations, mental images with bodily echoes, before he/she is governed by thoughts. The primacy of feeling expresses itself in the power of images over rational thoughts”.

⁴³⁴ No mesmo escrito, Deranty acrescenta que os seres humanos são formados por meio de ligações afetivas e sensíveis com outros seres humanos, com os seres naturais e com o mundo. A ideia de que o exercício das faculdades humanas é possível por meio de um *pathos* essencial, ou seja, de uma “sensibilidade” ou “passibilidade”, que torna os seres humanos empáticos e abertos às necessidades de seres humanos, animais e naturais, mostra que o *logos* humano está intimamente relacionado ao *pathos*. Por isso, este estudioso apreende ainda um sentido estético no pensamento feuerbachiano com base na leitura do filósofo francês Jacques Rancière (1940 –). Nesse sentido, Deranty (2011) afirma que “lido no contexto de um modelo de modernidade estética como o de Rancière, o problema fundamental de Feuerbach parece responder perguntas semelhantes, isto é, investigar o que acontece quando a narrativa organizadora da cultura ocidental entra em colapso. Para resolver este problema, Feuerbach procede antropológicamente e psicologicamente, procurando no funcionamento das faculdades humanas a origem e a explicação do mecanismo projetivo que está na origem da consciência religiosa”. Para Deranty, a análise de Rancière das implicações estéticas do restabelecimento da unidade entre *logos* e *pathos* fornece assim um modelo que nos encoraja a estender a crítica feuerbachiana da religião a possíveis dimensões estéticas. Deranty oferece, portanto, uma contribuição para se pensar certo(s) sentido(s) estético(s) no pensamento de Feuerbach, ainda que sua última hipótese ultrapasse o escopo desse trabalho e não seja aprofundada aqui.

fundamental agora refletir sobre o seu *sentido ético*⁴³⁵ e se haveria alguma relação entre ambos. Antes, é preciso retomar, de forma breve, o argumento de que a *crítica feuerbachiana à religião* não se esgota em si mesma, pois visa à *afirmação e realização do homem*. Conforme Feuerbach (2009 a, p. 35 – 36, grifo nosso):

[...] interessa-me a religião, como sempre me interessou, somente enquanto ela é o fundamento da vida humana [...] ainda que somente na fantasia. Interessa-me acima de tudo [...] *iluminar a essência obscura da religião* [...] *para que finalmente os homens parem de ser explorados*, para que deixem de ser brinquedos de todos aqueles poderes inimigos da humanidade que [...] servem-se até hoje da nebulosidade da religião para a pressão do homem. [...] Exatamente esse intuito, ou seja, o conhecimento da religião *para a promoção da liberdade humana, da autonomia e do amor* determinou toda a extensão de minha abordagem [...] da religião. [...] A meta de minhas obras, assim como de minhas preleções, é: tornar os homens de teólogos, antropólogos, de teófilos, filantropos, de candidatos do além, estudantes do aquém, de servos religiosos e políticos da monarquia e da aristocracia terrestre e celeste, cidadãos da terra, livres, conscientes. *Minha meta não é então negativa, mas positiva, nego apenas para afirmar a essência real do homem*.

Ao revelar que os seres adorados na religião não são senão a essência objetivada do homem, Feuerbach tencionava que a humanidade fosse capaz de “determinar o seu próprio destino” e pudesse assim alcançar a *felicidade*⁴³⁶. Nesse sentido, é fundamental destacar que em sua obra sobre Lutero, *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers (A essência da fé segundo Lutero)*, e em suas *Preleções sobre a essência da religião*, Feuerbach defendeu que um dos fundamentos da *religião* é a *busca da felicidade*. Daí ele escrever:

O homem crê em deuses não só porque ele possui fantasias e sentimentos, mas também porque ele tem o instinto de ser feliz. [...] um deus é ânsia de felicidade do homem satisfeita na fantasia. Se o homem não tivesse desejos, não teria religião nem deuses, apesar da fantasia e do sentimento (FEUERBACH, 2009 a, p. 225 – 226, grifo nosso).

No entender de Feuerbach, a religião satisfaz os desejos e necessidades humanos apenas de forma imaginária, ilusória⁴³⁷. Daí sua crítica a tal forma de satisfação e sua reflexão, em seus últimos escritos⁴³⁸, sobre *instinto de felicidade (Glückseligkeitstrieb)* e o *egoísmo (Egoismus)* como possibilidade de alcançar a *felicidade real, terrena*. Feuerbach

⁴³⁵ No entender de Braum (1994, p. VIII): “Feuerbach não deixou nenhum conceito completo acerca de uma ética” [... Feuerbach kein umfassendes Konzept einer Ethik hinterlassen hat [...]”.

⁴³⁶ Feuerbach (2009 a, p. 307, grifo nosso) escreve: “Pretendi demonstrar que o deus da religião natural é a natureza, o deus da religião espiritual, do cristianismo, é o espírito ou a essência do homem em geral, *tudo isso com a intenção de que o homem, de agora em diante, procure e encontre as motivações de seu agir, a meta de seu pensamento, a fonte de salvação de seus males e sofrimentos em si mesmo, não mais fora de si como o pagão, nem acima de si como o cristão*”.

⁴³⁷ Feuerbach (1982 c) acrescenta que há certo caráter “antiético” inerente à religiosidade. Isto porque *a religião é extremamente consoladora para mim, mas não é consoladora para os outros, pois ela não me ensina a suportar apenas os meus sofrimentos, mas também o sofrimento dos outros com paciência cristã*. Quando eu aceito a fé cristã e acredito que o mal e o sofrimento são o destino do homem, isto é, uma determinação divina, como poderia eu não aceitar e até mesmo apreciar aquilo que Deus deseja?

⁴³⁸ Cf. *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit (Sobre espiritualismo e materialismo, especialmente em relação à livre arbítrio)* e *Zur Moralphilosophie (Sobre a Filosofia moral)*.

sustenta que *o fundamento e a finalidade da vida humana é a felicidade*⁴³⁹, a qual ele relaciona diretamente com o egoísmo. Mas o que ele compreende por esse último termo? Ele esclarece:

quando emprego a palavra *egoísmo* no significado de um princípio filosófico ou universal, entendo aí não o egoísmo no sentido vulgar da palavra [...]. Emprego-a em oposição à teologia ou a crença em Deus, em cujo sentido, se for rigoroso e conseqüente, todo amor que não tenha Deus como meta e objeto, mesmo *o amor entre os homens*, é um egoísmo; por isso não me refiro aí ao egoísmo do homem para com o homem, o egoísmo moral, não o egoísmo que tudo o que faz, ainda que aparentemente para os outros, só o faz tendo em vista a própria vantagem, portanto, não o egoísmo característico de filisteus e burgueses, que é ao contrário de toda franqueza no pensar e no agir, de todo entusiasmo, genialidade e amor. *Entendo por egoísmo* o fazer valer-se a si mesmo conforme a natureza e, conseqüentemente, [...] conforme a razão, *o afirmar-se a si mesmo do homem diante de todas as instâncias antinaturais e anti-humanas* que a hipocrisia teológica, a fantasia religiosa e especulativa, a brutalidade e o despotismo político impõe ao homem (FEUERBACH, 2009 a, p.65, grifo nosso).

Com base em tal formulação, pode-se compreender que o egoísmo, assim como Feuerbach o interpreta, não se identifica com uma espécie de amor exclusivo a si mesmo e aos próprios interesses. *O egoísmo é o amor do homem por si mesmo*, o impulso para o seu aprimoramento e satisfação, sem o qual ele não pode se realizar como ser humano. Ele escreve:

Entendo por egoísmo *o egoísmo necessário, imprescindível*, que [...] é [...] *fundado na essência do homem* sem seu saber e querer, *egoísmo sem o qual o homem não pode viver; porque para viver devo apropriar-me constantemente do que me é conveniente e evitar o que me agride e me é nocivo*, o egoísmo, pois, que está no organismo, na posse do material assimilável e na recusa do não assimilável. (FEUERBACH, 2009 a, p. 65 – 66, grifo nosso).

Feuerbach argumenta, em sua *Zur Moralphilosophie*, que o *egoísmo*, a *felicidade individual* não pode ser separada da *felicidade coletiva*. Surge, portanto, a seguinte questão: *Como o homem, partindo de seu instinto de felicidade egoísta, chega ao reconhecimento dos seus deveres em relação aos outros?* A tal indagação, Feuerbach responde que não há apenas um *instinto de felicidade* “unilateral e exclusivo”, mas também um “*bilateral e recíproco*”. Este último não pode se realizar se não satisfizer, simultaneamente, mesmo que de forma involuntária, o instinto de felicidade dos outros⁴⁴⁰. O mesmo ocorre, argumenta Feuerbach, nas relações afetivas. Desse modo, o amor, assume um papel exemplar, pois o *amor* só pode se realiza em *reciprocidade*. Não é possível satisfazer os desejos de alguém que se ama sem, concomitantemente, satisfazer os próprios desejos. Ademais, ao se fazer um bem ao ser amado, faz-se, na realidade, um bem a si mesmo. Feuerbach acrescenta (1982 c, p. 110, grifo nosso):

⁴³⁹ Sobre a importância da felicidade, cf. Feuerbach (1994), em especial o capítulo, *Die Unzertrennlichkeit von Wille und Glückseligkeit* e Feuerbach (1990), em especial o capítulo, *Die Einheit des Willens und Glückseligkeitstriebes*.

