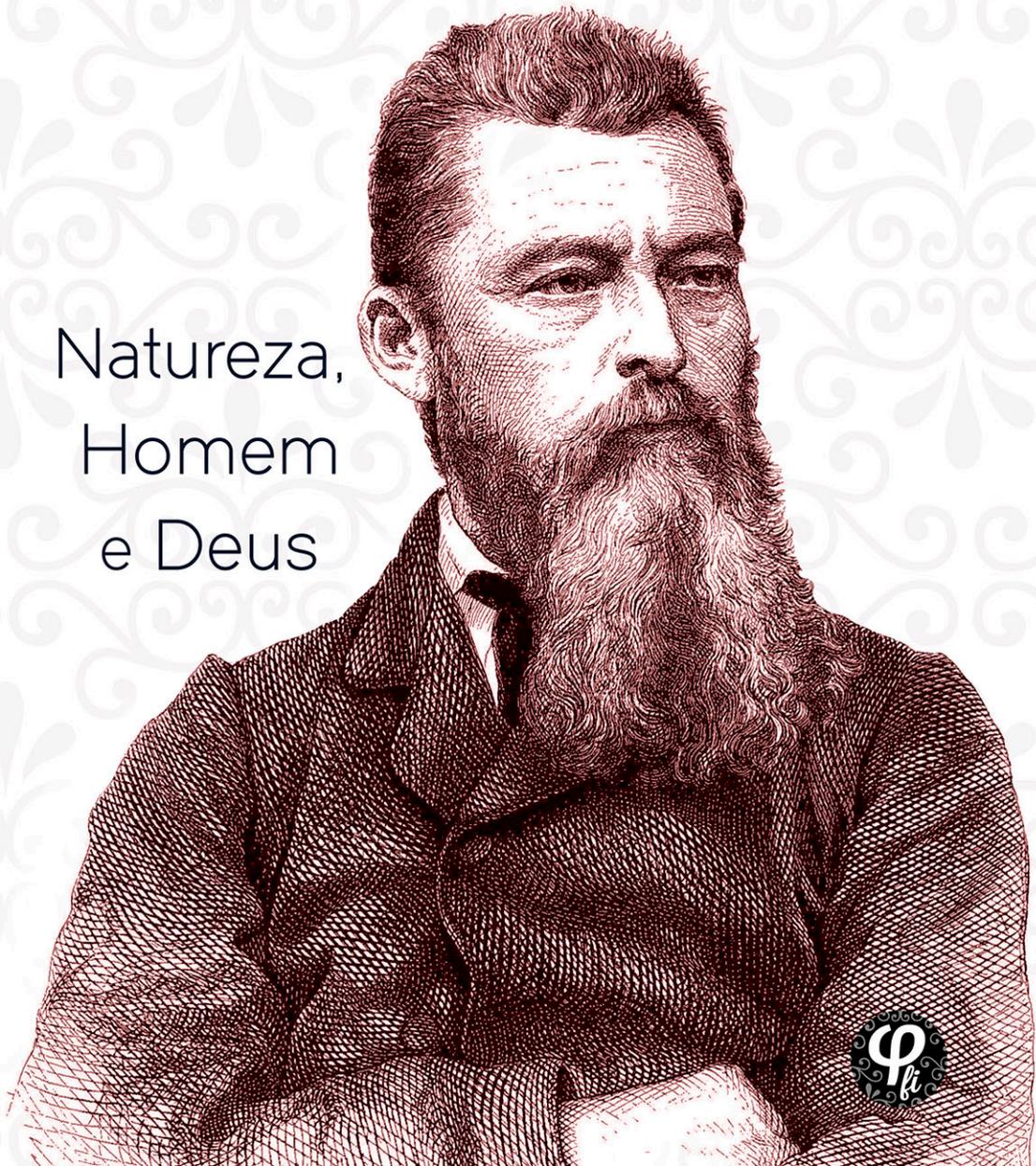


Eduardo F. Chagas
Mancel Jarbas Vasconcelos Carvalho
Raylane Marques Sousa
(Orgs.)

A Filosofia Crítica de Feuerbach

Natureza,
Homem
e Deus



O livro *A Filosofia Crítica de Feuerbach: Natureza, Homem e Deus* reúne artigos de jovens e experientes pesquisadores do Brasil e do exterior dedicados a analisar a extensa obra do filósofo e antropólogo alemão Ludwig Feuerbach (1804-1872), que inclui importantes títulos, como *Pensamentos sobre Morte e Imortalidade* (1830), *A Essência do Cristianismo* (1841), *Princípios da Filosofia do Futuro* (1843), *Preleções sobre a Essência da Religião* (1851), *Teogonia* (1857). Mas também este livro pretende abordar as conexões entre o pensamento de Feuerbach e o de outros filósofos, como: Epicuro, Pico Della Mirandola, Hegel, Marx, Freud, Ernest Bloch e Guy Debord. Ao contrário, porém, do que poderia parecer, o tema predominante nesta coletânea não é só o pensamento de Feuerbach em si, os temas principais de sua filosofia da religião, da teologia, da antropologia, e sim um ponto que para Feuerbach é fundamental: a relação crítica entre natureza, homem e deus. E, embora por vezes o pensamento de Feuerbach se sobreponha ao dos outros filósofos, predominam as conexões entre a filosofia deste e a dos demais. Não por acaso, a primeira parte do livro é menor e discute a filosofia propriamente dita de Feuerbach – são apenas cinco dos quinze artigos que totalizam o livro. Já a segunda é mais extensa e tematiza a relação e o contraste do pensamento de Feuerbach com o de filósofos antigos, modernos e contemporâneos. Mas, mesmo dividido em duas partes, o livro pode ser entendido como “completo”, pois como examinar Feuerbach sozinho, como não o aproximar de autores que são objeto de sua reflexão, admiração e crítica?



A Filosofia Crítica de Feuerbach

A Filosofia Crítica de Feuerbach

Natureza, Homem e Deus

Organizadores:

Eduardo F. Chagas

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho

Raylane Marques Sousa



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

CHAGAS, Eduardo F.; CARVALHO, Manoel Jarbas Vasconcelos; SOUSA, Raylane Marques (Orgs.)

A Filosofia Crítica de Feuerbach: Natureza, Homem e Deus [recurso eletrônico] / Eduardo F. Chagas; Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho; Raylane Marques Sousa (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

268 p.

ISBN - 978-65-5917-000-5

DOI - 10.22350/9786559170005

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Ludwig Feuerbach; 2. Filosofia crítica; 3. Ateísmo; 4. Humanidade; 5. Religião; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Sumário

Prefácio.....	11
Eduardo F. Chagas	
Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho	
Raylane Marques Sousa	

Parte I

1.....	21
Natureza, homem, suicídio e negação da imortalidade no pensamento de Ludwig Feuerbach	
Eduardo Ferreira Chagas	
2.....	38
Deus como resposta ao caráter absoluto das determinações essenciais na filosofia de Ludwig Feuerbach	
Maximiliano Dacuy	
3.....	53
Origens e variações do conceito de Deus na filosofia da religião de Ludwig Feuerbach	
Raylane Marques Sousa	
4.....	75
A crença na trindade e a oração como elementos de uma comunidade velada na religião cristã em Feuerbach	
Jorge Luís Carneiro Lopes	
5.....	88
Homem e natureza em Feuerbach: uma crítica à teologia cristã	
Brena de Castro Nunes Carneiro	
José Luiz Silva da Costa	

Parte II

6.....	103
O conceito de Natureza em L. Feuerbach: um paralelo com o pensamento de Epicuro e a crítica ao modelo hegeliano de Natureza	
Antônio Adriano de Menezes Bittencourt	
7.....	119
Dialética sobre a religião na perspectiva de Pico Della Mirandola e Ludwig Feuerbach	
João Robson Cabral	
8	137
Relação homem-natureza-política: um paralelo entre Rousseau e Feuerbach	
Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho	
9.....	153
Crítica da filosofia hegeliana e o estatuto de uma nova filosofia em Ludwig Feuerbach	
Fernando Monteiro dos Santos	
10	165
A crítica de Feuerbach ao começo em Hegel e à cosmogonia judaico-cristã	
Mailson Bruno de Queiroz Carneiro Gonçalves	
11.....	175
Feuerbach e Marx: da crítica religiosa à crítica da filosofia especulativa	
João Bosco Brito do Nascimento	
12	194
O materialismo de Ludwig Feuerbach no conceito de sociedade civil-burguesa em Karl Marx	
Amélia Coelho Rodrigues Maciel	

13	205
A negação do homem no seio da religião: uma crítica a partir de Feuerbach e Freud	
José Luiz Silva da Costa	
Brena de Castro Nunes Carneiro	
14	222
<i>Homo Absconditus</i>: o conteúdo utópico-subversivo das religiões segundo L. Feuerbach e E. Bloch	
Rosalvo Schütz	
15	245
O fetichismo da imagem em Ludwig Feuerbach e Guy Debord	
Inácio José de Araújo da Costa	

Prefácio

Eduardo F. Chagas

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho

Raylane Marques Sousa

Fala-se com certa frequência de um problema de Ludwig Feuerbach: é claro em suas motivações, mas confuso em seus pretextos e ambivalente em seus conceitos. É uma discussão que, se para alguns pode parecer óbvia, será sempre cara, ao contrário, aos que se interessam por compreender a complexa rede de sentidos que liga entre si os diversos conceitos do filósofo e antropólogo alemão. Porque, entre as possibilidades que se apresentam para a nossa compreensão de seu pensamento, esta é a mais procurada, talvez por ser a mais desenvolvida: compreender que conceito de homem ela, a religião, com todo o seu trabalho de inversão, conseguiu criar e ditar-lhe suas crenças, sua sensibilidade, seu impulso moral, enfim, a maneira como ele, homem, deve pensar na existência e no mundo à sua volta.

Claro que esse conceito de homem que a religião pressupõe, ou melhor, inventa, pode até não ser um daqueles problemas que Feuerbach decidiu dedicar toda a sua filosofia, mas está presente em uma parte considerável de suas obras; aquele conceito de homem religioso, que acredita em deus, que é sensível à sua presença, que projeta nele todos os seus anseios, amores e sentimentos mais nobres e profundos, aquele homem que se identifica com deus em seus predicados e na essência, aquela inversão de homem que se acha em um deus absoluto, perfeito e eterno, e não em si mesmo.

Nesse sentido, antes de nos perguntarmos pelas determinações constitutivas desse tipo de homem que Feuerbach procura desbancar – e como

ele o trata em sua filosofia do homem, isto é, em sua antropologia filosófica –, temos de nos perguntar se haveria, e como seria, em Feuerbach, um conceito de homem deduzido da filosofia do Absoluto, isto é, da teologia, um conceito de homem que não se identifica com um deus a priori, mas que se basta a si próprio, e que a sua crítica da filosofia teológica, mesmo que implicitamente, pressuponha ou proponha.

A dificuldade para dar uma resposta a essa problemática é a mesma que nos deparamos toda vez que colocamos a questão mais geral sobre a concepção de religião de Feuerbach, sobre seu conceito de deus, um conceito variável, se observarmos a linha de seu desenvolvimento. Esse conceito que alguns comentadores reclamam da imprecisão e que, seja lá como for, caracteriza-se por uma radicalização dos interesses de Feuerbach por compreender o homem e os sentimentos humanos – em termos de atributos e qualidades –, por descobrir a sua relação inconsciente com o divino, o mundo, a natureza, por se opor à sua narrativa de criação de outro mundo divino, eterno, imaterial, melhor do que este em que vivemos e pertencemos.

Feuerbach explica o conceito de religião por meio das determinações da afetividade humana, sobretudo valores positivos aos olhos do ser humano, como amor, bondade, justiça, humildade, misericórdia, características essas que o homem insiste em atribuir a deus. Porque justamente deus é criação da afetividade humana, é que Feuerbach o considera imperfeito, como o próprio homem o é. Se deus fosse perfeito, como a afetividade humana o quer, o homem mesmo estaria propondo uma imagem de si perfeita, indiferente ao tempo, ao mundo, à natureza. O deus perfeito, o deus infinito que não se deixa subjugar pelos sentimentos humanos, que estabelece sua verdade sempre além do tempo, do mundo, da natureza, esse deus que é feito de valores sublimes, esse deus que é protegido por atributos e qualidades essenciais, esse deus que é construído para atravessar temporalidades, finitudes, limitações, é precisamente o homem em relação consigo mesmo, num encontro com

sua essência, sua consciência moral, sua vontade. O conceito de religião de Feuerbach nos revela a complexidade do que é o homem.

Podemos dizer que o homem sensível, afetuoso, sentimental, é expressão da religião em Feuerbach? Claro que sim, uma vez que o homem sentimental está no centro das experiências e das narrativas religiosas, precisamente nas relações por meio das quais se dá a inversão do homem sentimental em homem da religião.

Em *A Essência do Cristianismo* (1841), Feuerbach explicita o homem que sente a essência de deus, mas não se reconhece como parte dela, participa dela apenas inconscientemente; e certamente ele está integrado na essência divina, por meio dos mais nobres e excelentes sentimentos, embora ele não o saiba, por isso o sentimento humano é a essência da religião.

Para Feuerbach, nada mais expressa a essência de deus a não ser a essência do sentimento humano. Ele não nos deixa esquecer que o sentimento do homem é o verdadeiro órgão da divindade. Mas o sentimento que expressa o divino, que percebe a divindade, e que pensa que conhece deus, não é de natureza divina. Na verdade, é o sentimento humano arrebatado e encantado consigo mesmo, é o sentimento do homem transformado no órgão do divino, na essência subjetiva da religião, em deus.

Assim, Feuerbach define o conceito de religião a partir das determinações do homem sentimental, nem tanto pelo que identifica a divindade, mas com o amparo da sensibilidade por meio da qual ela é formada, o sentimento de finitude, limitação, precariedade humana, em relação com ele mesmo: é sempre o homem sentimental, um tanto insatisfeito consigo mesmo, com sentimentos que negam a si próprio, a essência da religião.

O livro *A Filosofia Crítica de Feuerbach: Natureza, Homem e Deus* reúne artigos de jovens e experientes pesquisadores do Brasil e do exterior dedicados a analisar a extensa obra do filósofo e antropólogo alemão Ludwig Feuerbach (1804-1872), que inclui importantes títulos, como *Pensamentos sobre Morte e Imortalidade* (1830), *A Essência do Cristianismo* (1841), *Princípios da Filosofia do Futuro* (1843), *Preleções sobre a Essência*

da Religião (1851), *Teogonia* (1857). Mas também este livro pretende abordar as conexões entre o pensamento de Feuerbach e o de outros filósofos, como: Epicuro, Pico Della Mirandola, Hegel, Marx, Freud, Ernest Bloch e Guy Debord. Ao contrário, porém, do que poderia parecer, o tema predominante nesta coletânea não é só o pensamento de Feuerbach em si, os temas principais de sua filosofia da religião, da teologia, da antropologia, e sim um ponto que para Feuerbach é fundamental: a relação crítica entre natureza, homem e deus. E, embora por vezes o pensamento de Feuerbach se sobreponha ao dos outros filósofos, predominam as conexões entre a filosofia deste e a dos demais. Não por acaso, a primeira parte do livro é menor e discute a filosofia propriamente dita de Feuerbach – são apenas cinco dos quinze artigos que totalizam o livro. Já a segunda é mais extensa e tematiza a relação e o contraste do pensamento de Feuerbach com o de filósofos antigos, modernos e contemporâneos. Mas, mesmo dividido em duas partes, o livro pode ser entendido como “completo”, pois como examinar Feuerbach sozinho, como não o aproximar de autores que são objeto de sua reflexão, admiração e crítica?

O livro em tela nasceu, portanto, sob o impulso de uma integração satisfatória: na primeira parte, os artigos de Eduardo Ferreira Chagas, Maximiliano Dacuy, Raylane Marques Sousa, Jorge Luís Carneiro Lopes e, por fim, Brena de Castro Nunes Carneiro & José Luiz Silva da Costa dão conta da filosofia propriamente dita de Feuerbach; já na segunda parte, os artigos de Antônio Adriano de Menezes Bittencourt, João Robson Cabral, Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Fernando Monteiro dos Santos, Mailson Bruno de Queiroz Carneiro Gonçalves, João Bosco Brito do Nascimento, Amélia Coelho Rodrigues Maciel, José Luiz Silva da Costa & Brena de Castro Nunes Carneiro, Rosalvo Schütz e, por fim, Inácio José de Araújo da Costa abordam a filosofia de Feuerbach em contato com a de outros autores. Falemos sobre os artigos, portanto. Na abertura da primeira parte do livro, a proposta do artigo de Eduardo Chagas é definir as relações entre os conceitos de “natureza”, “homem” e “deus”, temática-chave do livro, na obra “total” de Feuerbach. A seguir, as tentativas de Maximiliano Dacuy,

com seu artigo, são duas: primeiro, apresentar a noção de “essência” e suas funções no processo de alienação humana; depois, propor uma interpretação da filosofia feuerbachiana como um tipo de ateísmo-humanismo, particularmente na obra *A Essência do Cristianismo* (1841). Na sequência, a atenção de Raylane Sousa, em seu artigo, centra-se na reconstrução do problema das origens e variações do conceito de “deus” na filosofia da religião ou antropologia ou psicologia de L. Feuerbach, também na obra *A Essência do Cristianismo* (1841). Logo após, o interesse de Jorge Luís Lopes é explorar, em seu artigo, a ideia de “comunidade velada”, a partir das obras *A Essência do Cristianismo* (1841), *Princípios da Filosofia do Futuro* (1843) e *Preleções sobre a Essência da Religião* (1851), concluindo seu raciocínio dizendo que tal comunidade, em virtude da crença na trindade e das práticas de oração, configura-se como um reflexo da comunidade real, e não como uma comunidade verdadeira. Para fechar a primeira parte do livro, portanto, o artigo de Brena Carneiro & José Luiz Costa insiste na discussão sobre a relação entre “homem” e “natureza” e aprofunda com a crítica feuerbachiana à “teologia cristã”, tendo como esteio também as obras *A Essência do Cristianismo* (1841) e *Princípios da Filosofia do Futuro* (1843).

Na abertura da segunda parte do livro, o artigo de Antônio Adriano Bittencourt traz uma instigante discussão sobre Feuerbach e sua aproximação e distanciamento do filósofo helenista Epicuro, com relação a um certo modelo de natureza, que se evidencia em Hegel, sobrevoando obras de juventude e de maturidade de Feuerbach, porém concentrando atenções na obra *Pensamentos Sobre Morte e Imortalidade* (1830). Seguidamente, o artigo de João Cabral faz uma aproximação entre o pensamento de Feuerbach e Pico Della Mirandola, ressaltando como compreendem a dignidade do homem e sua relação com a natureza, ou seja, o conceito de “humanismo” de ambos, particularmente nas obras *Discurso da Dignidade do homem* (1496) e *A Essência do Cristianismo* (1841). Sequencialmente, o artigo de Jarbas Carvalho versa sobre as afinidades entre Feuerbach e Rousseau, no que tange ao “pensamento político”,

destacando a “crítica ao cristianismo” elaborada por ambos, utilizando como fontes as obras *A Essência do Cristianismo* (1841) e *Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens (Segundo discurso)* (1755). Logo depois, o artigo de Fernando Santos enfrenta a questão da crítica de Feuerbach à tradição moderna da “filosofia especulativa”, em especial a de Hegel, e igualmente à “teologia” e à “religião”, e propõe uma interpretação dos componentes basilares da chamada “nova filosofia” feuerbachiana, basicamente a partir do exame das obras *Para a crítica da filosofia de Hegel* (1839), *A Essência do Cristianismo* (1841) e *Princípios da Filosofia do Futuro* (1843). De seguida, nessa mesma esteira, o artigo de Mailson Bruno Gonçalves trata da crítica de Feuerbach à filosofia especulativa de Hegel e à religião de matriz judaico-cristã, no que concerne à ideia de “começo” em ambas as tradições de pensamento, partindo da análise de obras, como: *Para a crítica da filosofia de Hegel* (1839) e *A Essência do Cristianismo* (1841). Depois, o artigo de João Bosco Nascimento apresenta e analisa as concordâncias e as discordâncias entre Marx e Feuerbach, no que diz respeito à crítica à “religião cristã” e à “filosofia especulativa” de Hegel, embasado sobretudo em obras, como *A Essência do Cristianismo* (1841), *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844) e *A Ideologia Alemã* (1845-46). Seguidamente, o artigo de Amélia Maciel propõe uma aproximação entre Marx e Feuerbach, enfatizando a leitura materialista que Marx fez da filosofia feuerbachiana para conseguir desenvolver a categoria “sociedade civil-burguesa”, tomando como fontes principais também obras, como *Princípios da Filosofia do Futuro* (1843), *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844) e *A Ideologia Alemã* (1845-46). Após, José Luiz Costa & Brena Carneiro, em seu artigo, indicam possíveis associações entre o pensamento de Feuerbach e Freud, no que diz respeito aos conceitos de “homem” e “religião”, destacando que tanto um autor quanto o outro pretendem fazer uma revisão dos limites impostos ao homem pela emergência do conceito de “deus” na modernidade cristã-ocidental, também assentados em obras, como *A Essência do Cristianismo* (1841), *Princípios da Filosofia do Futuro* (1843) e *O futuro de uma ilusão* (1927).

Na sequência, o artigo de Rosalvo Schütz apresenta uma instigante e bem nutrida conexão entre Feuerbach e o filósofo marxista alemão Ernest Bloch, procurando evidenciar as apropriações acerca da filosofia do primeiro pelo pensamento crítico do segundo, especialmente no que concerne aos sentidos e significados da “religião”, a partir da leitura analítica de obras, como *A Essência do Cristianismo* (1841) e *O Princípio da Esperança* (1959). Para encerrar essa segunda parte do livro, o artigo de Inácio José Costa tenta uma inusitada aproximação entre Feuerbach e o teórico marxista francês Guy Debord, no que concerne ao conceito de “imagem”, constatando que o segundo apropria-se do pensamento do primeiro, para elaborar sua crítica ao “modo de produção capitalista” e ao chamado “fetichismo da mercadoria” na sociedade atual, com base em obras como *A Essência do Cristianismo* (1841) e *A Sociedade do Espetáculo* (1967). Toda a carga teórica desses artigos gravita em torno da obra de Ludwig Feuerbach, em torno dos temas natureza, homem e deus, que, sozinhos e associados, tornam o estudo da obra feuerbachiana importante na atualidade, e é para esses temas que temos de voltar o nosso foco de análise, sobretudo porque eles carregam o núcleo do pensamento completo de Feuerbach.

Boa leitura a todas e a todos!

Parte I

Natureza, homem, suicídio e negação da imortalidade no pensamento de Ludwig Feuerbach

*Eduardo Ferreira Chagas **

Introdução

O presente artigo pretende destacar a tese de que a natureza é uma instância originária, autônoma, autárquica, existente em si mesma, independente de homem e de qualquer Deus supostamente existente. Ela é a condição de vida e morte de todos os seres, inclusive do homem, que projeta sua essência em Deus, para tentar escapar da morte, das limitações dadas pela sua corporeidade e pela natureza. E, se a natureza é a instância do espaço e do tempo, necessária à condição da vida, o homem não pode ter a negação de sua vida, como o suicídio, como uma mera decisão subjetiva, nem lhe é possível uma vida pós-mortale, a imortalidade de sua alma,

* Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE, 1989), Mestrado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG, 1993), Doutorado em Filosofia pela Universität von Kassel (KASSEL, ALEMANHA, 2002) e Pós-Doutorado em Filosofia pela Universität Münster (Alemanha) (2018-2019). É professor efetivo (associado) do Curso de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da *Universidade Federal do Ceará* (UFC) e professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da FAFED - UFC. Coordenador do Grupo de Estudos Marxistas - GEM -, vinculado ao Eixo Marxismo, Teoria Crítica e Filosofia da Educação, e ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da FAFED - UFC. Orientador do Programa Jovens Talentos/CNPQ. Atualmente, é Pesquisador Bolsista de Produtividade do CNPQ, é membro da Internationale Gesellschaft der Feuerbach-Forscher (Sociedade Internacional Feuerbach) e dedica suas pesquisas ao estudo da filosofia política, da filosofia de Hegel, do idealismo alemão e de seus críticos Feuerbach, Marx, Adorno e Habermas. E-mail: ef.chagas@uol.com.br. Academia.edu: <https://ufc.academia.edu/EduardoFChagas>. Homepage: www.efchagas.wordpress.com Editor da Revista Dialectus (<http://periodicos.ufc.br/dialectus>) (<http://www.revistadialectus.ufc.br/index.php/RevistaDialectus/about/editorialPolicies#sectionPolicies>). C.V (Lattes): <http://lattes.cnpq.br/2479899457642563>. (<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4794196Y0>). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1957-6117>. Canal Eduardo Chagas no YouTube <https://www.youtube.com/channel/UCX4GM5hFuGyvoBguhHbQ>.

fora da natureza, abstraída, alheia a ela. Para Ludwig Feuerbach, a natureza é um existente autônomo e independente e possui primazia ante o espírito. A natureza material, que existe, em sua diferencialidade qualitativa, independente do pensar, é diante do espírito o original, o fundamento não deduzível, imediato, não criado, de toda existência real, que existe e consiste por si mesmo. Feuerbach opõe a natureza ao espírito, pois ele a entende não como um puro outro, que só por meio do espírito foi posto como natureza, mas como o primeiro, a realidade objetiva, material, que existe fora do entendimento e é dada ao homem, por meio de seus sentidos, como fundamento e essência de sua vida. Trata-se, pois, primeiro daquela essência (luz, ar, água, fogo, plantas, animais etc.), sem a qual o homem não pode nem ser pensado nem existir. A natureza é, para Feuerbach, a pluralidade de todos os objetos e essências que realmente são. Sob esta condição, é possível conceber a natureza como a garantia da exterioridade mesma, como que um existente fora de nós, que nada sabe de si e é em si e por si mesmo; por conseguinte, ela não deve ser vista como aquilo que ela não é, isto é, nem como divina, nem como humana. A natureza sempre existiu, quer dizer, ela existe por si e tem seu sentido apenas em si mesma; ela é ela mesma, ou seja, nenhuma essência mística, pois, por trás dela, não se esconde nenhum absoluto, nada humano, nada divino, transcendental ou ideal.

1 – A concepção de natureza

No presente trabalho, enfatizo, inicialmente, a filosofia da natureza de Ludwig Feuerbach como cerne de sua oposição ao teísmo (seja ao cristianismo, seja ao paganismo), à filosofia especulativa e ao idealismo alemão (Fichte, Schelling e Hegel). Feuerbach recusa tanto o teísmo quanto o idealismo e, perante ambas as posições, faz valer a noção de que a natureza, apesar de sua mutabilidade (na qualidade de um desenvolvimento contínuo de intervenções, de uma justaposição de momentos evolucionais e “catastrofais”), deve ser entendida e esclarecida como um existente autônomo, independente, como algo eterno, não deduzível,

objetivo e necessário. A natureza é, pois, o ser primeiro, o que origina, o que produz tudo de si, e não pode ser pensada como produzida, pois ela existe por si e tem seu sentido tão somente em si mesma. Ademais, ela é para Feuerbach não só o que limita, mas também a potência (*das Vermögen*) que assegura ao homem a possibilidade, a condição, de satisfazer suas necessidades múltiplas; ela é, pois, aquela essência (luz, ar, água, fogo, plantas, animais etc.) sem a qual o homem não pode nem ser pensado nem existir. Natureza, assim diz ele, “é tudo o que se mostra ao homem, abstraído das sugestões supranaturais da crença teística, imediatamente, sensorialmente, como base e objeto de sua vida” (FEUERBACH, 1967, p. 104). Sob esta consideração, deve-se conceber a natureza como a garantia da exterioridade mesma, como que um existente fora de nós que nada sabe de si e é em si, de si e por si mesmo.

Embora a concepção de natureza de Feuerbach não seja atomístico-mecanicista, já que, para ele, a natureza não é nenhuma máquina, nenhuma pura *res extensa*, sem vida, nenhuma grandeza lógico-matemática, isto é, nenhum universo que se movimenta necessariamente segundo leis mecânicas, de acordo com ele, “sensibilidade”, “vivacidade”, “vitalidade”, “fiscalidade”, “exterioridade” são conceitos similares para a existência material da natureza, pois a natureza que existe real e objetivamente expressa sua existência material mediante efeitos físicos, fenômenos naturais que existem não apenas idealmente no entendimento, mas também constituem para o homem efeitos sensíveis, observados sensivelmente. Assim compreendido, mediante um entendimento da natureza que se baseia nas características imanentes a ela – totalidade, unidade orgânica, harmonia de causas e efeitos, movimento, “imediatividade”, autonomia, lei (legalidade ou regularidade), necessidade, como pressupostos necessários para todos os objetos, fenômenos e criaturas, plantas e animais, até mesmo para a natureza humana –, Feuerbach critica tanto o teísmo quanto o idealismo, os quais ignoram a autonomia (*Selbständigkeit*), a autarquia (*Autarkie*) e a independência (*Unabhängigkeit*) da natureza, uma vez que eles a compreendem meramente como obra de

um criador ou como um simples ser outro do espírito na exterioridade. Em ambas as posições, a natureza foi tratada, portanto, não como um existente autônomo, autárquico, independente, mas deduzida apenas como uma realidade dependente e inconsistente em si mesma (CHAGAS, 2003, p. 70).

As teses fundamentais do conceito de natureza em Feuerbach contra o teísmo e o idealismo podem ser sintetizadas assim:

- a natureza é, em primeira linha, uma verdade dada aos sentidos. Como objeto dos sentidos (*als Gegenstand der Sinne*), ela não é uma *deduktion* do espírito, nem criação de Deus; ou seja, ela não é um produto nem da atividade de um eu puro, do desenvolvimento do espírito, nem da vontade de um Deus sobrenatural, fictício, mas, pelo contrário, é uma essência autônoma, autárquica, que existe independentemente da consciência humana.

Natureza [...] é tudo o que tu vês e não provém das mãos e dos pensamentos humanos. Ou, se quisermos penetrar na anatomia da natureza, ela é o cerne ou a essência dos seres e das coisas, cujos fenômenos, exteriorizações ou efeitos, nos quais exatamente sua essência e existência se revelam e dos quais constam, não têm seu fundamento em pensamentos, intenções ou decisões do querer, mas em forças ou causas astronômicas, cósmicas, [...] químicas, físicas, fisiológicas ou orgânicas. (FEUERBACH, 1967, p. 105).

- a natureza é incriada (*unerschaffen*), eterna (*unvergänglich*), não deduzível (*nicht ableitbar*); ela é em si mesma, existe apenas por si mesma e não por meio de outra essência;
- a natureza é necessária (*notwendig*). Porque ela é, é ela necessária, e exatamente assim como é, isto é, correspondendo às suas próprias leis. Se, a saber, tudo o que é, é necessariamente por meio da natureza, assim não tem sentido aceitar um espírito ou um Deus criador que planeja para o esclarecimento da natureza; e, por fim,
- a natureza corresponde apenas a si mesma. A palavra “natureza” designa, assim esclarece Feuerbach,

o cerne de todas as forças, coisas e seres sensíveis que o homem distingue de si como não-humanas. Entendo em geral sobre natureza, certamente como Spinoza, não um ser como o Deus supranaturalístico, que existe e age com vontade e razão, mas que atua somente conforme a necessidade de sua natureza; mas ela não é para mim, como é para Spinoza, um Deus, ou seja, um ser

ao mesmo tempo sobrenatural, transcendente, deduzido, misterioso, simples, e sim um ser múltiplo, [...] real, perceptível com todos os sentidos. (FEUERBACH, 1967, p. 104).

A natureza é, pois, apenas explicável, quando se reconhece que ela não é nenhum ser abstrato, despojado de existência, mas a unidade da diversidade das coisas que são reais, concretas; ou melhor, ela é a multiplicidade dos entes singulares, e fora dela nada tem existência real, a não ser pensamentos e representações.

2 – O homem se fez deus no cristianismo

Com Deus está associado um nome que o homem usa para expressar ou a sua própria essência ou a essência da natureza. Como os homens são diferentes há assim também distintas religiões e, por conseguinte, diferentes deuses. Se o deus dos pagãos, fundido naturalmente, era, por exemplo, uma imagem do espírito do pagão, assim também o Deus transcendente do cristão é apenas uma manifestação característica do espírito cristão ou da essência do homem. No Cristianismo, o homem se concentra apenas em si mesmo, pois ele se desliga da conexão com a natureza e faz de si uma essência absoluta, sobre-humana e sobrenatural. A separação da natureza, do mundo, é, por conseguinte, o ideal essencial do Cristianismo: o cristão desdenha o mundo, a natureza, por exemplo, pela sua fé no fim do mundo; ele nega a natureza, pois esta significa a finitude, a transitoriedade e nulidade de sua existência.

Feuerbach considera que o homem é aquilo que é apenas através da natureza, porque ele tem nela o fundamento de sua existência. Já que o homem é substancialmente uma essência sensível, temporal, de necessidade, ele "não se deixa separar dela." "Sede", afirma ele, "grato à natureza!" (FEUERBACH, 1973, p. 308). O Cristianismo recusa a natureza, porque ele anseia a uma vida atemporal, extramundana, sobrenatural. A vida "celestial", "assexuada", absolutamente subjetiva, é para o Cristianismo o caminho direto para uma vida verdadeiramente aprazível,

"futura", ou seja, para a "imortalidade pessoal". O Cristianismo diferencia "a vida do além" da vida real, temporal: enquanto a primeira representa a vida ilimitada, corresponde a segunda à vida escura, obscura, isto é, à vida da dor e do tormento, porque ela está presa, de acordo com o Cristianismo, aos "prazeres da carne". "No céu está o cristão livre daquilo que ele quer ser livre aqui, livre do instinto sexual, livre da matéria, livre da natureza em geral" (FEUERBACH, 1973, p. 551). Vê-se aqui, ou melhor, na relação do Cristianismo para a corporeidade, como aparece ela na doutrina do pecado original e na representação da "Virgem Maria", o fundamento para o abandono da natureza no âmbito da existência humana. O Cristianismo exclui do *paradies* (do *éden*) todos os limites e todas as adversidades que estejam ligados com a sensibilidade, com a natureza. Ele arranca o homem da natureza, pois o mundo externo contém *per se* um conteúdo que contradiz, segundo a vontade do cristão, um ideal de uma vida absolutamente ilimitada. Trata-se aqui, na verdade, da "absolutidade" do sentimento religioso, isto é, da liberdade do crente frente aos obstáculos da natureza, sem a qual ele não consegue conceber Deus como uma essência metafísica, sobrenatural e sobre-humana. Em síntese: no Cristianismo, o essencial ou a essência foi atribuída apenas a Deus, e o não-essencial ou o conceito negativo constitui a natureza. A filosofia de Feuerbach é exatamente o contrário do Cristianismo: a natureza é, para ela,

o positivo [o essencial], Deus é o negativo [o não essencial]. O mundo é autônomo em seu ser, em seu subsistir [...]. Deus é aqui um ser somente hipotético, derivado, não mais absolutamente necessário, original, mas apenas um ser surgido da necessidade [da dificuldade] de uma razão restrita (FEUERBACH, 1973, p. 325).

A essência do Deus cristão é, na verdade, nada mais do que a essência sensível do homem, à qual a natureza (ou a matéria, o corpo, a carne etc.) vale apenas como seu limite ou sua negação, razão pela qual ela deve ser superada. Eis por que se poderia, sucintamente, afirmar: quem é "contra o Cristianismo", é "pela natureza"; isto é, quem nega "o Cristianismo", afirma "a natureza" (FEUERBACH, 1971a, p. 333). Ou ainda: quem quer

"apenas o Cristianismo, não a ciência da natureza", "é um falso amigo ou, antes, um inimigo oculto da ciência da natureza" (FEUERBACH, 1969, p. 244). A partir destes pressupostos, deixa-se transparecer a hostilidade do Cristianismo à natureza, já que ele tem por objeto apenas Deus, pensado como um ser absoluto fora do homem e da natureza.

O Deus cristão significa, para Feuerbach, nada mais do que o proceder do homem frente a si mesmo, considerado como um ser diverso dele, existente para si, livre, então, de sua corporeidade e finitude. Todas as qualidades "da essência divina são", como Feuerbach acentua, "determinações humanas" (FEUERBACH, 1973, p. 49); Deus e o homem são um só, pois Deus não é um ser sem determinação, despojado das qualidades humanas, porque a negação de tais determinações significaria igualmente a incognoscibilidade, a irreconhecibilidade e indeterminidade de Deus. Partindo dessa consideração, a saber, que os predicados atribuídos a Deus, como onipotência, onisciência, onipresença, justiça, amor, bondade, são conceitos do gênero humano, puramente antropomorfismos, Feuerbach quer superar não só a discórdia, ou seja, a oposição entre Deus e o homem, mas também a causa desta cisão entre ambos, isto é, a Teologia mesma. A Teologia como reflexão da religião afirma, ao contrário, a distinção entre Deus e o homem, afirmação essa que tem como intenção, como visto, apagar da consciência a unidade ou a identidade inseparável entre eles; separar Deus do homem vale para ela como oposição entre a criatura, o ser finito, considerado como nada, e o Criador, o ser infinito, representado como tudo, o todo. A Teologia cristã não percebe, porém, que o ser bom, que ela diviniza e adora, é a própria essência boa do homem. O que ela declara sobre Deus, isso deduz ela do homem. Disso resulta que o homem [e o fundamento do Deus cristão, porque Deus não é Deus, se a ele o homem falta. Vale, para Feuerbach, ao contrário, aquele velho princípio *ex nihilo nit fit* (do nada nada vem), pois Deus *homo factus est* (Deus tornou-se homem), porque *homo Deus fieret* (o homem já estava em Deus ou era Deus mesmo).