⁴⁴⁰ Cf. Feuerbach (1994), em especial o capítulo “*Not meistert alle Gesetze und hebt sie auf*”.

um amor absolutamente puro e desinteressado não é senão um amor *hipócrito*. O que você ama sem *necessidade* e, conseqüentemente, sem interesse, você ama sem que o *motivo* desse amor exista em você, você ama *sem urgência, sem carência*, apenas a partir do *arbútrio* e da *vaidade*, você *apenas imagina amar*, mas, não o ama efetivamente.⁴⁴¹

No *amor* verdadeiro, assim como nas relações interpessoais, pressupõe-se não apenas a *reciprocidade*, mas também a *necessidade*. No entender de Feuerbach, os seres humanos não são apenas seres sentimentais, passionais, mas são, antes de qualquer coisa, seres “necessitados” do ponto de vista sócio-afetivo. Por isso, as relações entre “eu e tu” são inerentes ao ser humano e *somente a vida em comunidade é vida verdadeira*⁴⁴². Conforme Feuerbach (2005, p. 154, grifo nosso):

a *essência* do homem está contida unicamente na comunidade, na *unidade do homem com o homem* – uma unidade que todavia se apoia unicamente na *realidade da diferença* de eu e tu. *Solidão é finitude e limitação, comunidade é liberdade e infinitude*.⁴⁴³

Feuerbach não reconhece apenas a origem das formas elementares de socialização com base nas relações interpessoais, mas compreende tais relações como o princípio organizador da vida social. Refletindo sobre caráter social dos seres humanos, ele indaga:

O que é então moral, qual é o fundamento e marca característica dela mesma? Na realidade, a moral de um indivíduo pensado por si mesmo é uma ficção vazia. Onde fora do eu não há um tu, *não há nenhum outro homem, também não há nenhuma moral; apenas o homem social é homem*. Eu sou eu apenas através de ti e contigo⁴⁴⁴ (FEUERBACH, 1994, p. 408, grifo nosso).

Assim, *só é possível falar de moral onde há a relação do homem com o homem, do eu com o tu*⁴⁴⁵. A *ética* só ganha sentido por meio da comunhão com o outro. Não se trata, portanto, de uma ética do indivíduo autônomo, mas, antes de qualquer coisa, da responsabilidade em relação ao *tu*, à *comunidade humana*. A realização da felicidade é

⁴⁴¹ O trecho em língua estrangeira é: “Eine absolut reine und uninteressierte Liebe ist nicht weiter als eine *erheuchelte* Liebe. Was du liebst ohne *Bedürfnis* und folglich ohne Interesse, das liebst du, ohne daß ein *Grund* zu dieser Liebe in dir vorhanden ist, *ohne Drang, ohne Not*, das liebst du nur aus *Willkür* und *Eitelkeit*, das *bildest du dir nur ein* zu lieben, aber du liebst es *nicht wirklich*”.

⁴⁴² Já em *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach sustentava que “a solidão é a necessidade do pensamento, a companhia a necessidade do coração. Pode-se pensar sozinho, mas amar só a dois. A solidão é autarquia – só na inteligência, só no acto de pensar, não temos necessidades [...]. Só a vida em comunidade é vida verdadeira, satisfeita em si mesma, divina” (FEUERBACH, 2001, p.74).

⁴⁴³ No escrito *Sobre A essência do cristianismo em relação com O Único e a sua propriedade de Stirner*, Feuerbach (2005, p. 181) sustenta ainda: “a *essência humana* real, sensível, individual é a *essência suprema, isto é, religiosa*. [...] Verdade, essência, realidade é [...] somente a sensibilidade. [...] Feuerbach não é portanto nem materialista, nem idealista, nem filósofo da identidade. O que é ele então? É com pensamentos o que de facto, é no espírito o que é na carne, é na essência o que é nos sentidos – homem; ou melhor, uma vez que Feuerbach coloca a essência do homem apenas na comunidade: homem comunitário, comunista.”

⁴⁴⁴ O trecho em língua estrangeira é: “Was ist denn moralisch, was das charakteristische Merkmal und Fundament derselben? In der Tat ist Moral eines für sich allein gedachten Individuums eine leere Fiktion. Wo außer dem Ich kein Du, kein anderer Mensch ist, ist auch von Moral keine Rede; nur der gesellschaftliche Mensch ist Mensch. Ich bin Ich nur durch dich und mit dir.”

⁴⁴⁵ Sobre esse tema, ver: Feuerbach (1994) e Feuerbach (1990).

compreendida como um ato recíproco, pois, para Feuerbach, não é possível uma felicidade meramente individual, independente e separada da felicidade dos outros. *Existe apenas uma felicidade comum, social*, uma vez que o egoísmo precisa afirmar também a felicidade do outro para se tornar a si próprio feliz. Daí Feuerbach (1982 c, p. 180) defender: “sua primeira obrigação é fazer *a si* mesmo feliz. Quando você estiver feliz, então você fará os outros felizes. Aquele que é feliz só pode ver pessoas felizes ao seu redor”⁴⁴⁶. Feuerbach *fundamenta*, portanto, *sua ética com base no egoísmo*. O que não significa que o indivíduo seja pensado como autárquico, pois, no seu entender, a *dependência humana em relação ao outro é necessária*⁴⁴⁷.

Feuerbach reconhece ainda que, da mesma forma, que a minha felicidade não depende apenas de mim, a virtude também não depende apenas de minhas ações, mas também de bens exteriores, como a natureza e o corpo. *Não há nenhuma felicidade sem virtude*, concorda Feuerbach com os moralistas, mas ele acrescenta que *também não há virtude sem felicidade*⁴⁴⁸. Onde as condições para a felicidade não são dadas, aí faltam as condições para a virtude. *A virtude necessita assim como o corpo de alimentação, vestimenta, luz, ar, espaço*⁴⁴⁹. Nesse sentido, ele elucida:

Onde falta o necessário para a vida, falta também a necessidade ética. *O fundamento da vida é também o fundamento da moral*. Onde, por fome e miséria, você não possui nenhuma substância em seu corpo, você não tem também em sua cabeça, em seus sentidos e em seu coração nenhum fundamento e substância para moral⁴⁵⁰ (FEUERBACH, 1994, p. 405, grifo nosso).

A felicidade só pode ser alcançada por meio da superação da miséria e da satisfação das necessidades elementares. Trata-se, portanto, de uma felicidade sensivelmente experienciável, a qual depende não apenas de outros seres humanos, mas também da natureza não-humana (*nicht menschliche Natur*). Por isso, a moralidade não é, no entender de

⁴⁴⁶ O trecho em língua estrangeira é: “Deine erst Pflicht ist, *dich selbst* glücklich zu machen. Bist du zuerst glücklich, so machst du auch die andere glücklich. Der Glückliche kann nur Glückliche um sich sehen.”

⁴⁴⁷ Para uma leitura semelhante, cf. Arndt (2002).

⁴⁴⁸ Feuerbach enfatiza que *somente a felicidade afasta os homens do vício e os torna virtuosos*. Tudo aquilo que está em *contradição com o instinto de felicidade* humano, o qual é idêntico com a própria vida, se encontra também em *contradição com a virtude*. Onde começa a pobreza e necessidade, onde o instinto de felicidade é reduzido à satisfação das necessidades à satisfação mais elementares, como a alimentação, aí o imperativo categórico e o oráculo de Delfos precisam silenciar. Cf. Feuerbach (1994).

⁴⁴⁹ Cf. Feuerbach (1994).

⁴⁵⁰ O trecho em língua estrangeira é: “Wo das zum Leben Notwendige fehlt, da fehlt auch die sittliche Notwendigkeit. Die Grundlage des Lebens ist auch die Grundlage der Moral. Wo du vor Hunger, vor Elend keinen Stoff im Leibe hast, da hast du auch in deinem Kopfe, deinem Sinne und Herzen keinen Grund und Stoff zur Moral”.

Feuerbach, puramente social, ela depende de *bens exteriores*, isto é, da *natureza* e do *corpo*⁴⁵¹. Nesse sentido, Serrão (1999, p. 279) esclarece:

A toda relação do homem com os elementos da Natureza subjaz o mecanismo primordial da *necessidade*, a *carência de* (*Bedürfnis*) que faz parte integrante da essência humana, como assinalou a vertente descritiva das estruturas antropológicas, a qual se encontra, por sua vez, na raiz de um complexo mecanismo dúplice. Por um lado, ‘carecer de’ implica estar dependente de um outro ser que é independente daquele ser que carece; por outro lado, ‘carecer de’ é querer ser satisfeito, uma vez que a carência satisfeita gera prazer.

Do mesmo modo que nas relações amorosas, a ligação do homem com a natureza se põe como necessária e, igualmente, frutiva. Em *A essência da religião*, Feuerbach (1982 c, p. 47) se reporta à natureza por meio de termos como beleza e harmonia, defendendo que “[...] *pertence ao gozo da natureza, primariamente, o gozo estético, teórico*”⁴⁵².