3 – O suicídio como resultado da ausência das condições de vida, da natureza

Para provar a tese da liberdade absoluta (*der absoluten Freiheit*), ou seja, que o homem age segundo uma liberdade incondicionada, uma vontade livre (*einem freien Willen*), os filósofos especulativos, os espiritualistas e teólogos remetem ao suicídio (*Selbstmord*), que representa para eles o poder da substância espiritual sobre a vida. Se se aceita tal prova, assim se permite entender, de acordo com eles, a liberdade de forma a priori, puramente subjetiva, indeterminada, isto é, a liberdade, o querer, a vontade, não ligados às leis da natureza, aos vínculos que encadeiam a vida. Grande número de argumentos desse tipo encontra-se, por exemplo, em Sêneca, que elege a seguinte formulação: “Por toda parte está ao homem o caminho livre para a liberdade. [...] A liberdade depende dele.” (SÊNECA, 1999, p. 259)¹ Também Jacobi diz: “Para escolher entre a morte e a vida não pode nenhum animal: ele tem apenas instintos sensíveis, que se dirigem todos para a conservação, manutenção, instintos que o *forçam* apenas a continuar a sua existência *na terra*. – Isto o homem pode” (FEUERBACH, 1972, p. 54). Em Sófocles, diz Antígona à sua irmã Ismênia: “Tu escolheste, sim, a vida, e eu, a morte.” (SÓFOCLES, 2000, p. 27)² Fichte escreve em seu **Sistema da Doutrina Moral (System der Sittenlehre)**: “A decisão para morrer é a representação pura da supremacia do conceito sobre a natureza. Na natureza encontra apenas o instinto para se manter, e a decisão de morrer é exatamente o oposto deste instinto. Qualquer suicídio exercido com fria prudência [...] é um exercício daquela soberania.” (FICHTE, 1997, § 20)³ Semelhantemente, Hegel argumenta nos **Princípios da Filosofia do Direito**: “No elemento (na pura indeterminidade)

¹ Cf. Cf. ainda Seneca. Die Briefe. Erstes Buch (12. Brief) und Fünftes Buch (51. Brief). In: **Philosophische Schriften**. Op. cit., Bd. 3, p. 83 e 407. Cf. também Feuerbach, L. **Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit**. Org. por W. Schuffenhauer. Berlin: Akademie-Verlag, 1972, GW 11, p. 60-61.

² Cf. também Feuerbach, L. **Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit**. Op. cit., p. 54.

³ Cf. Também Feuerbach, L. **Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit**. Op. cit., p. 54.

da vontade reside que eu posso me desprender de tudo [...], me abstrair de tudo. Só o homem pode desistir de tudo, até mesmo de sua vida, ele pode cometer um suicídio.” (HEGEL, s/d, p. 63)⁴ Para Feuerbach, é, no entanto, questionável, duvidoso, se instinto de autoconservação (*Selbsterhaltungstrieb*) e suicídio (*Selbstmord*), ou natureza (*Natur*) e liberdade (*Freiheit*), estão realmente em um tal contraste de um para com o outro. Para ele, necessidade (*Notwendigkeit*) e liberdade (*Freiheit*) estão mesmo ligados um com o outro, pois não há, segundo sua opinião, na natureza um instinto puro de autoconservação, até mesmo o instinto de autoconservação de um animal também está em conexão com a "liberdade" de seu movimento e com outros animais de sua espécie. Uma ação é, pois, livre, quando ela acontece também com necessidade de suas próprias potências, de suas possibilidades.

Feuerbach não aceita o suicídio como suposta prova para a liberdade da vontade, do livre-arbítrio humano, para uma liberdade incondicional (*unbedingte*), ilimitada (*uneingeschränkte*), pois ele não é uma autodestruição sem fundamento, isolada das condições concretas, que pertencem necessariamente à vida dos homens; assim um homem renuncia a todas as satisfações da vida apenas para renunciar a uma existência inautêntica, marcada pelo sofrimento, pelo desespero, pela dor, pelas aflições, ou seja, para subtrair de si as sobrecargas, as violações e as infelicidades da vida. O suicídio é, portanto, tratado em si e para si mesmo apenas como um protesto contra uma vida degradante, antinatural, antihumana, contra os males da sociedade, como um "veneno" contra um veneno, pois ele nega a natureza não em sua condição plena, saudável e feliz, mas em sua condição mutilada, sofrida e infeliz. Por conseguinte, o pressuposto ou a causa primeira da desistência espontânea, da renúncia voluntária à vida não é a liberdade (*die Freiheit*), o querer, a vontade (*der Wille*), mas, pelo contrário, a necessidade (*die Notwendigkeit*), a privação (*die Entbehrung*), pois, antes que o suicida se mate, estavam já a ele desaparecidas as

⁴ Cf. também Feuerbach, L. *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit*. Op. cit., p. 54.

possibilidades da vida, os meios necessários para viver. Portanto, um homem não se mata pelo simples fato de querer morrer, pois a vontade para o suicídio não é, de modo nenhum, livre, mas determinada pelas circunstâncias concretas da vida. A frase "eu quero morrer" ("*Ich will sterben*") é, segundo Feuerbach, então "apenas a conclusão consentida da contrariada frase principal: eu não posso mais viver, eu devo morrer" ("*Ich kann nicht mehr leben, ich muß sterben*") (FEUERBACH, 1972, p. 56). Isto significa: alguém renuncia a sua vida, quando ele, sem aquilo o que é necessário e indispensável à sua própria vida, não pode viver. Com isto o suicídio, a separação, que está ligada com o fim, confirma e expressa apenas a inseparabilidade das condições da natureza, a necessidade da vida mesmo. Pois a vontade, que aniquila o corpo, aniquila, então, também a si mesmo e, com isto, comprova, de fato, que ela não é nada sem um corpo, sem as possibilidades da vida, sem os meios de subsistência. A liberdade de se abstrair de tudo, ou a liberdade da vontade, o livre-arbítrio erguido sobre todas as necessidades da natureza do livre-arbítrio só seria, então, possível, se o homem também pudesse abstrair da vida e da morte, isto é, se vida e morte dependessem apenas de sua vontade. Pois, se o homem fosse, realmente, absolutamente livre, assim o suicídio seria, completamente, sem sentido, inútil. Mas, já que a vida e a morte não estão no poder de sua vontade, isto prova que não há liberdade, vontade, cujo fundamento último não se encontre na natureza, ou seja, que não tenha ainda nela as suas raízes.

Com passagens literárias, como estas, Feuerbach quer provar que a morte (*der Tod*) não está em contradição com a necessidade da natureza (*Naturnotwendigkeit*), da vida (*Leben*). Na verdade, o desejo, a vontade (*der Wunsch*), a liberdade, a *determination* para morrer seria, no sentido idealista, uma decisão *supranatural*, *sobrenatural*, se houvesse apenas uma morte voluntária, espontânea, mas não necessária, natural, ou seja, se o homem sacrificasse não sua vida mortal, mas imortal. A morte pode ser, então, concebida como um objeto da liberdade, da vontade? Vida e morte (*Leben und Tod*) dependem apenas da nossa vontade, da liberdade

(*Freiheit*)? Só vivemos porque queremos viver e, por conseguinte, podemos querer, a todo momento, o contrário, a morte? A tais perguntas responde Feuerbach: com certeza, o homem pode matar a si mesmo, se ele quer se matar. Mas esta decisão não está fundamentada apenas subjetivamente, moralmente, mas também naturalmente, fisicamente, pois ela não depende simplesmente do desejo, da pura vontade, da liberdade. O homem quer a morte apenas porque esta é para ele uma necessidade (*eine Notwendigkeit*), pois onde não há nada contra a vida, lá não há também fundamento para a morte. Quanto à morte, o homem pode apenas desejá-la lá onde ele em si tem fundamento para ela. A morte é necessária, pois sem ela seria ilimitada, sem medida, a vida do homem e todo instinto de auto-preservação. Na verdade, não há um abismo entre vida (*Leben*) e morte (*Tod*); a morte natural resulta de acordo com as leis da natureza e pertence à vida, pois toda vida é, seja por doença, seja por idade, levada à morte. Contrário ao cristão, que parte de um pressuposto antinatural, ou seja, pressupõe que a morte é um puro mal, uma consequência da punição, do castigo de Deus pelos pecados cometidos, Feuerbach a entende como um bem; a morte “é a recompensa pelas lutas aos sofrimentos passados.” (FEUERBACH, 1972, p. 61)⁵ O homem deve, portanto, ver na morte não apenas o fim de sua vida, mas também a morte da morte, o não-ser do não-ser, ou seja, a liberdade de todo o mal, daquilo que dificulta e elimina as condições de sua vida.

4 – Se a natureza é a condição da vida e da morte, não é possível a imortalidade

Na obra **Pensamentos sobre Morte e Imortalidade (Gedanken über Tod und Unsterblichkeit) (Todesgedanken)** (1830), Feuerbach

⁵ Também, na obra **Preleções sobre A Essência da Religião**, Feuerbach expressa sua visão positiva sobre a morte: "Se realizasse essa vontade [a vontade da vida eterna], os homens receberiam satisfeitos, de coração, a vida eterna e teriam saudades da morte. Na verdade, o homem não deseja a si apenas uma morte pré-matura, violento, terrível. [...] A morte normal, natural, a morte do homem consumado, que gozou bem a vida, portanto, não tem, por conseguinte, absolutamente nada de assustador. [...] Somente o falecimento não-natural, infeliz, a morte de criança, de jovem, de homem em sua plena maturidade, indigna-nos contra a morte e cria a vontade de uma nova vida." Cf. Feuerbach, L. **Vorlesungen über das Wesen der Religion**. Op. cit., p. 311.

concebe a natureza, em princípio, negativamente, pois ela é o ponto de negação do homem, “o cemitério da euidade, da mesmidade”, ou, com outras palavras, ela contém em si, precisamente, o limite do indivíduo, o fim da vida. Em qualquer “árvore, [...] com a qual tu tropeças, tu te impelles, igualmente, para a tua morte, para o limite e o término de tua existência. E para apresentar a ti teu fim, tu não precisas primeiro passear pelo cemitério; qualquer dose de tabaco em pó fora de ti pode fazer-te recordar o sarcófago de teu eu” (FEUERBACH, 2000, p. 218). A natureza como “não-ser” (*Nichtsein*), como limitação (*Beschränkung*), é para o jovem Feuerbach a prova real da finitude e, ao mesmo tempo, do fim, ou seja, da morte do indivíduo. Se não houvesse na natureza nenhum limite, o sujeito seria infinito e imutável e, como absoluta realidade, de *per se* imortal (*unsterblich*); com isto, não haveria nem singularidade, nem negatividade ou morte do indivíduo.

A essência da obra **Pensamentos sobre Morte e Imortalidade (Todesgedanken)** é a crítica de Feuerbach à doutrina da imortalidade do indivíduo e à fé cristã na ressurreição da alma. Feuerbach acredita que aquele que é indivíduo só existe para um tempo certo num lugar determinado. É, precisamente, este o contexto em que a concepção de natureza de Feuerbach aparece, na obra citada, como fonte (*Quelle*) e poder (*Macht*) sobre a vida (*Leben*) e a morte (*Tod*), isto é, tanto como condição de possibilidade da existência no espaço e no tempo, como também como fim do ser individual. A mediação e a ligação do indivíduo à natureza, isto é, às condições de existência no espaço e no tempo, contêm já em si a negação de qualquer esperança a uma continuação do indivíduo depois da morte, pois, se fosse dada uma continuação infinita ao indivíduo, a vida (*Leben*) deveria existir, depois da morte, novamente no espaço e no tempo. Como argumento contra a fé na imortalidade individual (*der individuelle Unsterblichkeitsglaube*), Feuerbach menciona o seguinte: “Não há duas espécies de espaços ou espaços fora do espaço, assim este lugar não pode mesmo diferenciar-se do espaço, estar separado ou inteiramente fora do mesmo, pois um espaço fora do espaço é, sim, um absurdo.” (FEUERBACH, 2000,

p. 250). Se houvesse uma vida sobrenatural, celestial, “do além”, ela deveria, por conseguinte, existir em um lugar, e, assim, cairia a vida, depois da morte, de novo na vida antes da morte. Então, a vida “imortal”, “eterna”, seria, deste ponto de vista, novamente uma vida espaço-temporal e teria, com isto, todos os atributos e qualidades sensíveis, que pertencem essencialmente a esta existência temporal, sensível. Por isso, é para Feuerbach sem sentido uma vida dupla. A pretensão de Feuerbach consiste, por conseguinte, em demonstrar a impossibilidade de uma existência *postmortale* do indivíduo, isto é, em desmascarar a esperança de uma vida depois da morte como fantasia e *illusion*. Depois da morte, o indivíduo não pode esperar nada mais. Na medida em que os indivíduos, em suas infinitas partes, só são possíveis na natureza, esta determina a essência e o limite de suas vidas. Por conseguinte, uma vida ou uma duração do indivíduo fora da natureza é impensável.

Em oposição à primeira consideração da natureza, concebida como negatividade, torna-se, agora, clara a outra concepção de natureza de Feuerbach, a saber: a natureza é também a absoluta e última fundamentação e condição de toda a vida, porque todos os seres vivos possíveis têm se desenvolvido dela. Dito brevemente, a realidade da vida encontra-se na natureza terrena, que é, também, simultaneamente, o limite pleno e a *negation* da mesma (da vida). Uma outra possibilidade fora da natureza é, para o jovem Feuerbach, pura ilusão (*blosse Einbildung*), pois, onde não estão dadas as condições plenas exigidas para a vida, onde não há, por exemplo, água, ar, luz, lá também não há vida, já que sem ela o homem, o animal, a planta ou qualquer outro ser vivo não podem ser pensados. A vida só pode existir nos limites determinados, uma vez que ela é limitada e condicionada pela natureza; realiza-se na natureza, portanto, não apenas seu nascimento, mas também sua destruição e limitação. Esta limitação e condicionalidade da vida mostram que a natureza em sua totalidade constitui não apenas um puro “não-eu” fitcheano; pelo contrário, ela marca também o limite (*Grenze*) e a morte (*Tod*) de todos os indivíduos, isto é, a “tragédia” (*Tragödie*), a “condição trágica” (*tragische Zustand*), da qual

nasce a existência imediata do homem e nela ela novamente perece (VÖGELLI, 1997, p. 131).

Aqui apresenta Feuerbach um significado particular do conceito de morte: a morte (*Tod*) não é uma aniquilação positiva, mas uma negação que se nega a si mesma, isto é, uma aniquilação que, na medida em que ela nada toma, toma tudo, ou, corretamente, uma aniquilação que é aniquilação de si mesma. O que nega a existência tem isto mesmo nenhuma existência, pois, na medida em que isto nega a existência mesma, nega isto aquilo de que, de onde e por onde se pode existir. Nesta negação da existência, do positivo ou da vida, nega a morte a si mesma, e, por isso, é ela a afirmação e confirmação da existência mesma, a realidade absoluta da vida. Assim, escreve Feuerbach ironicamente: “Loucos são os que dizem que a vida é um puro som, vazio, que passa como sopro e se desvanece como vento.” (FEUERBACH, 2000, p. 403). Tratada desta maneira é, na verdade, a morte o limite da vida, que, todavia, não tem nenhuma existência, pois a realidade da morte é apenas aparência, representação, não realidade. O homem religioso (o crente) entende, ao contrário, a morte como vida, apenas porque ele não pode pensar a si mesmo como morto. “A outra vida”, que ele atribui à morte, não tem nenhum significado positivo; ela não se diferencia, segundo seu conteúdo, da morte; ela é apenas um *euphemismus*, uma “expressão poética” do ser da morte. Posteriormente, de uma maneira literária, escreverá Feuerbach, em **A Questão da Imortalidade do Ponto de Vista da Antropologia (Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie)** (1846), o seguinte: “Os mortos vivem, mas eles vivem apenas como mortos, isto é, eles vivem e não vivem; a suas vidas falta a verdade da vida; suas vidas são apenas uma alegoria da morte.” (FEUERBACH, 1971b, p. 197). Pode-se, então, dizer que a morte é a morte da morte, pois, na medida em que ela acaba com a vida, ela mesma morre. A morte é, porém, como mostrado, apenas uma negação que nega a si mesma, assim também a imortalidade (*Unsterblichkeit*), como pura oposição à morte, é uma nulidade, uma afirmação irreal, indeterminada, do indivíduo, da vida e da existência. Da doutrina da

imortalidade segue, contudo, uma moralidade, que se fundamenta na representação de um outro mundo, de um além, que pressupõe uma segunda vida. Esta moralidade não corresponde à liberdade humana, que vê a si mesma na morte e reconhece nela sua ação suprema como emancipação da limitação e, por isso, como amor. “Tua moralidade” é, assim, julga Feuerbach no final de **Todesgedanken**, “por conseguinte, a moralidade imoral, deplorável, vaidosa, do mundo, se ela provém da fé na imortalidade.” (FEUERBACH, 2000, p. 342-343).⁶ Feuerbach nega, entretanto, apenas a imortalidade pessoal, individual da alma; para ele, a verdadeira fé é nada mais do que a fé na realidade da razão, do espírito, realidade esta que se manifesta na consciência do homem como gênero, como um ser universal, “eterno”; o espírito subsiste sempre; ele é um “presente infinito”, que se concretiza na história.⁷

⁶ Cf. Também a obra **A Questão da Imortalidade do Ponto de Vista da Antropologia (Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie)**, p. 260-261, na qual Feuerbach, contra o desejo de imortalidade, de vida no outro mundo, argumenta o seguinte: “Como é ridículo pensar no preenchimento da lacuna imaginável do homem, deixando despercebido a lacuna real da vida humana! Como é ridículo proporcionar ao homem uma existência do além, antes de se pensar em proporcionar, aqui, aos homens existência, pois o homem existe, apenas quando ele tem uma existência humana, realiza suas determinações humanas.” Desta maneira, o desejo de imortalidade, do além, aponta para a causa da miséria do mundo cristão. O cristão sacrifica as determinações deste mundo em nome das determinações fictícias, imaginadas, do além; sacrifica as necessidades reais do homem em nome das necessidades religiosas. Em vez de pensar em finalidades terrenas, que o homem pode realmente alcançar, o cristão pensa, do seu ponto de vista supranatural, apenas em fins que o homem não pode alcançar, para assegurar-se de uma existência do além.

⁷ Neste lugar, é interessante a observação de Josef Winiger, in: **Feuerbachs Weg zum Humanismus. Zur Genesis des anthropologischen Materialismus**. München, 1979, p. 41-42: A oposição de Feuerbach à teologia leva a uma diferença de opinião, entre outras, com a de Hegel. Este tinha, assim escreve Winiger, “afirmado, com referência ao interesse comum e ao objeto comum, a identidade do Cristianismo com a religião absoluta”. Feuerbach acentua aqui, ao contrário, a oposição entre teologia e filosofia. “Drasticamente”, diz ainda Winiger, Feuerbach “expõe esta oposição nos ‘Pensamentos sobre Morte e Imortalidade’, e, na verdade, não apenas como oposição de religião e filosofia [...], mas, em geral, como oposição entre a vida estranhada, fixada no além, e a vida amigável, afirmada no mundo. Seu racionalismo como protesto contra a religião mostra-se como elemento daquela ‘concentração indivisa ao mundo efetivo’, por causa disso ele quer superar a velha discrepância entre o aquém e o além.” O além é, para Feuerbach, nada mais do que um mundo da fantasia, isto é, uma representação do futuro, mas que o homem religioso hipostasias como uma condição diferente do futuro real. Abstraído da natureza e arrancado de sua conexão com ela, apresentase ao crente o além como melhor, mais bonito do que o aquém, do que a realidade. O futuro imaginado, pintado do além, depende, então, apenas de sua vontade; tal mundo está inteiramente no poder de sua fantasia, na qual tudo é possível.

Referências

- CHAGAS, Eduardo Ferreira; Oliveira, Renato Almeida de. **Consciência, Natureza e Crítica Social em Hegel, Feuerbach e Marx**. Porto Alegre: Editora FI, 2019, 305 p. ISBN: 978-85-5696-519-6. Disponível em: <https://www.editorafi.org/519hegel>.
- CHAGAS, Eduardo Ferreira. **Natureza e Liberdade em Feuerbach e Marx**. Campinas: Editora Phi, 2016.
- CHAGAS, Eduardo F. **A autonomia da natureza em Ludwig Feuerbach**. In: VASCONCELOS, J.G. (Org.). Filosofia, educação e realidade. Fortaleza (CE): Editora UFC, 2003, p. 69-79.
- FEUERBACH, L. **Gedanken über Tod und Unsterblichkeit**. Org. por Werner. Schuffenhauer. Berlin: Akademie Verlag, 2000, GW 1.
- FEUERBACH, L. **Das Wesen des Christentums**. Org. por W. Schuffenhauer. Berlin: GW 5, 1973.
- FEUERBACH, L. **Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit**. Org. por W. Schuffenhauer. Berlin: Akademie-Verlag, 1972.
- FEUERBACH, L. **Über das Wesen der Religion in Beziehung auf R. Hayms Feuerbach und die Philosophie**. Organizado por W. Schuffenhauer. Berlin: GW 10, 1971a.
- FEUERBACH, L. **Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie**. Org. por W. Schuffenhauer. Berlin: Akademie Verlag, 1971b, GW 10.
- FEUERBACH, L. **Über Philosophie und Christentum**. Organizado por W. Schuffenhauer. Berlin: GW 8, 1969.
- FEUERBACH, L. **Vorlesungen über das Wesen der Religion**, GW 6. Org. por W. Schuffenhauer. Berlin: Akademie, 1967.
- FICHTE. **System der Sittenlehre**. Werke auf CD-ROM. Berlin, 1997.
- HEGEL, F. Hegels Randbemerkungen zu § 5 Anm (Zusatz). In: **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. Werke auf CD-ROM. Herausgeber Hegel-Institut Berlin: Talpa-Verlag, s/d.

SÊNECA. **Über den Zorn**. Drittes Buch. In: Philosophische Schriften. Org. por Manfred Rosenbach. Darmstadt: Wiss. Buchges, 1999, Bd. 1.

SÓFOCLES. **Antígone**. Traduzido por W. Kuchenmüller. Stuttgart: Reclam, 2000.

VÖGELLI, D. **Der Tod des Subjekts – eine philosophische Grenzerfahrung. Die Mystik des jungem Feuerbach, dargelegt Anhäng seiner Frühschrift “Gedanken über Tod und Unstrblichkeit”**. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997.

WINIGER, Josef. **Feuerbachs Weg zum Humanismus. Zur Genesis des anthropologischen Materialismus**. München, 1979.

Deus como resposta ao caráter absoluto das determinações essenciais na filosofia de Ludwig Feuerbach

*Maximiliano Dacuy*¹

En la filosofía feuerbachiana quien dice un yo dice un tú. Solamente a través de la abstracción puede el yo aislarse y volverse absoluto² como ocurre en la filosofía trascendental; o bien constituirse en Dios desde la individualidad devenida género³. Hablar en términos de conciencia en Feuerbach es hacer referencia al género humano⁴. Pero el género, como veremos, no se identifica con la esencia ni con la especie⁵. Cuando de lo

¹ Doctorando en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), actualmente forma parte del Programa de Investigación en Filosofía Pos-hegeliana perteneciente al Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional General Sarmiento (UNGS). Se desempeña como docente y coordinador de investigación en el Instituto Superior Goya (ISG). Mail: mxidacuy@gmail.com

² FEUERBACH, L. *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*. Organizado por Werner Schuffenhauer. Berlín: Akademie Verlag, 1982. GW 9, p. 37.

³ FEUERBACH, L. *Das Wesen des Christentums*. Organizado por Werner Schuffenhauer. Berlín: Akademie Verlag, 2006. GW 5, p. 268.

⁴ “La conciencia, en sentido estricto, sólo existe allí donde un ser tiene como objeto su propio *género* (*Gattung*), su propia *esencialidad* (*Wesenheit*). El animal puede devenir objeto de sí mismo en tanto individuo –por eso posee sentimiento de sí mismo–, pero no en cuanto género –por eso carece de conciencia, nombre derivado de saber–. Por eso, donde hay conciencia, hay también aptitud para la ciencia”. (El subrayado es del autor) (FEUERBACH, 2013, p. 53).

⁵ *Ibidem*, p. 202. “En efecto, la esencia del hombre (*Wesen der Menschen*) es una, pero esta esencia es *infinita*; su existencia real es, pues, una infinita variedad que se complementa mutuamente para revelar la riqueza de la esencia. La *unidad* en la esencia es *pluralidad* en la *existencia*. Entre yo y el otro –pero el otro es el representante del género (*Gattung*); aunque sólo sea uno reemplaza para mí la necesidad de *muchos* otros, tiene para mí una significación *universal*; es el diputado de la humanidad que habla en su nombre a mi soledad; tengo, por lo tanto, una vida humana y comunitaria, aunque esté unido con uno solo–, entre yo y el otro existe una diferencia esencial *cualitativa*” (El subrayado es del autor). Véase al respecto, AMENGUAL (1980, p. 68): “En primer lugar, hay que anotar una diferenciación entre esencia y género, éste se relaciona con aquella como la existencia con la esencia (GW 5, p. 276). La esencia es una, la existencia múltiple a fin de manifestar la riqueza de la esencia. El género es la aparición (*Erscheinung*) de la esencia, su objetivación, su realización concreta histórica. Precisamente por medio de esta objetivación de la esencia es que el hombre podrá tomar conciencia de la esencia, de la propia finitud individual frente a la infinitud del género. Tanto la esencia en su unidad como la existencia en su multiplicidad son infinitas. La distinción no quita

que se trata es de la especie adquiere un matiz sobre todo biológico, verbi-gracia la especie humana⁶. El género expresa la universalidad no sólo de lo humano, sino de aquello que no lo es (FEUERBACH, 1974, p. 63; FEUERBACH, 2013, p. 97)⁷ pero no obstante es objeto de contemplación teórica: así, la ciencia es “conciencia de los géneros” (FEUERBACH, 2006, p. 28)⁸. Ahora bien, el género comparte el mismo campo semántico que la esencia: refieren ambos a la unidad de infinitud y multiplicidad, ya que el género –como sostiene Amengual– es la realización y manifestación de la esencia, su existencia histórica, su objetivación; y esto es lo que significa el hacerse patente a través del género la esencia, en ello reside lo que distingue al hombre del animal. Así, si bien en ciertos lugares del escrito parecen significar lo mismo (FEUERBACH, 2006, p. 29 y 30)⁹, en otros ya vimos

nada a la identidad y por tanto a la infinitud afirmada hasta ahora, ofrece con todo luz sobre su relación mutua y determina al género en su concreción y multiplicidad”.

⁶ Seguimos aquí a Althusser. FEUERBACH (1960, p. 6): (...) “el término *Gattung* expresa un equívoco del mismo género [como el término *Wesen*]. *Gattung* designa la especie, y Feuerbach habla así de las especies animales, y de su horizonte “específico” o “genérico”, y el hombre es pensado bajo la categoría de la especie. Pero la *Gattung* no es solamente una simple categoría biológica. Ella es una categoría esencialmente teórica y práctica. En el caso privilegiado del hombre, ella aparece a la vez como el horizonte verdadero y trascendental que permite la constitución de toda significación teórica, y como la idea práctica que da su sentido a la historia”. Cf. OSIER, J.-P., en FEUERBACH (1968, p. 85): “En lo que concierne a *Gattung*, nosotros traduciremos siempre por *género*, en la medida en que éste nos lleva más a un contexto aristotélico que darwiniano; la traducción por especie corre el riesgo de traicionar la intención profunda del autor, que toma al género humano como “el género de todas las especies””. Asimismo, FEUERBACH (1974, p. 63): “La forma humana no es más una forma finita [...] constituye el género de las múltiples especies animales, género que por cierto ya no existe en el hombre como especie, sino como *género (Gattung)*”. (El subrayado es del autor). La noción de especie, tan importante en *Aportes* y en *La esencia del cristianismo*, será reemplazada, y por ende reformulada en las *Tesis* por el concepto de *praxis social*. Véase SCHMIDT (1975, p. 23): “Las *Tesis* abandonan la categoría de “especie” y alcanzan el concepto clave de *praxis social*, entendido como “actividad objetiva” en un doble sentido: epistemológicamente, como constitución de un mundo de experiencia cotidiana intersubjetivamente dado, políticamente como actuar “revolucionario”, transformador. Ambos momentos no pueden separarse conceptual ni históricamente”.

⁷ “El ser humano no es sólo un ser particular y subjetivo, sino un ser universal, pues es el universo lo que el hombre tiene como objeto de su instinto de conocimiento; en consecuencia sólo un ser cosmopolita puede convertir el cosmos en su objeto” (FEUERBACH, 1974, p. 63). Véase también: “Un Dios que sólo expresa la *esencia del entendimiento* no satisface la religión, no es el Dios de la religión. El entendimiento no se interesa sólo por los hombres, sino también por los seres *exteriores al hombre, por la naturaleza*”. (El subrayado es del autor) (FEUERBACH, 2013, p. 97).

⁸ *Ibidem*, p. 53. (...) “donde hay conciencia, hay también aptitud para la ciencia. La ciencia es la *conciencia de los géneros (Bewusstsein der Gattungen)*. En la vida tratamos con individuos, en la ciencia con géneros. Pero sólo un ser que tiene como objeto su propio género, su esencialidad, puede convertir en objeto otras cosas, otros seres, según su naturaleza esencial”. (El subrayado es del autor).

⁹ “La vida interior del hombre es la vida en relación a su especie, a su esencia. El hombre piensa, es decir, conversa, habla *consigo mismo*. El animal no puede realizar ninguna función genérica sin otro individuo exterior a él; el hombre, sin embargo, puede realizar las *funciones genéricas (Gattungsfunktionen)* del pensar y hablar, que son verdaderas funciones genéricas, independientemente de otro individuo. El hombre es, al mismo tiempo, para sí mismo el yo y el tú; él puede ponerse en el lugar del otro, precisamente porque su objeto no es solamente su

que no (FEUERBACH, 2006, p. 276). Por ello, expondremos la esencia como multiplicidad en la conciencia que expresa la infinitud de lo humano.

Si bien la esencia es una (FEUERBACH, 2006, p. 276), las determinaciones esenciales son aquellas facultades constitutivas de lo humano, y son tres. Veamos el siguiente pasaje:

“¿Qué es, entonces, la esencia del hombre, de la que éste es consciente, o qué es lo que constituye en el hombre el género de la humanidad propiamente dicha? *La razón, la voluntad, el corazón*. El hombre perfecto debe poseer la facultad del pensamiento, la facultad de la voluntad, la facultad del corazón. La facultad del pensamiento es la luz del conocimiento, la facultad de la voluntad es la energía del carácter y la facultad del corazón es el amor. *Razón, amor y voluntad son perfecciones*, son facultades supremas, constituyen la *esencia absoluta* del hombre en cuanto hombre y el fin de su existencia. El hombre existe para conocer, para amar, para querer...el verdadero ser es el que piensa, ama, quiere”¹⁰. (El subrayado es del autor).

De este modo se conforma, como dice Feuerbach, la “Trinidad divina en el hombre” (FEUERBACH, 2006, p. 31), las tres personas que en esencia son una. Y estas perfecciones, estas determinaciones esenciales, expresan la infinitud al realizarse lo humano en el objeto¹¹, y en la conciencia de ellas

individualidad, sino también su especie genérica, su *esencia (Wesen)*”. (El subrayado es del autor) (FEUERBACH, 2006, p. 54).

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ “La infinitud consiste, pues, en la imposibilidad de notar los propios límites, en la integridad de la esencia, en la autonomía, en la autosuficiencia. La conciencia consiste, ya por definición, en que la esencia es objeto para sí misma” (AMENGUAL, 1980, p. 60). Acerca de la noción de infinitud en contraposición a la filosofía hegeliana, agrega Amengual en nota al pie: “Para Hegel la infinitud es ciertamente la identidad de sujeto y objeto, pero identidad resultante del movimiento dialéctico...Para Feuerbach, por el contrario, la infinitud consiste no en el movimiento y resultado, sino en una estática identidad de sujeto y objeto, como de dos magnitudes que coinciden de manera fija y permanente, entre las que no hay hiato ni mediación y por eso hay imposibilidad de reconocer sus límites. La diferencia entre las dos concepciones de infinitud podría describirse diciendo que para Hegel es superación de los límites, en cuanto el finito es englobado en el infinito, y el infinito asumiendo al finito, supera los límites; mientras que para Feuerbach consistiría en la ignorancia e inconsciencia de los límites, por cuanto éstos ya no pertenecen a la esencia, sino que son solamente posibles a un ser superior y extraño, fuera del ámbito de la propia esencia, y por tanto, los límites, que él pueda indicarme, no me pertenecen”. (*Ibidem*). Véase, por último, la crítica feuerbachiana a la posición de Hegel sobre la relación entre finitud e infinitud: “La filosofía que deriva lo finito de lo infinito, lo determinado de lo indeterminado, *nunca llega a una verdadera posición de lo finito y determinado*. Derivar lo finito de lo infinito significa: lo infinito, lo indeterminado es determinado, *negado*; significa que se admite que nada es lo infinito *sin determinación*; es decir, *sin finitud*; significa, por tanto, que se coloca a lo *finito* como la *realidad de lo infinito*. Pero el negativo no-ser (*Unwesen*) de lo absoluto permanece subyacente y, por esta razón, la finitud colocada, será siempre suprimida (*aufgehoben*), de nuevo. *Lo finito es la negación de lo infinito y de nuevo lo infinito es la negación de lo finito*. La filosofía del absoluto es una *contradicción*”. (El subrayado es del autor) (FEUERBACH, 1969, p. 33).

el hombre se siente ilimitado (FEUERBACH, 2006, p. 37)¹², puesto que éste existe para conocer, para amar y para querer (FEUERBACH, 2006, p. 31), de ahí la relevancia que se le otorga a su realización, a su hacerse efectivas. Tales facultades supremas constituyen la conciencia¹³, que no es otra cosa que la disposición a objetivarse las determinaciones esenciales a través del género, esto es, que la esencia se realice en la existencia¹⁴. Feuerbach, al presentarlas en este primer capítulo de *La esencia del cristianismo* les concede un rol fundamental, ya que aquí sienta los principios, las bases de la conciencia religiosa. Podría ser el fundamento de esta primera parte el principio que postula, irrestrictamente, que el objeto (*Gegenstand*) no es

¹² “Toda limitación (*Beschränkung*) de la razón o, en general, de la esencia del hombre descansa sobre una ilusión o un error. El individuo humano puede y debe conocerse y sentirse como limitado: en esto consiste su diferencia con el animal; pero puede ser consciente de su limitación, de su finitud, porque tiene como objeto la perfección y la infinitud del género, bien sea como objeto del sentimiento, de la conciencia moral o de la conciencia intelectual. Cuando el individuo atribuye su propia limitación al género, procede esta ilusión de la creencia de que se identifica con el género; error en estrecha conexión con el amor a la tranquilidad, la superioridad, vanidad y orgullo del individuo. Una limitación que sólo reconozco como *mía*, me *humilla*, me *avergüenza*, me *intranquiliza*. Para liberarme de este sentimiento de vergüenza, de esta intranquilidad, transfiero las limitaciones de mi individualidad a la esencia humana. Lo que es incomprendible para mí, también lo es para los otros. ¿Por qué debe preocuparme? No es culpa mía; tampoco es culpa de *mi* entendimiento; se funda en el entendimiento del género mismo. Pero es una locura, una demencia ridícula e injuriosa considerar como finito y limitado lo que constituye la naturaleza del hombre, la esencia del género, que es la esencia absoluta del individuo. *Todo ser se basta a sí mismo*. Ningún ser puede negarse a sí mismo, es decir, negar su esencia; ningún ser es limitado respecto de sí mismo. Todo ser es, más bien, *en y por sí mismo* infinito, tiene su Dios, su esencia más alta, en sí mismo. Toda limitación de un ser existe sólo respecto de otro ser exterior y superior. La vida de los efémeros es extraordinariamente corta en comparación con la vida más larga de otros animales; y, sin embargo, esta vida breve es para ellos tan larga como para otros una vida de años. La hoja sobre la que vive la oruga representa para ella un mundo, un espacio infinito”. (El subrayado es del autor) (FEUERBACH, 2013, p. 58). Este pasaje es de gran importancia para nuestro objeto, por lo siguiente: relativiza la esencia humana como absoluta, al establecer el criterio de que todo ser es infinito “*Todo ser es, más bien, en y por sí mismo infinito*”, así se trate del reino animal: “*la hoja sobre la que vive la oruga representa un mundo, un espacio infinito*”. Sin negar, claro está aunque no lo explicité aquí pues ya lo hizo al principio, la aptitud humana para tener por objeto otros géneros, esto es: la contemplación teórica. Por otro lado, el ejemplo de la oruga como el de los efémeros ponen de manifiesto un *leit motiv* recurrente en este período, a saber: la referencia natural, la naturaleza como ámbito de virtud, de salud, de lo genuino como el verdadero espejo sobre el que tiene que posarse la mirada extraviada del hombre. El recurso a la naturaleza es una clave hermenéutica que marca el compás para interpretar al hombre, máxime en el plano de la esencia. Véase, por ejemplo, lo siguiente: “Siempre la naturaleza agrega a la tendencia monárquica del tiempo el liberalismo del espacio. Es cierto que la flor rechaza a la hoja, mas ¿la planta sería perfecta si las flores resplandecieran sólo sobre un tallo desprovisto de hojas? Sin duda numerosas plantas sacrifican realmente sus hojas para consagrar todo su vigor a producir la floración, pero en otras plantas, por el contrario, vemos aparecer la hoja ya sea después de la flor, ya al mismo tiempo, como para probar que la hoja no contribuye menos que la flor a la presentación de la totalidad de la planta”. (FEUERBACH, 1974, p. 17). Sobre la perspectiva hermenéutica en Feuerbach, véase FEUERBACH (1968, p. 10 y ss.).

¹³ “Dada esta total identidad entre conciencia y esencia, la conciencia no puede percibirse más que a sí misma, su esencia, su objeto es su esencia objetivada; la conciencia no puede ser más que autoconciencia. Esta total identidad entre conciencia y esencia se extiende a toda facultad; ninguna facultad puede trascender, levantarse por encima, siquiera darse cuenta de los límites de la esencia”. (AMENGUAL, 1980, p. 60).

¹⁴ *Ibidem*, p. 68.

otra cosa que la esencia objetivada (FEUERBACH, 2006, p. 45), pero en este primer capítulo que se intitula “La esencia del hombre” (*Das Wesen des Menschen im allgemeinen*) se establecen los pilares a partir de los cuales se proyecta el objeto. No podemos, consecuentemente, establecer el principio susodicho *in supra* sin antes decir no sólo qué es la esencia sino cuáles son sus elementos constitutivos. Estos elementos, estas determinaciones esenciales, son los predicados divinos: de ahí que el filósofo de Bruckberg los denomine “perfecciones” (*Vollkommenheiten*) (FEUERBACH, 2006, p. 31). El hombre, recordemos, tiene como primera autoconciencia la religión (FEUERBACH, 2006, p. 46), y Dios es su primer objeto, a decir verdad, el más íntimo (FEUERBACH, 2006, p. 45). Lo que se proyecta en el objeto “Dios” son las perfecciones humanas. Esto es: Dios no puede carecer de corazón, razón y voluntad. Sus predicados divinos deben poder reducirse a esos tres, *so pena* de no ser perfecto, por adolecer de alguna carencia esencial¹⁵. El lugar que se les confiere a las perfecciones, a las determinaciones esenciales, es tal que amenazan con romper la unidad de la que forman parte, al menos en su formulación¹⁶. Podría parecer

¹⁵ Véase CRISÓSTOMO DE SOUZA, en CHAGAS et al. (2009, p. 241): “Feuerbach desenvuelve un punto de vista filosófico humanista-comunitario, contra la religión “subjetivista”, en cuanto trata de rescatar lo que para él es su núcleo verdadero, humano, deformado por la fantasía, por la teología, por la especulación. Tal núcleo sería justamente la “esencia genérica”, amorosa y comunitaria, de los hombres, constituida por sus predicados más nobles, sus potencias supremas –la razón, el amor, la voluntad – atribuidas a Dios en el cristianismo”. Respecto a la perfección, ella es un requisito teológico, no expresa la esencia humana. Dios debe poder contener, socorrer, auxiliar al hombre, ése es su cometido –siguiendo a Lutero–. El Dios perfecto es un producto del entendimiento.