A forma como o termo estético vem compreendido em *Das Wesen der Religion* reporta-se àquele exposto em *A essência do Cristianismo*. Trata-se da apreensão da *natureza* como um ser que tem seu fim em si mesmo, pois tem em si o fundamento da sua existência e, por isso, pode ser contemplada como um *objeto belo*. Quando a relação do homem com a natureza é mediada pela religião, a natureza torna-se subordinada aos fins humanos. Tal forma de relação é meramente utilitarista e, portanto, antiestética. Nesse sentido, Feuerbach esclarece (2001, p. 238 – 239, grifo nosso):

A intuição prática é uma intuição *suja*, manchada pelo egoísmo. Nela, eu me relaciono com uma coisa apenas por minha causa. Não a intuo em função dela; no fundo, ela é para mim uma coisa desprezível [...]. A intuição prática (...) [é] *inestética*. [...] Para ela [a religião], o mundo é por si mesmo nulo, a admiração, a contemplação do mundo é *idolatria*, porque o mundo é algo meramente artificial.

Assim, com base em tais reflexões⁴⁵³, pode-se depreender que estético aqui aprece relacionado à contemplação “desinteressada” e à fruição sensível.

⁴⁵¹ Feuerbach (2009 a, p. 16) defende: “somente no comércio imediato com a natureza, sente-se o homem saudável, despe-se de todas as ideias e concepções excêntricas, sobre e antinaturais”. Sobre a importância da natureza no desenvolvimento pleno do homem, Feuerbach (2009 a, p. 26, grifo nosso) faz uma declaração autobiográfica: “*O conhecimento verdadeiro e completo dos sentidos só consegui*, por um lado, através de um estudo renovado e mais profundo da religião; por outro, *através do estudo sensorial da natureza, para o qual a vida campestre me proporcionou a mais bela oportunidade*”. Nesse sentido, Serrão (1999, p. 279) comenta que “o apelo a uma vivência harmoniosa com o mundo natural representa uma das linhas mais estruturantes do pensamento feuerbachiano, vindo a concretizar-se num dos aspectos mais inovadores do seu humanismo integral”.

⁴⁵² O trecho em língua estrangeira é: “[...] gehört zum Genuß der Natur vor allem auch der ästhetische, theoretische Genuß”.

⁴⁵³ Retomando aqui brevemente os argumentos já apresentados no segundo capítulo. Para Feuerbach, a concepção religiosa destrói sentido teórico dos homens, pois eles deixam de fazer o uso integral de suas faculdades intelectuais, uma vez que eles são “obrigados” a acreditar na “resposta”, ou melhor, a ausência dela, que a religião oferece. Pelo contrário, onde a explicação religiosa deixa de ser considerada como verdadeira, a natureza passa a ser compreendida como autônoma. Feuerbach se reporta à concepção pagã da natureza e explicita: “O grego era estimulado pelas *humaniora*, as *artes liberales*, a filosofia [...]. Para o grego, a Natureza era um diamante; não se cansava de olhar o seu maravilhoso jogo de cores, as suas formas regulares, a sua

É fundamental agora refletir, de forma mais específica, sobre a relação entre os sentidos estético e ético na filosofia feuerbachiana da maturidade. Em seus escritos *Sobre espiritualismo e materialismo*⁴⁵⁴ e *Sobre filosofia moral*⁴⁵⁵, Feuerbach reporta-se, de novo, como no fragmento *Estética elementar*, às atividades responsáveis pela preservação da vida⁴⁵⁶. Ele enfatiza a *naturalidade e verdade do prazer sensível*⁴⁵⁷ ao refletir, por exemplo, sobre a importância da sensibilidade humano na realização do homem como ser integral. Conforme ele escreve:

*A primeira condição da vontade é a sensação. Onde não há sensação, não há nenhuma dor, nenhum pesar, nenhum mal-estar, nenhum sofrimento e nenhuma miséria, nenhuma falta, nenhuma necessidade, nenhuma fome ou sede, em suma, nenhuma infelicidade, nenhum mal; mas onde não há nenhum mal, não há também nenhuma relutância, nenhum opor-se, nenhum impulso, nenhum esforço e empenho para combater o mal, [em suma] nenhuma vontade. Nenhuma contravontade – nenhuma oposição contra carência e sofrimento – a aversão é a primeira vontade, a vontade, por meio da qual um ser senciente começa e mantém a sua existência*⁴⁵⁸ (FEUERBACH, 1994, p.366, grifo nosso).

Feuerbach escreveu uma *ética sensualista*, uma vez que em suas obras sobre ética, ele destacou o papel da sensibilidade e dos sentimentos na realização dos seres humanos⁴⁵⁹. Suas

clareza e transparência celestes; via nela o espelho do seu espírito não perturbado por qualquer egoísmo prático; reconhecia na natureza razão e espírito, olhava na sua profundidade – e por isso a natureza era para ele eterna. [...]” (FEUERBACH, 2001, p.136, grifo nosso). Nesse sentido, Serrão (1999, p. 280) acrescenta: “um naturalismo de inspiração classicista acompanhava o elogio do mundo grego, que soubera manter a ligação confiante com o cosmo, reverso daquela desconfiança introduzida pela mundivivência judaico-cristã ao exacerbar o poder da subjectividade face a uma Natureza despromovida a segunda ordem do ser”. Para aprofundamento, cf. a subseção 2.4 do presente trabalho, *O lugar do estético em A Essência do Cristianismo*.⁴⁵⁴ Cf. Feuerbach (1990), em especial o capítulo, *Die Einheit des Willens und Glückseligkeitstriebes*.⁴⁵⁵ Cf. Feuerbach (1994), em especial o capítulo, *Die Unzertrennlichkeit von Wille und Glückseligkeit*.⁴⁵⁶ Nesse escrito, Feuerbach havia declarado que a “própria vida é um prazer contínuo, mas indiscernível, imperceptível”, havendo, portanto, “um prazer inseparável da manutenção da vida”. Tal temática foi abordada anteriormente, cf. a subseção 3.4 do presente trabalho, *A integralidade antropológica e o sentido estético da nova filosofia feuerbachiana*.

⁴⁵⁷ Na *Aplicação conclusiva*, em *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach acrescenta ainda: “O prazer não pode ser separado da matéria. O prazer material mais não é por assim dizer do que a matéria que sente prazer em si mesma [...]. Em situação normal, cada função orgânica está ligada à *volúpia* – mesmo a respiração é um acto voluptuoso, que só não é sentido *como tal* porque é um processo ininterrupto. [...] O reconhecimento *não hipócrita, não simulado* – o reconhecimento franco e sincero da sensibilidade é o reconhecimento da *fruição sensível (Anerkennung des sinnlichen Genusses)*. [...] O que não é reconhecido como *fim de si mesmo* – que não significa de modo algum como *fim último* – não é reconhecido. Quem me permite o vinho apenas como medicamento, proíbe-me a *fruição* do vinho” (FEUERBACH, 2001, p. 380 – 381). Pode-se reportar tal citação a uma afirmação feita em um escrito posterior, de 1843, onde Feuerbach (1874) defendeu haver “um prazer inseparável à manutenção da vida. A própria vida é um prazer contínuo, mas indistinguível, imperceptível”. O trecho em língua estrangeira é: “[...] einen von der Erhaltung des Lebens unabsonderlichen Genuss. Leben selbst ist fortwährender, aber unmerklicher, unfühbarer Genus”.

⁴⁵⁸ O trecho em língua estrangeira é: “Die allererste Bedingung des Willens ist die Empfindung. Wo keine Empfindung, da ist kein Schmerz, kein Leid, kein Unwohlsein, kein Pein und Not, kein Mangel, kein Bedürfnis, kein Hunger und Durst, kurz kein Unglück, kein Übel; wo aber kein Übel, da ist auch kein Widerstreben, kein Sich-Entgegensetzen, kein Trieb, keine Bemühung und Bestrebung, sich des Übels zu erwehren, kein Wille. *Widerwille* – Widerwille gegen Not und Pein-, Abscheu ist der *erste Wille, der Wille*, womit ein empfindendes Wesen sein Dasein beginnt und erhält”.

⁴⁵⁹ Nesse sentido, Feuerbach (1982 c) defende que “a razão é, para os homens, sempre a serva mais obediente do coração”. O trecho em língua estrangeira é: “Die Vernunft ist immer beim Menschen die gehorsamste Dienerin

formulações éticas são, portanto, a continuação do seu projeto de uma nova filosofia, na qual Feuerbach já havia defendido a prioridade do corpo e da sensibilidade do ponto de vista antropológico. Nesse sentido, ele argumenta:

Se quereis melhorar os homens, tornai-os felizes, mas se os quereis tornar felizes, ide até a fonte de toda a felicidade, de todas as alegrias – aos sentidos. A degeneração dos sentidos é a fonte de toda a insanidade, malignidade e doença na vida humana; a afirmação dos sentidos a fonte de saúde física, moral e teórica. A renúncia, a resignação, a ‘autonegação’, a abstração tornam o homem sombrio, enfadado, sóbrio, lascivo, receoso, mesquinho, invejoso, pérfido, malévolos, mas o prazer dos sentidos torna-o risonho, corajoso, nobre, aberto, comunicativo, participativo, livre, bom (FEUERBACH, 2005, p. 201).

Feuerbach se reporta, de novo, à importância do *corpo*, ao afirmar que a uma felicidade perfeita e completa pertence também um corpo perfeito e completo. Conforme ele escreve:

É uma verdade trivial que nós não sentimos como felicidade [...] aquilo que gozamos sempre, sem interrupções; que nós devemos, primeiramente, perder para que possamos reconhecê-lo como um bem, [e para que possamos reconhecer] que nós, enquanto o possuíamos, eramos verdadeiramente felizes sem o saber e perceber. Um tal bem é sobretudo a saúde; também ela é para o saudável algo trivial [...] algo despercebido e sem valor, além disso, ela é de fato apenas o pressuposto para outros bens [...]. Mas quando o pobre diabo [...] torna-se doente ou apenas indisposto, como a saúde, tão pouco estimada, eleva-se, de sua insignificância e desprezo na hierarquia dos bens vitais [...] ao maior bem⁴⁶⁰ (FEUERBACH, 1994, p. 366 – 367).

Feuerbach acrescenta ainda que um tal bem é, igualmente, a própria vida. Mas “*o que é a vida, onde não há vinho?*”, questiona Feuerbach, valendo-se das palavras do espírito santo na escritura sagrada. Após tal indagação, ele afirma:

Certamente, também o comer e beber, mais precisamente comer bem e a saciadamente, pertencem, essencialmente, à felicidade e saúde quanto também natural, não celeste, mas sim terrena e humana. [...] Mas se comer e beber é a obra mais alegre e mais fácil de todas, então a fome e a sede é, ao contrário, a mais triste e difícil de todas as obras ou coisas do mundo, e, por isso, a libertação da fome a

des Herzens”.

⁴⁶⁰ O trecho em língua estrangeira é: “Es ist eine triviale Wahrheit, daß wir nicht als Glück empfinden [...] was immer, ohne Unterbrechung genießen, daß wir es erst verlieren müssen, um es als ein Gut zu erkennen, daß wir also im Besitze desselben wirklich glücklich gewesen sind, ohne es zu wissen und zu merken. Ein solches Gut ist vor allem die Gesundheit, auch sie ist für den Gesunden etwas Triviales [...] etwas Unbeachtetes und Wertloses; auch ist sie in der Tat nur die Voraussetzung für andere Güter [...]. Aber wenn der arme Teufel [...] krank oder auch nur unpäßlich wird, o wie steigt dann sogleich die so gering geachtete Gesundheit aus ihrer Unbeachtlichkeit, aus ihre Geringschätzung in der Rangordnung der menschlichen Lebensgüter empor [...] zum höchsten Gute”. Ainda destacando a importância da sensibilidade na constituição humana, Feuerbach argumenta: “Deveriam [...] os sentidos em geral, não pertencer mais *ao nosso eu*, deveriam pertencer já, por assim dizer, aos seres foras de nós e inferiores a nós? Mas quando o teu olho fica sem ver, o ouvido sem ouvir, quando o paladar e o olfacto estão debilitados, não te sentirás muitíssimo miserável e infeliz, tanto corporal como espiritualmente? Não excluirás milhares de vezes ao dia com a maior das mágoas: “Oh, voltasse eu a ter os meus sentidos!”, assim confessando e proclamando abertamente que também os teus sentidos pertencem sem margem para dúvida ao teu eu, que *tu* – digo *tu próprio*, e não apenas o teu corpo – sem sentidos ou com sentidos imperfeitos é inválido e digno de misericórdia? Ou haveria *esse* eu que se torna deficiente, mutilado pela perda dos sentidos, como por exemplo o teu eu, ou pelo menos que é tão precioso, de confessar que perdeu uma *parte de si mesmo* quando perdeu uma *parte do seu corpo?*” (FEUERBACH, 2005, p. 81 – 82).

liberdade mais baixa de todas e também a primeira e mais necessária liberdade, o primeiro direito fundamental do povo, do ser humano⁴⁶¹ (FEUERBACH, 1994, p. 371 – 372).

O prazer estético proporcionado pela alimentação explicita a importância de não se subjugar a sensibilidade humana, compreendendo o homem como um ser integral, isto é, como unidade de sensibilidade e consciência. No fragmento *Elementare Aesthetik*, Feuerbach já havia enfatizado a importância da fruição inerente à alimentação. Em *Sobre a filosofia moral* ele destaca ainda certo sentido comunitário ligado a tal prazer:

A moral não deteriora ou corrompe, como a santidade católica, o gosto estético, o sabor agradável de uma alimentação corporal e espiritualmente boa; não é imoral comer bem, mas é imoral, enquanto pai de família, permanecer próximo da comunidade [...] e gozar desse prazer sozinho, excluindo meus familiares [...] ⁴⁶² (FEUERBACH, 1994, p. 413).

O sentido ético da filosofia feuerbachiana da maturidade se expressa como defesa da realização da felicidade terrena⁴⁶³, enfatizando que tal felicidade e o prazer inerente à vida realizam-se somente de forma coletiva⁴⁶⁴. Não se trata, portanto, apenas de uma ética do indivíduo autônomo, pois a *ética* e a *antropologia* só podem ser pensadas por meio da relação dos homens com outros homens e com a natureza. Os *sentidos estético, ético e antropológico* da filosofia feuerbachiana se articulam uma vez que o prazer dos sentidos, a felicidade e a realização do homem como um ser integral não são possíveis de forma meramente individual, pois pressupõem, antes de qualquer coisa, a comunidade humana e a natureza.

⁴⁶¹ O trecho em língua estrangeira é: “Allerdings gehört auch Essen und Trinken, und zwar sich satt- und gut essen, wesentlich zur wenn auch natürlich nicht himmlisch [...] doch irdischen, menschlichen Glückseligkeit und Gesundheit. [...] Aber wenn Essen und Trinken das allerfröhlichste und allerleichteste Werk, so ist dagegen Hunger und Dursten das allertraurigste und allerschwerste Werk oder Dinge der Welt, Freiheit vom Hunger daher die allerniedrigste, aber auch das allererste und allernötigste Freiheit, das erste Grundrecht des Volkes, des Menschen”.

⁴⁶² O trecho em língua estrangeira é: “Die Moral verdirbt oder verübelt nicht, wie die katholische Heiligkeit [...] den ästhetischen Geschmack, den Wohlgeschmack an guter geistiger und leiblicher Nahrung; es ist also nicht unmoralisch, Gutes zu essen, aber es ist unmoralisch, als Familienvater, um bei der [...] Gemeinschaft stehenzubleiben, diesen Genuß nur mir allein mit Ausschluß der Meinigen [...] zu gönnen.”

⁴⁶³ Aqui é importante ter em mente que a crítica feuerbachiana à imortalidade da alma contém, já nos *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit (Pensamentos sobre a morte e a imortalidade)*, escritos em 1930, um profundo sentido ético. Segundo Feuerbach, a fé na imortalidade se origina de uma inversão de valores que interpreta a morte como uma “transição” entre a “falsidade” da vida terrena e a realidade da “vida futura”. Dessa forma, Feuerbach já assume o papel de um “filósofo interveniente”, pois visa desmistificar a crença na imortalidade da alma, não apenas por razões teóricas, mas por motivações ético-práticas. No seu entender, se este mundo não for compreendido “real”, a vida dos homens também jamais poderá possuir um valor real. A valorização e a realização do ser humano e sua plenitude, e finitude, é uma das metas da filosofia feuerbachiana.

⁴⁶⁴ Já nos *Princípios da filosofia do futuro*, Feuerbach (2005, p. 144) havia afirmado: “É só pela comunicação, é só a partir da conversação do homem com o homem que brotam as ideias. Não é sozinho, é apenas a dois que se chega a conceitos, à razão em geral. São precisos dois seres humanos para gerar o homem, seja o homem espiritual seja o homem físico: a comunidade do homem com o homem é o primeiro princípio e critério da verdade e da universalidade”.

CONCLUSÃO

É fundamental retomar aqui a hipótese interpretativa deste trabalho, isto é, a do reconhecimento de que a presença de certo sentido estético no pensamento de Feuerbach não significa dizer que a sua filosofia pretendesse sistematizar uma Estética como um saber filosófico autônomo. Daí se defender aqui a inexistência no seu pensamento, seja de uma Estética *tout court*, seja de uma abordagem de questões estritamente estéticas na sua filosofia. Não obstante a ausência de uma teoria estética em sua reflexão, não se pode, porém, desconsiderar a presença dos termos “estético” e “estética” nos escritos de Feuerbach e, ao mesmo tempo, certa interpretação desses étimos no interior do seu pensamento. Daí o presente trabalho ter abordado as diferentes acepções de tais termos e explicitado, igualmente, o sentido desses étimos no domínio da sua reflexão filosófica.

A primeira acepção dos termos “estético” e “estética”, no pensamento feuerbachiano, se reporta à *arte*, ao *belo* e à *experiência artística*, como foi apresentado no terceiro tópico do primeiro capítulo, denominado “Integralidade antropológica e sentido estético em Ludwig Feuerbach: a propósito da hipótese interpretativa”, e no segundo tópico do quarto capítulo deste trabalho, intitulado “O lugar do estético em *A essência da religião* e nas *Preleções sobre a essência da religião*”. Após tal exposição, explicitou-se que, na reflexão feuerbachiana sobre a arte e a religião, não há uma passagem da crítica à religião a uma teoria da arte em sentido estrito. As considerações de Feuerbach sobre a arte permanecem no universo da reflexão sobre a religião. Daí não ter sido possível defender aqui a existência de um sentido estético compreendido como uma teoria estética como saber particular ou como Filosofia da arte no interior do pensamento de Ludwig Feuerbach.