¹⁶ *Ibidem*, p. 252. “Puede haber aún, entre tanto, una piedra en este camino, de Feuerbach a los hombres [de Dios a los hombres]. El problema está en que la virada antropológica feuerbachiana absolutiza, como realidades en sí y por sí, aquellos predicados ideales heredados de la religión cristiana, tomados como infinitos, y como constituyendo una esencia substancial, universal e infinita, como algo aún “sagrado”, por encima y allende los hombres individuales, de carne y hueso. Perfectos, infinitos, absolutos los predicados y la esencia expresados en la religión; finitos, relativos e imperfectos los hombres reales y existentes. Resueltos en la supuesta esencia humana, los predicados antes “cristianos”, siempre “divinos”, todos ellos “nobles”, constituyendo un fundamento normativo último y absoluto, “sagrado” (sic), se tornan ahora más absolutizados que cuando eran atribuidos a un ser trascendente y personal. Podríamos suponer que, para que los hombres se volvieran, conforme a la intención de Feuerbach, realmente libres y autónomos (por ende, menos alienados y empequeñecidos, como en la religión), aquellos predicados y valores capitales deberían ser destituidos de infinitud, independencia y trascendencia como relación a los hombres históricos particulares, a sus posibilidades tanto individuales como sociales. Esa sería la manera de que los hombres recuperasen efectivamente su “propiedad”, en cuanto sus “creadores” y “poseedores” originales”. Efectivamente, la propuesta que sugiere este intérprete de Feuerbach ya la ofrece él mismo en su respuesta a Stirner: “¿Cómo Feuerbach [quien habla de sí en tercera persona] deja subsistir los predicados? Todo está ahí. ¿Al status de predicados de Dios? ¡No! Al status de predicados de la naturaleza y de la humanidad –de propiedades naturales y humanas. Es suficiente transferirlas de Dios al hombre para que se pierda justamente el carácter de la divinidad, esta sobreabundancia que sólo vuelve a ellos en la *separación* del hombre –en la abstracción, en lo imaginario; así, se transfiere de la oscuridad mística de

el planteo algo desatinado, pero, ¿qué significa el Dios de la razón, propio de la teología especulativa¹⁷?, ¿qué la voluntad como perfección moral y, por tanto, primer atributo de la divinidad¹⁸? No son sino perfecciones devenida unilateral y, por ende, negadoras de la unidad (*Einheit*) de la esencia humana, puesto que se absolutizan relativizando las otras. Semillante trastocarse el orden de la esencia tiene consecuencias antropológicas, éticas y políticas. Empero, la intención Feuerbach de Feuerbach es siempre la misma: criticar para reconstruir, teorizar para configurar la praxis. En este caso restablecer la unidad de la esencia pero conservando la relatividad de los atributos como tales, esto es: se propone anular el carácter absoluto de alguno de ellos por sobre el otro¹⁹. El problema del hombre, justamente, consiste en limitar (*begrenzen*) su esencia, o en su limitación

los sentimientos religiosos al gran día de la consciencia humana, devienen así populares, *comunes, profanos*". (El subrayado es del autor) (FEUERBACH, 1982, p. 428).

¹⁷ "Dios en cuanto Dios, en cuanto ser (*Wesen*) espiritual o abstracto, es decir, no humano, no sensible, accesible y objetivo sólo para la razón o la inteligencia, no es otra cosa sino la esencia (*Wesen*) de la razón misma pero que, mediante la imaginación, es representada por la teología ordinaria o por el teísmo como una esencia (*Wesen*) distinta e independiente de la razón. Por eso, es una necesidad interior y sagrada identificar finalmente con la razón la esencia (*Wesen*) de la razón distinguida de la razón y, por tanto, reconocer, realizar y actualizar la esencia (*Wesen*) divina como la esencia (*Wesen*) de la razón. En esta necesidad descansa la gran significación histórica de la filosofía especulativa...La prueba de que la esencia (*Wesen*) divina es la esencia (*Wesen*) de la razón o inteligencia, reside en que las determinaciones o las propiedades de Dios—en la medida naturalmente en que estas determinaciones son racionales o espirituales y no son determinaciones de la sensibilidad o de la imaginación— son propiedades de la razón". (El subrayado es del autor) (FEUERBACH, 1974, p. 58).

¹⁸ "La característica más importante de la religión, particularmente de la religión cristiana, en lo referente al entendimiento o a la razón de Dios, consiste en la perfección moral. Dios, como ser moralmente perfecto, no es más que la idea realizada, la ley personificada de la moralidad, el ser moral del hombre —el ser propio del hombre— puesto como ser absoluto; pues el Dios moral exige del hombre que sea como es él mismo: "Dios es santo y vosotros debéis también ser santos", la propia conciencia del hombre; pues, de lo contrario, ¿cómo podría temblar y acusarse ante el ser divino?, ¿cómo podría hacerlo juez de sus pensamientos y opiniones más íntimos? Pero la conciencia del ser moralmente perfecto, como conciencia de un ser abstracto, libre de todo antropopatismo, nos deja fríos y vacíos, porque la distancia, el vacío que sentimos entre nosotros y este ser es una conciencia insensible; pues es la conciencia de nuestra nada personal, de la nada moral". (El subrayado es del autor) (FEUERBACH, 2013, p. 97). Véase, asimismo el siguiente pasaje: "Sólo por el entendimiento puede el hombre juzgar y actuar en contradicción con sus sentimientos más caros, es decir, personales, siempre que lo mande el Dios del entendimiento, de la ley, de la necesidad, del derecho. El padre que como juez condena a muerte a su propio hijo porque lo reconoce culpable, sólo puede hacerlo como hombre de entendimiento, no como hombre sentimental". (El subrayado es del autor) (FEUERBACH, 2013, p. 86).

¹⁹ La única forma de entender esta des-sacralización de los predicados, que va a llevarse a cabo a partir de 1845, es concebirlas como límites (*Grenzen*) positivos, y no como limitaciones (*Schranken*) de lo humano. Por el momento, en este escrito de 1841, son infinitos e ilimitados, pues lo que quieren expresar es infinitud. Pero siendo la conciencia finita no es óbice entenderlos como límites que en tanto tales potencian la unidad de la esencia.

(*Beschränkung*)²⁰. Por ello, liberar²¹ la esencia conlleva afirmar la infinitud e ilimitación de las determinaciones esenciales en la realización del género²², pero relativizando tales determinaciones, pues si son absolutas la unidad es imposible. El segundo paso consiste en restablecer la esencia del hombre negando al Dios-individuo, pero el secreto que pone en evidencia el método genético – crítico es que este Dios expresa la absolutización de un tipo de perfección por sobre otras. “Divide y reinarás”, parece decir el Dios que se alza sobre la esencia²³. Y se alza sobre ella

²⁰ La equivocidad de la frase es adrede. Limitar (*begrenzen*) la esencia y potenciar y robustecer su unidad es parte de lo mismo, y –valga la aclaración– no conduce a negar la validez de las determinaciones esenciales, sino relativizarlas en pos de evitar se constituya alguna de ellas en Dios, absolutizándose, y alterando en ese gesto la relación esencial. La verdad del hombre real, dirá Feuerbach (1982, p. 338) reside en “la totalidad de la esencia y la vida humanas”; el diferenciarse e hipostasiarse una de ellas conduce a la alienación. Así, se individualiza Dios en un segundo movimiento, lo que precede a él es la individualización de la determinación esencial devenida en absoluta (*ab-solutus*): no olvidemos que para Feuerbach el verdadero ateo niega los predicados, no el sujeto (FEUERBACH, 2006, p. 58). En contraposición, la limitación (*Beschränkung*) de la esencia representa la carencia y pérdida de su riqueza ontológica: una y a su vez trina, a través de la absolutización e individualización de una determinación por sobre las otras. A partir de aquí el predicado se constituye en sujeto, y éste pasa a denominarse “Dios”.

²¹ “Liberar” la esencia en consonancia al criterio seguido a partir de 1843, en que se pretende liberar la intuición (*Anschauung*) (FEUERBACH, 1982, p. 311) y el objeto (*Gegenstand*) (FEUERBACH, 1982, p. 304). Véase FEUERBACH (1969, p. 107 y 142): “En el pensar, soy sujeto absoluto, deo que todo valga sólo como objeto (*Objekt*) o predicado del pensante, soy intolerante; en la actividad de los sentidos, en cambio, soy liberal, deo que el objeto (*Gegenstand*) sea lo que yo mismo soy: sujeto, ser (*Wesen*) efectivo que *actúa por sí mismo*. Sólo los sentidos, sólo la intuición, me da algo como *sujeto*”. Y, más adelante (FEUERBACH, 1982, p. 311): (...) “la intuición deja las cosas en su *libertad ilimitada*”. (El subrayado es del autor):

²² *Ibidem*, p. 150. “La verdad no existe en el pensar, no existe en el saber para sí mismo. *La verdad es solamente la totalidad de la vida y de la esencia (Wesen) humanas*”. (El subrayado es del autor).

²³ Cf. Amengual, G., *op. cit.*, p. 62. “En relación con cualquier facultad humana, de la que de alguna manera se afirme que alcance a Dios, podrá decirse que Dios no es más que la objetivación de la esencia de dicha facultad, así del entendimiento, corazón y ánimo (*Gemüt*), sentimiento, imaginación y fantasía; como también cualquier objeto religioso será un objetivación del deseo, del ideal, de la necesidad humana. De esta manera la identidad se convierte en principio hermenéutico de la religión, a fin de descubrir el verdadero sentido antropológico de la religión, que el hombre y su esencia son el verdadero sujeto y objeto de la religión, y para mostrar que el contenido de la religión no es sino el hombre” (AMENGUAL, 1980, p. 62). Claro que la identificación divina de un predicado con el sujeto (Dios) también muestra, en ese gesto, la diferencia absoluta del predicado respecto a los otros, que es lo que sostenemos como hipótesis y consideramos lógicamente y ontológicamente anterior. Lo esencial de la religión no es estrictamente la identidad del sujeto con el objeto, sino el establecer la escisión en el seno del corazón humano. Si se da, efectivamente, la identidad sujeto – objeto en la religión, no deja de ser ilusoria, por tanto, no se trata de una “verdadera” identidad; pero además, toda objetivación de la esencia implica la identidad del sujeto – predicado, incluso en la cultura. De modo que no es privativo de la religión la identificación, sí en todo caso la inmediatez en el vínculo individuo – Dios. Ahora bien, en la religión –sobre todo la religión cristiana– yace oculta la absolutización y relativización de predicados, por ello no radica solamente en la oposición hombre – Dios (FEUERBACH, 2016, p. 75), sino en la oposición en el seno de la oposición. Por su parte, la teología –que Feuerbach llama “sofística cristiana” (*christlichen Sophistik*) (FEUERBACH, 2006, p. 359) es filosofía dogmática que intenta solucionar el problema de la unidad en la esencia de Dios, por ello su empresa –como expone Feuerbach en el capítulo veintitrés de *La esencia del cristianismo*– es infructuosa, e imposible, sin recurrir al dogma y al misterio. Conformar por eso un cúmulo de contradicciones (FEUERBACH, 2006, p. 359 y ss.). Véase Feuerbach, *op. cit.*, 85: “La religión es la escisión del hombre consigo mismo; considera Dios como un ser que le es *opuesto*. Dios *no* es lo que es el hombre, el hombre *no* es lo que es Dios. Dios es el ser infinito, el hombre, el ser finito; Dios es perfecto, el hombre, imperfecto; Dios es eterno, el

identificándose plenamente desde una determinación esencial, como sucede con la perfección moral (FEUERBACH, 2006, p. 93). Ahora bien, ¿cómo es esto posible prácticamente, concretamente?, ¿cómo opera tal mecanismo de absolutización de una determinación devenida sujeto –Dios –respecto al hombre, y que inaugura en ese gesto la alienación? Nos lo cuenta el mismo Feuerbach:

“Si el sentimiento [cuya facultad es el corazón] es bueno y religioso *por sí mismo*, es decir, santo y divino, ¿acaso no tiene el sentimiento su Dios en *él mismo*? Pero si quieres, sin embargo, establecer un objeto del sentimiento e interpretar al mismo tiempo tu sentimiento *verdaderamente*, sin introducir con tu reflexión algo extraño, ¿qué otra cosa te queda sino distinguir entre tus sentimientos individuales y la esencia del sentimiento y aislar esta esencia de las influencias perturbadoras e impuras, a las que está ligado el sentimiento en ti, individuo limitado? Por eso, lo único que puedes objetivar, afirmar como infinito y definir como su esencia, es la naturaleza del sentimiento. Aquí sólo posees la siguiente caracterización de Dios: *Dios es sentimiento puro, ilimitado (unbeschränkte), libre*”²⁴. (El subrayado es del autor).

En el proyectarse el objeto que expresa la esencia –en este caso, la determinación esencial del sentimiento, el corazón– hay afirmación y a su vez negación, absolutización de un conjunto de predicados y relativización de otros²⁵, o de lo otro de esa determinación esencial, de ahí que la

hombre, temporal; Dios es omnipotente, el hombre, impotente; Dios es santo, el hombre, pecaminoso. Dios y el hombre son extremos; Dios es lo absolutamente positivo, la suma de todas las realidades, el hombre es lo absolutamente negativo, la suma de todas las negaciones” (El subrayado es del autor) (FEUERBACH, 2013, p. 85) Asimismo: “Lo característico de la religión es la percepción inmediata, involuntaria, inconsciente de la esencia humana como una esencia diferente. Pero esta esencia percibida objetivamente se convierte en objeto de la reflexión, de la *teología*, y en un *filón inagotable de mentiras, ilusiones, fantasmagorías, contradicciones y sofismas*”. (El subrayado es del autor) (*Ibidem*, p. 258).

²⁴ *Ibidem*, p. 61.

²⁵ Véase LUTERO (1971, p. 45 y ss.): “*No tendrás otros dioses*”. Esto es, deberás considerarme a mí solo como a tu Dios. ¿Qué significa esto y cómo se entiende? ¿Qué significa tener un Dios o qué es Dios? Respuesta: Dios es aquel de quien debemos esperar todos los bienes y en quien debemos tener amparo en todas las necesidades. Por consiguiente, “tener un Dios” no es otra cosa que confiarse a él y creer en él de todo corazón, como ya lo he dicho repetidas veces. La confianza y la fe de corazón pueden hacer lo mismo a Dios que al ídolo. Si son la fe y la confianza justas y verdaderas, entonces tu Dios también será verdadero y justo. Por lo contrario, donde la confianza es errónea e injusta, entonces no está el verdadero Dios ahí. La fe y Dios son inseparables. En aquello en que tengas tu corazón, digo, en aquello en que te confies, eso será propiamente tu Dios”. Y, más adelante: “También tiene un dios el que se confía y se apoya en que tiene una gran erudición, inteligencia, poder, merced, amistad y honor, pero tal dios no es el Dios único y verdadero. Así lo ves en la jactancia, la seguridad y el orgullo que se tiene sobre dichos bienes y, por lo

ponderación y luego proyección implique “aislar esta esencia de las influencias perturbadoras e impuras”. Pero a este mecanismo le falta poner en evidencia la aflicción, la contradicción que se genera en el alma del sujeto piadoso, puesto que no deja de ser hombre y, por ende, las otras determinaciones siguen operando, por decirlo así, en la sombra²⁶. El alma del creyente es por ello un juego de oposiciones, pero que a su vez intenta mantenerlo oculto: en una especie de *Concursus Dei* de la alienación que distorsiona la unidad de la esencia; pues, convengamos, siempre que hay alienación (*Entfremdung*) hay alienación de la esencia. Sigamos la exposición:

“Eres demasiado cobarde o limitado para confesar con palabras lo que tu sentimiento subrepticamente afirma. Unido a consideraciones de orden externo, incapaz de comprender la magnanimidad del sentimiento, te espantas ante el ateísmo [religioso]²⁷ (*religiösen Atheismus*) de tu corazón y destruyes con tu miedo la *unidad* de tu sentimiento contigo [*consigo*]²⁸ mismo (*mit sich selbst*), mientras imaginas un ser objetivo distinto del sentimiento y recaes de nuevo, y necesariamente, en las antiguas cuestiones y dudas: Dios, ¿existe o no existe? Cuestiones y dudas que ya han desaparecido, más aún, que son imposibles donde el sentimiento es declarado esencia de la religión. El sentimiento es tu fuerza más íntima y, sin embargo, es, al mismo tiempo, lo más diferente e independiente de ti, se encuentra *en ti* y a la vez *sobre ti*, constituye tu esencia más propia y, al mismo tiempo, te domina *como una esencia extraña*; en una palabra, es tu *Dios*. ¿Cómo quieres, pues, distinguir de esta esencia que se halla

contrario, el abatimiento, cuando se carece de ellos o se los pierde. Por lo tanto, repito: “tener un dios”, significa, en correcta interpretación, tener algo en lo que el corazón de confie por entero” (El subrayado es del autor).

²⁶ Traemos a colación los siguientes versos de *Fausto*: “*Dos almas, ¡ay!, anidan en mi pecho, y la una pugna por separarse de la otra*”. (GOETHE, 1951, p. 1194).

²⁷ El traductor descuida una expresión fundamental, que es la que corregimos. Feuerbach no habla aquí solamente del “ateísmo del corazón”, sino del “ateísmo religioso de los corazones” (*religiösen Atheismus deines Herzen*). El texto es más preciso, dice más. Feuerbach expone más adelante que el verdadero ateo niega los predicados divinos, no a Dios (FEUERBACH, 2006, p. 58). Al negar, limitar, anular el efecto, relativizar un predicado por otro, justamente se está expresando con ello una forma de ateísmo, así se absolutice un predicado que pasará a conformar el atributo principal de la divinidad. Véase lo siguiente: “Un verdadero ateo, es decir, un ateo en el sentido corriente de la palabra, es sólo aquel para quien los predicados de la esencia divina, como, por ejemplo, el amor, la sabiduría, la justicia no existen, pero no aquel que niega simplemente el sujeto de esos predicados. La negación del sujeto no implica en absoluto la negación de los predicados mismos” (FEUERBACH, 2013, p. 72).

²⁸ Hay aquí otro error de redacción en la traducción, pero que –como ocurre a menudo– tiene consecuencias en el planteamiento. La contradicción no es del sentimiento con el individuo, sino del sentimiento consigo mismo, lo que torna más compleja la cuestión al expresar de modo más patente el desgarramiento (*Zerrissenheit*).

en ti otra esencia objetiva y extraña? ¿Cómo quieres ir más allá de tu sentimiento? El sentimiento ha sido tomado aquí sólo como ejemplo. El mismo valor posee toda fuerza, facultad, potencia, realidad, actividad –el nombre es indiferente– que se defina como *órgano esencial* de un objeto”²⁹. (El subrayado es del autor).

Empero, Feuerbach sostiene –en despecho de este mecanismo de alienación, en que los predicados proyectados responden a una determinación esencial absolutizada–, que Dios es –en su carácter abstracto– el centro de unión en el que conviven *todos* (*alle*) los predicados³⁰, por disímiles que fuesen³¹, y eso se debe a un tipo de estructura precisa, a saber, la personalidad divina³². Pero el sujeto abstracto que reúne en sí

²⁹ *Ibidem*, p. 62.

³⁰ Aquí debemos hacer una elucidación conceptual. La diferencia entre determinación esencial y predicado es que éste es su objetivación específica. Cuando se dice que el objeto expresa la esencia debemos tener en cuenta que aunque la esencia sea una las determinaciones esenciales (razón, voluntad y corazón) son múltiples, y son ellas las que constituyen la totalidad de la esencia, “*la divina Trinidad en los hombres*” (*die göttliche Dreieinigkeit im Menschen*) (FEUERBACH, 2006, p. 31). Por ello dice Feuerbach que el verdadero ateo niega los predicados divinos, no el sujeto (FEUERBACH, 2006, p. 58), justamente porque son objetivaciones de las determinaciones esenciales.

³¹ “¿Por qué este predicado es un predicado divino? Porque es de naturaleza divina, es decir, porque no expresa ninguna limitación, ninguna diferencia. ¿Por qué lo son los otros predicados? Porque, por muy diferentes que puedan ser, coinciden todos en el concepto abstracto de divinidad, debiendo tener en común lo que constituye cada predicado particular en atributo o predicado divino. Así sucede con Spinoza. Habla de una multitud de atributos de la sustancia divina, pero, excepto el pensamiento y la extensión, no nombra ninguno. ¿Por qué? Porque es completamente indiferente conocerlos, ya que son en sí mismos indiferentes y superfluos; se expresa lo mismo con todos los innumerables predicados que con el pensamiento y la extensión”. Notemos que el ejemplo que da Feuerbach es el de Spinoza, precisamente, un teólogo, es decir: un pensador especulativo de la sustancia divina. En dicha sustancia producto de la reflexión, no del sentimiento, pueden convivir indiferentemente múltiples predicados, sin molestarse, porque no se cree en ellos, no tienen puesto sobre sí el corazón del creyente, como dice Lutero. Sigamos con la cita: “¿Por qué es el pensamiento atributo de la sustancia? Porque, según Spinoza, se concibe por sí mismo, expresa algo indivisible, perfecto, infinito. Y ¿por qué lo es la extensión, la materia? Porque en relación a sí misma expresa lo mismo. Puede la sustancia, por lo tanto, tener una cantidad indeterminada de predicados, porque no es la determinación, la diferencia, sino la no diferencia, la igualdad que son los atributos de la sustancia. O mejor dicho: la sustancia tiene innumerable multitud de predicados, precisamente porque ella, sí, porque ella –qué extraño– propiamente no tiene ningún predicado, es decir, ningún predicado real, determinado” (FEUERBACH, 2013, p. 75). A lo que agregamos: ¡pero el Dios del creyente sí que es determinado! Quien concibe la sustancia divina como indeterminada es ateo, y es la esencia de la teología, justamente porque niega la efectividad y positividad de los predicados. Todos los predicados pasan a ser relativos unos a otros pero por la coherencia de su abstracción; empero, el atributo que expresa infinitud, ilimitación, etc., es la determinación en sumo grado, no la vacía abstracción. La sustancia divina es un producto de la “sofistería cristiana”, no del creyente. El creyente tiene un Dios, y pone –como dice Lutero– todo su corazón en él. Y el Dios es de tal manera y no de otra.

³² “Cuando varias propiedades contradictorias son reunidas en un ser y éste se concibe como un ser personal, y la personalidad es especialmente subrayada, se olvida, entonces, el origen de la religión, se olvida que lo que en la representación de la reflexión es un predicado diferenciable o separable del sujeto fue primitivamente el verdadero sujeto” (FEUERBACH, 2013, p. 73). Ahora bien, en tanto sujeto sigue operando. Las determinaciones esenciales en su totalidad conforman la esencia, ellas son las verdaderas personas, el verdadero sujeto. Por eso el negarlas no conduce necesariamente al ateísmo.

infinidad de predicados es el Dios de la teología. Esto lo decimos en virtud del capítulo veintitrés en que se expone la contradicción en la esencia divina (*Der Widerspruch in dem Wesen Gottes*) (FEUERBACH, 2006, p. 359 y ss.), a lo que deberíamos agregar: de carácter teológico. El Dios de la religión no es contradictorio, porque además lo que distingue a la religión de la teología es que la esencia que expresa es verdadera, no falsa, pero no obstante aliena al hombre individualizando e identificando el objeto proyectado con una determinación esencial, independientemente de los caracteres que tenga; empero, sean los que sean, explicitan la propiedad o atributo esencial. De aquí se sigue que el Dios devenido objeto es individual y absoluto como sujeto tanto como objeto (*Gegenstand*). En ello consiste la identidad inmediata a la que hace referencia Amengual (1980, p. 62)³³.

Pero hay más. Si en verdad la reducción antropológica de la teología es que el hombre recupere su rol al constituirse en sujeto de los predicados, que reconstruya la efectividad de las determinaciones esenciales, entonces en la negación de Dios –sujeto personal de los atributos humanos– se afirmaría el hombre y, con ello, no habría más ninguna forma de alienación. La verdad de la antropología devendría en praxis universal. Pero ya vio Hegel cómo la razón absolutizada puede ser vehículo del terror³⁴. De modo que el tratamiento feuerbachiano de los predicados debería poder

³³ En el politeísmo la lógica es la misma: Zeus, por caso, no es un dios absoluto sino relativo, pues las demás divinidades lo complementan, es más bien *primo inter pares*. El monoteísmo absolutiza lo que el politeísmo relativiza. El absoluto del politeísmo se conforma en la comunidad de dioses, por el pantéon.

³⁴ Nos referimos al análisis hegeliano del Reinado del Terror, véase HEGEL (2007, p. 348): “En esta su obra peculiar absoluta [de la voluntad universal] deviene objeto de sí misma y la autoconciencia experimenta lo que esta libertad absoluta es. En sí, es precisamente esta autoconciencia abstracta que cancela en sí toda diferencia y todo subsistir de la diferencia. Como esta autoconciencia abstracta, la libertad es el objeto de sí misma; el terror de la muerte es la intuición de esta su esencia negativa. Pero la autoconciencia absolutamente libre encuentra esta su realidad completamente distinta del concepto que ella tenía de sí misma, según el cual la voluntad universal es solamente la esencia positiva de la personalidad y, por tanto, ésta sólo se sabe en aquella personalidad de un modo positivo o conservada. Sino que para la autoconciencia, que, como pura intelección, separa su esencia positiva y la negativa, separa simplemente lo absoluto carente de predicado como puro pensamiento y como pura materia, el tránsito absoluto de lo uno a lo otro se halla presente en su realidad. La voluntad universal, como autoconciencia absolutamente positiva y real, se trueca, por ser esta realidad autoconsciente elevada a puro pensamiento o a materia abstracta, en la esencia negativa y se revela ser, asimismo, superación del pensamiento de sí mismo o de la autoconciencia”. (El subrayado es del autor). Sobre ello, véase HYPPOPOLITE (1946, p. 439): “En las ‘Lecciones sobre la filosofía de la historia’ Hegel dice de la Revolución Francesa: ‘ella tiene su origen y su fundamento en el pensamiento’; sin embargo, la determinación suprema que el pensamiento puede hallar es la libertad de la voluntad. Decir que la voluntad es libre es decir que ella no conoce otra cosa más que ella misma, [que] ella no enfrenta ningún obstáculo, nada que le sea extraño. Este término ajeno a la voluntad no podría ser más que una cosa en sí, una opacidad irreductible”.

distinguir entre la concepción religiosa o teológica, esta discriminación no está presente en Feuerbach de manera clara. Pero para nosotros es central, porque lo que distingue, una vez más, a una de otra es que para el hombre religioso Dios expresa una determinación esencial y no otra, no un cúmulo de esencias como acontece en la teología. Así, la Trinidad es un producto de la teología, y de suyo contradictorio³⁵; el creyente jamás lo entiende, por ello está asegurado con las siete llaves del dogma, y cuya sistematización argumentativa y expositiva tuvo que esperar a un Tomás de Aquino para articularse definitivamente. Lo que no quiere decir que no exprese algo esencial, a saber, la esencia social del hombre, la comunidad³⁶. Empero, insiste Feuerbach, el verdadero Dios para el creyente es la segunda persona: Cristo. Porque este representa el corazón humano, el verdadero Dios sensible³⁷.

³⁵ “La trinidad es la contradicción de politeísmo y monoteísmo, de imaginación y razón, fantasía y realidad. La imaginación es la tríada; la razón, la unidad de las personas. Según la razón, las *distinciones* no son más que *distinciones*; según la imaginación, son cosas *distintas* que suprimen consecuentemente la unidad de la esencia divina. Para la razón, las personas divinas son fantasmas; para la imaginación son seres. La trinidad exige al hombre que piense lo contrario de lo que imagina y que se imagine lo contrario de lo que piensa: que piense fantasmas como si fueran seres”. (El subrayado es del autor) (FEUERBACH, 2013, p. 276). Señalamos un error en la traducción: en vez de la expresión “según la imaginación, son cosas distintas que suprimen consecuentemente la unidad de la esencia divina”, la formulación feuerbachiana es más rica en derivaciones de sentido y, además, nos lleva directo a Hegel, “*último refugio, último apoyo racional de la teología*” (FEUERBACH, 1982, p. 258). Feuerbach dice: “según la imaginación, [las personas divinas] son la “distinción de la diferencia” [podría ser también la “diferencia diferenciada”] (*Unterschiede Unterschiedne*), por la cual se suprime la unidad de la esencia divina”. Por último, Feuerbach nos ayuda a justificar nuestra hipótesis de que en la religión se absolutiza una determinación esencial presentada como persona en la Trinidad, ya que merced a la imaginación (*Phantasie*) las personas “*son cosas distintas que suprimen consecuentemente la unidad de la esencia divina*” (el subrayado es del autor). Sabemos, precisamente, que la imaginación es el *organon* y la esencia originaria (*ursprüngliche Wesen*) de la religión (FEUERBACH, 2006, p. 360).

³⁶ “*Sólo la vida en comunidad es la verdadera vida divina que se satisface a sí misma*; este simple pensamiento, esta verdad natural e innata al hombre es el secreto del misterio sobrenatural de la trinidad”. (El subrayado es del autor) (FEUERBACH, 2013, p. 118). Obsérvese que Feuerbach propone reemplazar la figura del Espíritu Santo por la de la virgen María, siguiendo su idea que la familia divina representa el vínculo comunitario. Véase también lo siguiente: “Por eso, era completamente natural, para completar la familia divina, la unión de amor entre el padre y el hijo, que fuera admitida todavía una tercera *persona* en el cielo, y además, *femenina*; pues la personalidad del espíritu santo es tan vaga y precaria, una personificación tan visiblemente poética del mutuo amor del padre y del hijo, que difícilmente hubiera podido ser este tercer ser complementario. María no fue introducida entre el padre y el hijo como si el padre hubiera engendrado al hijo por su mediación, porque para los cristianos la unión de hombre y mujer era profana, pecaminosa; pero era suficiente que el ser materno fuera introducido junto al padre y al hijo”. (El subrayado es del autor) (*Ibidem*, p. 120).

³⁷ “El corazón sólo comprende lo que proviene del corazón. De la naturaleza de la impresión subjetiva se deduce infaliblemente la naturaleza del objeto. El puro y libre entendimiento niega al hijo, pero no el entendimiento determinado por el sentimiento, cubierto por la sombra del corazón; encuentra mucho más en el hijo la *profundidad* de la dignidad, porque encuentra en él el sentimiento, que, en y por sí mismo, es algo oscuro, y por eso aparece al hombre como un misterio. El hijo sigue al corazón porque el *verdadero padre* del hijo divino es el *corazón humano*;

Ahora bien, en lo que hace a la singularidad los predicados, hay un momento interesante porque opera como bisagra para la superación de su carácter divino, tal como aparece en 1845 en la respuesta a Stirner (FEUERBACH, 1982, p. 428). Cada hombre es, “por decirlo así” o “de algún modo” (*gleichsam*) un nuevo predicado, esto es: la esencia –siguiendo a Amengual –al singularizarse en los individuos deviene género. Veamos el siguiente pasaje:

“Cada hombre representa, en cierta manera, un predicado nuevo, un nuevo talento de la humanidad. Cuantos son los hombres existentes, tantas son las fuerzas y las propiedades que tiene la humanidad. La misma fuerza que existe en todos, también existe en cada individuo particular, pero tan determinada y especializada, que aparece como una fuerza nueva. El misterio de la muchedumbre inagotable de las determinaciones divinas no es, por lo tanto, más que el misterio del ser humano en cuanto infinitamente variable y determinable, y que es, precisamente por eso, un ser sensible” (FEUERBACH, 2013, p. 74).

No se trata de probar que Dios es un ser sensible, en verdad, ya lo hace efectivamente más adelante y de modo más contundente apoyándose en Kant (FEUERBACH, 2006, p. 341) y antes al exponer la relación entre finitud y sensibilidad (FEUERBACH, 2006, p. 50); lo que está en juego aquí es el pasaje de esencia a género, la prueba de la existencia sensible de Dios a través del realizarse la esencia en el mundo. Sí ofrece otra prueba de que lo divino no es Dios sino los predicados (FEUERBACH, 2006, p. 58). Pero ya marca una tendencia que se irá acrecentando a medida que avanza el periodo estudiado, a saber: la des-sacralización de los predicados y la consecuente reformulación de la filosofía feuerbachiana que converge en un tipo de humanismo ateo. Una vez más, el problema no es Dios –como decimos más arriba– sino la absolutización de la determinación que se erige sobre las ruinas de la esencia. Anular a Dios no garantiza la recuperación del equilibrio, pues el problema que expone el método genético –crítico es la alienación producto no de Dios, sino la conformación de éste

el hijo mismo no es más que el *corazón divino*, es decir, el *corazón humano objetivado como ser divino*”. (El subrayado es del autor) (*Ibidem*, p. 119).

como producto del diferenciarse y escindirse la determinación en un gesto que a la vez que afirma niega, instituye y destituye: Dios es un vicario.

Referencias

AMENGUAL, G. **Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach**. Barcelona: Ediciones Laia, 1980.

CHAGAS, E. F.; REDYSON, D.; GIMENES DE PAULA, M. (org.). **Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach**. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

FEUERBACH, L. **Aportes para la crítica de Hegel**. Traducción de Alfredo Llanos. Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1974.

FEUERBACH, L. **Das Wesen des Christentums**. Organizado por Werner Schuffenhauer. Berlín: Akademie Verlag, 2006. GW 5.

FEUERBACH, L. **Kleinere Schriften II**. Organizado por Werner Schuffenhauer. Berlín, Akademie Verlag, 1982. GW 9.

FEUERBACH, L. **La esencia del cristianismo**. Traducción de José Iglesias. Madrid: Editorial Trotta, 2013.

FEUERBACH, L. **La filosofía del futuro**. Traducción de Julio Vera. Buenos Aires: Ediciones Caldeón, 1969.

FEUERBACH, L. **L'essence du Christianisme**. Traducción de Jean-Pierre Osier. París: François Maspero, 1968.

FEUERBACH, L., **Manifestes Philosophiques**. Traducción de Louis Althusser. París: Presses Universitaires de France, 1960.

GOETHE, J. W. **Obras Completas**. Traducción de Rafael Cansinos Assens. Madrid: Ediciones Aguilar, S. A., 1951.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenología del espíritu**. Traducción de Wenceslao Roces. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

HYPOLITE, J. **Phénoménologie de l'esprit de Hegel**. París: Aubier Éditions Montaigne, 1946.

LUTERO, M. **Obras de Martín Lutero**. Traducción de Carlos Witthaus y Manuel Vallejo Díaz. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1971.

SCHMIDT, A. **Feuerbach o la sensualidad emancipada**. Traducción de Julio Carabaña. Madrid: Taurus Ediciones, S. A., 1975.

Origens e variações do conceito de Deus na filosofia da religião de Ludwig Feuerbach

Raylane Marques Sousa ¹

Neste artigo, ocupar-nos-emos com o problema das origens e variações do conceito de Deus na *Filosofia da Religião* ou *Antropologia* ou *Psicologia*² de Ludwig Feuerbach e o explicaremos a partir do tripé conceitual “conhecimento, vontade e sentimento” e do que damos o nome de “desrealização simultânea”. Como veremos na obra *A Essência do Cristianismo* (1841), o homem assume um lugar central (antropocêntrico)³ na definição do pensamento de Feuerbach sobre a religião. A nosso ver, o desenvolvimento de seu conceito de Deus é a desrealização simultânea da essência divina do homem. O debate sobre esse conceito é um tanto difícil, pois as origens e as variações de Deus são embaralhadas por Feuerbach ao longo de sua obra, e a essência divina do homem não é vista só de um

¹ Doutoranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília (PPGHIS-UnB). Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGH-UFMG). Graduada em História pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Bolsista Capes. E-mail: marques.raylane@gmail.com.

² TOMASONI, Francesco. Crítica al Cristianesimo. In: *Ludwig Feuerbach. Biografia Intellettuale*. Brescia: Editrice Morcelliana, 2011, p. 224. Diferentemente de Francesco Tomasoni, Peter C. Caldwell define a Filosofia da Religião de Feuerbach como “Teoria Psicológica da Religião”. De acordo com Caldwell, a crítica de Feuerbach à religião possui um forte componente político. O filósofo não questiona apenas a legitimidade das autoridades e instituições religiosas da Alemanha do século XIX, mas a religião em geral. Nesse sentido, a Filosofia da Religião de Feuerbach é, na visão de Caldwell, uma “Filosofia da Revolução”. Sobre o assunto, ver: CALDWELL, Peter C. Introduction. In: *Love, Death, and Revolution in Central Europe: Ludwig Feuerbach, Moses Hess, Louise Dittmar, Richard Wagner*. New York: Palgrave Macmillan, 2009, p. 1-11.

³ CESA, Claudio. *Introduzione a Feuerbach*. Roma, Bari: Editori Gius. Laterza & Figli, 1978, p. 72.

ponto de vista “negativo e crítico”⁴, mas também “positivo”⁵, ressaltando a importância do objeto Deus em sua fenomenologia antropológica; parece que a essência varia de negativa à positiva na medida em que o homem consegue libertar-se da religião absolutizante. Apesar disso, é possível entender seu conceito de Deus nessa obra cujos argumentos basilares estão sempre em tensão, isto é, em acordo e contradição.

Feuerbach adota o “método genético-crítico”⁶ e distingue dois tipos de origem, a origem de Deus e a origem do homem. De acordo com ele, a origem, ou a essência, de Deus pode ser de dois tipos: absoluta ou infinita. A origem absoluta de Deus é também conhecimento infinito. Consiste em “funções de gênero”⁷, como “pensar, conversar, falar consigo mesmo”⁸, junto com a consciência (quididade entre essência e objeto⁹) de que essas funções de gênero são indivisíveis. A origem infinita de Deus consiste em apreender as funções de gênero, ou a essência, ou a natureza fundamental de algo (se ela for imediata, isto é, se seu interior essencial for idêntico ao seu exterior); ela é a fonte de todo conhecimento, pois apreende as funções de todos os gêneros da ciência¹⁰.

Feuerbach insiste em demonstrar que a origem, ou a essência, do homem é também absoluta ou infinita¹¹. Ele parte da premissa de que a

⁴ TOMASONI, Francesco. Critica al Cristianesimo. In: *Ludwig Feuerbach. Biografia Intellettuale, Op. Cit.*, p. 224. Ver também: TOMASONI, Francesco. Feuerbach: la dialettica dell'essere e il limite dell'antropologia, Saggio Introduttivo. In: *Feuerbach e la dialettica dell'essere. Con la pubblicazione di due scritti inediti*. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1982, p. 1-30.

⁵ *Ibidem*, p. 224.

⁶ TOMASONI, Francesco. Critica al Cristianesimo. In: *Ludwig Feuerbach. Biografia Intellettuale, Op. Cit.*, p. 224. Para uma discussão mais geral acerca do método genético-crítico adotado por Feuerbach em *A Essência do Cristianismo*, ver também: RAMBALDI, Enrico. La Filosofia Genetico Critica; L'Essenza del Cristianesimo. In: *La Critica Antispeculativa de L. A. Feuerbach*. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1966, p. 7-47; p. 48-73.

⁷ FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Tradução e notas de José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2007, p. 35.

⁸ *Ibidem*, p. 35.

⁹ *Ibidem*, p. 35.

¹⁰ *Ibidem*, p. 35.

¹¹ Para Cadwell, o cerne da obra *A Essência do Cristianismo* é exatamente a tensão entre a essência humana finita e a essência divina infinita. Esse contraste é central no Cristianismo. Feuerbach explora a fundo a identidade e a contradição entre Deus e Homem na religião em geral e, em particular, no Cristianismo, e destrói a ideia muito arraigada em seu tempo de que a essência humana finita é potencialmente divina e infinita. Para uma discussão detalhada sobre o assunto, ver: CALDWELL, Peter C. Feuerbachian Radicalism: The Finitude of the World and Infinite Human Potential. In: *Love, Death, and Revolution in Central Europe, Op. Cit.*, p. 13-37.

origem absoluta do homem é consciência de sua essência infinita¹². Assim, a essência como tal, isto é, derivada da consciência do infinito, é indivisível¹³. A origem infinita do homem consiste em realizar a “consciência no sentido rigoroso ou próprio e a consciência do infinito”¹⁴, ou a essência, ou a consciência de natureza universal (se ela for universal, isto é, se a infinitude da sua própria essência for um objeto para o consciente¹⁵); ela é a fonte de conscientização da humanidade do homem, pois realiza as funções de seu gênero¹⁶.

O problema das origens e variações de Deus avança para um novo patamar reflexivo quando Feuerbach presume que a essência do homem, da qual ele é universalmente consciente, é composta de conhecimento, vontade e sentimento. Segundo ele, um homem completo possui três tipos de forças indubitavelmente poderosas, que são “a sua essência absoluta e a finalidade de sua existência”¹⁷, às quais chama de “força do pensamento, força da vontade e força do coração”¹⁸. Se tomarmos essas três forças como a origem do homem, podemos dizer, seguindo Feuerbach, que a sua própria humanidade, ou o que realiza o seu gênero, está contida nelas; elas são inteiramente perfeitas, verdadeiras, divinas. Como as forças constituintes da essência do homem são perfeitas, verdadeiras e divinas?

¹² FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*, *Op. Cit.*, p. 36.

¹³ De acordo com Armando Torno, Feuerbach considera ilusória a oposição divino-humano na religião em geral e, no Cristianismo, em particular. As qualidades atribuídas pelo homem a Deus são inteiramente humanas, e vice-versa. Em outras palavras, a perfeição infinita reportada pelo homem a Deus é, na verdade, a própria essência humana divinizada. Sobre o assunto, conferir: TORNO, Armando. Feuerbach, Da Dio all'Uomo Concreto e Naturale. In: *Feuerbach*. A cura di Leopoldo Sandonà. Milano: Corriere della Sera, 2015, p. 7-11. Também nessa perspectiva de interpretação, Eduardo Chagas explica que Feuerbach considera a religião em geral e, a cristã, em particular, como avessa ao homem e à natureza. Logo, a separação homem e natureza é o fundamento das religiões. Segundo Feuerbach, no Cristianismo, especialmente, Deus é a própria essência humana ou a essência da natureza. Portanto, Deus e homem são idênticos. Em outros termos, na religião cristã, Deus é o homem, e o homem é Deus. Sobre o assunto, ver: CHAGAS, Eduardo F. A aversão do Cristianismo à Natureza em Feuerbach. *Philosophos*. Revista de Filosofia. Goiânia, V. 15, N. 2, p. 57-82, Jul./Dez., 2010. Para mais referências, ver: CHAGAS, Eduardo F. A religião em Feuerbach: Deus não é Deus, mas o homem e/ou a natureza divinizados. *Revista Dialectus*. Fortaleza, V. 2, N. 4, p. 78-91, Jan./Jun., 2014.

¹⁴ FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*, *Op. Cit.*, p. 36.

¹⁵ *Ibidem*, p. 36.

¹⁶ *Ibidem*, p. 36.

¹⁷ *Ibidem*, p. 36.

¹⁸ *Ibidem*, p. 36.

Feuerbach acredita que tais forças são perfeitas, verdadeiras e divinas porque elas existem em função de si mesmas. “Verdadeiro, perfeito e divino é apenas o que existe em função de si mesmo”¹⁹, escreve ele: “A força do pensamento é a luz do conhecimento, a força da vontade é a energia do caráter, e a força do coração é o amor. Razão, amor e vontade são perfeições, são os mais altos poderes”²⁰. Para ele, a “trindade divina”²¹ é enunciada no homem pela unidade de razão, amor e vontade. Mas tal unidade é exatamente o que ele chama de essência absoluta do homem. Portanto, os elementos que fundamentam a origem do homem são divinos²².

Como pode o fundamento da origem do homem ser divino? Feuerbach assim explica:

Vontade, amor ou coração não são poderes que o homem possui – porque ele nada é sem eles, ele só é o que é através deles -, são pois como os elementos que fundamentam a sua essência e que ele nem possui, nem produz, poderes que o animam, determinam e dominam – poderes divinos, absolutos, aos quais ele não pode oferecer resistência.²³

O fundamento da origem divina do homem, os elementos como “vontade, amor e coração”, é chamado por Feuerbach de poderes anímicos e divinos (ou vitais e absolutos); a essência divina é que define o homem. Em geral, o homem não possui – e não pode possuir por si mesmo - poderes como sentimento, amor e razão. Feuerbach considera esses poderes como a essência de Deus, e a essência de Deus como um poder ao qual o homem sensível não pode oferecer resistência. Ele insiste na ideia de que “o homem nada é sem objeto”²⁴ ou que “os grandes homens, homens exemplares, que nos revelam a essência do homem, confirmaram essa

¹⁹ *Ibidem*, p. 36.

²⁰ *Ibidem*, p. 36.

²¹ *Ibidem*, p. 36.

²² *Ibidem*, p. 37.

²³ *Ibidem*, p. 36-37.

²⁴ *Ibidem*, p. 37.

frase com a sua vida”²⁵; por isso, poderes como, por exemplo, razão, vontade e sentimento, embora experimentados pelo homem, não são humanos, pois não produtos essencialmente pensados por eles e para eles mesmos; afinal, também se aplicam a Deus. De maneira análoga, “o poder esmagador dos sons”²⁶, embora o som seja um sentimento puro, um sentimento que se comunica consigo mesmo, não o é em relação ao homem sensível; o som da música descreve o poder do sentimento essencial de Deus, uma propriedade puramente divina.

O problema mais difícil é como “desrealizar” a meta de ter a mesma origem de Deus, que é o objetivo essencial do homem, isto é, como reconhecer que o homem se enganou, que ele captou a essência de maneira errada. Embora Feuerbach não seja claro a esse respeito, sem dúvida, ele nos dá algumas pistas para entendermos a questão. Ele deixa entrever que o homem só pode desrealizar a meta de ter a mesma origem divina deixando de se relacionar com o objeto Deus; em outras palavras, o homem só pode desrealizar a sua essência divina relacionando-se consigo mesmo, com sua própria essência, isto é, com a essência objetiva do sujeito, um processo que ele concebia como análogo ao sol como objeto comum para os planetas, mas não para a terra, pois sol e terra independem um do outro ao mesmo tempo em que se relacionam entre si e com a sua própria essência, sem a presença de qualquer elemento que dependa da sua essência como objeto²⁷.

No entendimento de Feuerbach, o homem toma consciência de si mesmo através do objeto: “a consciência do objeto é a consciência que o homem tem de si mesmo”²⁸, mas consciência humana e consciência do objeto não são a mesma coisa. Embora ele diga que “através do objeto se conhece o homem”²⁹, porque “a essência humana está no objeto”³⁰, ele não

²⁵ *Ibidem*, p. 37.

²⁶ *Ibidem*, p. 37.

²⁷ *Ibidem*, p. 38.

²⁸ *Ibidem*, p. 38.

²⁹ *Ibidem*, p. 38.

³⁰ *Ibidem*, p. 38.

admite que “o objeto é sua essência revelada, o seu Eu verdadeiro, objetivo”³¹; por conseguinte, não pode admitir que “os objetos espirituais” e “os objetos sensoriais” sejam revelações plenamente da essência divina. Feuerbach defende que tanto os objetos espirituais quanto os objetos sensoriais são revelações da essência do homem, e isso “porque e enquanto eles são objetos para ele”³². Também defende que os objetos espirituais e sensoriais gritam para o homem “o conhece-te a ti mesmo”³³, um tipo de chamada que indica que esses objetos são a própria essência do homem³⁴. Da mesma forma presume que, se o homem vê, distingue, conhece a essência desses objetos espirituais e sensoriais, ele vê, distingue, conhece “a sua própria essência, a sua própria origem”³⁵. Feuerbach entende que o homem possui um “olho que é de natureza celestial”³⁶, um olho que o possibilita “elevar-se acima da terra”³⁷ ou que o habilita a “conhecer teoricamente o céu”³⁸. Também entende que, se o homem consegue conhecer o céu, ele consegue conhecer seu próprio “desígnio”³⁹ e, portanto, a sua origem⁴⁰. Seu argumento acerca da teoria do conhecimento do céu por meio da contemplação, do olhar que compartilha da natureza divina, é para dizer que “o ser absoluto, o Deus do homem é a sua própria essência”⁴¹. É para mostrar que o poder do objeto divino sobre o homem é, portanto, o poder de sua própria essência⁴². Assim, afirma Feuerbach, “é o poder do objeto do sentimento o poder do sentimento, o poder do objeto da razão o poder da própria razão, o poder do objeto da vontade o poder

³¹ *Ibidem*, p. 38.

³² *Ibidem*, p. 38.

³³ *Ibidem*, p. 38.

³⁴ *Ibidem*, p. 38.

³⁵ *Ibidem*, p. 38.

³⁶ *Ibidem*, p. 38.

³⁷ *Ibidem*, p. 38.

³⁸ *Ibidem*, p. 38.

³⁹ *Ibidem*, p. 38.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 38.

⁴¹ *Ibidem*, p. 38.

⁴² *Ibidem*, p. 38.

da vontade”⁴³. Em seus argumentos sobre o sentimento, a razão e a vontade, deduzimos que o homem, cuja essência é determinada pela essência absoluta, é dominado pela essência de Deus, pelo menos pelo sentimento, pela razão e pela vontade que encontram o seu elemento correspondente no ser divino. Não é, porém, o sentimento, a razão e a vontade em si, é o sentimento, a razão e a vontade enriquecidos do conteúdo da essência divina, do poder que exerce dominação sobre a essência humana. O sentimento, a razão e a vontade do homem são determinados pelo sentimento, pela razão e pela vontade de Deus, ou seja, pela sua própria essência desrealizada.

Resumindo, podemos oferecer uma interpretação mais robusta das origens e variações de Deus na filosofia da religião de Feuerbach se discorrermos sobre o que ele considera ser a consciência do homem, a consciência que contém a essência de Deus, ou seja, a sua própria essência e seus elementos definidores. A conscientização da consciência divina do homem consiste no que chamamos de “desrealização simultânea”, na conscientização humana da própria essência divina; não há conscientização de si se não for por si mesmo, pela sua própria essência e, é claro, pela desrealização simultânea, pelo conhecimento de todos os elementos que compõem a essência divina ou humana.

Todos esses elementos da essência divina são simultaneamente os elementos da essência humana. De acordo com Feuerbach, na essência divina:

o querer, o sentir e o pensar são perfeições, essências, realidades, e é impossível percebermos ou sentirmos a razão com a razão, o sentimento com o sentimento, a vontade com a vontade como força limitada, finita, isto é, nula.

44

⁴³ *Ibidem*, p. 38.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 39.

Os elementos da essência divina não são “finitos”, ou seja, “nulos”⁴⁵. Se o querer, o sentir e o pensar fossem elementos limitados, também a essência humana seria limitada, e conseqüentemente o homem seria finito ou nulo. Entre a essência divina e a essência humana, Feuerbach determina a consciência humana. Assim, podemos deduzir que a consciência do homem não é finita ou nula, porque a perfeição de Deus é a essência do homem, e a essência humana é a confirmação e a certificação de si mesma e da essência divina⁴⁶. Para ele, “a consciência é o ser-objeto-de-si-mesmo de um ser”⁴⁷, e isso indica que o homem sente essa consciência de amar, querer e pensar como atividade perfeita, infinita, divina. Em outros termos, a consciência é consciente de si mesma como perfeita, ilimitada, divina, embora o homem, em sua relação com o objeto Deus, esteja inconsciente de sua consciência perfeita, ilimitada e divina. Se o homem tivesse consciência de sua consciência perfeita, ilimitada, divina, estaria satisfeito com a sua própria perfeição, e teria consciência de si mesmo; com essa consciência de si próprio como perfeito, ele não teria tomado Deus como diferente de si, como a perfeição, o ilimitado, o divino. O homem substitui a consciência de si pela consciência divina na busca de Deus como objeto. A desrealização dessa consciência divina como perfeita fortalece a consciência humana. Ela se autoconfirma, autoafirma, ama a si própria, contenta-se com a própria perfeição⁴⁸. Como pensa Feuerbach sobre a consciência humana: “Consciência é autoconfirmação, autoafirmação, amor-próprio, contentamento com a própria perfeição. Consciência é a marca característica de um ser perfeito; consciência existe somente num ser perfeito, completo.”⁴⁹ Essa ideia expressa um homem total, consciente de si e satisfeito com sua perfeição, sem confirmar Deus como objeto, como a sua própria essência.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 39.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 39.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 39.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 39.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 39.

Essa visão da consciência do homem como perfeita é pensada por Feuerbach como a imagem do homem no espelho. Ele desenvolve que o homem completo, consciente de si e satisfeito com sua perfeição é como se olhar no espelho e ver sua própria imagem, a sua própria figura como perfeita, bela, e consciente de si mesma, contente consigo mesma, no sentido de uma imagem perfeitamente humana⁵⁰. O que Feuerbach quer dizer com isso é que todo homem que ama a si mesmo, ama a sua própria essência, afirma a si mesmo e a sua consciência perfeita. Trata-se, para ele, de um homem que não é limitado, finito. Essa consideração de Feuerbach significa que o homem não dispõe de elementos perfeitos, absolutos, divinos, mas ele é a própria perfeição, é a própria essência absoluta, é a própria consciência divina. Toda essa ideia de que o indivíduo humano dispõe de elementos perfeitos, absolutos, divinos é, na verdade, um “erro”, um “engano”⁵¹, se com isso queremos dizer que ele é igual a Deus, que é quem detém mesmo os elementos. (O que pode ocorrer é o homem sentir-se e conhecer-se como limitado⁵²). Os elementos perfeitos, absolutos, divinos, que são a essência de Deus, não nos dão informações sobre o homem, apenas desenvolvem os meios para que ele tenha consciência das suas limitações, da sua finitude. Assim, assinala Feuerbach, “a perfeição, a infinitude do gênero é um objeto para ele, seja um objeto do sentido, da consciência moral ou da consciência pensante”⁵³. Se a perfeição, a infinitude do gênero refere-se ao homem, deve ser refutável; se não é refutável, é porque é objeto para ele. Mesmo que o objeto não desempenhe nenhum papel importante para a perfeição, para a infinitude do gênero, a consciência moral ou a consciência pensante o faz; seu papel é tão importante para mostrar a limitação quanto a infinitude humana.

No homem, o papel da perfeição, a infinitude do gênero é mostrar suas limitações. Mas, se ele considera as suas limitações as limitações do

⁵⁰ *Ibidem*, p. 39.

⁵¹ *Ibidem*, p. 40.

⁵² *Ibidem*, p. 40.

⁵³ *Ibidem*, p. 40.

gênero, é porque ele se acha idêntico ao gênero, um erro ou uma ilusão que, segundo Feuerbach, se relaciona com “o comodismo, a preguiça, a vaidade e a ambição do indivíduo”⁵⁴. Ao mesmo tempo em que o homem se acha idêntico ao gênero em sua perfeição, em sua infinitude, ele se reconhece como limitado, como finito em sua essência, um engano que “lhe humilha, lhe envergonha e lhe intranquiliza”⁵⁵. Feuerbach afirma que para se libertar desse sentimento de vergonha, o homem faz de suas limitações as limitações da própria essência humana, também determinando o gênero humano ou a natureza do homem, que é a essência absoluta do indivíduo como limitado, finito.⁵⁶ Conseqüentemente, a essência do homem é qualificada pelo próprio gênero humano como limitada, finita. Por que ocorre isso? Porque o homem não se basta a si mesmo. Ele nega a si mesmo, ou seja, ele nega a sua própria essência; ele é limitado para si mesmo⁵⁷. Um dos motivos é que o homem passa a ter o seu Deus, a sua mais elevada essência não *em si mesmo*, mas como um ser que existe *para um outro* ser, além e acima dele (a saber, Deus para e além do homem). Segundo Feuerbach, “toda limitação de um ser existe somente para um outro ser além e acima dele”⁵⁸. Ele chama a atenção para o fato de que, se o homem considera um outro ser além e acima dele, ele faz desse ser o que ele exatamente é, ele transfere a esse ser todas as suas qualidades, “o seu talento, a sua capacidade, a sua riqueza, o seu adorno”⁵⁹. Isso significa, para Feuerbach, que o homem “percebe o seu ser como não ser, a sua riqueza como pobreza, o seu talento como incapacidade”⁶⁰, o que significa ainda negar a sua própria essência.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 40.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 40.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 40.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 40.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 40.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 40.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 40.

A visão de Feuerbach sobre a essência do homem indica que ele a considera ilimitada, ou seja, indeterminada⁶¹. Mas a essência ilimitada indica que “a razão, o gosto ou o juízo”⁶² são também indeterminados, pois uma essência limitada indica que a razão, o gosto ou o juízo são determinados, e só um “ser qualquer”⁶³ pode ter a sua essência limitada e determinada. Do ponto de vista de Feuerbach, um ser limitado sente-se feliz e satisfeito com sua limitação, a sua razão e o seu sentimento são igualmente limitados; ele sente e louva a sua razão e o seu sentimento como divinos; e a sua razão e o seu sentimento limitados louvam, por sua vez, o ser limitado de quem eles são a inteligência, o gosto, o juízo. O ser limitado e o divino, este caracterizado pelo ser limitado como ilimitado, combinam da melhor forma possível, em relação à essência. Na percepção de Feuerbach, até onde alcançar a inteligência é até aonde vai a essência humana; “a inteligência é o horizonte de um ser”⁶⁴ ou a inteligência é uma abreviação ou um alongamento da essência. Assim, podemos entender que, para Feuerbach, a essência humana estende-se até onde é necessário. Pois “até onde se estender a tua essência, até onde se estender o sentimento ilimitado que tens de si mesmo, até aí serás Deus”⁶⁵.

Mais adiante, ele pondera:

se [o homem] pensa no infinito, pensa e confirma a infinitude da faculdade de pensar; se sente o infinito, sente e confirma a infinitude da faculdade de pensar. O objeto da razão, é a razão enquanto objeto de si mesma, o objeto do sentimento o sentimento enquanto objeto de si mesmo. ⁶⁶

Para Feuerbach, nosso entendimento só tem consciência do infinito se o infinito for objeto da razão, nosso sentimento só percebe o sentimento se for objeto de si mesmo, nossa vontade só sente vontade se for a vontade

⁶¹ *Ibidem*, p. 41.

⁶² *Ibidem*, p. 41.

⁶³ *Ibidem*, p. 41.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 41.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 41.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 41.

em si. A razão, o sentimento e a vontade só falam consigo mesmos, só mantêm monólogos consigo mesmos⁶⁷; e o único resultado disso incide sobre a própria essência humana, que ela é apenas o significado da essência divina. Isso não deve ser interpretado como se Feuerbach estivesse concordando com a ideia da essência humana ser derivada da essência divina. Um enorme contraste separa a compreensão de Feuerbach da essência humana do ponto de vista que ele tem da relação entre a essência humana e a essência divina. Para ele,

tudo que tem apenas o significado do derivado, do subjetivo ou humano, do meio ou do órgão no sentido da especulação e da religião sobre-humanas, isso tem no sentido da verdade o significado do original, do divino, da essência, do objeto mesmo.⁶⁸

A compreensão de Feuerbach da essência humana, ao contrário, não confirma a essência divina, a sua origem, nem sequer o seu objeto mesmo; ele não faz nada além de explicar que a essência humana é vista como significado do divino, do original, do objeto mesmo, porque ela só pode ser conhecida por si mesma. Mas, segundo Feuerbach, a essência do homem expressa a essência de Deus porque o sentimento que capta a essência é “o que há de mais nobre, de mais excelente, isto é, divino no homem”⁶⁹. Não seria possível perceber a divindade através do sentimento se tal sentimento não fosse ele mesmo divino. Da mesma forma, não seria possível perceber a divindade da essência humana se tal divindade não fosse ela própria humana.

Tais percepções só seriam possíveis se o homem pensasse Deus, e se Deus fosse o próprio homem. Para pensar Deus, o homem teria de ter uma consciência divina que exigiria dele, toda vez que pensasse em Deus, ser igual a Ele (inclusive na razão, no sentimento e na vontade). Por meio disso, compreendemos a tese fundamental de Feuerbach de que Deus é

⁶⁷ *Ibidem*, p. 41.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 41.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 41.

homem, e o homem é Deus, como ele vem demonstrando ao longo de sua filosofia da religião. Essa tese de Feuerbach deve ser entendida de “cima para baixo”, por meio da nossa ideia de “desrealização”. É que a maioria dos leitores de Feuerbach, ao se debruçar sobre *A Essência do Cristianismo* – especialmente sobre o conceito de Deus –, não atenta para o fato de que o filósofo primeiro trata Deus de forma positiva, investigando suas duas origens, tanto a absoluta quanto a humana, depois trata Deus de forma negativa, mostrando suas variações e procurando distinguir seus significados para o homem. Por isso, o conceito de Deus em Feuerbach precisa ser visto de “cima para baixo”, substituindo Deus pelo homem, como se estivesse desrealizando Deus no homem, realização operada pelo próprio homem ao longo de sua existência. Trata-se de uma ideia bastante abstrata. Outros leitores podem proceder de modo diferente, de “baixo para cima”, só pensando Deus depois do homem, mas, nesse caso, não entenderiam o que chamamos de “desrealização simultânea”, não entenderiam o processo de substituição de Deus pelo homem, que introduz ao mesmo tempo os elementos de Deus no homem, como se estivesse destituindo de Deus e restituindo ao homem os elementos que Ele mesmo assimilara do homem, como Feuerbach procura mostrar ao longo de sua filosofia.

Até aqui, procuramos mostrar as origens (absoluta e humana) e variações (conhecimento, vontade e sentimento) de Deus na filosofia da religião de Feuerbach. Mas também seu ponto de vista segundo o qual o homem é a origem (essência ou natureza) da religião. Para não prolongar demasiadamente a discussão, discorreremos apenas sobre a concepção de Deus para Feuerbach, que revela como e por que o homem objetivou suas qualidades, as declarou como infinitas, as definiu como sua essência e as transferiu para um ser divino. Um dos motivos é o sentimento que atribui algum valor a algum objeto (de baixo para cima); o outro, a ideia de que a essência ou a natureza humana é objeto de algo (de cima para baixo). Discutiremos esses dois motivos e seus sentidos por meio do que nomeamos de “desrealização simultânea”.

Feuerbach sustenta que Deus não é outra coisa que isto: “Deus é o sentimento puro, ilimitado, livre”⁷⁰, que é estabelecido por nós mesmos, que vem de dentro de nós mesmos, que é criação de nosso próprio sentimento. Seguindo Feuerbach, “qualquer outro Deus que estabelecermos aqui é um Deus que chega empurrado, vindo de fora de nosso sentimento”⁷¹. Somente a negação desse sentimento é que nega Deus. Mas como o sentimento possui unidade com o nosso ser, não conseguimos negar Deus ou pensar em viver sem Ele. Somos covardes, vivemos presos em escrúpulos externos e não conseguimos destruir a unidade que temos nós mesmos com esse sentimento. Não suportamos sequer pensar quem dirá viver em dúvida “se existe um Deus ou não”⁷². Esse tipo de sentimento é, segundo Feuerbach, “a essência da religião”⁷³.

Feuerbach afirma que não temos essa capacidade de negar Deus ou viver sem Ele. Sua percepção é que o nosso sentimento

é o poder mais íntimo e ao mesmo tempo um poder mais distinto, independente de nós mesmos, ele está em nós e acima de nós mesmos: ele é a nossa mais genuína essência, mas que nos surpreende como se fosse uma outra essência, em síntese, o nosso Deus.⁷⁴

Para ele, não conseguimos distinguir nossa própria essência, interior, da essência divina, exterior, porque “não conseguimos sair do nosso sentimento”⁷⁵, no sentido de que o “nosso próprio sentimento é órgão essencial de outro objeto”⁷⁶, é entendido como parte “objetiva”⁷⁷ do objeto; é a parte “significativa”⁷⁸ de outro objeto. Feuerbach insiste, no entanto,

⁷⁰ *Ibidem*, p. 43.

⁷¹ *Ibidem*, p. 43.

⁷² *Ibidem*, p. 43.

⁷³ *Ibidem*, p. 43.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 43.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 43.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 43.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 43.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 43.

em dizer que “o homem não pode sair de sua verdadeira essência”⁷⁹, por mais que “o que é subjetivo ou tem por parte do homem significado de essência tenha também objetivamente ou do lado do objeto o significado de essência”⁸⁰. Tais argumentos levam a uma conclusão importante sobre *a essência do homem em geral*, embora a reflexão continue e desemboque em outras conclusões igualmente importantes sobre *a essência da religião em geral*. Segundo Feuerbach, o homem pode

conceber através da fantasia indivíduos de tipos mais elevados, mas do seu gênero, da sua essência ele nunca poderá se abstrair; as qualidades que ele atribui a estes outros indivíduos são sempre qualidades retiradas da sua própria essência – qualidades nas quais ele em verdade só reflete e se objetiva a si mesmo.⁸¹

Feuerbach conclui que a relação do homem com indivíduos de tipos elevados – nesse caso, Deus -- é, na verdade, a relação do homem com ele mesmo, com seu gênero, com sua própria essência. O homem pode ter uma ideia muito clara de que suas qualidades são divinas, mas essa ideia é falsa. Suas qualidades não são retiradas de Deus, mas de sua própria essência que um dia foi refletida e objetificada. A existência humana é toda ela justificada por essa fantasia de que as qualidades do homem não lhe pertencem, mas a um tipo superior considerado em si mesmo.

Feuerbach desfaz exatamente esse equívoco que toma a essência humana como essência divina e a essência divina como absoluta, que obviamente se mantinha independente do gênero do homem. Para ele, não há dúvida de que esse mesmo equívoco desempenha um papel especial na relação entre o homem e o objeto religioso. Feuerbach faz descobertas interessantes em sua filosofia da religião. Mas também repisa alguns argumentos já encerrados para aprofundar essa relação do homem com o objeto religioso. Essa relação parece um incômodo particular dele, por

⁷⁹ *Ibidem*, p. 43.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 43.

⁸¹ *Ibidem*, p. 43.

assim dizer. Feuerbach não se questiona como o homem introjetou na consciência a ideia de que o objeto religioso está nele, em seu íntimo, é algo familiar⁸². Desde o início, interessa a ele apenas evidenciar que “o objeto do homem nada mais é que a sua essência objetivada”⁸³. E ele explica esse princípio com muita propriedade:

Como o homem pensar, como for intencionado, assim é o seu Deus; quanto valor tem o homem, tanto valor e não mais tem o seu Deus. A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo. Pelo Deus conheces o homem e vice-versa pelo homem conheces o seu Deus; ambos são a mesma coisa. O que é Deus para o homem é o seu espírito, a sua alma e o que é para o homem seu espírito, sua alma, seu coração, isto é também o seu Deus: Deus é a intimidade revelada, o pronunciamiento do Eu do homem; a religião é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação publica dos seus segredos de amor.

84

Toda essa consideração é para dizer que o homem tem consciência de Deus e de si mesmo, tem conhecimento de Deus e de si mesmo, mas tal consciência ou conhecimento de Deus e de si não pode ser entendida como consciência ou conhecimento da própria essência. Segundo Feuerbach, a consciência de Deus, definida como a consciência que o homem religioso tem de si mesmo, não significa que o homem tem consciência de si mesmo, de sua própria essência, mas indica exatamente o oposto, a falta de consciência direta de si mesmo, pois a consciência do homem religioso é a consciência que ele tem de Deus e não de sua própria essência, e essa falta de consciência ou desconhecimento de si é “o que funda a essência peculiar da religião”⁸⁵. A questão é difícil de resolver. Para desfazer o equívoco da relação entre o homem e o objeto religioso, Feuerbach decide: “a religião

⁸² *Ibidem*, p. 44.

⁸³ *Ibidem*, p. 44.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 44.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 45.

é a consciência primeira e indireta que o homem tem de si mesmo”⁸⁶. Trata-se de uma decisão que leva em consideração especialmente o problema da transferência da essência do homem para o objeto religioso, ou seja, Deus. De acordo com Feuerbach, “o homem transporta primeiramente a sua essência para *fora de si* antes de encontrá-la *dentro de si*. A sua própria essência é para ele objeto primeiramente como uma outra essência”⁸⁷. O homem não tem consciência de sua própria essência e está fadado a tomá-la como a essência de outrem. A constatação de Feuerbach é que ao transferir a sua essência para Deus, o homem passou a adorar a si mesmo, a sua essência fora de si, mas sem saber. A seguinte passagem sobre o *progresso* da religião detalha esse ponto de vista:

A religião é a essência infantil da humanidade; mas a criança vê a sua essência, o ser humano, fora de si – enquanto criança é o homem objeto para si como um outro homem. O progresso histórico das religiões é apenas que o que era considerado pelas religiões mais antigas como algo objetivo, é tido agora como algo subjetivo, isto é, o que foi considerado e adorado como Deus é agora conhecido como algo humano. A religião anterior é para a posterior uma idolatria: o homem adorou a sua própria essência. O homem objetivou-se, mas não reconheceu o objeto como sua essência; a religião posterior dá esse passo; todo progresso na religião é por isso um profundo conhecimento de si mesmo.

88

Essa passagem explicita o que é, para Feuerbach, a essência geral da religião – os passos do homem rumo à objetivação da sua própria essência, que se tornou objeto da religião pela sua oposição à essência divina. Vejamos o que Feuerbach ainda fala sobre essa verdade.

Primeiro, a sua intenção é exatamente provar que não existe oposição entre o divino e o humano, essa contradição é apenas ilusória. Pois a oposição entre o divino e o humano não é nada mais que a contradição entre

⁸⁶ *Ibidem*, p. 45.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 45.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 45.

“a essência humana e o indivíduo humano”⁸⁹, assim como consequentemente entre “o objeto e o conteúdo da religião cristã”⁹⁰; essas contradições só mostram que o objeto e o conteúdo da religião são inteiramente humanos. Segundo, a oposição conduz o problema da objetivação da essência humana à essência divina, e a essência da religião conduz o problema do indivíduo humano ao conteúdo da religião, isto é, os elementos que compõem a religião cristã. Porém, por várias razões, Feuerbach relaciona essas contradições; de qualquer modo, para ele, o que opõe a essência humana à essência divina e o objeto ao conteúdo da religião é claramente a definição de que

a religião, pelo menos a cristã, é o relacionamento do homem consigo mesmo ou, mais corretamente: com a sua essência; mas o relacionamento com a sua essência como uma outra essência. A essência divina não é mais do que a essência humana, ou melhor, essência do homem abstraída das limitações do homem individual, isto é, real, corporal, objetivada, contemplada e adorada como uma outra essência própria, diversa da dele – por isso todas as qualidades da essência divina são qualidades da essência humana.⁹¹

Essa definição explica o posicionamento de Feuerbach com relação à essência do homem e à essência da religião cristã. Podemos dizer que, para Feuerbach, a relação do homem com a sua essência define tanto a religião cristã quanto a essência divina, que na verdade é a essência do homem objetificada e adorada como uma outra essência, mas uma essência oposta a dele e externa a ele, como vimos. Esse ponto de vista de Feuerbach não é passível de discussões. Ele insiste nesse ponto para provar que as qualidades ou propriedades ou predicados atribuídos a Deus pelo homem são na verdade do próprio sujeito. Para ele, é possível negar o sujeito, mas não os predicados. Se fosse possível negar os predicados, Deus não teria nenhum efeito sobre o sujeito, e o que não tem efeito sobre o sujeito, não tem

⁸⁹ *Ibidem*, p. 45.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 45.

⁹¹ *Ibidem*, p. 45-46.

existência para o homem⁹². Porém, anular todas as qualidades não resolve o problema. Eliminar as qualidades do sujeito é o mesmo que anular a sua essência. Da mesma forma, retirar de Deus os seus atributos implica anular Deus para o homem e, conseqüentemente, a sua essência. Além disso, eliminar os atributos positivos da essência divina significa negar a religião, mas é uma negação matreira, visto que o homem continua acreditando na essência divina de tais atributos. Segundo Feuerbach, “somente quando o homem perde o sabor da religião, quando a própria religião se torna insípida, só então torna-se também a existência de Deus uma existência insípida”⁹³. Como seria possível negar os predicados divinos sem negar a essência humana, se os predicados divinos são a própria essência humana? Poderiam ser negados “aceitando-se que os predicados da essência divina são qualidades finitas, especialmente humanas”⁹⁴. Se, mesmo assim, os predicados da essência humana continuassem como predicados da essência divina, alguns desses predicados deveriam ser protegidos, para conscientizar o homem de que ele sendo homem não pode fazer da sua própria imagem a de Deus. Por outro lado, a imagem de Deus pode ser semelhante à do homem, tal como Deus lhe parece, um ente humano ou semelhante ao humano. Mas, para Feuerbach, essa distinção entre o que Deus é *em si* e o que Deus é *para mim* destrói a paz da religião e, sendo assim, ela é infrutífera⁹⁵.

Portanto, a visão de Feuerbach sobre a essência do homem e a essência divina faz concessões à essência de Deus, mesmo que não concorde com a transferência das qualidades humanas para um ente superior, como estabelece a religião cristã, mas o faz para mostrar que a essência divina é integralmente humana e a anulação das qualidades de Deus é a eliminação do próprio homem, o que Feuerbach não quer de forma alguma realizar.

⁹² *Ibidem*, p. 46.

⁹³ *Ibidem*, p. 47.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 47.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 47.

É importante que falemos de maneira clara e sistemática sobre as origens e variações de Deus na filosofia da religião de Feuerbach, para que a sua complexa ideia antropomórfica de Deus seja então entendida. Feuerbach pensa as origens e variações de Deus como antropomorfismos, como uma concepção inteiramente humana, para desrealizar simultaneamente Deus no homem. Pois, na visão de Feuerbach, todos os predicados que o homem acredita ser divinos são, na verdade, “antropomorfismos”, ou seja, “imagens humanas”⁹⁶. Essas imagens humanas não negam os predicados divinos e nem a essência substancial deles, mas acreditam na verdade objetiva dos predicados e na verdade objetiva do sujeito desses predicados⁹⁷. Decorre daí que, para Feuerbach, todos os predicados divinos devem ser reconhecidos como qualidades inteiramente humanas, e não o contrário. Como, então, essa desrealização é possível? É possível se o homem tomar consciência de que a essência divina e suas qualidades são manifestações antropomórficas. A passagem a seguir indica a visão de Feuerbach sobre as origens e variações Deus:

Deus é a essência do homem contemplada como a mais elevada verdade; mas Deus ou, o que significa o mesmo, a religião é tão diversa quanto diversa for a qualidade na qual o homem concebe esta sua essência, na qual ele a contempla como essência suprema. Por isso essa qualidade na qual o homem pensa Deus é para ele a verdade e exatamente por isso ao mesmo tempo a mais elevada existência ou antes a mera existência; porque somente a mais elevada existência é propriamente existência e merece esse nome. Deus é então um ser existente, real pelo mesmo motivo que ele é este ser determinado; porque a qualidade ou a determinação de Deus nada mais é que a qualidade essência do próprio homem, mas o homem determinado é apenas o que ele é, tem somente a sua existência, a sua realidade em sua determinação.⁹⁸

A passagem resume que, para Feuerbach, as origens da essência divina são antropomórficas, são imagens humanas, mas também diz mais.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 48.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 48.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 50.

Além de a essência de Deus ser antropomórfica, suas qualidades são, elas mesmas, variações das qualidades humanas, a principal fonte de indeterminação que levou o homem a procurar pela realização em Deus, ou seja, em um ente superior considerado por ele como invariável.

Fontes

FEUERBACH, Ludwig. L'Essence du Christianisme. Introduction (1841). In: **Manifestes Philosophiques** (Textes Choisis 1839-1845). Traduit de L'Allemand par Louis Althusser. Paris: Presses Universitaires de France, 1973, p. 57-95.

FEUERBACH, Ludwig. **L'essenza del cristianesimo**. Traduzione dal tedesco di Francesco Tomasoni. Roma, Bari: Editori Gius. Laterza & Figli, 1997.

FEUERBACH, Ludwig. **A Essência do Cristianismo**. Tradução e notas de José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2007.

Referências

CALDWELL, Peter C. Introduction. In: **Love, Death, and Revolution in Central Europe: Ludwig Feuerbach**, Moses Hess, Louise Dittmar, Richard Wagner. New York: Palgrave Macmillan, 2009, p. 1-11.

CALDWELL, Peter C. Feuerbachian Radicalism: The Finitude of the World and Infinite Human Potential. In: **Love, Death, and Revolution in Central Europe: Ludwig Feuerbach**, Moses Hess, Louise Dittmar, Richard Wagner. New York: Palgrave Macmillan, 2009, p. 13-37.

CESA, Claudio. **Introduzione a Feuerbach**. Roma, Bari: Editori Gius. Laterza & Figli, 1978.