Não obstante Feuerbach não haver postulado uma Filosofia da arte, abordou-se, nesta tese de doutorado, que a sua crítica à religião, compreendida como criação do ânimo e da imaginação humanos, contém certo sentido estético. Daí a segunda acepção dos étimos “estético” e “estética”, na reflexão de Feuerbach, concernir à *fantasia (Phantasie)*, à *imaginação (Einbildungskraft)*, à *imagem (Bild)*, ao *sentimento (Gefühl)* e à *sensibilidade (Sinnlichkeit)*. Ao se retomar essa questão do sentido estético, no âmbito da crítica feuerbachiana à religião, é preciso retomar, de início, a discussão realizada na segunda parte do segundo capítulo, denominada “A verdade da religião e a crítica da teologia: o sentido estético e antropológico da religiosidade”. Nesse tópico explicitou-se que Feuerbach interpreta a religião cristã como algo mais complexo do que uma mera ilusão, uma vez que

por meio da religião é possível se compreender, ainda que de forma invertida, as disposições e as características essenciais dos seres humanos.

A interpretação do papel fundamental da figura Jesus, na religião cristã, contribuiu para que Feuerbach compreendesse a importância das imagens na experiência religiosa. Isso porque, no seu entender, Cristo não corresponde apenas à necessidade humana de pensar em termos de imagens. Jesus é, na realidade, em si mesmo uma imagem, a qual exprime a objetivação da faculdade da imaginação. Por meio da “tradução” dos fenômenos religiosos, Feuerbach compreendeu a relevância da imagem, da imaginação e da fantasia, não apenas na experiência religiosa, mas na constituição antropológica. Ainda que Cristo seja uma entidade imaginária, este último “revela”, para Feuerbach, o papel fundamental da imaginação, como um “poder divino”. Pois no seu entender, a imaginação é uma faculdade constituída de forma antropológica, tendo, do ponto de vista prático, primado em relação à racionalidade.

Ademais, de acordo com Feuerbach a religião tem sua origem na “onipotência do ânimo”. Isso revela que os homens são criaturas sensíveis e sentimentais, *realizando* os seus desejos somente por meio de “imagens sensíveis”. Em virtude do caráter predominantemente afetivo e emocional dos seres humanos, Feuerbach defende que a mera razão ou o puro pensamento não são suficientes para convencer ou satisfazer os homens. Isso só seria possível transformando um *ens rationis* em uma essência igual a do homem, isto é, em uma essência sensível. Por isso, as “verdades filosóficas” precisavam ser expressas, de acordo com Feuerbach, como uma verdade antropológica, a saber, como um objeto da sensação, da certeza imediata. No seu entender, a imaginação, servindo ao ânimo e aos sentimentos, cria deuses que são capazes de satisfazer os desejos do coração humano. Por conseguinte, a imaginação é a faculdade que corresponde às aspirações e aos sonhos humanos, pois ultrapassa os limites impostos pela razão quando satisfaz, por meio da criação da divindade, os desejos humanos de forma “imediate” e “ilimitada”.

A importância da imaginação e da imagem não é enfatizada por Feuerbach apenas em *A Essência do Cristianismo*, mas também nas *Preleções sobre a essência da religião*, na qual a fantasia assume um papel fundamental na compreensão da religião natural. Como foi apresentado no terceiro tópico do primeiro capítulo, intitulado “Integralidade antropológica e sentido estético em Ludwig Feuerbach: a propósito da hipótese interpretativa”, as festas e as adorações, realizadas pelos povos primitivos em seus cultos dedicados à natureza, expressavam, no entender de Feuerbach, as impressões e os sentimentos que a natureza causava nesses povos. Reportando-se à Antiguidade, Feuerbach apresentou uma analogia entre religião, física e astronomia. No seu entender, as religiões da Antiguidade se

identificavam a uma “física ou astronomia estéticas”, por não se fundamentarem na racionalidade, mas na fantasia dos povos antigos (FEUERBACH, 2009a). Uma reflexão sobre a contemplação da natureza pelos povos antigos e o sentido estético dela, já havia sido apresentada em *A Essência do Cristianismo*. Tal temática foi tratada no último tópico do segundo capítulo, intitulado “O lugar do estético em *A Essência do Cristianismo*”.

Ainda discorrendo sobre as religiões antigas, Feuerbach fala da “patologia estética” (FEUERBACH, 2009a). No terceiro tópico do primeiro capítulo desta deste trabalho, explicitou-se, que, mais uma vez, Feuerbach se serve do termo “estética” para se reportar às “diversas impressões que os diversos fenômenos da natureza causam no homem”. A religião natural foi interpretada como estética por ser uma forma infantil de contemplação, uma adoração não-livre e um culto não científico, pois regido apenas pela imaginação e pela fantasia. O “estético” diz respeito, de novo, à imaginação e às impressões fantásticas que a natureza provocava nos povos primitivos. Não obstante as distinções entre as *formas religiosas* politeístas e monoteístas, há algo que expressa a *essência comum e o sentido estético delas*, ou seja, o fato de as religiões serem *produtos da fantasia*, se apresentando em uma *forma fantástica*.

Ademais, explicitou-se ainda, no segundo tópico do quarto capítulo desta tese de doutorado, denominado “O lugar do estético em *A essência da religião* e nas *Preleções sobre a essência da religião*, que quando Feuerbach argumenta que a essência da religião é a forma fantástica em que ela se apresenta, ele defende, igualmente, que *a religião é sensorial e estética*; ao passo que a Filosofia é abstrata e suprassensível. A Filosofia é concebida como anti-estética, por ter a razão como faculdade fundamental. Já a religião é interpretada como *estética* por se constituir, de forma antropológica, valendo-se do *ânimo* e da *fantasia*. Além disso, a religião exprime o *caráter sensível e emocional dos seres humanos* e a necessidade que eles possuem de “*imagens sensíveis*” como “meios de realização” de seus *desejos*. Daí o étimo “estética” reenviar, na crítica religiosa, não apenas à *imaginação* e à *fantasia*, mas também às *sensações*, à *sensibilidade*, em suma, aos *sentidos*.

As obras de crítica à religião forneceram os pressupostos para a elaboração da *nova filosofia* ou da *filosofia do futuro*. Tal elaboração, a partir de 1842, revela uma *viragem antropológica* no pensamento de Feuerbach, como foi explicitado no primeiro e terceiro capítulos deste trabalho. Tal viragem, que é apresentada, em especial nas *Teses* e nos *Princípios*, tencionava resgatar o homem na sua existência imediata, sensível e, naturalmente, encarnada. Disto resulta a *terceira acepção dos étimos “estético” e “estética”*, apresentada no terceiro capítulo, intitulado “O princípio do sensualismo e a viragem ontológica nos

escritos após 1842: defesa feuerbachiana da antropologia”. Neste capítulo, o estético diz respeito ao papel do “*ainda não racional*” do homem, conforme postula Feuerbach, isto é: a importância de faculdades como a *sensibilidade (Sinnlichkeit)*, *sensação (Empfindung)*, o *ânimo (Gemüt)*, os *sentimentos (Gefühle)*, mas também a *corpo (Leib)*, na constituição antropológica do homem. O sentido estético se completa no terceiro capítulo deste trabalho, pois em virtude da viragem onto-antropológica, de 1842, há um aprofundamento, seja da orientação antropológica seja da orientação estética na filosofia de Ludwig Feuerbach.

Como se explicitou no terceiro tópico do terceiro capítulo, denominado “A verdade que se tornou carne e sangue: a encarnação da razão”, o sentido estético se expressa, antes de qualquer coisa, no pensamento de Feuerbach, por meio de uma mudança radical na sua compreensão do *estatuto ontológico* da Filosofia e da racionalidade, pois não há mais, no seu entender, uma diferença essencial entre sensibilidade e pensamento. Pensar e sentir são compreendidos como diferentes graus de uma mesma atividade, ou seja, o *pensar* é uma espécie de “*sentir ampliado*” e o *pensamento* é considerado como uma *verdade sensível*. Trata-se aqui de uma reflexão que reconhece o caráter antropológico da racionalidade e o homem como um ser integral.

É fundamental retomar aqui a relação entre o sentido estético e o sentido antropológico em sua nova filosofia, explicitada no último tópico do terceiro capítulo, denominado “A integralidade antropológica e o sentido estético da nova filosofia feuerbachiana”. Neste tópico se apresentou a formulação feuerbachiana de que o homem, em sua integralidade, não se distingue dos animais apenas pela razão e pelo pensamento. Para Feuerbach, tal distinção já se apresenta nas faculdades sensíveis, pois, apesar de os homens e os animais possuírem olfato, visão, audição, tato e paladar, apenas nos seres humanos tais sentidos assumem um caráter mais elevado, isto é, “espiritual”. No entender de Feuerbach, apenas os homens são “sensualistas absolutos”, isto é, as suas sensações não se limitam a objetos específicos, mas abrangem “todo o sensível, o mundo, o infinito”. Ademais a sensação, nos seres humanos, não está mais subordinada à manutenção da vida, sendo, igualmente, um “fim de si mesma, fruição de si mesma” em virtude do “prazer estético” (FEUERBACH, 2005).