CHAGAS, Eduardo F. A aversão do Cristianismo à Natureza em Feuerbach. **Philosóphos**. Revista de Filosofia. Goiânia, V. 15, N. 2, p. 57-82, Jul./Dez., 2010.

CHAGAS, Eduardo F. A religião em Feuerbach: Deus não é Deus, mas o homem e/ou a natureza divinizados. **Revista Dialectus**. Fortaleza, V. 2, N. 4, p. 78-91, Jan./Jun., 2014.

RAMBALDI, Enrico. La Filosofia Genetico Critica; L'Essenza del Cristianesimo. In: **La Critica Antispeculativa de L. A. Feuerbach**. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1966, p. 7-47; p. 48-73.

TOMASONI, Francesco. Critica al Cristianesimo. In: **Ludwig Feuerbach. Biografia Intellettuale**. Brescia: Editrice Morcelliana, 2011, p. 223-270.

TOMASONI, Francesco. Feuerbach: la dialettica dell'essere e il limite dell'antropologia, Saggio Introduttivo. In: **Feuerbach e la dialettica dell'essere. Con la pubblicazione di due scritti inediti**. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1982, p. 1-30.

TORNO, Armando. Feuerbach, Da Dio all'Uomo Concreto e Naturale. In: **Feuerbach**. A cura di Leopoldo Sandonà. Milano: Corriere della Sera, 2015, p. 7-11.

A crença na trindade e a oração como elementos de uma comunidade velada na religião cristã em Feuerbach

*Jorge Luís Carneiro Lopes*¹

Apesar de ser conhecido por sua crítica à religião e à filosofia hegeliana, Ludwig Feuerbach (1804-1872) tem em seu pensamento muitos pontos que tornam insuficiente a sua apresentação como aluno de Hegel ou simplesmente “crítico da religião”. Um desses pontos, que tem sido pouco estudado, é a compreensão feuerbachiana sobre a comunidade, objeto deste texto. A análise de algumas passagens da obra desse autor aponta para a percepção de que a religião cristã esconde uma espécie de comunidade. Não uma comunidade real, efetiva, consciente, mas implícita, não percebida. Essa comunidade é somente um reflexo da comunidade real, da necessidade que o Eu tem do Tu, sentida pelos homens reciprocamente. A afirmação dessa comunidade implícita na religião ultrapassa o simples entendimento de que esta ofusca a comunidade dos homens reais em função da crença em Deus. Ela é fruto da análise feuerbachiana sobre a oração e o mistério da trindade. É a partir dessa análise que chegamos à conclusão de que a religião esconde intrinsecamente a necessidade da alteridade, a ligação natural entre o Eu e o Tu, fundamento da comunidade.

Trata-se de avaliar a religião, numa linguagem feuerbachiana, sob o seu aspecto original, a saber, o antropológico, quando Feuerbach refere-se à mesma como relação do homem com seu gênero. A religião, assim

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará-UECE; Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú- UVA; Professor da rede pública de ensino do Estado do Ceará. E-mail: jorge.lcl@hotmail.com

entendida, faz parte da essência humana, representa algo genuíno e intrínseco ao homem.

Para Feuerbach, a religião é a relação sentimental, a relação cordial de homem para homem, que até aqui procurou sua verdade numa representação imaginativa da realidade – através da ação mediadora de um ou muitos deuses, imagens fantasiosas das qualidades humanas – e a encontra agora, diretamente, sem intermediários, no amor entre o Eu e o Tu (ENGELS, 1962, p.109).

Essa passagem foi escrita por Friedrich Engels, na obra *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã* (1888). Ela é importante por apresentar um ponto de vista a partir do qual se pode pensar que na religião o homem tem, em última instância, a relação Eu-Tu, ou seja, a comunidade. Não que essa relação seja direta, explícita ou consciente, mas sim que está subjacente na experiência religiosa. A comunidade e o gênero estão relacionados um com o outro, estabelecendo entre si uma relação íntima, sendo que, ao alienar o gênero do homem, a religião retira dele também a comunidade, a relação Eu-Tu.

Feuerbach explicita em vários momentos da sua obra que a religião cristã está baseada na consciência do gênero, na relação do homem com suas qualidades universais. Assim, ela constitui, em última análise, a manifestação daquilo que o homem realiza em comunidade, já que ele não é por si mesmo – enquanto indivíduo isolado – um ser de razão, vontade e sentimento (faculdades genéricas), mas tem a efetivação desses predicados na condição de membro da comunidade.²

Um homem sozinho certamente não se realizaria, nem como um amante, nem como ser racional, já que para a efetivação da razão e do sentimento, é necessária a existência do outro, porquanto um homem não pode ser amante se estiver sozinho. O mesmo acontece no âmbito da ação, no qual ele tem o reconhecimento de seus atos somente na comunidade da qual faz parte. Ora, o homem está, portanto, em toda a sua existência,

² Diz Feuerbach: “O homem singular por si não possui em si a essência do homem *nem enquanto ser moral, nem enquanto ser pensante*. A essência do homem está contida apenas na comunidade, na *unidade do homem com o homem* – uma unidade que, porém, se funda apenas na *realidade da distinção* do eu e do tu (2002, § 59, p. 98) ”.

ligado (de modo dependente) ao outro.³ Feuerbach declara em uma passagem da obra *A Essência do Cristianismo* essa dependência inerente que o homem tem de seu semelhante. Segundo ele,

Somente quando o homem se choca com o homem inflama-se o espírito e a sagacidade - por isso existe mais espírito na cidade do que no campo, mais nas grandes do que nas pequenas cidades -, somente quando o homem se aquece com o homem surge o sentimento e a fantasia, o amor, um ato comunitário que sem ser correspondido é a maior das dores, a fonte primitiva da poesia - e somente quando o homem fala com o homem, somente no discurso, num ato comunitário, surge a razão (FEUERBACH, 2012, p. 106).

Como é explícito aqui, é o contato homem a homem que faz o indivíduo não apenas existir, mas desenvolver-se como ser de espírito, atestando que através da relação com o outro, o indivíduo não satisfaz somente as suas necessidades físicas, mas especialmente as espirituais. O homem carrega consigo, mesmo na condição de indivíduo, a essência da humanidade como um todo.⁴ O homem sem o homem é um ser qualquer. Ao retirar o homem do homem, retiro-lhe assim também a humanidade. Somente no outro sei que sou homem, “(...) somente no amor por ele torna-se claro que ele pertence a mim e eu a ele, que ambos não podemos existir um sem o outro, que somente a comunidade faz a humanidade” (FEUERBACH, 2012, p.169). Temos então que, para Feuerbach, a intrínseca necessidade do outro é um fator inerente ao homem, sendo a base da constituição da comunidade.

³ Feuerbach afirma que “o outro homem é a ponte entre mim e o universo. Eu sou e me sinto como dependente do universo, porque inicialmente me sinto como dependente de outros homens. Se não necessitasse do homem, não necessitaria também do universo. Eu me concilio, me torno amigo do universo somente através do outro homem. Sem o outro o universo não só seria para mim morto e vazio, mas também sem sentido e sem razão. Somente através do outro torna-se o homem claro para si e consciente de si mesmo; mas somente quando eu me torno claro para mim mesmo, torna-se-me o universo claro. (...) O primeiro objeto do homem é o homem” (FEUERBACH, 2012, p. 105).

⁴ De acordo com CHAGAS (2007, p.215), “o homem não é um singular qualquer, como o é um ser da natureza, uma coisa natural determinada, que não conhece a si ou não sabe nada de si. O saber de si mesmo, como o do outro, é, então, o mesmo, e nesse saber consiste a unidade de si e do outro. Se o homem não contivesse simultaneamente, em seu pensamento, todos os homens, ele não seria, segundo Feuerbach, homem, mas um ser vivo qualquer”.

Mas de que modo podemos encontrar na religião cristã elementos que nos permitam corroborar a hipótese de que, através da experiência religiosa, o homem experimenta, em última análise, uma “espécie” de comunidade? Como se dá uma experiência de comunidade na religião, na relação com Deus? Diante dessas perguntas apresentaremos dois pontos de vista. O primeiro diz respeito ao fato, já mencionado aqui, em parte, de que a religião se configura como uma espécie de comunidade, na medida em que na experiência religiosa o homem tem em última análise a relação Eu-Tu. O segundo ponto consiste na experiência do diálogo, na pressuposição de uma alteridade que há na religião. Demonstraremos como se pode concluir isso a partir da análise do pensamento feuerbachiano, utilizando para isso o exemplo da trindade, da “família divina” e da oração.

Ao ser nada mais que a consciência do gênero, o Deus concebido pelo homem não pode apresentar-se diferente do ser humano, isto é, desprovido das faculdades humanas genéricas. Desse modo, o homem ama um Deus amante, racional e providente. Ora, do mesmo modo que Deus possui qualidades humanas, não será bastante para o homem, enquanto um ser que está em constante relação com o outro, conceber um Deus somente para si, um Deus totalmente isolado, desprovido de uma relação íntima e recíproca com um Tu.

A Trindade concebida na religião cristã representa exatamente a inter-relação divina, isto é, a unidade de três dimensões distintas entre si, mas possuidoras da mesma essência, que interagem e se completam mutuamente, a relação Eu-Tu em Deus. Assim como o homem se completa no outro, na interdependência, a Trindade vem representar a unidade de seres distintos que se completam. Assim, a Trindade representa a consciência que o homem possui de si em sua totalidade.

A Trindade era o mistério supremo, o ponto central da filosofia e da religião absolutas. Mas o seu segredo, como se provou histórica e filosoficamente em *A essência do Cristianismo*, é o segredo da vida comum e social – o segredo da necessidade do tu para o eu – a verdade de que nenhum ser, que seja ou se chame homem ou Deus, ou espírito ou eu, é por si mesmo apenas um ser

verdadeiro, perfeito e absoluto, e que só a ligação, a unidade de seres de idêntica essência constitui a verdade e a perfeição. O princípio supremo e último da filosofia é, pois, a *unidade do homem com o homem*. Todas as relações fundamentais – os princípios das diferentes ciências – são unicamente *espécies e modos diferentes desta unidade* (FEUERBACH, 2002, §63, p.99).

A Trindade representa, pois, para Feuerbach, o reconhecimento inconsciente do elemento comunitário em Deus. Nela encontramos a declaração indireta de que nenhum ser é por si mesmo suficiente. Na Trindade está implícita uma ideia de comunidade, de reconhecimento do outro, de necessidade do diferente, temos nela a admissão da necessidade da existência mútua, recíproca. A existência do Deus triádico representa a confissão indireta e inconsciente da verdade da comunidade no seio do ser divino. Essa confissão é indireta e inconsciente porque, ao conceber a Deus, o crente o faz considerando-o um ser independente, como uma personalidade absoluta, mas na trindade ele declara a interdependência intrínseca do próprio Deus, isto é, seu caráter “co-existente”. O homem é um ser completo, não somente racional, nem passional, nem ativo. Do mesmo modo, seria insatisfatório falar de um homem (tal como compreendido por Feuerbach) com qualidades que se abstraíssem de sua vida concreta. A religião, pois, ao representar aquilo que no homem existe como o essencial, divino, não foge à regra, passando a ser o âmbito no qual o homem exterioriza a totalidade de seu ser. Não há, por conseguinte, na religião cristã, um Deus que represente o homem de modo apenas parcial, mas que o abarque em sua integralidade. A Trindade divina representa o homem divinizado de modo integral.

Consciência, razão, vontade, amor no sentido de seres ou qualidades abstratas só pertencem à filosofia abstrata. Mas a religião é a consciência que o homem tem de si mesmo em sua totalidade viva, na qual a unidade da consciência de si mesmo existe apenas como a unidade relacionada, realizada do Eu com o Tu (FEUERBACH, 2012, p.91).

Se a Trindade traz consigo um reconhecimento implícito e inconsciente da comunidade, poder-se-ia perguntar: esse reconhecimento é

suficiente? Ele traz à comunidade uma efetividade? Estamos diante do problema de compreender, de modo um pouco mais exato, que tipo de comunidade é essa que se encontra “implícita” sob a forma da Trindade na religião cristã.

Um Deus que ao mesmo tempo se faz três, traz consigo, internamente, a existência de um diálogo. Quando se refere à religião como a consciência que o homem tem de si mesmo em sua “totalidade viva”, o autor de *A Essência do Cristianismo* tem em vista exatamente a representatividade que há na trindade divina da relação Eu-Tu, que representa diretamente a condição de formação da autoconsciência. Assim, o Deus triádico representa, em última instância, também a condição de “humanidade” do homem, o elemento chave para ele se constituir enquanto tal, num processo que se dá, como dito, na intersubjetividade. Representa o Deus trinitário a comunidade. De acordo com SERRÃO (2007, p. 116),

A análise antropológica e sexuada de cada uma das figuras trinitárias não apenas confirma a tese, decisiva na filosofia da religião de Feuerbach, de que a representação religiosa da ‘família divina’ é a projeção da estrutura da ‘família terrena’, mas exhibe concretamente a prova de que a comunidade não é um suplemento de relação para personalidades isoladas e auto-suficientes, mas a condição básica da existência de personalidades reais, as quais perdem toda realidade e exclusividade fora da referência à alteridade onde processualmente se constituem.

A “família terrena” é representada na “família divina”. A relação amorosa entre os membros no grupo familiar está na Trindade reconhecida como uma verdade pura e incontestável. A família representa aqui o seio no qual está garantido o espaço de cada integrante, espaço esse determinado pela existência da tolerância do Eu para com o Tu, do amor comungado entre as partes. Diz Feuerbach (2012, p. 92): “Só uma vida comunicativa é verdadeira, satisfeita, divina – este pensamento simples, esta verdade natural e inerente ao homem é o segredo do mistério sobrenatural da trindade”. A comunicação representa a existência de uma “comunidade viva”, isto é, ativa. Na comunicação me deparo com o

reconhecimento do outro como um ser de validade e de importância para mim. O ato do diálogo pressupõe não só a existência do outro, mas a exigência de legitimidade por parte da alteridade, admitida como dimensão onde o sujeito se liberta de seu “casulo individual” e se abre para outrem e para o mundo num processo formador tanto da própria consciência como do meio social, constituído de um complexo de interações que contemplam a pluralidade e multiplicidade de indivíduos interativos entre si.

Também aqui, na esfera da interpessoalidade, é a dinâmica da dualidade, sintetizada paradigmaticamente na relação ‘Eu e Tu’, que tece a teia da comunicação e da interdependência, retirando consistência à subjetividade isolada e perfazendo a humanidade como ininterrupto diálogo, convivência, comunhão e comunidade de vida (SERRÃO, 2007 p. 171).

A verdade da comunicação é também representada na religião. Tal representação se dá na oração. Estamos aqui diante do segundo fator que nos possibilitará a conclusão da existência da “comunidade implícita” na religião, isto é, do apelo inconsciente, que há na religiosidade, à intrínseca necessidade do outro.

Na oração o homem fala com Deus, com o Tu; portanto, declara Deus em voz alta como seu outro Eu; ele confessa a Deus, como ser que lhe é mais íntimo e mais próximo, os seus pensamentos mais secretos, os seus desejos mais íntimos que ele teme serem conhecidos (FEUERBACH, 2012, p. 138).

Na oração o homem tem, implicitamente, a experiência do diálogo⁵. Ele estabelece uma relação consigo mesmo, mas como se fosse com outrem⁶. Na oração o homem tem uma manifestação da dinâmica interação Eu-Tu. Isso faz com que, no ato religioso de orar, de se referir particularmente a um ser divino, o homem sinta-se completo, protegido. Na verdade, essa “proteção” lhe vem também a partir do sentimento de estar

⁵ De acordo com SERRÃO (2007, p. 100): “(...) na Trindade revela-se o segredo da vida social e comunitária; no *logos* divino o poder da imagem e da palavra, na oração a experiência do diálogo”.

⁶ “A oração é a cisão do homem em dois seres – um diálogo do homem consigo mesmo, com o seu coração” (FEUERBACH, 2012, p.139).

diante de um outro ser, de não estar sozinho, mas ter ali, diante de si e de modo acessível, um Tu. O Tu conforta o Eu, dá a ele segurança. No Tu, o Eu encontra abrigo de tudo aquilo que representa para ele algum perigo. Na oração o crente está protegido do mundo.

Quais os efeitos dessa “proteção do mundo”? Parece-nos plausível que temos na oração uma relação implícita do Eu com o Tu, mas com o Tu divino (que na verdade é um “desdobramento” do Eu humano). Seria essa relação com o Tu divino, entretanto, benéfica para o Tu verdadeiro (humano), o outro existente na sociedade, isto é, no “mundo exterior”?

Podemos inferir, a partir do exposto, que no mistério da existência de Deus, representado aqui na figura da trindade – que por sua vez é uma exteriorização da consciência integral do homem – reside, em última instância, a comunidade. Assim, também na religião, tem o homem uma experiência dialógica, uma referência indireta e inconsciente ao Tu. Por conseguinte, a religião acaba por expressar, de um modo inconsciente, a verdade da comunidade.

Mas a religião só expressa esta verdade, como todas as outras, de modo indireto, i.é., invertido, ao fazer também aqui de uma verdade geral uma verdade especial e ao transformar o verdadeiro sujeito num predicado ao dizer: Deus é uma vida comunicativa, vida e essência do amor e da amizade (FEUERBACH, 2012. p.92).

Uma comunidade invertida, indireta, há então na religião. A verdade da comunidade é expressa, mas sob a forma de outra verdade. A comunidade humana é aqui substituída pela comunidade em Deus; a comunidade real, efetiva, é substituída pela comunidade imaginária. O verdadeiro fundamento do amor e da amizade é arrancado dos homens, da relação efetiva do Eu com o Tu, no seio da comunidade, e transferido, num processo incisivo e empobrecedor, ao domínio da “comunidade escondida na religião”. Nesse sentido, a religião funciona como uma comunidade fictícia, indireta, de modo que os homens sentem-se embriagados pelo amor divino, pela presença de um ser distinto de si mesmos, mas de modo alienado, inconsciente, de modo a não reconhecer que estão realizando sua

humanidade em um Tu oriundo de si mesmos enquanto homens. Esse processo afasta os homens do verdadeiro saber sobre si mesmos, do reconhecimento necessário da beleza e da importância que tem a alteridade na constituição de seu ser. A “comunidade divina” traz consigo o ofuscamento da comunidade real.

O fundamento real da religiosidade cristã está, portanto, em última instância, ligado à comunidade. Isso nos faz sustentar que, de acordo com o filósofo de Landshut, na religião reside uma espécie de comunidade, mas uma comunidade alienada dos homens reais, uma comunidade isolada do fundamento de si mesma – o âmago da interpessoalidade, a relação Eu-Tu. A “verdadeira religião” é, pois, a relação Eu-Tu, “e esta religião é a única que permanecerá, pelo menos enquanto não houver sobre a terra apenas um ser humano; pois desde que tenhamos *dois* seres humanos, como homem e mulher, temos também já religião” (FEUERBACH apud SERRÃO, 2007, p. 121).

O homem com o homem (a comunidade): eis o princípio da verdadeira religião para Feuerbach. Mas na religião cristã o homem substitui esse princípio simples e imediato por um princípio metafísico, abstraído. Diante da nossa tese de que na religião há uma espécie de comunidade velada, na qual o homem encontra uma relação Eu-Tu, devemos acrescentar ainda a consideração de que nela o crente tem também um refúgio para seus medos, uma proteção aparente. Assim, o princípio metafísico (Deus) é tomado pelo princípio verdadeiro (comunidade), na medida em que, através da fé na graça divina, o homem se protege (mesmo que de modo apenas ilusório) das adversidades da vida, longe de reconhecer que o seu verdadeiro refúgio advém da comunidade real.

Sendo assim chegamos a outro ponto a ser apresentado para nos ajudar a entender a religião como uma “falsa comunidade”, que reside no fato de que no “domínio religioso” o homem sente-se seguro, completo, livre das mazelas existenciais, se recolhendo num casulo imaginário que tem o poder de o isolar e afastar de sua responsabilidade social. Uma vez que acredita que Deus atenderá as suas preces, o crente pensa-se isento da

necessidade do outro. A crença na providência é o fator que permite um afastamento efetivo entre o homem e a comunidade. Ao crer que tudo o que acontece de bom vem da providência de Deus, o homem “cruza os braços” no seu ato de fé.

Enquanto isso ocorre, a religião, ao ofuscar a comunidade através da fé, esconde, de modo inconsciente, elementos da verdadeira relação Eu-Tu. Os elementos do diálogo e a necessidade do outro são então elevados a um nível meramente ideal na religião. Ao confessar, na crença em Deus, a necessidade de outra subjetividade, o homem afirma de modo indireto a necessidade do outro real. Ao reconhecer na trindade a coexistência, ao dirigir-se a outro no ato da oração, o homem afirma sua condição de Eu para Tu, de ser para outro. Tais elementos partem da natureza humana, são uma prova de sua condição.

Um importante fator a ser lembrado é que, no pensamento de Feuerbach, a religião é responsável por uma inversão. Assim como não é o homem a imagem e semelhança de Deus, mas, precisamente, o contrário, isto é, Deus é a imagem e semelhança do homem, não é a religião em si um fundamento para o homem, mas ao contrário, o homem é fundamento para a religião. Trata-se da natureza humana que, na relação do homem com Deus é projetada, relacionando-se consigo mesma. Assim não é Deus o fundamento do homem, mas o homem, enquanto ser genérico, o fundamento para Deus. Podemos dizer certamente que o mesmo ocorre com a comunidade experimentada na religião. O princípio da comunidade está no homem, que tende a uma relação Eu-Tu. É precisamente essa relação o verdadeiro fundamento da comunidade. Por isso podemos inferir a preocupação política de Feuerbach ao tratar criticamente da religião, em especial da religião cristã. A compreensão feuerbachiana de comunidade está, portanto, relacionada à sua análise do cristianismo. Assim, além da crítica do autor à religião como fator de afastamento entre os homens, temos também em sua filosofia a compreensão de que na religião cristã há elementos da comunidade verdadeira, estes constituintes da natureza humana na relação Eu-Tu. E assim como o gênero fora outrora ofuscado pelo

cristianismo quando confundido com Deus, tais elementos da comunidade sofrem o mesmo processo quando permanecem velados, implícitos na religião.

Referências

I. Obras de Feuerbach

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do Cristianismo**. Tradução de José da Silva Brandão. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. Afirmaciones Notables de Lutero com Glosas In: **Escritos en torno a La esencia del cristianismo**. Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Miguel Arroyo Arrayás. 2ª ed. Madrid: Tecnos, 2007.

_____. La Diferencia entre la Divinización de los Hombres em el Paganismo y en el Cristianismo. In: **Escritos en torno a La Essencia del cristianismo**. Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Miguel Arroyo Arrayás. 2ª ed. Madrid: Tecnos, 2007.

_____. La Esencia de la Fe según Lutero. Una Contribución a La Esencia del Cristianismo. In: **Escritos en torno a La Essencia del Cristianismo**. Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Miguel Arroyo Arrayás. 2ª ed. Madrid: Tecnos, 2007.

_____. **La Esencia de la Religión**. Edición de Tomás Cuadrado. 1ª ed. Madrid: Páginas de espuma, 2005.

_____. Necesidade de uma Reforma da Filosofia. In: **Princípios da filosofia do futuro e outros escritos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. **Preleções sobre a Essência da Religião**. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **Princípios da Filosofia do Futuro**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia. In: **Princípios da Filosofia do Futuro e outros escritos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.

II. Obras sobre Feuerbach

ALEIXO, Alice. **Ludwig Feuerbach. Um manifesto antropológico**. Covilhã: Lusosofia Press, 2009.

_____. O homem como imagem de Deus ou Deus como imagem do homem? In: OLINDA, Ercília Maria Braga De. (org.) In: **Formação Humana: liberdade e historicidade**. Fortaleza: UFC, 2004.p.86-105.

CHAGAS, Eduardo Ferreira, REDYSON, Deyve e PAULA, Marcio Gimenes de (org). **Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach**. Fortaleza: edições UFC, 2009.

_____. **Natureza e Liberdade em Feuerbach e Marx**. Campinas, SP: PHI, 2016.

HAHN, Paulo. **Consciência e Emancipação: uma reflexão a partir de Ludwig Feuerbach**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2003.

MARTINS, Vanessa. **Ludwig Feuerbach: do Homem para Deus ao Homem-Deus**. A Fé e o Milagre. Covilhã: Lusosofia Press, 2009.

REDYSON, Deyve e CHAGAS, Eduardo Ferreira (org). **Ludwig Feuerbach: filosofia, religião e natureza**. São Leopoldo: nova harmonia, 2011.

RÚA, García J. L. Estudo preliminar. **Abelardo y Heloisa y otros escritos de juventud**. Trad. esp. José Luís García Rúa. Granada: Editorial Comares, 1995.

SERRÃO, Adriana Veríssimo. **A Humanidade da Razão: Ludwig Feuerbach e o projeto de uma Antropologia Integral**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

_____. Feuerbach e a apoteose da vida. In: CHAGAS, Eduardo Ferreira, REDYSON, Deyve e PAULA, Marcio Gimenes de (org). **Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach**. Fortaleza: edições UFC, 2009, P.15-35.

_____. **Pensar a sensibilidade: Baumgarten-Kant-Feuerbach**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

SIEGMUND, Georg. Ludwig Feuerbach: do idealismo para o ateísmo. In:

_____. **O ateísmo moderno: história e psicanálise**. São Paulo: Loyola, 1966. P.234-244.

SOUSA, André Luís Bonfim. **Questão de método em Ludwig Feuerbach: Da Carta a Karl Riedel aos Princípios da Filosofia do Futuro**. 105 páginas. Tese de doutorado - Pontifícia Universidade Católica-PUC/RS. Porto Alegre, 2003.

SOUZA, Draiton Gonzaga de. **O Ateísmo Antropológico de Ludwig Feuerbach**. Porto Alegre: edipucrs, 1993.

SOUZA, José Crisóstomo de. Feuerbach, crítica da religião, crítica da modernidade. In: In: CHAGAS, Eduardo Ferreira, REDYSON, Deyve e PAULA, Marcio Gimenes de (org). **Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach**. Fortaleza: edições UFC, 2009, P.241-270.

Homem e natureza em Feuerbach: uma crítica à teologia cristã

*Brena de Castro Nunes Carneiro*¹

*José Luiz Silva da Costa*²

Para começar introduzindo acerca da filosofia de Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872), é de suma importância destacar que o pensamento do autor busca resgatar o homem integral, em sua totalidade, afastando-se, assim, da Teologia que provoca o esvaziamento do ser humano. Aqui, trata-se do ateísmo antropológico que Feuerbach desenvolve ao longo de suas obras, em especial na *A Essência do Cristianismo* (2013). O pensamento desenvolvido pelo autor não se trata de um ateísmo com a simples negação de Deus, mas de um ateísmo em que a mudança do objeto possa existir, a partir do qual o homem se emancipe por fora da religião e tome para si os seus predicados.

Quando Feuerbach insere a discussão sobre ateísmo, afirma que aquele que é visto como ateu é quem nega Deus. Porém, não nega os predicados, pois esses são genuinamente predicados humanos. Se, ao negar Deus, o ateu também negasse os predicados presentes em Deus, o indivíduo estaria se anulando. “Anular todas as qualidades é o mesmo que a anular a própria essência” (FEUERBACH, 2013, p.46).

¹ Graduada em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestranda em Filosofia, na linha de pesquisa Ética e Filosofia Política, pela Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: brenacastronc@hotmail.com

² Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestre em Filosofia, na linha de Ética e Filosofia Política, pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Doutorando em Filosofia, na linha de Filosofia Política, pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Professor no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte (IFRN). E-mail: luz.jose@ifrn.edu.br

Para Feuerbach, os indivíduos são seres sensíveis, constituídos por *razão, vontade e amor* (este último se constitui enquanto sentimento). Essas são características inatas, e que não podem ser apartadas e nem negadas como pertencentes aos seres humanos. A religião usurpa tais predicados, referindo-os como pertencentes a Deus, e este sendo o responsável por colocá-los nos homens. O que a Teologia extrai e afasta do sujeito Feuerbach define como parte integrante da sua essencialidade.

Um homem completo possui a força do pensamento, a força da vontade e a força do coração. A força do pensamento é a luz do conhecimento, a força da vontade é a energia do caráter, a força do coração é o amor. Razão, amor e vontade são perfeições, são os mais altos poderes, são a essência absoluta do homem enquanto homem e a finalidade de sua existência (FEUERBACH, 2013, p. 36).

Assim, é sabido que a essência da razão, enquanto consciência, é inata ao homem. Portanto, é importante dizer que, apesar de tal característica ser inata aos seres humanos, o conhecimento do mundo e das coisas não é *a priori*, ou seja, o indivíduo se desenvolve a partir das condições materiais, o que será de suma importância para o desenvolvimento e graus de conhecimentos. Dessa forma, o humano não nasce religioso, mas se torna a partir das suas relações com uma sociedade que possui crenças.

Já a vontade, enquanto “dever”, deve se relacionar com o bem de si e do outro, e os atos morais devem ter suas finalidades no mundo material, não visando uma recompensa que se relaciona com uma possível salvação transcendente. Pois a moral tanto parte dos homens quanto deve ser para o bem da humanidade. Essa moralidade se molda de acordo com as experiências e necessidades das sociedades. Assim, não é algo engessado e se relaciona com as contingências.

O amor, ou coração, por sua vez, é o elemento que une os homens, “[...] é o elo que liga o eu ao outro, permeado pela sensibilidade, que dá início à comunicabilidade, numa ação iniciada pela fala e que busca nessa união a felicidade da completude, fundamentando o ser integral” (MELO, 2012, p. 23). Ou seja, o amor é aquilo que unifica os indivíduos enquanto

gênero. Para Feuerbach, o homem só é em relação com o outro, é *eu e tu*, não podendo ser apartado do convívio social e nem da natureza.

Essas faculdades que constituem a essência do homem são ilimitadas enquanto pertencentes ao gênero humano. Já o indivíduo, enquanto ser limitado, possui essas faculdades igualmente limitadas. Porém, podem ser potencializadas, elevadas, à medida que se adquire conhecimento. Assim, são limitadas no sujeito particular, mas infinitas enquanto gênero. Então, o homem só é em acordo com a sua essência, que para Feuerbach constitui a *trindade divina*, ele nada é sem seu objeto. A religião, por sua vez, extrai e ao mesmo tempo a estranha ao indivíduo, fazendo-o crer que tudo o que nele existe são propósitos de Deus. Porém, na antropologia feuerbachiana o sujeito é através de si, do outro e do conhecimento, a saber, afirmar-se enquanto ser consciente é se afirmar enquanto ser humano.

É através da consciência que o homem postula Deus. A noção de infinitude está tanto presente na *infinitude* da consciência quanto na *ilimitação* do gênero humano, uma vez que não se pode tirar da limitação de um indivíduo a limitação de todo um gênero, ou seja, o indivíduo só pode ter consciência da sua limitação, e nunca deve relacionar a limitação de si com a do todo.

Uma limitação que reconheço como minha limitação, esta me humilha, me envergonha e me intranquiliza. Então, para me libertar desse sentimento de vergonha, desta intranquilidade, faço das limitações da minha individualidade as limitações da própria essência humana. O que é incompreensível para mim há de ser também incompreensível para os outros; o que me importa mais? Não é minha culpa; isso não reside na minha inteligência: reside na inteligência do próprio gênero humano. Mas é loucura, uma loucura ridícula e criminosa, qualificar como infinito, limitado, o que faz a natureza do homem, a natureza do gênero que é a essência absoluta do indivíduo (FEUERBACH, 2013, p. 40).

A essência de Deus é a essência do sentimento, o que tem de mais puro e divino nos homens. O sentimento só pode ser reconhecido através de si mesmo, de sua essência. Assim é com Deus, que só pode ser

reconhecido através da essência do sentimento, que é a natureza de Deus. Essa mudança de objeto, da essência do sentimento, para um ser metafísico – Deus –, faz com que ocorra um estranhamento da tal (essência), à medida que ela é atribuída a um outro objeto. Isso porque a religião toma o sentimento como um princípio religioso, e anula a sua efetividade por si mesmo.

Deus é a intimidade revelada, o pronunciamento do Eu do homem; a religião é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública dos seus segredos de amor (FEUERBACH, 2013, p.44).

A religião cristã, diferente da Teologia, tem/é sentimento. O Deus cristão se aproxima do homem, porém, há a inversão (Deus = criador, homem = criatura). Assim, a religião dialoga diretamente com o homem – ainda que de maneira estranhada –, uma vez que se trata da essência do humano exteriorizada, objetivada em um ser fantasioso. “O homem transporta primeiramente a sua essência para fora de si, antes de encontrá-la dentro de si.” (FEUERBACH, 2013, p.45).

Já a Teologia é completamente apartada do homem, não existe nada de positivo nela, é a negação do humano pela própria negação. Então, enquanto na religião cristã está enrustida a essência do homem com os seus antropomorfismos, na Teologia ele é apartado da sua essência por meio dos dogmas. Essa faz a negação do homem, da essência humana, aliena-o, para depois o homem crer que a essência da Teologia está para além dele, fazendo com o que o mesmo adore a essência teológica, buscando-a através da ideia de um mundo e ser perfeitos.

Destarte, a essência de Deus é a essência do próprio homem, e só é possível conhecer Deus através do homem, assim como conhecer o homem através de Deus. Este é a manifestação dos sentimentos mais íntimos dos homens, os quais são exteriorizados através da religião. O sentimento parte dos indivíduos, portanto, a essência da religião dialoga muito mais com os homens do que com Deus e a Teologia. Porém, esse é um momento

de alienação da consciência promovido pela religião. Os indivíduos não têm a compreensão de que Deus é a essência objetiva do homem. A Teologia, por sua vez, alimenta a ideia de um Deus *desantropomorfizado* e criador de tudo, até mesmo da natureza.

Através da filosofia de Feuerbach, fica sabido que é o homem quem postula, pensa e cria Deus, e não o contrário. Esse é o cerne do ateísmo antropológico do autor, que busca o resgate do homem enquanto seu próprio objeto e a retomada de seus atributos revelados através de si. Quando Feuerbach afirma que o indivíduo só é em relação com o outro, *eu e tu*, é desvelado o conceito de sensibilidade presente na sua filosofia. Ou seja, percebe-se uma necessidade de valorização da vida terrena em detrimento do sonho metafísico. Talvez, não de forma revelada, a filosofia de Feuerbach nos apresente uma necessidade não só de resgate do objeto religioso – do homem enquanto seu próprio objeto – mas também que os atributos postulados enquanto “religiosos”, como o amor ao próximo, sejam admitidos como questões éticas e morais, e não apenas como um passaporte para a vida eterna.

Deus só é o que é para o homem, Ele não é em si, mas para mim. O indivíduo não pode ter acesso àquilo que Deus é fora da sua consciência, pois Ele só é a partir e enquanto é pensado pelo humano. Deus só aparece de acordo com as determinações da imaginação do sujeito. Não é possível provar que o ser transcendente tem alguma ação da que não seja proveniente da imaginação humana. Aquilo que está para além da imaginação dos sujeitos é a natureza.

A consciência é responsável por criar Deus. Feuerbach vai ainda mais a *fundo* quando nos afirma que é o sentimento de dependência que parte da consciência o responsável por pensar o “Salvador”, pois a “afecção procede o pensamento” (FEUERBACH, 2002, p. 25). O medo cria a necessidade de um ser onipotente. Já nas *Preleções sobre a Essência da Religião* (2009) Feuerbach nos afirma que o medo é “[...] uma parte integrante e essencial da religião” (p. 42), ainda assim, seria “[...] até mesmo uma injustiça contra a religião, se estabelecesse o medo como a única

explicação para a religião” (p. 43). Dessa forma, é importante salientar que, apesar do medo se constituir enquanto um dos fundamentos da religião, é a fé a responsável por sustentá-la.

[...] ao medo segue-se um sentimento oposto, uma vez que o perigo passou, e esse sentimento contrário ao medo se prende ao mesmo objeto, bastando um pouco de atenção e reflexão para se perceber. Esse sentimento é o da libertação do perigo, do medo e da angústia, é o sentimento do arrebatamento, da alegria, do amor e da gratidão. (FEUERBACH, 2009, p. 43).

O sentimento de dependência é o seu fundamento. O desejo de uma vida eterna e longe de sofrimentos se constituem como fatores que alicerçam a religião. Fazendo, assim, com que a explicação do medo enquanto único fundamento seja insuficiente para a narrativa do surgimento das religiões. Serrão (1999), em consonância com Feuerbach, afirma que “[...] enquanto o sentimento de dependência é duradouro, o medo é uma emoção passageira; passado o medo vem o alívio [...] ao temor sucede-se a gratidão” (p. 264). Dessa forma, em relação ao medo da morte, Feuerbach nos afirma que: “Se o homem não morresse, se vivesse eternamente, não existiria religião” (FEUERBACH, 2009, p. 46). É na dor, e não aceitação da morte, que a religião se fortalece, pois “[...] somente o túmulo do homem é o berço dos deuses” (FEUERBACH, 2009, p. 47).

É no medo da morte, na necessidade de superar a finitude, que o homem nega não apenas o corpo – pois este é matéria, organismo e o responsável por resguardar todos os desejos impuros –, mas também a natureza. A filosofia de Feuerbach não se restringe apenas a sua análise acerca do gênero humano. O debate sobre natureza se constitui enquanto parte integrante e essencial para entendermos em que ponto essa questão se entrelaça com a natureza.

A saber, ela (a natureza) mostra a insignificância do humano frente a sua magnitude. Tem ações que a racionalidade não consegue explicar. O cristão não vê beleza na natureza, ele a nega a partir do momento em que admite uma natureza criada e que terá o seu fim através de algum desígnio de Deus, “[...] o Cristianismo é apenas uma religião, na qual se revela um

abandono completo da natureza, pois nele foi consumado uma separação entre natureza e Deus” (CHAGAS, 2015, p. 6). Sobre o debate feuerbachiano, que desenvolve o ateísmo antropológico e que chega até a natureza, é possível afirmar que:

A ausência de uma sistematização, ou seja, de uma precisão ou de uma clara posição no que se refere ao conceito de natureza em Feuerbach encontra-se fundamentado nisto: que a pretensão principal de sua filosofia é [...] a crítica ao teísmo (sobretudo ao Cristianismo) e ao Idealismo (especificamente à filosofia de Hegel) os quais são deficitários em relação à natureza, visto que eles não só abandonaram, mas sobretudo menosprezaram a consideração da natureza (CHAGAS, 2015, p. 5).

Na narrativa religiosa, o mundo no qual vivemos, além de ser criação de Deus, é apenas um momento de passagem e, até mesmo, uma prova da índole dos homens. Ou seja, a religião prega que o homem é infinito e que a vida é uma passagem, aqueles que viverem de acordo com as demandas religiosas encontraram a “paz eterna”, ou seja, terão um passaporte para uma vida no paraíso ou então para o purgatório, caso não ajam de acordo com as regras divinas.

Tal afirmativa nos mostra um completo desprezo pela natureza à medida que se nega o mundo material. A religião coloca a natureza enquanto criada e finita. Apresenta-a para os indivíduos como um objeto que está subjugado à vontade divina, a qual organiza a natureza de tal forma que esteja ao bel-prazer dos indivíduos.

Assim, quando a natureza se encontra em fúria, por exemplo, a religião argumenta que é devido à vontade de Deus, uma forma que o divino tem de mostrar que não está satisfeito com a ação dos homens na Terra, uma espécie de castigo. Em resumo, não admite a natureza enquanto um ser autônomo. Como Serrão (1999) nos afirma: “O homem cria Deus para que este crie a natureza, mas de tal modo que a crie em função dele próprio” (p. 267). Ou seja, o homem almeja manipular a natureza, porém, não sendo ele o seu criador, isso se torna impossível, portanto, cria um Deus

que a controle para servi-los. Em relação à tal sequência, Feuerbach nos afirma que:

[...] creem pois [...] que a vontade de Deus, da qual eles pensam depender tudo, seja determinada pela oração do homem para proporcionar chuva e sol contra o curso natural; porque, se acreditassem que chuva e sol só têm lugar quando as condições naturais o permitem, não rezariam – a oração seria uma tolice – não! Eles creem que através da oração a natureza é vencida, que a natureza pode ser subjugada aos desejos e necessidades humanas (FEUERBACH, 2009, p. 229).

Feuerbach não admite uma natureza que seja criada a partir de um ser imaterial, tampouco criada a partir do nada, mas que sempre esteve posta. Afirma que um ser metafísico não pode criar algo físico, “[...] em outras palavras: eu só posso derivar o universo de si mesmo” (FEUERBACH, 2013, p 107). Assim, a natureza é a responsável por fazer com que os indivíduos se deparem com as suas limitações (como a morte). Por isso, criaram um Deus que a manipule e que lhes ofereçam uma vida eterna, longe das barreiras naturais, pois: “Na religião o homem se liberta das limitações da vida” (p. 117).

Feuerbach nos afirma que os homens são seres terrestres que necessitam da natureza, do espaço e do tempo para sobreviverem, para existirem, por isso “[...] é tolice querer atribuir uma existência supraterebre e eterna a tais seres!” (FEUERBACH, 2009, p. 27). E, como dito anteriormente, o Cristianismo não faz apenas a negação da natureza, mas também a negação do corpo humano, pois na religião o espírito é superior ao corpo.

Ao dizes: o mundo foi feito do nada, imaginas o próprio mundo como um nada, retiras da tua cabeça todas as limitações da tua fantasia, do teu espírito, da tua vontade, porque o mundo é a limitação da tua vontade, do teu espírito; só o mundo oprime a tua alma; somente ele é a parede que te separa de Deus, o teu ser feliz e perfeito (FEUERBACH, 2013, p. 127).

É importante salientar que para Feuerbach a liberdade é condicionada pela natureza. Em seus escritos, é possível observar a crítica que ele desenvolve em relação aos filósofos especulativos que atribuem aos homens a vontade e a liberdade apartadas das leis da natureza. Assim, nota-se que o indivíduo, na filosofia feuerbachiana, é livre sob condições, pois a vontade humana é uma vontade condicionada pela natureza.

Não se trata de dizer que Feuerbach não defende o homem livre, mas que a liberdade está de acordo com as leis naturais, pois estas estão para além do homem. Ou seja, a vontade não é suficiente para superar as leis da natureza. Não existe no homem uma liberdade sem limites, pois suas vontades ocorrem dentro do seu campo de autoconservação. Ou seja, não deseja algo que não pode ser pensado ou, ainda, algo que esteja completamente apartado de suas inclinações.

O humano busca um domínio sobre a natureza, e é nessa necessidade que a religião se ampara. As religiões naturais surgem, em um primeiro momento, como uma forma de amenizar o desconforto causado pela natureza nos homens, pela incapacidade que estes têm de dominá-la. À medida que as religiões da natureza se aproximam dos homens, também afasta a natureza de si mesma, pois fazem desvelar uma vertente religiosa nela. É justamente este ponto que Feuerbach busca desconstruir. Em relação ao surgimento da religião e ao medo da natureza, Serrão (1999) destaca que:

O primitivo sente a natureza como algo estranho, e é impelido a subjugar esse mundo inumado, silencioso, frio, nascendo deste modo a religião como a resposta mais espontânea para aplacar as forças naturais e transformar o seu ser desconhecido e inquietante (*unheimlich*) num ser próximo e aprazível (263).

Existe um momento da filosofia de Feuerbach que se faz importante de explanação: a sua aproximação com a filosofia da natureza. Basicamente, em seu escrito *La esencia de la religión* (2008), o autor nos mostra uma face positiva na religião natural, pois este momento se trata de uma noção de Deus físico, na qual este é concebido enquanto sendo a própria

natureza. Ainda assim, é necessária a afirmativa de que Feuerbach não se trata de um filósofo da natureza, e nem almeja defender uma espécie de panteísmo. Mas, acredita ser de suma importância esse momento de valorização da natureza, uma vez que pressupõe uma não negação da mesma.

Portanto ele não está interessado na religião da natureza enquanto tal, mas meramente em sua função estratégica para a sua *argumentation* contra o Cristianismo e o Idealismo, pois ela manifesta a natureza, aponta uma indicação decisiva para a verdade dos sentidos, demonstra o significado da sensibilidade e atesta o sentimento de finitude do homem e de sua dependência não se algo sobrenatural, mas da natureza mesma (CHAGAS, 2015, p. 9).

A negação da natureza se constrói dentro do âmbito da religião, pois esta é a barreira real que se opõe ao sobrenatural, por isso o Cristão tende a negá-la. A noção de Deus é justamente a representação de um homem apartado de todas as determinações da natureza. Um ente com todas as ilimitações presentes no gênero humano, porém, idealizadas em um único ser. Assim, “O homem universal adora sua essência universal como se esta fosse um Deus” (FEUERBACH, 2008, p. 25).

O autor nos mostra que existe uma autonomia na natureza, perante a qual o ser humano não se conforma em não conseguir explicá-la, e muito menos manipulá-la. A religião, por sua vez, de maneira ardilosa, oferece uma superação dessa natureza que mostra, por muitas vezes, a incapacidade do humano.

Na visão de Feuerbach, tudo aquilo que não possui características humanas não se caracteriza enquanto outro (Deus, no caso). Tudo o que existe fora do homem é e pertence à natureza. A religião cria uma dependência nos indivíduos, posiciona-se enquanto algo que deve ser inseparável do ser humano. Porém, a natureza é a única que o homem tem necessidade.

Podemos utilizar como exemplo a própria evolução humana, que não dependeu de nenhum transcendente, mas da própria natureza. O animal tanto ajudou na evolução da espécie humana, como a protegeu, fazendo com que em determinados momentos da História os homens cultuassem

os animais como Deuses: “Para o homem os animais eram imprescindíveis, absolutamente necessários: deles dependiam a vida e a existência do homem, e estes os consideravam seu Deus” (FEUERBACH, 2008, p. 26).

Os homens criam as coisas de acordo com as suas necessidades, foi assim com a luz para clarear a escuridão, com as vestimentas para se protegerem do frio, e até mesmo do sol, quando os nômades decidiram fincar raízes em determinados lugares para melhorar o seu modo de vida, dentre outras coisas. Com a religião não teria de ser diferente, foi criada de acordo com a necessidade de explicação: o que não se conseguiu explicar por meio da razão, atribuiu-se a Deus.

Desse modo, existiu, então, a carência de explicar a natureza que é tão amedrontadora, fazendo, assim, com que se constitua enquanto o verdadeiro objeto da religião. Perante isso, Feuerbach nos afirma que: “Somente a variação da natureza torna o homem inseguro, humilde, religioso” (FEUERBACH, 2008, p. 54).

A natureza não tem nada de místico, não faz nada além do que seguir o seu curso. Assim, os deuses são representações da natureza e/ou projeções humanas visando suprir as suas necessidades. Nenhum espírito é capaz de dominar a natureza. Se existe alguma fantasia nela é a fantasia da mente humana que imagina coisas sobrenaturais no agir da natureza material. A saber, não é a existência de Deus que fundamenta a natureza, mas sim a existência desta que fundamenta Deus, pois é a através da necessidade de explicá-la que o transcendente surge.

Para Feuerbach, se existe algo que deve ser pensado como Deus este algo poderia ser a natureza, pois ela é a melhor representação daquilo que acolhe a todos, mas não de maneira transcendental, e sim de forma concreta, pois todos os seus elementos estão no mundo para todos os indivíduos.

Feuerbach almeja um momento em que os seres humanos possam viver em paz com a natureza, a partir do qual se reconheçam enquanto parte integrante, e que entendam que sem a natureza nada são. Um momento de emancipação da consciência por fora do teísmo. Que se

encontrem em concórdia com a natureza e concebam que a sua existência depende da mesma.

A morte é um estágio natural da vida, negar esse momento e idealizar uma vida eterna é desprezar o corpo e a natureza. Trata-se, aqui, do momento de reconhecimento da natureza material, sem decair em uma espécie de panteísmo, mas sim na valorização dessa enquanto ente material que é. Somente através da natureza “[...] é o homem libertado de todas as exigências e desejos exagerados e doentios, como, por exemplo, o desejo sobrenatural da imortalidade” (FEUERBACH, 2009, p. 51).

Em suma, como conclusão, podemos afirmar que a filosofia de Feuerbach, em seus escritos de maturidade, não diz respeito somente ao gênero humano, mas também ao momento em que o debate sobre a natureza se faz necessário para a sua crítica em torno da religião Cristã e do teísmo em geral.

A natureza não mais uma passagem entre Deus e homem, mas sim o ponto central para debater esse Deus e esse homem. É a maestria da natureza em toda a sua objetividade e materialidade, mostrando, assim, que a única dependência capaz de existir nos homens é a dependência da natureza, excluindo por completo a necessidade religiosa.

Referências

CHAGAS, E. F. Religião: o homem como imagem de Deus ou Deus como imagem do homem? In: OLINDA, E. M. B. (ORG.). **Formação Humana: Liberdade e Historicidade**. Fortaleza: Editora UFC, 2004, p. 86-105.

_____. A aversão do cristianismo à natureza em Feuerbach. **Philosophos**, Goiânia, v. 15, n. 2, p. 57-82, julho/dezembro, 2010.

_____. A religião em Feuerbach: Deus não é Deus, mas o homem e/ou a natureza divinizados. **Revista Dialectus**, Ano 2, n. 4, janeiro/junho, 2014.

_____. A religião em Feuerbach: – a determinação natural da vontade. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 42, n. 133, 2015.

CHAGAS, E. F.; REYDSON, D.; PAULA, M. G. de (ORGS.). **Homem e natureza em Ludwig Feuerbach**. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

FEUERBACH, L. **Princípios da filosofia do futuro**. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. **La esencia de la religión**. 2ª Ed. Trad. Tomás Cuadrado Pescador. Madrid: Editorial Páginas de Espumas, 2008.

_____. **Preleções sobre a essência da religião**. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

_____. **A essência do cristianismo**. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

MACHADO, Luís Guilherme. Homem, religião e natureza: o projeto da filosofia do futuro em Ludwig Feuerbach. In: **Revista Filogênese**, Marília, Vol. 7, N. 2, 2014.

MELO, Regiany Gomes. **Homem e sensibilidade em Ludwig Feuerbach**: crítica à teologia cristã e à filosofia especulativa. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2012.

SERRÃO, A. V. **A humanidade da razão**: Ludwig Feuerbach e o projeto de uma antropologia integral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1999.

Parte II

O conceito de Natureza em L. Feuerbach: um paralelo com o pensamento de Epicuro e a crítica ao modelo hegeliano de Natureza

*Antônio Adriano de Menezes Bittencourt*¹

Feuerbach e a Physiologia

Feuerbach se distingue da tradição moderna, embora seja um pensador do século dezenove, na medida em que suas concepções filosóficas acerca do homem e da natureza estão desnudas de qualquer viés metafísico, fortemente arraigado na modernidade. Nosso Filósofo parte de uma relação intrínseca entre o homem e a natureza no sentido de que não é possível, para ele, dissociar tais conceitos. Aprofundando-nos em suas obras de juventude até os trabalhos de maturidade, observa-se o grande tema da Natureza perpassando seus escritos, possuindo, mesmo, uma fase tradicionalmente interpretada como panteísta, em particular, no contexto de sua obra *Pensamentos Sobre Morte e Imortalidade*.

Portanto, pensar Feuerbach como um autor que discorreu apenas sobre a religião é ter uma visão entrecortada acerca do profundo exercício filosófico que sua obra proporciona e a promoção do tema da Natureza por ela exposto. O tema da Natureza em Feuerbach segue, como se observa em alguns dos seus principais comentadores, influências diversas que vão desde a presença da obra do místico Jacob Boehme, perpassando pelas

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará - UFC. Bolsista Capes-CNPQ. E-mail: adriano468@yahoo.com.br

ideias de Espinosa e de Schelling. Evidentemente, Feuerbach retoma tais autores apenas como pensadores que versaram sobre o tema da Natureza pondo-a em primeiro plano (apesar do viés místico ou metafísico) no panorama filosófico.

A questão da Natureza em Feuerbach, traçando um grande painel, se aproxima à concepção geral grega de *Physike*². Fazemos essa exposição como bastante cautela, uma vez que Feuerbach, em suas obras, não dialoga diretamente com a filosofia grega. Porém, como a maioria dos filósofos da época, exaltava as conquistas intelectuais do povo grego na medida em que foram os primeiros a desenvolverem o gosto pelo conhecimento filosófico e científico. Os primeiros pensadores da Grécia buscaram aferir suas doutrinas com base na Natureza. Chamados também de “filósofos naturais”, esses pensadores buscaram um princípio de base material para a realidade. Diversas escolas se sucederam até, mais tarde, Sócrates trazer os homens do céu para a terra³. Para Feuerbach a filosofia, embora não se limite ao estudo da Natureza, deveria ter como objeto unicamente essa última, uma vez que, segundo o Filósofo, o homem não consegue ir para além de sua essência, sendo, pois, a religião, a teologia e a metafísica, produtos da abstração humana que se crê desraigada das determinações sensíveis que a Natureza lhe impõe.

Fazendo um quadro geral, encontramos em Feuerbach a mesma força de convicção que em Epicuro, tomando esse último como um dos mais destacados defensores da materialidade do mundo frente às projeções abstratas de outras escolas filosóficas, na medida em que

² Há uma importante nota do tradutor José da Silva Brandão, referente à terceira preleção na obra *Preleções sobre a essência da religião* que expõe o seguinte: “*Physis* significa *natureza* em grego, daí significar tanto *Physike* quanto *Physiologia* originária e etimologicamente um estudo concernente à natureza.” Feuerbach utiliza a expressão “fisiologia” para explicar a segunda parte de sua doutrina: “se antes resumi minha doutrina na sentença: a teologia é antropologia, devo agora acrescentar: e fisiologia.” (FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p.34).

³ “Da mesma forma, também Sócrates condenou a física como algo que vai além das capacidades do homem e levou os homens da física para a ética [...] daí o conhecido provérbio de que ele trouxe a filosofia do céu para a terra”. Cf. FEUERBACH, Ludwig. *Preleções Sobre a Essência da Religião*. *Op. cit.*, p. 126.

compreendia que a única verdade que existe é aquela extraída da realidade objetiva, isto é, do mundo material, através dos sentidos⁴.

Os sentidos são o fundamento de toda e qualquer experiência para Epicuro. O Filósofo helenista impõe uma compreensão da Natureza mediante a evidência tangível, isto é, a evidência concreta. Rejeita, portanto, qualquer hipótese que não possa ter o crivo sensitivo como testemunho. Do mesmo modo, Feuerbach despreza o que os pensadores modernos postulam a partir de ideias. O corpo, em Descartes, uma mera abstração de corpo não existe como um pensamento, mas se efetiva *nesse corpo*, real, tangível, material. O renascimento do materialismo como oposição ao idealismo hegeliano, figura, mediante o pensamento feuerbachiano, como uma forma de trazer a natureza ao primeiro plano da reflexão filosófica. Por Natureza, segundo Feuerbach, se compreende todo o conjunto de forças e de coisas sensíveis que se mostram ao homem ou que se dão na experiência direta com os sentidos⁵.

O ponto em que se distancia o pensamento Feuerbachiano do Epicurismo refere-se à postulação de um princípio material determinado para a Natureza. Epicuro, como é sabido, opta por um atomismo mecanicista na medida em que compreende o átomo como a unidade material que se compõe toda a matéria do universo, evidentemente, (não se sabe até que ponto é uma doutrina de Epicuro), os átomos também descrevem um movimento de “fuga”, chamado de Clinamen (παρέγκλισις), que resulta no desvio do átomo em relação ao curso ordenado do movimento dos átomos na Natureza. Tal conceito teve lugar no pensamento marxiano⁶ e ainda é um ponto de bastante instigante na pesquisa acerca do atomismo antigo.

⁴ “O sensualismo de Epicuro [...] repousa [...] sobre a ideia de que a sensação é a grande mensageira do real; ela é [...] aquilo que nos liga ao que é e o que nos guia tanto na procura do que nos agrada quanto na fuga do que nos desagradar.”. Cf. BRUN, Jean. *O Epicurismo*. Lisboa: Edições 70, 1959, p. 41.

⁵ “Entendo sob natureza o cerne de todas as forças, coisas e seres sensíveis [...] Natureza é tudo o que se mostra ao homem [...] imediatamente, sensorialmente”. Cf. FEUERBACH, Ludwig. *Preleções Sobre a Essência da Religião*. Op. cit., p. 108.

⁶ Referência à tese de doutorado de Marx, “Diferença entre a Filosofia da natureza de Demócrito e Epicuro”, onde a questão da declinação ou do Clinamen recebeu uma abordagem antideterminista.

Em todo o caso, Feuerbach não admite qualquer inclinação ao atomismo e ao mecanicismo. O pouco que se obtém a partir de seus escritos acerca da caracterização da materialidade do real revela que o Filósofo alemão considerava a Natureza um substrato físico impenetrável pelo intelecto humano na busca de compreendê-la a partir da razão. Evidentemente, Feuerbach reconhece as diversas contribuições da ciência, já que, além da formação universitária em ciências naturais, trocou diversas cartas com o fisiologista holandês Jacob Moleschott (1822-1893). Porém, não se pode atribuir que a crítica feuerbachiana sua filosofia seja baseada no “espírito iluminista” ou no cientificismo oitocentista. Feuerbach recusa a ciência e à filosofia especulativa, na medida em que essas consideram a matéria como algo meramente conceitual. É importante expor que Feuerbach vê na ciência um meio para se reconstruir a história da Natureza, mas que ela é incapaz de dar conta da totalidade, isto é, da Natureza e sua relação com a consciência humana, cabendo, pois, à filosofia esse trabalho.⁷

Assim, vemos que ambos filósofos, a saber, Feuerbach e Epicuro rejeitam a ideia de que somente a razão é capaz de extrair a verdade do real. Os sentidos são as “melhores testemunhas” para tal julgamento. Por parte de Epicuro, evitar-se-ia acrescentar uma realidade que o objeto não possui⁸. Para Feuerbach, trata-se de um desprezo moderno em não aceitar as coisas como elas são, não fazendo delas nem mais nem menos o que são.

A questão da Finitude

Em consonância à sua concepção de Natureza, na medida em que essa deve ser tomada nos limites de sua materialidade, a noção de homem em Feuerbach advoga, também, pela recusa à ideia de transcendência pelo espírito. Em *A Essência do Cristianismo*, obra em que o Filósofo se propõe a explicitar a religião cristã partindo de uma interpretação antropológica

⁷ CHAGAS, E. F. *Natureza e Liberdade em Feuerbach e Marx*. Campinas, SP: Editora Phi, p. 79.

⁸ BRUN, Jean. *O Epicurismo*. Op. Cit., p. 48.

da mesma, isto é, considerando àquela religião um fenômeno que se dá nos limites da consciência humana, na cisão da unidade da consciência, Feuerbach explica que a essência humana, isto é, a vontade, a afetividade (coração) e a razão, são “divinizados” no cristianismo, a ponto de serem projetadas para fora da consciência (pela imaginação) e personificadas na figura de um ser superior (Deus).

Essa concepção de acordo com a qual a religião cristã é um fenômeno psicológico (na terminologia do Autor) se deve ao fato de que, segundo Feuerbach, na religião, o homem luta para superar os impasses e contrariedades que a vida se lhe apresenta. A religião seria, portanto, um “alívio” para o ser humano frente às limitações que a própria Natureza lhe impõe. Mais uma vez estamos aqui diante de um ponto que se liga ao epicurismo, na medida em que a finitude não é reconhecida como uma condição natural da existência humana. O que fazer, pois, contra o risco da não-existência? No fundo, em Feuerbach, a questão do não-reconhecimento da finitude é um dos principais elementos que mantém os homens condicionados às crenças religiosas, em particular, ao Cristianismo. O perigo de “desaparecer para sempre” é “atenuado” pela ideia de que a existência humana continuará em um outro lugar após o fim da vida terrena. Para Epicuro, a morte não deve ser razão de temor para o homem, pois é somente nas sensações que as ideias de bem e mal existem. Pensar a vida na condição finita é, portanto, da perspectiva de Epicuro, o modo correto de raciocinar acerca da existência humana e permite ao homem uma melhor forma de aproveitar a vida. O que passa disso, deve ser afastado pelo intelecto de modo a não nos causar nenhuma perturbação. Dessa forma, para Epicuro, a imortalidade deve ser excluída do pensamento.⁹

Tais reflexões na filosofia de Epicuro têm o objetivo de ilustrar sua ética da “boa vida”, afastando o temor daquilo que causa sofrimento para se alcançar a *Ἀταραξία*. Para Feuerbach, a negação da imortalidade,

⁹ “Acostuma-te à ideia de que a morte para nós não é nada, visto que todo bem e todo mal residem nas sensações [...] A consciência clara de que a morte não significa nada para nós proporciona a fruição da vida efêmera, sem querer-lhe acrescentar-lhe tempo infinito e eliminando o desejo de imortalidade.” EPICURO, *Carta sobre a felicidade* (a *Meneceu*). São Paulo: Unesp, 2002, p. 27.

portanto, o reconhecimento da finitude da existência projeta luz em outra direção filosófica. Embora Feuerbach esteja de acordo com Epicuro na medida em que apenas a condição de finitude deve ser considerada na dimensão da existência, o tema da finitude se apresenta como uma reação tanto às religiões do espírito quanto à concepção de corpo na filosofia especulativa moderna.

Pelo lado das religiões, em particular, do Cristianismo, a negação da finitude representa uma rejeição da Natureza. Na religião, o homem se crê desraizado de sua essência e de sua condição temporal, imaginando-se livre na subjetividade¹⁰. Para Feuerbach, a ideia de Deus reside exatamente nessa interpelação do homem a si mesmo quanto ao desgaste que sua existência está fadada na Natureza. Em outras palavras, a ideia de Deus surge, para Feuerbach quando o homem se reconhece com um ser diferente da Natureza na medida em que toma o seu gênero como superior aos demais seres. De fato, o homem é o ser mais excelente da Natureza. É através dele que se desenvolve a cultura, a filosofia, a arte e a ciência. Porém, na religião, o gênero humano figura como anterior à Natureza, uma vez que Deus, é o seu criador. Dessa forma, ao passo que nas religiões do espírito o gênero é elevado à condição de superioridade em relação à Natureza, Feuerbach visa restabelecer a ordem natural, isto é, reconduzir a Natureza à primazia. A consequência da crítica ao Cristianismo enquanto religião que elimina o elemento de finitude pondo em seu lugar o infinito e, associado a isso, a imortalidade humana, traduz-se no objetivo de apor ao espírito sua dependência em relação à matéria. É importante compreender esse ponto porque o materialismo como condição da filosofia de Feuerbach tem seu antecedente no panteísmo dos seus primeiros escritos, sobretudo devido à influência de Jacob Boehme¹¹ uma vez que Boehme foi um dos primeiros pensadores modernos a enunciar a concepção de materialidade

¹⁰ “O indivíduo [...] hipostasia a infinitude das qualidades próprias do gênero[...]imagina o gênero como um indivíduo, divinizando-o pelo fato de conceder-lhe a infinitude própria do gênero”. Cf. SOUZA, Draiton Gonzaga de. *O Ateísmo Antropológico de Ludwig Feuerbach*. Porto Alegre, RS: Edipucrs, 1994, p. 40.

¹¹ “Et le jeune Feuerbach rapelle que Boehme et << son école>>, rendant justice à la sensibilité”. (Vetö, Miklos. *Jacob Boehme et l'idéalisme postkantien*. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20849247?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em 20 de fev. 2019.

de Deus. Mais tarde, a materialismo feuerbachiano caminha sem qualquer vestígio da ideia de Deus, o que se apresenta de forma clara nos escritos de maturidade como na própria *Essência*, em *Preleções sobre a essência da religião* e nos *Princípios da filosofia do futuro*. Dessa forma, Feuerbach, mediante a ideia de que a matéria e, portanto, a Natureza é condição para o espírito, opõe-se, também, à toda filosofia especulativa.

A filosofia moderna a partir de Descartes, o “pai” da filosofia especulativa moderna, segundo Feuerbach, ignora a matéria. Descartes representa o corpo não por sua condição física, portanto concreta e real, mais através da ideia de extensão (*res extensa*). Descartes é um herdeiro da tradição judaico-cristã, portanto, mantém em sua concepção de Natureza¹² a noção de infinito tal como essa se apresenta na tradição judaico-cristã.¹³ Para Feuerbach, o pensamento de Descartes expõe a dependência da Natureza de outro ser, isto é, retira da Natureza sua autonomia. Introduzir o infinito contrapõe ao testemunho dos sentidos. Ora, a experiência do infinito não se releva aos sentidos, portanto, o infinito deve ser uma ideia que o pensamento extrai a partir do finito¹⁴. Para Feuerbach a filosofia moderna é uma *teologia resolvida e metamorfoseada de filosofia*¹⁵, pois retira seus conceitos não da sensibilidade, mas puramente do pensamento. Dessa forma, os pensadores modernos negaram a imediaticidade da relação entre o pensamento e a matéria e destronaram a Natureza de seu papel constitutivo das ideias. Esse traço moderno, a saber, o desprezo pela Natureza e pelos sentidos, apontado por Feuerbach como a principal característica da modernidade culmina na filosofia hegeliana.

¹² É Descartes que vai ser o primeiro a formular a nova concepção de Natureza, extraindo as consequências da ideia de Deus [...] o que é Natureza decorre das propriedades do Deus infinito. Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 10-29.

¹³ Não foram as ideias científicas que provocariam a mudança na ideia de *Natureza* (grifo nosso). [...] Tampouco é para refutar a ideia de finalidade que Descartes e Newton formulam a nova ideia de Natureza [...]. O elemento novo reside na ideia de infinito, devida à tradição judaico-cristã. (*Ibidem*, p. 9)

¹⁴ “A noção que possuo do infinito está em mim antes da de finito, para o que, pelo simples fato de eu conceber o ser ou aquilo que é sem pensar se é infinito ou finito, é o ser infinito que concebo; mas a fim de poder conceber um ser finito, é preciso que eu suprima qualquer coisa desta noção geral do ser, a qual deve, por consequência, ser anterior. Cf. LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 567-568.

¹⁵ FEUERBACH, L. *Princípios da filosofia do futuro*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70. 1988, p. 60.

Feuerbach e Hegel: Natureza real versus Natureza conceptual

Não encontramos nas principais obras de Feuerbach uma crítica detalhada em relação à concepção de Natureza em Hegel. O que se apresenta, sobretudo na obra em que dialoga mais especificamente com o autor de *A fenomenologia do espírito*, a saber, em os *Princípios da filosofia do futuro*, nos autoriza a dizer que Feuerbach se dirige muito mais à forma como se desenvolve o pensamento hegeliano do que aos pormenores de sua filosofia.

De acordo com Burgeois¹⁶ *Espírito e Natureza*, em Hegel, assemelham-se, por analogia, à imagem de um casal. Esse “casal primordial”, compõem a unidade na diferença, na alteridade; A Natureza é o negativo da Ideia, da lógica, a sua exterioridade. Ela está submetida ao Espírito de modo que sua existência é um nada conceitual sem a mediação ou presença do mesmo. A Natureza é, por fim, uma existência vazia, sem interioridade, abrigo prometido para o desenvolvimento e promoção do espírito.¹⁷

A Natureza para Hegel é, dessa forma, em sua exterioridade, a “casca” ou “invólucro” do Espírito, a contradição que não tem contradição em si. Ela, por si, existe sem sentido ou orientação¹⁸ sua existência é, na verdade, apenas em relação ao Espírito. Uma existência que se dá, por inversão, mediante a existência do seu *outro* e está amparada por categorias lógicas que se desvelam pela especulação filosófica. Embora a filosofia da Natureza em Hegel seja por demais complexa para se expor e poucas linhas,

¹⁶ BURGEIS, Bernard. *A Natureza: promessa, promessa e promoção do espírito*. Disponível em: <<http://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/37/31>> Acesso em 30 de out. 2019.

¹⁷ “Ela (Natureza) é assim para ele (Espírito) sua noiva, sua prometida. Mas, ela o convida por ela mesma a uma existência, ela é a promessa do espírito. E, em sua relação, tanto para ela quanto para ele, trata-se no fundo de uma promoção dele, que é o absoluto em sua verdade”. (*Ibidem*, p. 21).

¹⁸ “a Natureza é desprovida de uma razão de ser interior, de tal modo que ela pode ser referida como irracional”. Cf. MARMASSE, Gilles. *A Natureza como objeto sensível, múltiplo e contraditório*. Disponível em: <<http://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/104/87>>. Acesso em 30 de out. de 2019, p. 75.

apresentamos algumas de suas principais categorias, a saber, *Espaço, Tempo e Matéria*.

Espaço

Em Hegel, como vimos, a Natureza é a negação do espírito. No Ser, ainda indeterminado e não-diferenciável, o primeiro movimento de determinação é a autodeterminação. A autodeterminação do Ser gera, assim, a negação que, por seu turno, resulta na primeira forma de determinação, qual seja a exterioridade.¹⁹ No entanto essa exterioridade se determina mediante o Ser que ainda é indeterminado, não diferenciável, idêntico a um nada, ausente de possibilidade de relação.

Dessa forma, o *estar-fora-de-si* figura como a primeira ou imediata determinação da Natureza, a qual Hegel chamará de *Espaço*. O espaço é a primeira categoria da filosofia hegeliana da Natureza. Além de determinar o espaço, Hegel, a partir da exterioridade, deduz também a continuidade. Portanto, espaço e continuidade são, assim, deduzidos mediante a exterioridade abstrata. O Espaço em Hegel não é um conceito subjetivo, tal como expresso na filosofia transcendental, e nem o espaço absoluto, ou seja, não-relativo da mecânica de Newton. Ao contrário, ele é derivado pura e simplesmente da dialética de opostos no Ser.

A ideia de espaço em Hegel se origina da triádica estrutura do Ser (*Ser, Nada e Devir*). Não se apoia na intuição de *espaço geométrico* de três dimensões. O espaço está subdeterminado na estrutura triádica que passa toda a lógica de seu sistema e se determina de forma quantitativa no mesmo.²⁰ Em Hegel, portanto, o conceito de espaço é deduzido pelo

¹⁹ “Do conceito de Natureza faz parte a negação da idealidade das categorias lógicas [...] A primeira determinação da Natureza deve ser, portanto, a exterioridade. Ao mesmo tempo, com base na correspondência entre lógica e filosofia da realidade, a primeira categoria da Natureza deve corresponder ao Ser. Cf. HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. São Paulo: Edições Loyola. 2007, p. 333.

²⁰ “O espaço não é meramente exterioridade contínua, amorfa, falta de estruturação. Por ser constituído pela ideia absoluta, mesmo nele, enquanto estágio inferior da Natureza age a estrutura triádica do conceito; ele tem “enquanto conceito em si, plenamente em si suas diferenças”. Diferenças que Hegel conhece nas três dimensões (*Ibidem*, p. 339).

pensamento, ou seja, é trazido à luz pela abstração, pela especulação. O espaço é a categoria fundamental da Natureza e esta, ao se alienar, afirma-se e nega-se para se reencontrar no seu outro que, na verdade, é si mesma.

Tempo

A noção de tempo em Hegel está associada ao conceito do espaço e é a segunda categoria de sua filosofia da Natureza. O tempo, como exterioridade e negatividade é, para Hegel, uma mera continuidade abstrata, sem conteúdo determinado, algo a ser desenvolvido dialética e necessariamente nos momentos posteriores. A dependência do tempo em relação ao espaço, em Hegel, se dá mediante o tempo, em seu conceito, por se encontrar na pura negatividade, precisar do espaço para ser *percebido*.²¹ A coisa concreta, a realidade, em última instância, media a possibilidade do tempo e seu transcurso.

Segundo Hösle, o conceito de tempo em Hegel, em seu efetivar-se, possui, por assim dizer, três “dimensões”, quais sejam, o passado, o presente e o futuro. Dessa divisão temporal, o único modo que possui caráter objetivo entre os três é o passado²². O passado situa o conceito de tempo muito mais próximo à filosofia do espírito do que à filosofia da Natureza²³. A eternidade, como idealidade atemporal associada ao conceito de tempo, não é uma noção fora e além do tempo. Isso para Hegel seria situá-la em um daquelas dimensões ou modos. A eternidade é ainda tempo agora, tempo presente.

O tempo é a negação da Natureza, pois ele é a primeira categoria negativa da Natureza, em uma palavra, ele corresponde ao espírito²⁴. Por essa razão, o espaço, como primeiro positivo, corresponde à Natureza. Essa correspondência (tempo=espírito) se justifica mais uma vez pelo fato

²¹ HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. São Paulo: Edições Loyola. 2007, p. 343.

²² *Ibidem*, p. 345.

²³ *Ibidem*, p. 346.

²⁴ *Ibidem*, p. 347.

de que o espírito ganha sua expressão no tempo, na história, e não no lugar. Assim, tempo e espaço distinguem-se e complementam-se na filosofia hegeliana da Natureza. Ambos simbolizam a oposição entre espírito e Natureza e, no jogo dialético, circunscrevem o amálgama necessário ao desenvolvimento do espírito.

Matéria

Na divisão da filosofia da Natureza em sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, a secção a qual Hegel trata da matéria é a *Mecânica*. Para Hegel, a matéria é um conceito ideal, portanto, abstrato. A matéria, em seu aspecto concreto, só aparece num momento posterior, na *Física*. De acordo com Neuser²⁵ a noção de matéria em Hegel se articula mediante a de entendimento, ou seja, é imprescindível que, para que uma seja posta, a outra também seja. Na definição que encontramos na *Enciclopédia*, no capítulo intitulado “Matéria e Movimento”, Hegel (1997, p. 66) estabelece o seguinte:

A matéria sustém-se diante de sua identidade consigo, pelo momento de sua negatividade, de sua singularização abstrata: a *repulsão* da matéria. É igualmente essencial – porque esses diferentes são uma e mesma coisa – a unidade negativa deste ser-para-si-fora-um-do-outro-essente; a matéria contínua-sua [da matéria] *atração*.²⁶

Define-se, assim, a matéria como atração e repulsão. Evidentemente, esse conceito geral de matéria não é ainda matéria definida, concreta, pois, segundo Amora²⁷ a noção de matéria (concreta, sensível) em Hegel é uma dedução alheia ao entendimento, uma vez que o último só opera no nível

²⁵ NEUSER, Wolfgang. *Entendimento e Força: sobre um aspecto fundamental da filosofia da Natureza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Disponível em: <<http://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/124/104>>. Acesso em 20 de mar. de 2019.

²⁶ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*- Tomo II (A Filosofia da Natureza). São Paulo: Edições Loyola. 1997, p. 66.

²⁷ AMORA, Kleber. Conexão entre matéria e gravidade em Hegel. Sua atualidade na Física de Einstein. In: UTZ, Konrad; SOARES, Marly Carvalho, organizadores. *A Noiva do Espírito: Natureza em Hegel*. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

da matéria em geral, mas não enquanto determinada. A gravidade é a *substância* da matéria, ou seja, dissociada da noção de atração, aplica-se à realidade física e sobre ela, matéria grave, inerem o jogo de forças que fundamentam as noções de centro de gravidade e peso e de todas as determinações sensíveis da matéria. Esses elementos compõem o que há de mais simples e essencial acerca da ideia de Natureza em Hegel. Como é propósito de nosso trabalho, não pretendemos nos aprofundar em aspectos que se distanciem da crítica feuerbachiana. Nosso trabalho visa extrair de Hegel os aspectos metafísicos que envolvem, e, por meio dos quais, Hegel desenvolve sua respectiva concepção de Natureza. Passemos agora à crítica de Feuerbach a Hegel, ou melhor, à sua concepção de Natureza.

Nas obras *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia e Princípios de Filosofia do Futuro*, encontramos, de modo mais acentuado, as críticas feitas por nosso filósofo às considerações acerca da Natureza na filosofia de Hegel. Para Feuerbach, a filosofia de Hegel, em geral, é, na verdade, uma “teologia racional”. Tal filosofia acentua que tudo que existe na Natureza, antes, está no “céu” da “lógica divina”. As qualidades da matéria, os fenômenos mecânicos e forças físicas em geral encontram seu vir-a-ser no pensamento especulativo. A questão fundamental para Feuerbach nesse ponto em que associa a filosofia de Hegel à teologia refere-se à “duplicação” como *modus operandi* em ambos. Por duplicação, na teologia, salienta, nosso filósofo, a ideia de que, naquela, a essência humana está cindida, separada do homem.