Ainda discorrendo sobre o “prazer estético”, argumentou-se, na quarta parte do terceiro capítulo, intitulada “A integralidade antropológica e o sentido estético da nova filosofia feuerbachiana”, sobre o *gosto estético*. Para Feuerbach, os homens fruem esteticamente em consonância com o seu desenvolvimento cultural e intelectual. Com tal formulação, Feuerbach não tencionava criticar o gosto do homem simples, mas censurar

certos intelectuais, os quais se tornaram incapazes de apreciar os elementos sensíveis da vida. Daí a dura crítica ao erudito pela sua incapacidade de saborear um alimento ou uma bebida. No seu entender, tal erudito privilegiou as atividades intelectuais, dedicando-se, de forma tão intensa, às reflexões abstratas, a ponto de comprometer a sua percepção sensível. Não se trata, portanto, da defesa feuerbachiana de um gosto estético refinado, mas do prazer sensível como elemento constitutivo do homem. Com base em tais formulações, compreende-se que o termo “estética” reenvia aqui à origem etimológica da palavra estética, que é construída a partir do adjetivo αἰσθητικός, relacionado a αἴσθησις, que significa ‘sensação’, ‘percepção’ e a αἰσθάνομαι, ou seja, ‘perceber’”.

Feuerbach reconhece, portanto, *a importância de todas as faculdades humanas* para que o homem se realize como *ser integral*. Daí ele defender que o *ser humano* deve ser compreendido em sua totalidade, como unidade de sensibilidade e consciência, *pathos* e *logos*, sem privilegiar nenhuma *faculdade particular*. A afirmação e o reconhecimento filosófico das faculdades pré-reflexivas tem, na filosofia de Feuerbach, um sentido estético, uma vez que tais faculdades exprimem uma nova concepção da filosofia, a qual se torna um saber dos sentidos. O sentido estético, na nova filosofia feuerbachiana, se apresenta como reconhecimento da especificidade dos sentidos, e da sua importância na elaboração de uma filosofia, a qual destaca a relevância das faculdades sensíveis e perceptivas. O *sentido estético* e o *sentido antropológico* articulam-se, portanto, no seu pensamento, uma vez que ambos reenviam à *valorização da essência integral* do homem.

É preciso retomar ainda o argumento de que a *integralidade antropológica*, tal como Feuerbach a compreende, só pode ser alcançada por meio da *relação com outros seres humanos*. Por isso é fundamental reportar-se à relação entre os sentidos estético e ético, no seu pensamento, exposta no último tópico do quarto capítulo, intitulado “Sensibilidade, liberdade e felicidade: o sentido ético e estético da filosofia feuerbachiana”. Feuerbach desenvolveu a sua ética em consonância com o seu projeto de uma nova filosofia, uma vez que propôs uma *ética sensualista*, a qual destacava a importância da sensibilidade, dos sentimentos e dos afetos, na construção de relações éticas entre os seres humanos e a natureza.

Nas obras sobre moral e ética, Feuerbach defendeu que os seres humanos não são apenas seres sentimentais, passionais e sensíveis, pois são, antes de mais, seres “necessitados” do ponto de vista sócio-afetivo. Não se trata, portanto, apenas de uma ética do indivíduo autônomo, pois a *ética* e a *antropologia* só podem ser pensadas por meio da relação dos homens com outros homens e com a natureza. A articulação entre os sentidos ético, antropológico e estético da filosofia feuerbachiana da maturidade foi apresentada no último

capítulo deste trabalho, com base no argumento de que a realização do homem, como um ser integral, não é possível, quer no âmbito meramente individual quer no puramente social. Tal realização pressupõe, antes de qualquer coisa, a natureza. Ademais, a ligação do homem com a natureza se põe como necessária e, simultaneamente, frutiva. Daí Feuerbach ter escrito que o “gozo estético” é um elemento da fruição da natureza. Trata-se da apreensão da *natureza* como um ser que tem seu fim em mesmo, que tem em si o fundamento da sua existência e, por isso, pode ser contemplada como um *objeto belo*. Tal temática foi abordada no segundo tópico do quarto capítulo, intitulado “O lugar do estético em *A essência da religião* e nas *Preleções sobre a essência da religião*”.

Tendo como base o exposto, este trabalho defende que, nas reflexões de Feuerbach, não há qualquer preocupação com a sistematização da Estética. A sua nova filosofia não é a Estética, não obstante a prioridade de faculdades como a imaginação, a fantasia, o ânimo e a sensibilidade. Defende-se aqui, que Feuerbach não postulou uma estética como saber autônomo, contudo, isso não significa que a sua filosofia não contenha um *sentido estético*. Tal sentido *se articula à orientação materialista, antropológica, sensualista e ética* de seu pensamento, uma vez que *se expressa no primado onto-antropológico do sensível, como dimensão constitutiva do homem, compreendido como ser integral, e da filosofia, a qual remete à realidade imediata, sensível e natural.*

Conclui-se então que o sentido estético no pensamento de Feuerbach pressupõe, de um lado, a prioridade onto-antropológica da realidade sensível, ou seja, da natureza e do homem e, de outro, uma reflexão que não se limita ao universo filosófico, pois integra, igualmente, o *extra-filosófico*, isto é, a realidade imediata e a vida concreta dos seres humanos. Ademais, o primado do sensível não significa em Feuerbach a rejeição da razão em si mesma, mas de uma determinada forma da racionalidade. A reabilitação da sensibilidade não se dá como anulação da razão, mas, ao contrário, a sensibilidade é integrada como elemento fundamental do pensar, ou seja, o *pensar* é uma espécie de “*sentir ampliado*” e o *pensamento* é considerado como uma *verdade sensível*.

Se a sensibilidade é integrada como um elemento fundamental do pensamento, isso não significa que Feuerbach se limite à sensibilidade do homem culto ou erudito, conforme aborda nas suas formulações sobre o gosto ou prazer estético. Ao falar da fruição estética, ele não se reporta à pintura, à música erudita ou ao teatro, mas ao canto dos pássaros, à “pura visão das estrelas”, ou ainda ao prazer experimentado pelos seres humanos por meio das atividades responsáveis pela manutenção da vida, ou seja, a respiração ou a alimentação. Feuerbach se reporta aos prazeres cotidianos e não à cultura mais elevada, porque as suas

formulações sobre o prazer sensível não visam à elaboração de uma teoria erudita do gosto ou de uma ciência do conhecimento, a qual vise à perfeição do conhecimento sensível. Ao contrário, as considerações sobre o gosto e o prazer sensível remetem a um universo mais amplo, isto é, ao universo antropológico. Daí não ser possível separar as suas reflexões sobre o prazer estético do seu projeto de integração da “não-filosofia” no interior do seu pensamento, uma vez que o problema fundamental de Feuerbach não é a Filosofia como tal, mas a realização do homem como ser sensível, natural e integral.

REFERÊNCIAS

AMATO, A. *Morte e immortalità: Studi su Ludwig Feuerbach*. Milano: Edizione Albo Versorio, 2012.

AMOROSO, L. Presentazione. In: BAUMGARTEN, A. *A cura di Salvatore Tedesco: Lezioni di Estetica*. Palermo: Aesthetica edizione, 1998

_____. *Ratio & aethetica: La nascita dell'estetica e la filosofia moderna*. Pisa: Edizione ETS, 2008.

ARRAYÁS, L. M. A. “*Yo soy Lutero II*”: La presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, 1991.

ARNDT, A. “Einfacher Wahrheiten” - Feuerbachs Konstruktion einer neuen Philosophie. In: MUELLER, V. (hrsg). *Religionskritik und Geistesfreiheit*. Neustadt: Angelika Lenz Verlag, 2006.

_____. Feuerbach und der Bruch in der Philosophie des 19. Jahrhunderts. In: *Ludwig Feuerbach. Säkularisierung der Menschbilder*. Humanismus Aktuell. Frühjahr, 2005. Heft 16. 9 Jahrgang.

_____. Kein Egoismus ohne ‘Communismus’. Anmerkungen zur Philosophie Ludwig Feuerbachs. In: *Religion und Aufklärung 10*. Humanismus on Geschichte und Gegenwart. Richard Faber und Enno Rudolph (hrsgs). Tübingen: Mohr Siebeck 2002, p.103–117 ().

_____. Krise und Prinzip. Die Logik des Übergangs zur Philosophie der Zukunft in Ludwig Feuerbachs Konzeption der Philosophiegeschichte. In: JAESCHKE, W., TOMASONI, F. *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*. Berlin: Akademie Verlag, 1998.

_____. Nicht-Selbst und Selbst: Bestimmtes Sein, Widerspruch und das Problem der Dialektik bei Ludwig Feuerbach. In: BRAUN, H-J. (Hrsg.) *Solidarität oder Egoismus: Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*. Berlin: Akademie- Verlag, 1994.

_____. *Schleiermacher als Philosoph*. Berlin: De Gruyter, 2013.

_____. Schleiermacher: Dialectic and Transcendental Philosophy, Relationship to Hegel. In: BAYER, O.; HÄRLE, O.; NÜSSEL, F. *Schleiermacher, the Study of Religion and the Future of Theology: A Transatlantic Dialogue*. New York, Berlin: Walter de Gruyter, 2009, p.349-60.

_____. *Schriften zur Ethik und nachgelassene Aphorismen* (durchgesehen und neu herausgegeben von Friedrich Jodl). Fromann Verlag, 1960.