Dessa forma, a teologia “duplica” ou representa o homem “duas vezes”, uma em sentido concreto, o homem real, e outra em sentido abstrato, o homem “pensado” como uma alma imaterial. Em Hegel, a duplicação, como enfatiza Feuerbach, se refere ao ato de tomaras coisas por si mesmas. Dito de outro modo, Hegel “inverte” a realidade por meio de tal artifício construindo um sistema onde os objetos, antes de estarem em relação empírica com os seres, se encontram no pensamento como conceitos. No entanto, considera Feuerbach, se as coisas não são para mim em relação imediata pela sensorialidade, como é possível atribuir a elas

quaisquer qualidades ou determinações? que é, pois, a qualidade por si ou a sensação por si, uma vez que qualidade e sensação só existem em dependência mútua? Segundo Feuerbach (1988, p. 21)

Na teologia, temos tudo duas vezes: uma, de forma abstracta; outra, de forma concreta; na filosofia hegeliana, cada coisa é-nos dada duas vezes: como objeto da lógica e, em seguida, novamente como objeto da filosofia da Natureza e do Espírito.²⁸

Assim, a ideia de duplicação, para Feuerbach, representa uma forma de conhecimento que elimine o conteúdo sensível do real, para, aí, abrir a possibilidade de construção de um sistema arbitrário e fictício de conceitos transcendentais sob a aparência de existência objetiva. Nesse aspecto, podemos compreender que a crítica de Feuerbach não é somente a um “tipo de abstração”, mas à abstração enquanto *tal*. O ato de pôr fora a essência, seja de homens, animas, plantas etc., é por si um ato de violência ante ao testemunho sensorial da vida concreta dos seres. Para Feuerbach, a filosofia hegeliana *inverte* as coisas e, ao inverter, retira, ao mesmo tempo, a autonomia, anterioridade e independência que a Natureza tem ante ao pensamento. A lógica hegeliana e, por consequência, a concepção hegeliana de Natureza, promove o mesmo ato de alienação da essência tal como, segundo Feuerbach, ocorre na teologia geral, isto é, Hegel favorece a independência do conceito, sua necessária e absoluta verdade diante das coisas reais e sensíveis.

Como vimos na exposição acerca das categorias de tempo e espaço na filosofia de Hegel, esses elementos são tomados não em sua dimensão efetiva e real, mas apenas na forma do *conceito*. Para Feuerbach, uma concepção de Natureza em que tais categorias não têm qualquer relação com duração ou lugar não pode estar de acordo com sua essência. Além disso, o que é a existência sem a realidade dessas categorias? Uma existência só

²⁸ FEUERBACH, L. *Teses provisórias para a reforma da filosofia*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1988.

pode ser considerada enquanto tal na medida em que sofre, em que é afetada pela necessidade, que é carente.

A percepção de que o tempo e o espaço são coisas que podem ser consideradas ou tomadas em si, tal como se observa na filosofia de Hegel, só pode caracterizar uma filosofia fantasiosa e totalmente arbitrária ante à realidade concreta, configurando, da perspectiva de Feuerbach, uma existência irreal e ilusória, já que tudo que existe, existe, pois, no espaço e no tempo.

Segundo Feuerbach, ao abordar tempo e espaço de forma abstrata, pondo-os no início do ser sem que o próprio tempo e espaço reais ali estejam²⁹ a filosofia da Natureza de Hegel, e, em particular, a ideia de Absoluto que a abrange, tem as mesmas características da ideia de Deus na teologia, isto é, um ser sem carência ou necessidade (uma vez que isso só se justifica por meio de uma passagem real de desenvolvimento no tempo e no espaço) do qual tudo que existe efetivamente depende, mas que não possui as qualidades e determinações que favoreçam sua própria existência. Para Feuerbach, a filosofia da Natureza em Hegel é um testemunho do arbítrio a que a especulação se expõe ao tentar justificar a existência das coisas a partir do pensamento. Qualquer filosofia que comece por considerar as ideias antes da sensação, segundo Feuerbach, promove uma inversão da forma como o homem se relaciona com a Natureza. O próprio conceito de matéria em Hegel perde sua força e determinação, uma vez que se origina do ser imaterial, pensado. Uma matéria “racional”, logo, uma matéria sem matéria, sem sua essencialidade material. Essa condição, nos diz Feuerbach, mais uma vez estabelece paralelo com a teologia, dado que, nessa última, as coisas se originam de um ser também de um ser imaterial.

A filosofia hegeliana se circunscreve, enquanto filosofia, por meio de uma tentativa de fazer vir à realidade aquilo que não se dá aos sentidos. Ignora, pois, olhos, ouvidos, tato e os demais órgãos da sensibilidade

²⁹ O espaço e o tempo são as formas de existência de todo o ser. Só a existência no espaço e no tempo é existência. A negação do espaço e do tempo é sempre apenas a *negação dos seus limites*, não do *seu ser*. Uma sensação intemporal, uma vontade intemporal, um pensamento intemporal, um ser intemporal são quimeras. Cf. FEUERBACH, L. *Teses provisórias para a reforma da filosofia*. *Op. cit.*, p. 26.

apelando para as ideias, fazendo dessas algo separado da carne e sangue. Uma filosofia sem carne e sangue não tem a força para extrair de si resultados que concordem com a práxis humana, com as condições de existência em que se dá a vivência dos seres. Uma história sem tempo e lugar, seria, em consonância com Feuerbach, um conto fictício. A natureza é um jogo de forças autônoma e independente da especulação, da abstração. Não pode ser deduzida do espírito, mas, ao contrário, é a base dele. O pensar tem sua essência na natureza e somente porque a especulação quer crer-se livre das determinações espaço-temporais, uma vez que a finitude é uma limitação, portanto negação, um obstáculo, é que por meio da imaginação o homem transforma o real em fictício, o concreto em abstrato, em suma, o tudo em nada, para depois esse tudo reaparecer, segundo Feuerbach, como dependente de uma abstração vazia de conteúdo e irreal.

Referências

- AMORA, Kleber. Conexão entre matéria e gravidade em Hegel. Sua atualidade na Física de Einstein. In: UTZ, Konrad; SOARES, Marly Carvalho, organizadores. **A Noiva do Espírito: Natureza em Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.
- BRUN, Jean. **O Epicurismo**. Lisboa: Edições 70, 1959.
- BURGEAIS, Bernard. **A Natureza: promessa, promessa e promoção do espírito**. Disponível em: <<http://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/37/31>> Acesso em 30 de out. 2019.
- CHAGAS, E. F. **Natureza e Liberdade em Feuerbach e Marx**. Campinas, SP: Editora Phi, 2016.
- EPICURO. **Carta sobre a felicidade (a Meneceu)**. São Paulo: Unesp, 2002.
- FEUERBACH, Ludwig. **A Essência do Cristianismo**. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- FEUERBACH, Ludwig. **Preleções Sobre a Essência da Religião**. Trad. br. José da Silva Brandão. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

FEUERBACH, L. **Princípios da filosofia do futuro**. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1988.

FEUERBACH, L. **Teses provisórias para a reforma da filosofia**. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70. 1988.

HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas** - Tomo II (A Filosofia da Natureza). São Paulo: Edições Loyola. 1997.

HÖSLE, Vittorio. **O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade**. São Paulo: Edições Loyola. 2007.

LALANDE, A. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MARMASSE, Gilles. **A Natureza como objeto sensível, múltiplo e contraditório**. Disponível em: <<http://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/104/87>>. Acesso em 30 de out. de 2019.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A Natureza**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

NEUSER, Wolfgang. **Entendimento e Força: sobre um aspecto fundamental da filosofia da Natureza na Fenomenologia do Espírito de Hegel**. Disponível em: <<http://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/124/104>>. Acesso em 20 de mar. de 2019.

SOUZA, Draiton Gonzaga de. **O Ateísmo Antropológico de Ludwig Feuerbach**. Porto Alegre, RS: Edipu-crs, 1994.

VETÖ, Miklos. **Jacob Boehme et l'idéalisme postkantien**. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20849247?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em 20 de fev. 2019.

Dialética sobre a religião na perspectiva de Pico Della Mirandola e Ludwig Feuerbach

João Robson Cabral *

Introdução

O pensamento de Pico Della Mirandola e Ludwig Feuerbach a partir das obras, respectivamente: *Discurso da Dignidade do homem (Oratio de Hominis Dignitate)* (1496) e *A Essência do Cristianismo (Das Wesen des Christentums)* (1841) se pauta pela proeminência e atualidade de ambos os autores quanto ao humanismo. Tal discussão é relevante, pois, desde a Antiguidade¹ passando pela Modernidade, o tema sobre o homem tem sido recorrente na tradição filosófica.

As obras *O Discurso da dignidade do homem e A essência do cristianismo* serão utilizadas devido à sua relevância. A primeira é a obra mais conhecida de Pico, resultado das *900 Conclusiones*² escrita pelo autor a respeito da compatibilidade entre a ciência, a religião e a filosofia. A obra de Pico apresenta a filosofia como estudo imprescindível a fim de se

* Mestre em Filosofia (UFC), Curso de Parapsicologia e Religião (UNISAL), Especialista em Filosofia da Religião (UVA), Bacharel em Teologia (FCF) e Licenciado em Filosofia (UVA). Email: jrcabralacarau@yahoo.com.br

¹ Pensar o homem é uma atividade que remete a Platão e Aristóteles com seus temas sobre o homem e a alma, a excelência e a felicidade. Pensar o homem como mundo menor, microcosmos, compunha parte do mundo da Antiguidade tardia e adentrou a Idade Média (Cf. VALVERDE, 2009).

² O discurso da dignidade humana que é na verdade o prefácio das *900 Conclusiones*. A famosa *Oratio* de Pico, comprovadamente o texto mais antológico da filosofia renascentista, foi enaltecida como o texto-chave do humanismo renascentista e, apesar disso, sua única intenção era servir como prefácio de um debate público em Roma, diante do pontífice romano, de suas *900 Teses (Conclusiones)*, uma ampla compilação de ideias relacionadas à filosofia, à teologia e a outras disciplinas. (Cf. PICO, 2011)

compreender a dignidade do homem e sua relação com a natureza. A segunda é a obra principal de Feuerbach³, na qual se encontram elementos fundamentais na discussão sobre a racionalidade e a sensibilidade, demonstrando a essência verdadeira, isto é, antropológica da religião e a essência falsa, portanto, teológica da religião. Feuerbach propõe pensar a religião a fim de investigar a essência humana a partir da ruptura com o Idealismo alemão.

Ao longo da existência humana, a religião tem sido uma experiência de normatização da vida do homem. Deste modo, surge uma avalanche de religiões, sobretudo em meados do século XX depois da Segunda Guerra Mundial, acontecimento responsável pelos seguintes questionamentos: Em quem acreditar? Em que apoiar as forças restantes? É possível crer, ter ideais, expectativas depois de Auschwitz e da bomba atômica? Como é possível elaborar um sentido para a existência? Desta maneira, o discurso religioso volta à tona, pois o pensamento moderno, com o ideal de emancipação, gerou decepções e frustrações ao homem. Agora o mundo se volta para o discurso religioso. Se a técnica, a ciência e o discurso racional sozinho não responde às angústias do homem, é preciso uma reflexão acerca do resgate do homem.

Segundo Feuerbach, “[...] em toda parte a religião precede a filosofia, tanto na história da humanidade quanto na história do indivíduo” (FEUERBACH, 2013, p. 45). Investigar a religião é investigar antes de tudo o conteúdo genuinamente humano. As rivalidades e intolerâncias religiosas assim como o crescimento do islamismo e a adesão às experiências de ameaça à vida, tais como: os homens-bomba, os atentados em nome de uma fé extremista, assim como a perda da mística e o crescimento do objetivismo da religião, Deus que nasce da privação do homem, (FEUERBACH, 2013) tudo isso instiga à presente reflexão.

³ Segundo Lima Filho (2017), é a obra mais conhecida de Feuerbach no Brasil e a mais conhecida no mundo (PAULA, 2007). “A obra mais marcante de Feuerbach é, sem dúvida, *A essência do cristianismo* (*Das Wesen des Christentums*), que foi publicada pela primeira vez em 1841” (SOUZA, 1994, p. 31).

Assim, diante de um tempo de renascimento das formas religiosas, é notório um verdadeiro pluralismo religioso que se avoluma. E não poderia ser diferente, pois o homem antes de ser o *homo sapiens* é o *homo religiosus*, ele busca na religião um sentido para a existência, conforme Karen Armstrong:

De fato, há motivo para afirmar que o *Homo sapiens* é também o *Homo religiosus*. Homens e mulheres começaram a adorar deuses assim que se tornaram reconhecivelmente humanos; criaram religiões ao mesmo tempo que criaram obras de arte. E não só porque desejavam propiciar forças poderosas; essas crenças primitivas exprimiam a perplexidade e o mistério que parecem um componente essencial da experiência humana deste mundo belo, mas aterrorizante. Como a arte, a religião constitui uma tentativa de encontrar sentido e valor na vida, apesar do sofrimento da carne. (ARMSTRONG, 2008, p. 8)

O homem, além de ser um animal político é, segundo Feuerbach, um ser de consciência individual e infinita, e é isso que o diferencia dos animais: “ Mas qual é a diferença essencial entre o homem e o animal? A resposta mais simples e mais comum, também a mais recorrente a esta pergunta, é: a consciência” (FEUERBACH, 2013, p. 35). E devido a esta consciência, acrescenta o autor: “o homem transporta primeiramente a sua essência para fora de si antes de encontrá-la dentro de si ” (FEUERBACH, 2013, p. 45).

Conforme Pico e Feuerbach, o homem é o mais importante dos seres com sua característica fundamental: a capacidade racional (Pico), racional e sensorial (Feuerbach). Tanto o primeiro como o segundo pensador acentuam como pano de fundo da discussão a racionalidade como a essência do homem em relação às bestas e toda a natureza. Para Pico, o homem, por ser dotado de razão e livre-arbítrio é o ser mais admirável do universo:

Finalmente, pareceu-me ter compreendido por que razão é o homem o mais feliz de todos os seres animados e digno, por isso, de toda a admiração, e qual enfim a condição que lhe coube em sorte na ordem universal, invejável não só

pelas bestas, mas também pelos astros e até pelos espíritos supramundanos.
(PICO, 2011, p. 55)

Segundo Pico, até mesmo os anjos sentem inveja das capacidades do homem em constante evolução. Contudo, Feuerbach demonstra que a essência humana está fora da religião, mas está, sobretudo, no potencial humano. A religião surge apenas como instrumento, indireto, de exteriorização da essência humana, pois para Feuerbach, a religião é: “Uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública dos seus segredos de amor”. (FEUERBACH, 2013, p. 44)

O pensamento destes filósofos gera uma reflexão plausível diante do contexto atual de banalização da vida e dos direitos humanos. Busca-se com Pico e Feuerbach pensar o homem como objeto mais importante que a religião. Assim, fez-se uma reflexão que visa demonstrar a verdadeira essência da religião: o homem.

Pico, aos 14 anos foi enviado para Bolonha para estudar Direito Canônico, pois sua mãe tinha pretensões de fazê-lo clérigo, contudo, Pico desejava por um conhecimento mais aprofundado sobre a realidade humana, estudou filosofia em Ferrara (Itália). Além disso, estudou por três anos Aristóteles na universidade de Pádua. Neste período teve contato direto com a língua hebraica e árabe e obteve conhecimento sobre a Cabala que é:

[...]uma forma judaica de misticismo provavelmente neoplatônica em sua origem. A palavra significa “aquilo que é recebido” “ou tradição”, sendo que seus partidários acreditavam que a Cabala era uma tradição revelada a Moisés junto com a lei escrita no Monte Sinai. Parte da tradição é extremamente literária, concentrando-se nas palavras e nas letras da Torá, sendo que esta característica a tornava principalmente atrativa aos humanistas como Pico. (Rabin et al, 2011, p. 183)

Em 1485, Pico foi para a universidade de Paris onde estudou a filosofia escolástica, na Sorbonne. Tudo indica que neste período ele teve a ideia

de expor suas ideias filosóficas e teológicas num grande debate pelo qual ficou conhecido. Em suas concepções o autor tentou conciliar religião e filosofia, catolicismo e cabala, assim como, aristotelismo e platonismo. A ideia de harmonia era muito comum no humanismo renascentista de seu tempo. Em 1496 escreveu o *Discurso da dignidade do homem*, texto que serviu de introdução às famosas 900 Teses das quais 13 foram refutadas pelo tribunal inquisitorial. Neste período grandes expoentes da filosofia e das artes, tais como Nicolau Copérnico, Galileu Galileu, Tomas Morus, Marsílio Ficino, Michelangelo, Lourenço de Médici, Leonardo da Vinci e Pico della Mirandola emergem no humanismo renascentista. Pico era um grande erudito, quando faleceu possuía uma das maiores bibliotecas de seu tempo. Seu trabalho e sua biografia foram traduzidos para o inglês por Tomas Morus. De acordo com Valverde, Pico é um filósofo renascentista de pensamento ilimitado e enciclopédico:

[...] a fama de tudo conhecer, é devedora, sobremaneira, da biografia escrita pelo sobrinho, Gianfrancesco Pico Della Mirandola, em que o elogio da memória, da capacidade de assimilar e da expansão do raciocínio interligando conhecimentos, parece não ter limites. (VALVERDE, 2009, p. 459)

Por sua vez, Feuerbach nasceu em Landshut, na Alemanha em 1804. Foi batizado no catolicismo, mas depois migrou para o protestantismo, assim, seu primeiro pensamento foi teológico. Tal conhecimento adquiriu com o racionalista Heinrich Gottlob Paulus e Karl Daub, ambos despertaram no aluno dedicado o gosto pelo grego e o hebraico e o interesse pela filosofia de Hegel. No entanto, anos mais tarde, insatisfeito com a teologia, por considerá-la vazia e abstrata e, desapontado com a filosofia especulativa, passou a escrever sobre bases mais antropológicas. Este itinerário de ruptura com a teologia, pode ser resumido do seguinte modo, conforme Chagas:

Gradualmente Feuerbach distancia-se em geral do estudo da teologia e volta-se para a filosofia [...]. Em Berlim, ele havia primeiro estudado teologia com Schleiermacher e, já em 1824, frequentava as preleções filosóficas de Hegel e

as experimentava como grande libertação do estreitamento de seus estudos de teologia, razão pela qual ele trocou em 1825 a faculdade de teologia pela filosofia. (CHAGAS, 2016, p. 16)

Embora a obra de 1841 seja apontada como momento de ruptura com Hegel, o afastamento de Feuerbach do Idealismo alemão se dá com a publicação da obra *Pensamentos sobre morte e imortalidade (Gedanken über Tod und Unsterblichkeit)* em 1830, o que lhe causou o afastamento da universidade de Erlangen e a interrupção de sua carreira como professor em 1832. Ao romper com a doutrina cristã, teve outro pensamento - a razão, e distanciando-se da filosofia idealista hegeliana, terminou por aderir ao terceiro e último pensamento - a natureza, e fez disso uma bandeira de luta filosófica, antropológica, genética e fisiológica até sua morte, aos 68 anos.

Pico e Feuerbach - confluência de pensamentos

Nos escritos de Pico e Feuerbach verifica-se um reconhecimento da independência da natureza humana. O que está em relevo é a essência do gênero humano exaltado em primeiro lugar por Pico através de sua filosofia humanista, destacando a capacidade evolutiva do homem, a partir do livre-arbítrio, e depois por Feuerbach, evidenciando as potencialidades do homem, por sua vez, em um distanciamento da religião cristã.

Na dialética de Pico e Feuerbach, o primeiro tido como o grande pensador do renascimento, e o segundo como crítico da filosofia especulativa e do idealismo alemão, encontra-se uma semelhança: ambos são defensores do antropocentrismo, isto é, resgatam um movimento de pensar o homem enquanto centro das discussões. Pico localiza o homem no centro do universo e o apresenta como detentor do saber acima de todas as criaturas, enquanto Feuerbach elabora uma crítica ética à religião por ser negadora da humanidade.

A característica fundamental do renascimento é a exaltação do homem e a razão; é o antropocentrismo em superação⁴ do teocentrismo, não só isso, mas também a possibilidade de novas rupturas com o modo de fazer filosofia. De acordo com Sirgado Ganho (2011), o renascimento trouxe à humanidade a possibilidade de desenvolver o pensamento através dos seguintes temas:

A crise de crenças e ideias, o desenvolvimento da individualidade, a descoberta de novas ideias sobre o homem e o mundo, a ampliação do horizonte geográfico, histórico e experimental, a confiança na possibilidade do conhecimento e a exaltação mística e metafísica do homem criador. (SIRGADO GANHO, 2011, p. 52)

Assim sendo, os escritos, as pinturas, as obras de arte deste período ilustram um retorno de valorização do homem tal como na antiguidade e, portanto, influenciaram fortemente o modo de pensar na modernidade. A partir daí as pinturas e as esculturas de retratação das passagens bíblicas cedem lugar para as formas do corpo humano.

Pico não é pioneiro do movimento humanista. Petrarca (1304-1374) já havia começado tal empreendimento, na Itália, “pela retomada dos *studia humanitatis*, também chamada de *litterae humaniora*” (VALVERDE, 2009, p. 465) em contraposição a filosofia escolástica de Paris. Assim, a ousadia do jovem Pico estabeleceu a ponte de articulação entre o pensamento medieval e o moderno. Enxergar o homem como *microcosmo* imerso no *macrocosmo* é a marca do pensamento renascentista que resgata da Antiguidade tardia esta forma de pensar e lidar com o mundo. Conforme Valverde:

Se a filosofia grega clássica esteve centrada no homem, em Platão e em Aristóteles os temas centrais de suas reflexões versaram, em última instância,

⁴ Usa-se aqui o termo “superação”, porém na Idade Média o movimento renascentista tinha como objetivo humanizar o teocentrismo rígido vigente, ou seja, alargar o conhecimento para além da teologia retomando a apreciação e o estudo da natureza e do homem tal como na Antiguidade greco-romana. Propunha, portanto, mais uma conciliação de ideias do que um rompimento na tentativa de um discurso mais abrangente, enciclopédico, harmonioso, conciliador do saber intelectual em relação ao teocentrismo.

sobre o homem e a alma, a excelência e a felicidade humanas, não prescindindo os problemas da *physis*. No mesmo passo, os primeiros estoicos pensaram o universo como comunidade de deuses e de homens. Nomear o homem como “mundo menor” ou “microcosmos” compunha parte do pensamento da Antiguidade tardia e adentrou a Idade Média [...]. (VALVERDE, 2009, p. 460)

A expressão *macro* e *microcosmos* surge no *Corpus Hermeticum*, atribuído a Hermes Trismegisto. É um compêndio das principais obras de Hermes que começa a circular em Florença e chega às mãos de Pico em (1445). Atribui-se à esta divindade egípcia o conhecimento sobre magia, esoterismo, alquimia e astrologia, mas pouco se sabe a respeito de Hermes:

Os detalhes da sua vida se perderam devido ao imenso espaço de tempo, que é de milhares de anos, e apesar de muitos países antigos disputarem entre si a honra de terem sido a sua pátria. A data da sua existência [...] foi fixada nos primeiros tempos das mais remotas dinastias do Egito, muito antes do tempo de Moisés. (O CAIBALION, 2018, p. 14-15)

No *Corpus Hermeticum* é afirmado que o homem, enquanto microcosmo, reproduz a estrutura do universo: macrocosmos (SIRGADO GANHO, 2011) de modo que Pico debruçado sobre o estudo da Cabala⁵ e da literatura hermetista faz do homem o protagonista da transformação do cosmos e de si mesmo. Com sutileza o autor estabelece uma releitura do mundo, das coisas, colocando o homem como ponto de partida das discussões, reescrevendo o modo de fazer filosofia tal como na antiguidade clássica.

O que une o pensamento de Pico ao de Feuerbach é a predileção pelo homem. Ambos dissertam acerca do homem enquanto ponto de partida para a construção de suas filosofias. Pico foi ousado em estabelecer o homem como o centro do universo num contexto em que predominava o teocentrismo e a Igreja era a detentora do saber. Por ela todas as ciências

⁵ A palavra Caibalion na linguagem secreta significa *tradição ou preceito manifestado por um ente de cima*. Esta palavra tem a mesma raiz que a palavra *Qbala, Qibul, Qibal*, com o acréscimo do *ion*, vida ou ente manifestado, ou *eon* dos gnósticos. (Cf. O CAIBALION: estudo da filosofia hermética do antigo Egito e da Grécia, 2018, p. 13.)

eram filtradas. Contudo, Feuerbach afirma, em sua obra *A Essência do Cristianismo (Das Wesen des Christentums)*, que a filosofia e a teologia especulativa esvaziam o ser humano transpondo os adjetivos humanos para Deus. Para Feuerbach o homem já é completo através da razão, da vontade e da sensibilidade, portanto, não depende da completude da divindade: “Um homem completo possui a força do pensamento, a força da vontade e a força do coração. A força do pensamento é a luz do conhecimento, a força da vontade é a energia do caráter, a força do coração é o amor” (FEUERBACH, 2013, p. 36).

Feuerbach assumirá nova postura, com o devido propósito de valorização do ser humano levando em consideração sobretudo a sensibilidade em detrimento da teologia e da filosofia especulativas as quais viam as coisas não a partir de si mesmas, mas a partir dos conceitos. Para Feuerbach, Deus é o espelho do homem, ou seja, tudo o que a religião atribui à divindade é o reflexo do próprio homem:

Como o homem pensar, como for intencionado, assim é o Deus: quanto valor tem o homem, tanto valor e não mais tem o seu Deus. A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo. Pelo Deus conheces o homem e vice-versa pelo homem conheces o seu Deus; ambos são a mesma coisa. (FEUERBACH, 2013, p. 44)

Para Feuerbach, o homem é o centro a partir do qual o mundo é construído: “Os primeiros filósofos foram astrônomos. O céu lembra ao homem o seu desígnio, lembra-o de que ele não nasceu somente para agir, mas também para contemplar” (FEUERBACH, 2013, p.13). Os primeiros filósofos, os naturalistas, mantinham os olhos no firmamento, não só pelo encantamento, mas para examinar sua grandeza e mistérios. Com eles a natureza passou a ser estudada pelo que ela é, de modo real, e não mais pelo que ela representava. Ou seja, a partir do objeto e não mais a partir dos conceitos. Portanto, o homem na filosofia de ambos os pensadores é agente transformador da natureza.

Feuerbach desenvolve um pensamento de resgate do valor da natureza enquanto matriz responsável por toda existência, inclusive a do

homem. De modo que seu humanismo lança uma crítica ao pensamento que se limita apenas à dimensão racional não tendo sequer a natureza como ponto de partida, no completo abandono da sensibilidade e que propõe uma ontologia puríssima, abstrata e vazia. Para Feuerbach, o ponto de partida da sua filosofia é o homem no reconhecimento da natureza, isto é, do imanente, concreto e real.

O conceito de natureza em Feuerbach pode ser extraído a partir de recortes do pensamento do autor nas suas diversas obras tais como *A essência da Religião (Das Wesen der Religion)* e as *Preleções sobre a essência da religião (Vorlesungen über das Wesen der Religion)*. Não só faz uma crítica à religião, enquanto mero opositor do discurso religioso, mas enaltece a natureza enquanto mãe da existência. No ajuntamento destes recortes, é perceptível a elaboração do referido conceito, aqui definido por Chagas do seguinte modo:

[...] é uma verdade dada aos sentidos, ela não é um produto nem da atividade de um puro eu, do desenvolvimento do espírito, nem do ato arbitrário de um Deus fictício, sobrenatural, mas pelo contrário, uma essência autônoma que existe independentemente da consciência humana. [...] A natureza é [...] a unidade da diversidade das coisas que são concretas; [...] fora dela nada tem existência real, a não ser pensamentos e representações. [...] a natureza é incriada, eterna, não deduzível; ela é em si mesma e não por meio de outra essência. (CHAGAS, 2016, p. 64-65 e 85)

Na filosofia da sensibilidade feuerbachiana, pode-se compreender a natureza como o conjunto complexo de causas e efeitos harmoniosos. Unidade orgânica enquanto pressuposto imprescindível para os fenômenos: criaturas, plantas e animais. De acordo com Chagas,

A natureza para ele sempre existiu, quer dizer, ela existe por si e tem seu sentido apenas em si mesma; ela é ela mesma, ou seja, nenhuma essência mística, pois por trás dela não se oculta nem se esconde nada humano, nada divino nenhum *absolutum* transcendental ou ideal. (CHAGAS, 2016, p. 77)

O processo de desconstrução da teologia e sua transformação em fisiologia, sobretudo na obra de 1841, serviu de base para a compreensão da necessidade de reconhecer o poder gerador da natureza. Se na obra de 1841o pensador elabora a crítica à religião que manifesta uma negação sobre a natureza, é *n'A Essência da Religião* e nas *Preleções sobre a Essência da Religião* que o autor apresenta um discurso mais direcionado à natureza enquanto fonte e sustento do homem. Feuerbach desenvolve um pensamento que desembocará inevitavelmente na natureza hostilizada pelo homem religioso que não reconhece ou que nega toda a majestade da natureza (SERRÃO, 2005). Ainda sobre a natureza, Feuerbach explica:

As coisas da natureza se atraem, necessitam e anseiam umas as outras, porque uma não existe sem a outra, logo, entram em relação por si mesmas, unem-se pela própria força, como por exemplo, o oxigênio e o hidrogênio, com o qual forma a água, ou com o nitrogênio, com o qual forma o ar, consolidando assim aquela admirável harmonia que o homem, que ainda não contemplou a essência da natureza e que tudo considera de acordo consigo, se explica como sendo a obra de um ser que cria e atua conforme planos e metas. (FEUERBACH, 2009, p. 147)

O pensamento de Feuerbach é uma tentativa de superação do teocentrismo ainda vigente em seu tempo, segundo Schütz: “Na Alemanha da época de Feuerbach, anos 40 do século XIX, ainda persistia a estrutura feudal, juntamente com um estado tipicamente cristão” (SCHÜTZ, 2001, p. 20). Portanto, a filosofia do autor vai na contramão da religião cristã a qual classificava o homem, sobretudo no medievo, como natureza caída e pecaminosa, conforme demonstra Nunes:

De miséria humanae, escrito do século XIII, afirmou que o homem é “indigno produtor de lêndeas, piolhos vermes, urina e fezes”. Tal afirmação secundava a de Pedro Damiano, do século XI, para quem o homem deve ser “proclamado criatura vil, ‘massa de podridão, pó e cinza’”. (NUNES, 1978, p. 64)

Segundo Feuerbach, tal mentalidade deveria ser superada. O homem faz uso da razão e da sensibilidade a fim de investigar a natureza, ele

abandona a dependência divina, deixa de ser um mero expectador da natureza para se relacionar com ela e transformá-la. Contudo, para Pico, estudioso do platonismo, o alcance da verdade se dá longe dos entraves da sensibilidade, por isso, o homem contemplativo é o que faz uso da razão e atinge a sua caligem⁶.

Se no modo de pensar teocêntrico o homem é mero receptor dos desígnios de Deus, com Pico e Feuerbach, ele é situado como responsável pela construção da realidade. Ao interagir com a natureza, ele não só contempla, mas a explora e a examina, algo que Pico concebeu enquanto magia, não como algo maléfico ou supersticioso, pensamento comum na Idade Média, mas como uma técnica de investigação da natureza: “A boa magia identifica-se com um conhecimento da natureza que pressupõe a compreensão dos seus segredos e do desfrutar das possibilidades escondidas, isto é, dos seus poderes” (SIRGADO GANHÓ, 2011, 24).

Exaltação do homem em Pico e Feuerbach

Feuerbach refuta totalmente a criação a partir da divindade e a substitui pela natureza. O que se diz de Deus está no homem. Por sua vez, Pico faz do homem a obra-prima por excelência do criador por ser dotado de raciocínio. Pico reconhece o potencial, as capacidades e a dignidade como essência humana, inclusive o amor. Os dois autores elaboram um sólido pensamento de revalorização e resgate da dignidade humana. O pensamento de ambos converge com exclusividade para o homem, visto por Pico, como o maior espetáculo da criação. O pensamento enciclopédico de Pico ao passar por Deus acentua sua filosofia no homem, ele vai a Deus para evidenciar o homem com capacidade criativa.

Li nos escritos dos Árabes, venerandos Padres, que, interrogado Abdala Saraceno sobre qual fosse a seus olhos o espetáculo mais maravilhoso neste cenário do mundo, tinha respondido que nada via de mais admirável do que o

⁶ “O termo caligem remete para uma mística noturna que pretende referir o encontro solitário e pessoal da criatura com o criador, do filho, do homem, com o Pai, Deus”. (SIRGADO GANHÓ, 2011, p. 59)

homem. Com esta sentença concorda aquela famosa de Hermes: "Grande milagre, ó Asclépio, é o homem". (PICO, 2011, p. 53)

Ao passo que Feuerbach não recorre a Deus para ilustrar as nobres características humanas, porém as encontra no próprio homem.

Tu crês no amor como uma qualidade divina, porque tu amas; tu crês que Deus é um ser sábio e bom porque não conheces nada melhor em ti do que bondade e razão e tu crês que Deus existe, que ele é sujeito ou essência (o que existe é essência, seja designado e definido como substância, pessoa ou de qualquer outra forma) porque tu mesmo existes, porque tu mesmo és um ser. (FEUERBACH, 2013, p. 49)

Por sua vez, Pico não se limita ao pensamento teocêntrico, mas expande seu modo de pensar através de outras fontes do saber (STILL, 2011). O teocentrismo é apenas ponto de partida para pensar o homem e sua dignidade. Por conseguinte, Feuerbach elabora a substituição da religião através do resgate do amor e da sensibilidade como um projeto político e como experiência inalienável da comunidade humana:

Para o lugar da fé, entrou a descrença; para o lugar da Bíblia, a razão; para o lugar da religião e da igreja, a política; a terra substituiu o céu, o trabalho substituiu a oração, a necessidade material o inferno, o homem o cristão. (FEUERBACH, 1988, p.16)

O foco desses pensadores se vincula à importância do homem diante da natureza existente. A gênese da especulação filosófica deles é o homem que se torna protagonista de suas ações, adquire autonomia, emancipação. Enquanto Pico estabelece os pressupostos para a emancipação do homem, tais como: a razão, a vontade e o livre-arbítrio, Feuerbach em sua crítica ética à religião cristã, termina por evidenciar que esta tem um papel fundamental: revelar de maneira, ainda que indireta, a constituição humana, ou seja, paulatinamente a religião vai manifestando os predicados fundamentais inerentes à condição humana. Ao expor sua crítica ao cristianismo, Feuerbach que havia estudado cerca de um ano teologia na

cidade de Heildeberg, em 1823, em sua obra *A essência do Cristianismo*, afirma:

O homem existe para conhecer, para amar e para querer. Mas, qual é a finalidade da razão? A razão. Do amor? O amor. Da vontade? O livre-arbitrio. Conhecemos para conhecer, amamos para amar, queremos para querer, i.e., para sermos livres. (FEUERBACH, 2003, p. 36)

Logo, para Feuerbach, pensamento, vontade e amor constituem a essência universal do homem, enquanto o conde de Mirandola na obra *Commento*, afirma:

A faculdade racional, localizada entre o sentimento e o intelecto, assim como um meio entre os extremos, pode se dirigir aos desejos de ambas as faculdades, de acordo com sua própria escolha, ora inclinando-se para um lado, ou seja, para baixo em direção ao sentimento, ora elevando ao outro extremo, isto é, acima rumo ao intelecto. (PICO apud STILL, 2011, p. 215)

Verifica-se, pois, que nas duas formas de pensar, em tempos diferentes, o homem alcança sua liberdade ao se desvincular da divindade. Na concepção feuerbachiana isto é muito claro: a teologia cristã não passa de um reducionismo antropológico. No entanto, com Pico, tal liberdade se vincula a Deus, num primeiro momento, para em seguida desfrutar da liberdade planejada, querida da parte de Deus, mas consolidada pelo homem. Se por um lado Feuerbach situa sua crítica ao cristianismo, acusando a teologia de ser uma fisiologia, por outro lado Pico se apoia na teologia do Gênesis e elabora um pensamento mais abrangente, mais universal. Com uma filosofia polifônica, pesquisou em diferentes fontes do saber e das religiões, por isso, seus escritos são mais fecundos e dirigidos ao homem, não na sua relação com uma religião específica, mas numa relação do homem com Deus para depois se relacionar consigo mesmo, com o eu e o tu de Feuerbach, ou seja, com a consciência, a capacidade racional, indefinida e determinada do homem. O homem ao evoluir se autodetermina, não mais dependerá dos desígnios de Deus. De acordo com Pico:

Ao homem nascente o Pai conferiu sementes de toda a espécie e germes de toda a vida, e segundo a maneira de cada um os cultivar assim estes nele crescerão e darão os seus frutos. Se vegetais, tornar-se-á planta. Se sensíveis, será besta. Se racionais, elevar-se-á a animal celeste. Se intelectuais, será anjo e filho de Deus, e se, não contente com a sorte de nenhuma criatura, se recolher no centro da sua unidade, tornando-se espírito uno com Deus, na solitária caligem do Pai [...] (PICO, 2011, p. 57-59)

Dentre todas as criaturas, a única que desfruta da onipotência de Deus é o homem que recebe material de toda natureza ao ser plasmado, por isso é indefinido. Torna-se determinado a ser o que desejar ser e, aos poucos, vai se desenvolvendo e se desvinculando do Sumo Artífice para se elevar acima do todo criado.

Coloquei-te no meio do mundo para que daí possas olhar melhor tudo o que há no mundo. Não te fizemos celeste nem terreno, nem mortal nem imortal, a fim de que tu, árbitro e soberano artífice de si mesmo, te plasmasses e te informasses, na forma que tiveres seguramente escolhido. Poderás degenerar até aos seres que são as bestas, poderás regenerar-te até as realidades superiores que são divinas, por decisão do teu ânimo. (PICO, 2011, p. 53)

Ao passo que Feuerbach faz um caminho diferente ao detectar uma alienação no homem em relação a religião. Contudo, esta alienação é uma exteriorização do que o homem é de fato, ou seja, a religião transfere adjectivos humanos para Deus, e, conseqüentemente, traz à tona a realidade humana. Segundo Feuerbach:

[...] na religião o homem objetiva a sua própria essência secreta. O que deve ser demonstrado é então que esta oposição, que esta cisão entre Deus e homem, com a qual se inicia a religião, é uma cisão do homem com sua própria essência. (FEUERBACH, 2013, p. 63)

Se por um lado Feuerbach afirma que os predicados divinos residem no homem e não em Deus, contrariando a teologia cristã, pois “a religião é a reflexão, a projeção da essência humana sobre si mesma” (FEUERBACH, 2013, p. 88), por outro lado, Pico ressalta que Deus é

somente o ponto de partida. Os pressupostos são dados ao homem para que ele cresça, evolua, seja elevado e não se prenda ao Criador. Os predicados humanos são divinos, mas doados livremente ao homem para que ele os desenvolva a partir da cognição e alcance o livre-arbítrio. Desse modo, pode-se afirmar que os discursos de Pico e Feuerbach se aproximam ao dedicarem suas filosofias à absolutização e ao resgate do homem. O primeiro partindo da religião e o segundo eximindo-se dela a fim de salvaguardar o homem.

Conclusão

Assim sendo, o pensamento de Pico e Feuerbach apresenta o seguinte contributo: Compreender a religião como forma de comportamento do homem, levando em consideração o aspecto cultural e antropológico. O homem religioso nasce dentro de um contexto religioso e sofre suas influências, por isso Feuerbach diz que “o homem é aquilo que come” numa referência ao biólogo holandês J. Moleschott.