_____. Unmittelbarkeit. Zur Karriere eines Begriffs in Feuerbachs und Marx’ Bruch mit der Spekulation ‘Unmittelbarkeit’. Zur Karriere eines Begriffs in Feuerbachs und Marx’ Bruch mit der Spekulation IN: BRAUN, H. J; SASS, H. M; SCHUFFENHAUER, W.; TOMASONI, F. (Hrsg.): *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Berlin: Akademie Verlag, 1990.

_____. Vernunft im Widerspruch. Zur Aktualität von Feuerbachs 'Kritik' der unreinen Vernunft In: JAESCHKE, W. (Hrsg). *Sinnlichkeit und Rationalität. Der Umbruch in der Philosophie des 19. Jahrhunderts: Ludwig Feuerbach*, Berlin: Akademie Verlag, 1992.

ASCHERI, C. *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt Frankfurt, Europa Verlag Wien, 1969.

_____. (Orgs.) *Pensar Feuerbach*. Colóquio comemorativo dos 150 anos de publicação de "A essência do cristianismo". Lisboa: Edições Colibri, 1993.

BARATA-MOURA, J.; MARQUES, S. *A "realização da razão": Um programa hegeliano?* Lisboa: Editorial Caminho S.A, 1990.

BAUMGARTEN, A. *Aesthetica: A cura di Salvatore Tedesco*. Palermo: Aesthetica Edizione, 2000.

_____. *Estética: A lógica da arte e do poema*. Tradução de Mirian Sutter Medeiros. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Lezioni di Estetica: A cura di Salvatore Tedesco*. Palermo: Aesthetica Edizione, 1998.

_____. *Riflessione sulla Poesia: A cura di Pietro Pimpinella & Salvatore Tedesco*. Palermo: Aesthetica Edizione, 1999.

BRAUER, D. O. Feuerbachs Anthropol-Logik. Zwei zentrale Motive von Feuerbachs Unwandlung der Logik Hegels: die Verzeitlichung des Werdens und der Widerspruch als Wesen der Liebe. In: BRAUN, H-J.; SASS, H-M., SCHUFFENHAUER, W., TOMASONI, F. *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*. Berlin: Akademie Verlag, 1990.

BIEDERMANN, G. *Der antropologische Materialismus Ludwig Feuerbachs. Höhepunkt und Abschluss der klassischen deutschen Philosophie*. Neustadt: Angelika Lenz Verlag, 2004.

BIRKMEYER, J. Der Scherz ist die Quelle der Poesie. Atheismus und Ästhetik bei Ludwig Feuerbach. In: REITEMEYER, U.; SHIBATA, T.; TOMASONI, F. (Hrsg.). *Feuerbach und der Judaismus*. Münster: Waxmann Verlag, 2009.

BISHOP, P. Elementary aesthetics, hedonist ethics: The philosophical foundations of Feuerbach's late works. *Journal of the History of Ideas*. 2008. V.34. p. 298-309.

CARCHIA, D'ANGELO. *Dicionário de Estética*. Lisboa: Edições 70, 2003.

CASSIRER, E. *A filosofia do iluminismo*. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

CASULA, M. *La metafisica di A. G. Baumgarten*. Milano: U. Mursia & C.,1973.

CESA, C. *Il giovane Feuerbach*. Bari: Editori Laterza,1963.

_____. *Introduzione a Feuerbach*. Roma: Editori Laterza,1978.

CHERNO, M. Feuerbach's "Man Is What He Eats": A Rectification. *Journal of the History of Ideas*. Jul – Sep. 1963. V. 24, No. 3. p. 397-406

D'ANGELO, P. *A Estética do Romantismo*. Editorial Estampa. Lisboa, 1998.

DAWRS, J. Ästhetik als prima philosophie. Aisthetische Impulse Feuerbachscher Anthropologie. In: JAESCHKE, W. (hrsg). *Sinnlichkeit und Rationalität. Der Umbruch in der Philosophie des 19. Jahrhunderts: Ludwig Feuerbach*. Berlin: Akademie Verlag, 1992.

_____. Ästhetische Anthropologie- anthropologische Ästhetik. Anmerkung zu einer Feuerbachianischen Kunsttheorie. In: *Philosophie und Kunst. Kultur und Ästhetik im Denken der deutschen Klassik*. Collegium Philosophicum Jenense Heft 7, Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1987.

DERANTY, J. *Feuerbach's philosophical psychology and its political and aesthetic implications* (2011). Disponível em:

<[https://www.academia.edu/2240568/Feuerbachs Philosophical Psychology](https://www.academia.edu/2240568/Feuerbachs_Philosophical_Psychology)>. Acesso em 26 de dezembro de 2013.

DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo: Martins fontes, 1996.

_____. *Meditação metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

EAGLETON, T. *A Ideologia da Estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

FERREIRA, M.J.C. “Feuerbach e a ética do futuro”. In: SERRÃO, A. (coord.) *O homem integral: Antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2001.

FREITAS, M.C. Da alienação religiosa em Feuerbach. Leitura de ‘Pensamentos sobre morte e imortalidade’. In: SERRÃO, A. (coordenação) *O homem integral. Antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2001.

FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2009b.

_____. *A essência do cristianismo*. Tradução de Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Fundação Calouste Glubekian, 2001.

_____. Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach. In: GRÜN, K. (Hrsg.) *Zum Säkulargedachtniss seiner Geburt. Herausgegeben und biografisch eingeleitet von Wilhelm Bolin*. Erster Band. Leipzig: Verlag von Otto Wigand, 1904.

_____. Briefwechsel I (1817 - 1839). In: SCHUFFENHAUER, W. (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. 20v. V.17. Berlin: Akademie- Verlag, 1984.

_____. Briefwechsel II (1840 - 1844). In: SCHUFFENHAUER, W. (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. 20v. V.18 Berlin: Akademie- Verlag, 1988.

_____. Briefwechsel III(1845 - 1852). In: SCHUFFENHAUER, W. (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. 20v. V.19. Berlin: Akademie- Verlag, 1993.

_____. Briefwechsel IV (1853- 1861). In: SCHUFFENHAUER, W. (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. 20v. V.20. Berlin: Akademie- Verlag, 1996.

_____. Das Wesen des Christentums. In: SCHUFFENHAUER, W. (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. 20v. V.5. Berlin: Akademie-Verlag, 1984b.

_____. *Einleitung in die Logik und Metaphysik*. IN: SCHUFFENHAUER, W. (hrsg) *Gesammelte Werke*. Band XIII. Berlin: Akademie-Verlag, 1999.

_____. *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie*. In: JAESCHKE, W.; SCHUFFENHAUER, W. (Hrsg.) Hamburg: Meiner, 1996.

_____. *Escritos en torno a La esencia del Cristianismo*. Madrid: Editorial tecnos, 1993.

_____. *Essenza della religione*: A cura di Carlo Ascheri e Claudio Cesa. Roma-Bari: Gius. Laterza & Figli Spa, 2003.

_____. *Etica e felicità*. Tradução de Barbara Bacchi. Milano: Angelo Guerini e Associati, 1992.

_____. *Filosofia da sensibilidade*: Escritos (1839-1846). Tradução de Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.

_____. *Frammenti per caratterizzare il mio curriculum filosofico*. In: FEUERBACH, L. *Scritti filosofici*. Tradução de Claudio Cesa, p.341–73. Roma – Bari: Laterza, 1976.

_____. Frühe Schriften, Kritiken und Reflexionen. In: SCHUFFENHAUER, W. (hrsg). *Gesammelte Werke*. 20v. V.1. Berlin: Akademie- Verlag, 1981a.

_____. Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza. In: SCHUFFENHAUER, W. (Hrsg.) *Gesammelte Werke*. 20v. V.2. Berlin: Akademie-Verlag, 1981b.

_____. Geschichte der neuern Philosophie, Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie. In: SCHUFFENHAUER, W. (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. 20v. V.3.. Berlin: Akademie-Verlag, 1984a.

_____. Kleinere Schriften I (1835 - 1839). In: SCHUFFENHAUER, W. (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. 20v. V.8Berlin: Akademie- Verlag, 1982a.

_____. Kleinere Schriften II (1839- 1846). In: SCHUFFENHAUER, W. (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. 20v. V.9 Berlin: Akademie- Verlag, 1982b.

_____. Kleinere Schriften III (1846 -1850). In: SCHUFFENHAUER, W. (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. 20v. V.10 Berlin: Akademie- Verlag, 1982c.

_____. Kleinere Schriften IV (1851- 1866). In: SCHUFFENHAUER, W. (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. 20v. V.11 Berlin: Akademie- Verlag, 1990.

_____. Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß: sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung. In: GRÜN, K. (Hrsg.) Leipzig&Heidelberg: C.F. Winter'sche Verlagshandlung, 1874.

_____. *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. Madrid: Alianza editorial, 1993.

_____. Pierre Bayle: ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit. In: SCHUFFENHAUER, W. (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. 20v. V.4. Berlin: Akademie-Verlag, 1967.

_____. *Pierre Bayle: Un contributo alla storia della filosofia e dell'umanità*. Tradução de Maria Luisa Barbera. Napoli: La città del sole, 2008.

_____. *Preleções sobre a essência da religião*. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2009a.

_____. *Rime sulla morte*. Milano: Mimesis, 1993.

_____. *Sämmtliche Werke. 2 Philosophische Kritiken und Grundsätze*. (Durchgesehen und neu herausgegeben von Friedrich Jodl). Stuttgart :Frommann, 1959.

_____. *Sämmtliche Werke. 10. Schriften zur Ethik Ethik und nachgelassene Aphorismen*. (Durchgesehen und neu herausgegeben von Friedrich Jodl). Stuttgart: Frommann , 1960..

_____. *The essence of faith according to Luther*. New York: Harper & Row, 1967.

_____. Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums. In: SCHUFFENHAUER, W. (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. 20v. V.7 Berlin: Akademie-Verlag, 1985.

_____. *Thoughts on death and immortality*. From the Papers of a Thinker, along with an Appendix of Theological-Satirical Epigrams, Edited by One of His Friends. London: University of California, 1980.

_____. Vorlesungen über das Wesen der Religion. In: SCHUFFENHAUER, W. (Hrsg.) *Gesammelte Werke*. 20v. V.6. Berlin: Akademie-Verlag, 1967.

_____. *Zur philosophie*. In: *Solidarität oder Egoismus : Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*. In: BRAUN, H-J. (Hrsg.) Berlin: Akademie- Verlag, 1994.

FRANZINI, E. *A Estética do Século XVIII*. Editorial Estampa. Lisboa, 1999.

GIVONE, S. *Historia de la estética*. Traducción de Mar García Lozano. Madrid: Editorial Tecnos, 2009.

GONÇALVES, M. F. C. *O pensamento puro ainda vive*. São Paulo: Editora Bacarolla, 2014.

GUYER, P. As origens da estética moderna: 1711-35. In: KIVY, P. (Orgs.). *Estética: fundamentos e questões filosóficas*. São Paulo: Paulus, 2008.

HARVEY, V. A. *Feuerbach and the Interpretation of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

HYMERS, J. *In defense of Feuerbach's Moleschott reception: Feuerbach's open dialectic*. 2006. Disponível em: <http://hymers.eu/pdf/feuerbach_moleschott_EN.pdf?kat/1626.html> Acesso em 8 de setembro de 2015.

JAESCHKE, W. "Humanidade entre espiritualismo e materialismo". In: SERRÃO, A. (Coord.) *O homem integral. Antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2001.

JESKE, M. "Sensualistischer Pantheismus". *Seine heuristische Bedeutung im Werk Ludwig Feuerbachs*. Frankfurt am Main: Peter Lang. Internationaler Verlag der Wissenschaft, 2012.

LAMARQUE, P.; OLSEN, S. H. (eds.) *Aesthetics and the philosophy of art : the analytic tradition : an anthology*. Malden (USA): Blackweel Publishing, 2006.

LIMA, E. *A estética entre saberes antigos e modernos na nuova scienza de Giambattista Vico*. São Paulo: Educ: Fapesp, 2012.

MATTIOLI, E. Baumgarten e l'estetica. *Studi di Estetica*, V.18, III série, ano XXVI, fasc. II. Mimeo. 1998

MARQUARD, O. *Aesthetica und Anaesthetica*. Schöningh, Paderborn 1989.

MÜLLER, E. *Ästhetische Religiosität und Kunstreligion in den Philosophien von Aufklärung bis zum Ausgang des deutschen Idealismus*. Oldenbourg: Akademie Verlag, 2015.

PERNIOLA, M. *Do sentir*. Tradução de António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993

PIMPINELA, P. Presentazione. In: BAUMGARTEN, A. A cura di Pietro Pimpinela & Salvatore Tedesco. *Riflessione sulla Poesia*. Palermo: Aesthetica Edizione, 1999.

PLAZOALA, J. *Introducción a la Estética: Historia, teoría, textos*. Madrid: La editorial Católica, 1973.

PAULA, M.G. Algumas considerações sobre morte e imortalidade em Feuerbach. In: CHAGAS, E.; REDYSON, D.; DE PAULA, G. (Orgs.) *Homem e Natureza em Feuerbach*. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

PERONE, U. *Invito al pensiero di Feuerbach*. Milano: Mursia, 1992.

_____. *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*. Milano: Mursia, 1972.

POTEJA, M. *Feuerbach und Schleiermacher*. In: ARNDT, A. Schleiermacher: Dialectic and Transcendental Philosophy, Relationship to Hegel. In: BAYER, O.; HÄRLE, O.; NÜSSEL, F. *Schleiermacher, the Study of Religion and the Future of Theology: A Transatlantic Dialogue*. New York, Berlin: Walter de Gruyter, 2009.

RAWIDOWICZ, S. *Ludwig Feuerbachs Philosophie : Ursprung und Schicksal*. Berlin : Gruyter, 1931.

REITEMEYER, U. A consciência de si alienada e a perda do concreto. In: SERRÃO, A. (coord.) *O homem integral. Antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2001.

ROSSI, M. *La scuola Hegeliana. Il giovane Marx*. Roma: Editori Riuniti, 1974.

SCHMIDT, A. *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*. München: Piper, 1988.

SCHMIEDER, F. *Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie. Zum Verhältnis von anthropologischem und Historischen Materialismus*. Berlin, Wien: Philo, 2004.

SCHMITT, M. *Von der Wirklichkeit der Vernunft zur Vernunft der Sinnlichkeit Zur Entwicklung der sinnlichen Philosophie in den Frühschriften Ludwig Feuerbachs im Ausgang von Johann Gottfried Herder*. Göttingen: Cuvillier, 1999.

SCHUFFENHAUER, W. Vorbermerkung zu Ludwig Feuerbach. In: *Zur Moralphilosophie in Solidarität oder Egoismus: Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*, BRAUN, H. (Herausgeber). Berlin, 1994.

SERRÃO, A. *A humanidade da razão. Ludwig Feuerbach e o Projecto de uma Antropologia Integral*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1999.

_____. *A imagem de Feuerbach na literatura recente*. Lisboa: Philosophica, 1993.

_____. Da Razão ao Homem ou o Lugar Sistemático de ‘A Essência do Cristianismo’. In: BARATA-MOURA, J.; MARQUES, V. *Pensar Feuerbach: Colóquio comemorativo dos 150 anos da publicação da “Essência do Cristianismo”*. Lisboa: Edições Colibri, 1993.

_____. Dinâmicas e paradoxos da Integralidade. In: SERRÃO, A. (coord.) *O homem integral. Antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2001.

_____. Feuerbach e a apoteose da vida. In: CHAGAS, E.; REDYSON, D.; DE PAULA, G. (orgs.) *Homem e Natureza em Feuerbach*. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

_____. *Hermenêutica na historiografia: Feuerbach e o problema da interpretação*. Lisboa: Philosophica, 1995

_____. O sentimento da Natureza e a imagem do homem: Kant – Feuerbach - Simmel. Lisboa: Philosophica, 2007.

_____. *Pensar a sensibilidade: Baumgarten, Kant, Feuerbach*. Lisboa: Centro da Universidade de Lisboa, 2003.

_____. *Pensar o sentir de hoje. Mutações na sensibilidade estética*. Lisboa: Philosophica, 2001.

SOUZA, D.G. Hegel e a reforma da filosofia. In: ROSENFELD, D.L. *Hegel, a moralidade e a religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

_____. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*. Porto Alegre: EDPUCRS, 1993.

_____. Sobre a relação Feuerbach e Kant. In: SERRÃO, A. (coord.) *O homem integral. Antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2001.

STIRNER, M. *O único e sua propriedade*. Lisboa: Editores Refractários, 2004.

TEDESCO, S. *L'estetica di Baumgarten*. Palermo: Aesthetica Edizione, 2000b.

_____. Presentazione. In: BAUMGARTEN, A. A cura di Salvatore Tedesco: *Aesthetica*. Palermo: Aesthetica edizione, 2000a.

TOMASONI, F. *Ludwig Feuerbach: Biografia intellettuale*. Brescia: Morcelliana, 2011.

_____. *Feuerbach e la natura 'non umana': Ricostruzione genética dell'Essenza della religione con pubblicazione degli inediti*. Firenze: La Nuova Italia, 1986.

VERCELLONE, F. *A Estética do Século XIX*. Tradução de Isabel Tereza Santos. Lisboa: Editorial Estampa, 2000.

WALCH, J. G.; HENNINGS, J. C. *Philosophisches Lexicon. 1. Philosophisches Lexikon*. Hildesheim: Olms, 1968.

WARTOFSKY, M. *Feuerbach*. Cambridge : University Press, 1977.

WECKWERTH, C. Die Leib-Thematik bei Feuerbach- von pantheistischer Leib-Seele-Einheit zu leiblich fundierten Interaktion und Kommunikation zwischen Ich und Du. In: JESKE, M.; KOBLER, M. *Philosophie des Leibes. Die Anfänge bei Schopenhauer und Feuerbach*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012.

_____. *Ludwig Feuerbach zur Einführung*, Hamburg: Junius, 2002.

_____. Säkularisierung der Philosophie als Weg zu einer anthropologischen Neubegründung der Philosophie bei Feuerbach. In: *Ludwig Feuerbach. Säkularisierung der Menschbilder*. Humanismus aktuell. Heft 16. 9 Jahrgang. Frühjahr 2005. p.20-31.

WESSELL, L. P. Baumgarten's Contribution to the Development of Aesthetics. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. 1972, Volume 30, número 3, pp.333-342.

VAZ, L. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

ZECCA, A. H. *Religion y cultura sin contradicción: el pensamiento de Ludwig Feuerbach*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 1990.