Além disso, as filosofias de Pico e Feuerbach empreendem uma postura que reúne razão e sensibilidade (Feuerbach) e pura inteligência (Pico) como pressupostos fundamentais na elaboração de um discurso ético quanto as concepções de humanidade e dignidade do homem.

A partir de Pico, verifica-se a necessidade de se pensar mais no gênero humano, pois pensar o homem é o exercício filosófico mais útil, todavia, é o menos avançado. O homem, inegavelmente, investe pouco no conhecimento de si. Desse modo, Pico e Feuerbach trazem à tona uma discussão sempre válida e necessária de repercussão na contemporaneidade. Além de tornar o homem dono de si, o conde de Mirandola traz à tona um tema a ser abordado como necessidade. Se Kant, anos depois, se dedicou ao tema da liberdade enquanto busca do conhecimento, Hegel retoma, de igual modo, o mote da busca pela verdade. No entanto, Pico vai mais além estabelecendo uma filosofia de valorização do homem, compreendendo-o

como o grande milagre, a obra por excelência do Criador. O homem piquiano pelo conhecimento adquire a sua dignidade.

Feuerbach empreendeu uma filosofia genético-fisiológica na qual a natureza é a responsável pela existência. Seu pensamento deriva do concreto, do real e não de conceitos como postulara o Idealismo alemão. Mais que criticar a religião, Feuerbach elabora um pensamento de enaltecimento antropológico em substituição à teologia cristã que esvazia o homem. A religião demonstra todo sentimento humano, porém não é a teologia que lida com sentimentos, mas a antropologia filosófica desenvolvida pelo autor.

Ademais, é imprescindível reconhecer que a filosofia de Feuerbach é um resgate do que há de mais precioso a ser analisado e discutido quanto à essência do homem na sociedade contemporânea, trazendo à tona a necessidade de se pensar mais na espécie humana frente à banalização da vida no que se refere à questão do suicídio, o que se apresenta como um pensamento inédito (SCHÜTZ, 2001) na filosofia do autor.

Referências

ARMSTRONG, Karen. **Uma história de Deus: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo.** Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo.** Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **Preleções sobre a essência da religião.** Tradução José da Silva Brandão. Vozes: Petrópolis, 2009.

_____. **La esencia de la religión.** Trad. esp. Tomás Cuadrado Pescador. Madrid: Editorial páginas de espuma, 2005.

MIRANDOLA, Pico Della. **Discurso da dignidade humana.** Tradução de Getúlio Schanoski Jr. São Paulo: Madras, 2011.

_____. **Discurso sobre a dignidade do homem.** Tradução de Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. **Princípios da Filosofia do futuro e outros escritos.** Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

OLIVEIRA, Gleidemar Alves de. Reflexões críticas sobre o conceito de sensibilidade em Ludwig Feuerbach, na obra princípios da filosofia do futuro. In: Eduardo F. Chagas, Deyve Redyson. (Orgs.). **Ludwig Feuerbach, religião e natureza.** São Leopoldo: Editora Nova Harmonia, 2011.

RABIN, Sheila J. et al. Pico acerca da magia e da astrologia. In: SIRGADO Ganho (org.) **Pico della Mirandola Discurso sobre a dignidade do homem.** Rio de Janeiro: Edições 70, 2011.

TRÊS INICIADOS. **O CAIBALION: estudo da filosofia hermética do antigo Egito e da Grécia.** Tradução de Rosabis Camaysar. São Paulo: Editora Pensamento, 2018.

WEYNE, Bruno Cunha. A construção do humanismo renascentista para a construção da ideia de dignidade humana. **Plura Revista de Estudos da Religião**, v.4, n.1, p.213-225, 2013.

ZILLES, Urbano. **Filosofia da religião.** São Paulo, Paulus, 1991.

Relação homem-natureza-política: um paralelo entre Rousseau e Feuerbach ¹

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho ²

A crítica aos dogmas do cristianismo em Rousseau e Feuerbach: uma introdução.

É possível pontuarmos diversos desacordos entre Rousseau e Feuerbach, porém não é nossa intenção fazermos isso neste artigo, ao contrário, nosso propósito é revelar pontos em comum consoante o pensamento político desses dois autores. Uma importante ligação entre ambos é a crítica ao Cristianismo. O estranhamento do homem no tocante à natureza passa pela abstração de um Deus que não é mais visto por ele como um ser natural. Nesse sentido, os valores de uma vida simples e comunitária, em harmonia com a natureza, perderam-se no processo de cristianização da humanidade. Ao identificar-se com Deus, o homem passou a enxergar-se também como um ser acima da natureza. O que houve, a partir de então, foi um processo de inversão dos valores, antes naturais e harmônicos, agora artificiais e distantes da natureza. Deus, visto como um monarca, serviu aos governos – e aos seus governantes – como justificativa da centralidade do poder político, pois somente um ser acima de tudo e de todos

¹ Este texto foi publicado originalmente na Revista *Dialectus* no segundo semestre de 2018.

² Pós-doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Doutor em Educação com ênfase em Filosofia da Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestre em Ética e Filosofia Política e Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Graduado em Pedagogia pelo Centro Universitário Internacional (UNINTER). Professor lotado no Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Rio Grande do Norte (UERN). E-mail: manoeljarbas@uern.br.

pode servir de modelo ao déspota. As principais consequências disso foram a opressão política e a retórica vazia do cosmopolitismo dos Estados, duramente criticadas por Rousseau e Feuerbach.

Os mistérios de Deus ultrapassam a inteligência humana, pensa Rousseau; é inútil ou maldosa a finalidade da religião cristã em querer demonstrá-los. “Todo homem, seja qual for a sua religião, que afirma acreditar em tais mistérios mente ou não sabe o que diz”, pontua o genebrino (ROUSSEAU, 1958, p. 243). Conforme Derathé (2011), Rousseau rejeita todos os mistérios da cristandade e acredita que o Evangelho está pleno de coisas que repugnam a razão. A religião cristã, através dos seus dogmas, manipula os ensinamentos de Cristo pelo significante da linguagem. Submetido desde cedo aos mistérios da fé, o homem enxerga apenas o significante do discurso religioso, e não os seus conteúdos concretos (o significado). Assim, estimulado pela imaginação, o homem se acha obrigado a imitar, com seus gestos de fé, uma ordem externa; esta articulada. De imediato, ele, o fiel, é levado a reproduzir (mas mal) o discurso religioso. Ei-lo assujeitado, à sua revelia, ao significante e a um significado. O problema disso, avalia Rousseau, é que o homem, em seu ato de fé, não costuma ligar a ideia a um sentido; ele encontra o significante no seu arbitrário, e este arbitrário é vivido por ele como uma lei.

A metafísica do discurso religioso, que descola o significante do seu significado, é proveniente do desligamento do homem de sua realidade imediata, em particular, e de sua natureza, em geral. Esse assujeitamento ao significante experimentado pelo homem elimina aquilo que resta nele de puro e natural, aquilo pelo qual sua natureza se exprime, ou seja, a pureza despreziosa de suas ações e a bondade de seus atos. Essa alienação do ser humano ao arbitrário do significante tem consequências funestas para a comunidade. A mais imediata delas é a opressão política. A dualidade existente no interior do Estado entre o universalismo cosmopolita do reino de Deus e o poder temporal da Igreja, além de confundir os indivíduos, submete-os ao poder violento dessa última. Rousseau (1999c) assevera que esse dualismo converte o padre no senhor dos homens –

exatamente porque ele é o portador do significante – e o transforma em um ser semelhante ao mais violento dos déspotas.

Feuerbach (2009a, p. 24), para quem a crítica aos mistérios de Deus não é menos rigorosa, no Prefácio à segunda edição d'*A Essência do Cristianismo*, afirma que “A religião é o sonho do espírito humano. [...] o brilho arrebatador da imaginação e da arbitrariedade”. Nas *Preleções sobre a Essência da Religião*, Feuerbach (2009b, p. 211) realça que o Deus da cristandade é um produto da imaginação, um ser espiritual e impalpável baseado no caráter abstrato da palavra: “Em síntese, a essência do Deus cristão, espiritual enquanto um ser que não é captável pelos sentidos, que revela sua própria essência não na natureza ou na arte, mas na Sagrada Escritura, nada mais nos apresenta além da essência da palavra”. Os teólogos, assim como os filósofos especulativos, assinala Feuerbach (2009b, p. 136), não formam seus conceitos conforme as coisas, mas as coisas conforme seus conceitos: “[...] As coisas na teologia não são pensadas e desejadas porque elas existem, mas elas existem porque são pensadas e desejadas”, isto é, para o religioso, complementa Feuerbach (2009b, p. 136), “[...] a ideia, o pensamento não é abstraído de seu objeto, mas o pensamento é o produtor, é a causa do objeto pensado”.

Para o autor das *Preleções*, o Cristianismo promoveu uma radical inversão dos valores, submetendo o indivíduo concreto (real) ao seu conceito genérico. “O homem abstrai da natureza, por meio da faculdade de abstração, o que é semelhante, parecido, comum, separa-o das coisas que se assemelham e que são de igual essência e em seguida o transforma em um ser autônomo, numa essência diversa das coisas” (FEUERBACH, 2009b, p. 136-137). Dessa sobre-elevação do abstrato sobre o concreto, o Deus ideal dos cristãos – que nada mais é, para Feuerbach, do que a representação abstrata do gênero humano – tornou-se o senhor soberano sobre toda a natureza, ou, por assim dizer, um verdadeiro monarca. Nesse sentido, como quem controla a linguagem domina a verdade, a Igreja tornou-se oficialmente a representante da palavra de Deus entre os homens. A fé cosmopolita que anima a Igreja, sublinha Feuerbach (2009b), elege sua

própria razão e impõe sua lógica sobre o mundo. Essa fé serve à tirania, porque é uma garantia do poder temporal (político) da religião sobre os homens, assinala Feuerbach (2009b).

A antropologia como genealogia histórica e constatação do homem enquanto ser político.

No Prefácio do *Segundo Discurso*, Rousseau (1999a) afirma que o interesse de sua investigação é o homem. Nessa obra, o genebrino esforça-se por separar o estado de natureza do estado civil, ou seja, separar aquilo que de fato constituía originalmente a natureza humana dos costumes provenientes da vida social. O estado de natureza representa, de acordo com Rousseau (1999a), o “sono da razão”, o momento em que o homem vivia exclusivamente de seus instintos de autoconservação e bem-estar.

Contudo, apesar de a razão humana permanecer inativa no estado de natureza, o homem, nesse estágio, possuía duas qualidades distintas de sua limitada instintividade: a primeira é o sentimento natural de piedade; e a segunda, consequência direta da primeira, é que o homem é naturalmente bom. Sobre o primeiro aspecto, alega Rousseau (1999a, p. 47) que “[...] os homens possuem uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes”. No outro aspecto, o homem é bom, visto que só a sociedade, que faz florescer as desigualdades sociais, torna-o mau (ROUSSEAU, 1999a).

Além desses instintos primitivos, Rousseau (1999a) pontua que os homens possuem faculdades naturais que são ativadas em seu convívio social, como a memória, a imaginação, o sentimento moral e a razão. Os homens, ao longo de sua história, são capazes de desenvolver essas qualidades que lhes são intrínsecas, isto é, são propensos à perfectibilidade (ROUSSEAU, 1999a). Porém, a perfectibilidade, que é a faculdade de aperfeiçoar-se, só pode desenvolver-se com a sociabilidade. A convivência com o outro é que trouxe sucessivamente o desenvolvimento de todas as qualidades naturais dos indivíduos, postula Rousseau no *Segundo Discurso*.

O despertar da sociabilidade significou também o despertar da consciência humana. No início da vida em comunidade, os homens – já conscientes de si próprios e de seus semelhantes – reuniam-se em hordas nômades em busca de comida e segurança recíproca. Nesse momento, explica Rousseau (1999a), surgiram os primeiros sinais da linguagem humana. Passados muitos séculos de aperfeiçoamentos sucessivos das técnicas e do aprimoramento do seu vocabulário, os homens, já estabelecidos na terra, promoveram sua primeira revolução: a convivência familiar. Com essa nova organização social, deu-se início à juventude do mundo (*la jeunesse du monde*) (ROUSSEAU, 1999a). Esse momento, a meio caminho entre a indolência do selvagem e a atividade petulante do amor-próprio, foi o mais duradouro e a mais feliz época da história humana³, consoante Rousseau (1999a).

A partir do momento em que os homens abdicaram de uma vida simples com o seu comércio pouco desenvolvido, suas ferramentas arcaicas e suas roupas com seus enfeites simplórios, eles passaram a ter necessidade do socorro de outras mãos para produzirem para além de suas necessidades imediatas. Assim, desapareceu a igualdade e se instalou a propriedade e a divisão do trabalho com seus respectivos papéis sociais, como: o rico (proprietário) e o pobre (trabalhador) (ROUSSEAU, 1999a). A mudança sensível dos modos de produção primeiro prendeu os homens ao campo, especificamente com a colheita do trigo, e depois os forçou a fundir e a forjar o ferro: “A metalurgia e a agricultura foram as duas artes cujo advento produziu essa grande invenção [...]; foram o ferro e o trigo que civilizaram os homens e perderam o gênero humano” (ROUSSEAU, 1999a, p. 94).

³ Faguet (1910, p. 48-49) enfatiza que a *jeunesse du monde* é o primeiro estado social do homem: “Esse primeiro estado social é a idade de ouro da humanidade e aquela onde ela teria cumprido seus verdadeiros interesses. É o estado de natureza, o verdadeiro estado de natureza [...]. Quando Rousseau fala de estado de natureza, é sempre do primeiro estado social que ele fala [...] e todas as vezes que ele fala dos selvagens é ainda assim que ele os compreende. Há o primeiro estado: o homem animal inteligente, vivendo em estado familiar e inocente. Há o segundo estado: o homem de animal se tornou selvagem, quer dizer, vivendo em tribos e moralmente; e o segundo estado, que é o primeiro estado social, é o melhor jamais registrado. É a adolescência ou a juventude do mundo [...]. Uma idade em que o homem individual queria ser aprovado [...]”. Em nossa opinião, quando Rousseau pretende retomar valores genuinamente comunitários na política moderna, por exemplo, é à juventude do mundo que ele se refere.

A desigualdade se instaura de modo decisivo com o nascimento da propriedade privada. A partir desse evento, nota Rousseau (1999a), ocorreu uma cisão entre o “ser” e o “parecer”. O homem, que antes era livre e independente na natureza, passou a ser subordinado aos seus semelhantes, dos quais se tornou, num certo sentido, seu escravo. Ricos e pobres, embora dependentes, colocaram-se em eterna disputa pelo direito de posse, o que os tornou ainda mais ambiciosos e malvados (ROUSSEAU, 1999a). Percebendo, porém, que a eterna disputa não era vantajosa, por uma série de motivos, o rico “[...] inventou facilmente razões especiosas para fazer com que aceitassem o seu objetivo: ‘Unamo-nos’, disse-lhes, [...]” (ROUSSEAU, 1999a, p. 100). A astúcia do proprietário fez com que todos corressesem aos seus grilhões, crendo assegurar a sua liberdade, pondera Rousseau (1999a). O patrão ofereceu aos seus subordinados leis e instituições seguras que lhes garantissem igualmente o direito de posse e a proteção de sua vida (ROUSSEAU, 1999a).

Percebendo em todo aperfeiçoamento do pacto social a destreza com que os proprietários buscavam garantir suas posses e seus lucros a troco de preservarem uma liberdade enganosa aos seus subordinados, Rousseau (1999a, p. 103) diz que a “[...] máxima fundamental de todo o direito político é que os povos se deram chefes para defenderem sua liberdade, e não para serem dominados”. Para ele, um autêntico pacto social ocorre quando o povo escolhe os seus chefes, e não o contrário, contrato pelo qual as duas partes se obrigam à observância da lei nele estipuladas e formam o liame de sua união (ROUSSEAU, 1999a). Contudo, os homens acostumaram-se à servidão, naturalizaram as desigualdades sociais em suas mentes. Olhando apenas para si como indivíduos, esqueceram que um dia foram livres como gênero humano. O homem selvagem, assevera Rousseau (1999a), não dobra sua cabeça ao jugo que o homem civilizado carrega sem murmurar e prefere a mais tempestuosa liberdade a uma tranquila dominação.

A sociedade já estabelecida sob o domínio do rico proprietário é também uma sociedade intelectualmente avançada; nela se desenvolveram as

ciências e as artes, como nos mostra Rousseau no *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, mas também uma religião sofisticada, a exemplo do Cristianismo. Indubitavelmente Rousseau concorda e acredita no Deus cristão, todavia ele se opõe aos dogmas da religião cristã e a seus artifícios para dominar os homens. Como vimos, Rousseau identificou nos mistérios da fé – na divisão entre o significante e o significado – a íntima ligação entre a Igreja e o poder político; essa distinção não apenas serviu para aumentar a dominação do clero sobre a massa de fiéis, como também serviu de fundamento para o Absolutismo das monarquias europeias, haja vista que, conforme entende Rousseau (1999b), quem detém o poder da palavra, além do poder sobre a terra, é o detentor do arbítrio sobre o povo.

Feuerbach (2009a), diferentemente de Rousseau (1999b), não fez uma genealogia histórica regressando a um puro estado de natureza do homem, porém a antropologia o liga definitivamente à filosofia de Jean-Jacques. Sua preocupação com o homem transforma sua filosofia numa investigação acerca da história humana; n’*A Essência do Cristianismo*, ele diz que tomou por critério da verdadeira forma literária e didática não o erudito, abstrato e particular, mas sim o homem universal; o homem em geral. Seu objeto principal de investigação é o Cristianismo, é a religião cristã como objeto imediato, cuja essência é o homem (FEUERBACH, 2009a).

Para o pensador alemão, todo indivíduo está relacionado ao seu gênero, por isso o desenvolvimento da história somente pode ser analisado sob o prisma da generalidade humana. Assim como Rousseau, Feuerbach (2009a) faz análise histórica, investigando os desenvolvimentos sucessivos do homem como espécie. Para ele, o primeiro registro da história só é possível quando o homem se torna consciente do mundo, porém essa consciência, adverte o filósofo, não se desenvolve sem a presença do outro: “A consciência do mundo é então proporcionada ao Eu através da consciência do Tu” (FEUERBACH, 2009a, p. 105).

O despertar da consciência, que é primeiramente consciência do mundo, proporcionado pelo convívio com um outro ser semelhante a

mim, indica que somos seres primordialmente comunitários. O outro homem, diz Feuerbach, é a ponte entre mim e o universo, ou seja, é através do outro que me ligo diretamente ao mundo; é a consciência de algo maior do que eu que faz da relação entre o Eu e o Tu algo tão importante.

[...] Eu sou e me sinto como dependente do universo, porque inicialmente me sinto como dependente de outros homens. Se não necessitasse do homem, não necessitaria também do universo. Eu me concilio, me [*sic*] torno amigo do universo somente através do outro homem. Sem o outro, o universo não seria para mim morto e vazio, mas também sem sentido e sem razão. Somente através do outro torna-se o homem claro para si e consciente de si mesmo, mas somente quando eu me torno claro para mim mesmo torna-se-me o universo claro. (FEUERBACH, 2009a, p. 105).

Um homem que existisse somente para si se perderia nulo e indistinto no oceano da natureza; não compreenderia nem a si mesmo como homem nem a natureza como natureza, indica Feuerbach (2009a). Assim, o primeiro objeto do homem deve ser o homem. O sentimento da natureza, o único que nos proporciona a consciência do mundo como mundo, é um produto posterior, porque ele só aparece como um ato da indistinção que o homem faz de si mesmo (FEUERBACH, 2009a).

Feuerbach (2009a) suscita uma distinção entre o *saber* e a *ciência*. Ele sublinha que o saber do indivíduo é limitado, mas a ciência é ilimitada. Esta última é um ato conjunto da humanidade. Mesmo o gênio científico de uma época determinada – particularizando a ciência – reúne em si as ideias dos gênios passados; mesmo que seja de um modo determinado, individual, sua força não é, pois, uma força isolada. “[...] Espírito, sagacidade, fantasia, sentimento, enquanto distintos da sensibilidade, da razão – todas essas faculdades da alma são forças da humanidade, não do homem enquanto indivíduo, são produtos da cultura, da sociedade humana” (FEUERBACH, 2009a, p. 105-106).

Segundo o autor d’*A Essência do Cristianismo*, a natureza cria o mundo e o homem o fabrica (FEUERBACH, 2009a). Para o filósofo, *fabricar* é um conceito genuíno, fundamentalmente humano, é dizer: fabricar

não é uma atividade indiferente ao homem, mas é idêntica à sua essência e necessária para ele (FEUERBACH, 2009a). Nesse sentido, o homem – como fabricante do mundo – é o criador da cultura, e essa condição lhe é inescapável.

A cultura é uma realização do gênero humano e representa o desenvolvimento da razão na espécie. Feuerbach (2009a) defende que a razão tem sua essência em si mesma, logo nada tem além de si ou fora de si que possa ser comparado com ela; ela é, portanto, a medida de todas as coisas; “[...] o princípio supremo de todas as hierarquias, princípio este que subordina todas as coisas e seres” (FEUERBACH, 2009a, p. 70). Sendo assim, não havendo razão, conclui Feuerbach (2009a, p. 70), “[...] não há consciência, tudo seria nada, o ser igual ao não ser. Somente a consciência estabelece a diferença entre ser e não ser. Somente na consciência se revela o valor do ser, o valor da natureza”.

A mais elevada forma de afirmação de si mesmo, a forma que conduz o homem a um estado de felicidade consigo próprio, é a consciência (FEUERBACH, 2009a, p. 40). É a consciência que carrega a marca da união do indivíduo com o seu gênero. É ela que de fato revela a universalidade da cultura humana e que trabalha para coroar toda a espécie.

O despertar da consciência e o desenvolvimento da razão, no entanto, não evitaram que se criassem mecanismos de dominação do homem sobre o homem. O filósofo alemão acredita que o Cristianismo – principal instrumento de alienação dos seres humanos – promoveu a separação entre os indivíduos no interior da comunidade humana. Assim, numa outra obra, *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*, ele afiança que, confiando exclusivamente em Deus, o homem passa a não mais olhar para o seu semelhante, já que “[...] tudo o que ele deve receber de si ou dos outros recebe-o imediatamente de Deus. Confia em Deus, não no homem; dá graças a Deus, e não ao homem” (FEUERBACH, 2002, p. 16).

Ao proclamar Deus como autoridade absoluta e única fonte de verdade para os homens, o Cristianismo promoveu o estranhamento do indivíduo com relação à natureza e com relação ao seu gênero. A religião

cristã desconhece a alteridade e a natureza, uma vez que prioriza o reino dos céus em detrimento da realidade natural e da condição humana. Na crença em Deus, o homem cultiva o desejo de ser sobrenatural e independente da natureza. E essa crença o faz crer ser um ser absoluto, livre de determinações e imune aos desejos do outro, ou seja, faz-lhe crer ser ele o próprio Deus.

O desejo de ser infinito como Deus – ilusão criada pelo Cristianismo – fez do homem um ser arrogante com relação à natureza. Assim sendo, ele não se sente ligado a ela, tampouco ao seu semelhante na vida em comunidade. A crença na providência divina prova que o homem pensa ser um ser especial no tocante à natureza. “A providência é um privilégio do homem; ela expressa o valor do homem em contraste com os outros seres e coisas naturais; ela o arranca da conexão universal” (FEUERBACH, 2012, p. 123). A crença no milagre é um exemplo disso. O homem vê na graça uma prerrogativa divina que o afasta das leis da natureza; uma espécie de salvo-conduto frente ao caráter sempre evanescente do reino natural.

Ao ignorar a natureza como seu fundamento como ser vivo e a relação com o outro como fundamento de sua humanidade, o crente afasta-se do seu próximo e do mundo. Dessa maneira, o Cristianismo traz, na pseudovalorização de Deus relativamente ao homem, um desconhecimento da alteridade real e uma supressão da natureza. O Cristianismo é, para Feuerbach (2012), nesse sentido, a religião do egoísmo e do antinaturalismo.

Depois de verificarmos que as críticas aos mistérios da fé são comuns a Rousseau e a Feuerbach, que a antropologia definitivamente os une e que ambos procuram mostrar na história como o homem se constitui como um ser político e como ele perde essa condição, resta a pergunta: é possível uma nova forma de política que possa restabelecer uma relação harmônica entre o homem e a natureza? E, se possível, como isso ocorreria? Quais são os instrumentos para tal mudança? Qual a crença política de ambos?

A relação homem-natureza-política em Rousseau e Feuerbach: uma síntese.

Com o tema a *Relação homem-natureza-política: um paralelo entre Rousseau e Feuerbach* apresentamos um *locus* privilegiado para refletirmos em torno das questões fundamentais da ética e da filosofia política a partir dos autores mencionados. Portanto, o arcabouço teórico rousseauiano e feuerbachiano nos é essencial. A obra desses pensadores é, por isso, lugar único para debatermos e refletirmos sobre temáticas como: a crítica ao dogmatismo religioso; a constituição do homem político; a relação entre o homem e o meio natural; a alienação dos indivíduos da vida pública; e as novas formas de organização política no âmbito da democracia em seu sentido amplo. Isto posto, Rousseau e Feuerbach nos trazem reflexões que nos são contemporâneas e que dão um sentido de atualidade, e porque não dizer, de originalidade, a este escrito.

Rousseau e Feuerbach viveram em países e em momentos históricos distintos. Aparentemente nada os liga, haja vista que Rousseau foi um crítico sagaz das teses materialistas de seus contemporâneos e não há indícios de que Feuerbach tenha lido as obras de Rousseau. Nesse contexto, de fato parece-nos inconciliável pensarmos relações comuns entre o teísta Rousseau e o ateu e materialista Feuerbach. Entretanto, como vimos, ambos pensaram o homem em seus aspectos mais centrais, como o da sua convivência em meio à natureza e de ser ele um ser fundamentalmente político.

A crítica à religião, a antropologia, o elogio à vida em comunidade, a formação do homem político, a alienação dos indivíduos da vida pública e a crítica à opressão dos governos são provas mais do que suficientes de que o pensamento de Rousseau e Feuerbach em muito se aproximam. Além do que, apesar de críticos de seu tempo, ambos mantinham certa esperança na humanidade e no seu potencial de organização política.

Em seu *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, Rousseau (1999b, p. 53) nota que “[...] Os antigos políticos falavam constantemente de costumes e de virtudes, os nossos só falam de comércio e de dinheiro [...]. Avaliam os

homens como gados. Segundo eles, um homem só vale para o Estado pelo seu consumo”. Para ele, a política moderna seguiu os caminhos da religião cristã, que trata seu povo como rebanho e vê nele apenas uma forma de acumular poder político.

Somente a liberdade, que é uma relação recíproca entre uma vontade que se autodetermina e a vontade coletiva (geral), pode retirar o homem de um estado de submissão, pois é sob a égide da liberdade que o indivíduo integra-se ao seu fazer político junto aos demais homens. De acordo com Rousseau (2006, p. 372), não há liberdade sem leis e não existe liberdade tendo homens acima delas, visto que a lei deve estar acima de todos e igualmente deve servir a todos:

A liberdade segue sempre o destino das leis. [...] Assim, a liberdade sem a justiça é uma verdadeira contradição, pois não importa o que se pense, tudo constrange na execução de uma vontade desordenada. [...] Um povo livre obedece, mas não serve. Tem chefes, e não senhores. Obedece às leis, mas só a elas, e é pela força das leis que não obedece aos homens.

Uma vontade livre, desse modo, é aquela que se autodetermina sob a observação das leis, não estando, com isso, submissa à vontade de outrem, mas autorrealizando-se em confluência com as demais vontades que formam um corpo soberano. Por isso, “[...] em qualquer lugar em que as leis são violadas impunemente, não há mais liberdade” (ROUSSEAU, 2006, p. 331). Ademais, sobre a relação entre uma “vontade individual” e uma “vontade geral”, ou entre uma “vontade livre” e a “lei”, Rousseau (2006, p. 440) afiança que “[...] só há liberdade possível na observação das leis ou da vontade geral, a vontade geral não quer prejudicar a todos, assim como a vontade particular não quer prejudicar a si mesma”.

Feuerbach (2009b) define a liberdade como uma condição de dependência do homem com relação à natureza, que é o fundamento da existência humana, e com relação aos outros homens, que é o fundamento de sua existência na condição de ser social. Consoante Feuerbach (2009b), a verdadeira liberdade só existe quando o homem é livre também

religiosamente; a verdadeira cultura só existe quando o homem se torna senhor de seus preconceitos e ficções religiosas.

[...] a meta do Estado não pode ser outra que não formar o homem verdadeiro e completo (completo não no sentido fantástico), por isso um Estado cujos cidadãos não são livres não pode ser um Estado verdadeiramente humano e livre. Não é o Estado que faz o homem, mas os homens que fazem o Estado. Quais homens, tal Estado. (FEUERBACH, 2009b, p. 244).

Assim como Rousseau, Feuerbach é um republicano; ele acredita que é a sociedade civil que deve conduzir o Estado, e não o contrário. Os dois pensadores lutaram contra o egoísmo (o individualismo) e contra as facções que permanentemente ameaçaram dividir a soberania popular e tomar o Estado de assalto.

Feuerbach (2009b) julga que a natureza funciona como uma república e que os homens devem imitá-la. O modelo extraído da natureza é a base do republicanismo feuerbachiano. “[...] Em síntese, a natureza é uma república, o resultado dos seres ou forças que se necessitam e criam mutuamente, que trabalham em conjunto, mas que são igualmente capacitados” (FEUERBACH, 2009b, p. 159).

Ao negar os dogmas do Cristianismo e perceber neles uma íntima relação com o autoritarismo dos governos, Rousseau e Feuerbach utilizam uma mesma estratégia: que é a de negar para erigir algo novo. Ao reprenderem o domínio da religião sobre os homens, o que ambos pretendem é afirmar o protagonismo dos indivíduos nas tomadas de decisão políticas. Isso não significa que ambos pretendam destruir a religião, ao contrário, o que os dois querem é manter os seus atributos de amor, solidariedade e respeito ao próximo, mas voltados para o cuidado exclusivo do homem e da natureza.

Sobre esse último aspecto, tanto Rousseau como Feuerbach não acreditam em um retorno da humanidade a um puro estado de natureza. Eles sabem que isso seria impossível no atual nível de desenvolvimento das técnicas e do aperfeiçoamento das instituições sociais. O que eles defendem é

que, sob certos aspectos, é possível uma retomada de uma vida mais simples, próxima à natureza e mais participativa politicamente.

Para eles, a política deve ser uma dimensão reconstitutiva do homem com o seu próximo e do homem com a natureza. O ideal do homem político é, portanto, o de um ser recomposto com a natureza, que é o fundamento de sua existência, e com os demais homens, que é a base de sua vida social. Nesse sentido, esse modelo de homem deve estar disposto efetiva e afetivamente à natureza, considerando-a não somente como possuidora da mesma dignidade que ele, mas sobretudo como uma morada para a humanidade.

Referências

ARVON, Henri. **Feuerbach**: sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie. Paris: Universitaires de France, 1964.

BACHOFEN, Blaise. **La condition de la liberté**: Rousseau, critique des raisons politiques. Paris: Payot, 2002.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. A aversão do Cristianismo à natureza em Feuerbach. **Philosophos**, Goiânia, v. 15, n. 2, p. 57-82, 2010.

_____. A majestade da natureza em Ludwig Feuerbach. In: CHAGAS, Eduardo Ferreira; REDYSON, Deyve; PAULA, Marcio Gimenes de (Org.). **Homem e natureza em Ludwig Feuerbach**. Fortaleza: UFC, 2009. p. 37-66.

_____. A razão em Feuerbach como base da unidade do homem e da natureza. **Princípios**, Natal, v. 14, n. 21, p. 215-232, 2007.

CHAGAS, Eduardo Ferreira; REDYSON, Deyve; PAULA, Marcio Gimenes de (Org.). **Homem e natureza em Ludwig Feuerbach**. Fortaleza: UFC, 2009.

DERATHÉ, Robert. **Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo**. São Paulo: Barcarolla: Discurso, 2009.

_____. **Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau**. Genève: Slatkine, 2011.

DURKHEIM, Émile. **Le contrat social de Jean-Jacques Rousseau**. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/classiques/durkheim_emile/montesquieu_rousseau/rousseau/rousseau.html>. Acesso em: 23 set. 2016.

FAGUET, Émile. **Rousseau penseur**. Paris: Société Française, 1910.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do Cristianismo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2009a.

_____. **La esencia de la religión**. Madrid: Páginas de Espuma, 2005.

_____. **Para a crítica da filosofia de Hegel**. São Paulo: LiberArs, 2012.

_____. **Preleções sobre a essência da religião**. Petrópolis: Vozes, 2009b.

_____. **Princípios da filosofia do futuro**. Lisboa: 70, 2002.

_____. Teses provisórias para a reforma da filosofia. In: _____. **Princípios da filosofia do futuro**. Lisboa: 70, 2002.

GOLDSCHIMDT, Victor. **Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau**. Paris: J. Vrin, 1983.

GOYARD-FABRE, Simone. **Politique et philosophie dans l'oeuvre de Jean Jacques Rousseau**. Paris: PUF, 2001.

HAHN, Paulo. **Consciência e emancipação: uma reflexão a partir de Ludwig Feuerbach**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2003.

MASTERS, Roger D. **La philosophie politique de Rousseau**. Lyon: ENS, 2002.

MOREL, Jean. Les sources du Deuxième Discours. **Annales de la Société J.-J. Rousseau**, Genève, v. 5, p. 119-198, 1909.

PHILONENKO, Alexis. **La jeunesse de Feuerbach**. Tome I. Paris: Vrin, 1990.

REDYSON, Deyve; CHAGAS, Eduardo Ferreira (Org.). **Ludwig Feuerbach: filosofia, religião e natureza**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2011.

RIEU, Alain Marc. La nature de J.-J. Rousseau. **Revue de Métaphysique et de Morale**, Paris, n. 85, p. 438-451, 1980.

RILEY, Patrick. The general will before Rousseau. **Sage**, London, v. 6, n. 4, p. 485-516, 1978.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Carta a d'Alembert sobre os espetáculos. In: _____. **Obras de Jean-Jacques Rousseau**. 1958.

_____. **Cartas escritas da montanha**. São Paulo: Unesp, 2006.

_____. **Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens (Segundo discurso)**. São Paulo: Nova Abril Cultural, 1999a.

_____. **Discurso sobre as ciências e as artes**. São Paulo: Nova Cultural, 1999b.

_____. **Do contrato social**. São Paulo: Nova Abril Cultural, 1999c.

_____. **Oeuvres complètes**. Bibliothèque de la Pléiade: Éd. Bernard Gagnebin & Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1959-1995. 5 tomos.

SERRÃO, Adriana Veríssimo. **A humanidade da razão: Ludwig Feuerbach e o projeto de uma antropologia integral**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1999.

_____. Feuerbach e a apoteose da vida. In: CHAGAS, Eduardo Ferreira; REDYSON, Deyve; PAULA, Marcio Gimenes de (Org.). **Homem e natureza em Ludwig Feuerbach**. Fortaleza: UFC, 2009. p. 15-35.

_____. **Pensar a sensibilidade: Baumgarten-Kant-Feuerbach**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

SOUZA, Draiton Gonzaga de. **O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach**. Porto Alegre: PUC, 1993.

Crítica da filosofia hegeliana e o estatuto de uma nova filosofia em Ludwig Feuerbach

*Fernando Monteiro dos Santos*¹

1. Introdução

A crítica do filósofo alemão Ludwig Feuerbach (1804-1872) à tradição especulativa moderna marca um ponto de inflexão na Tradição. Se, por um lado, a desconstrução do sistema hegeliano culminou com a viragem materialista da Filosofia, por outro, não podemos compreender a crítica apenas como negativa, na medida em que no caminhar do seu pensamento se desenvolvem os elementos de uma nova Filosofia².

Nesse sentido, algumas considerações são importantes no início desta exposição. Para Feuerbach, a filosofia especulativa, em especial a filosofia hegeliana, já teria esgotado suas possibilidades, e a humanidade se encontrando em uma nova época, contexto esse o que necessitaria, também, de uma nova Filosofia³.

Sendo assim, começar pela crítica à filosofia de Hegel, e enfrentar igualmente a Teologia e a religião, torna-se fundamental para uma abertura de horizontes no pensar filosófico, como Feuerbach comenta no texto *Necessidade de uma reforma da filosofia (1842)*:

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: fernando.monteiro47@gmail.com

² Não enquanto sistema, e sim enquanto fundamento.

³ Essa preocupação com o futuro já se expressa no seu primeiro escrito intitulado: *pensamentos sobre morte e imortalidade (1830)*.

Uma filosofia que corresponde a uma necessidade da humanidade é outra coisa inteiramente diferente; uma filosofia que se inscreve na história da humanidade é uma coisa; mas uma filosofia que é imediatamente a história da humanidade é outra coisa de todo diverso⁴.

Essa passagem revela claramente o intento da proposta feuerbachiana. Tratar-se-ia, então, de uma necessidade humana e não mais de uma questão no interior da própria Filosofia. Assim, podemos compreender a articulação feita pelo autor entre Filosofia e humanidade, ou seja, aquela deve se inserir agora no contexto da história do homem enquanto gênero humano, não se relacionando com a humanidade de forma exterior.

Portanto, devemos traçar aqui um itinerário do pensamento de Feuerbach, tendo como ponto de partida o seu escrito de 1839, *Para a crítica da filosofia de Hegel*, no qual o nosso autor empreende a desconstrução do sistema hegeliano, e analisa a necessidade de colocar a filosofia de Hegel como finita, assim como qualquer outra.

A filosofia de Hegel foi produzida em uma época determinada, surgiu numa época em que a humanidade, tal como em qualquer outra época, se situava num ponto de vista determinado, em que existia uma filosofia determinada; ela relacionou-se com essa filosofia, anexou-se a ela; tem pois de possuir um caráter determinado e, por consequência finito⁵.

O caráter de finitude da Filosofia é essencial aqui para se compreender a importância de se ter uma nova forma de pensamento para dar conta da realidade a qual se apresenta, sendo a filosofia de Hegel o grande acontecimento no contexto histórico alemão, no qual o nosso autor se encontra inserido. A crítica se torna, primeiramente, uma condição para o novo⁶, uma reforma que se pretenda, também, ser o diagnóstico de determinada época:

⁴ FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da filosofia do futuro (1843)*. Trad. br. Artur Morão. Edições 70, Lisboa, pág.13. Conferir ainda: FEUERBACH, Ludwig. *Teses Provisórias Para uma Reforma da Filosofia (1842)*. Trad. br. Artur Morão. Edições 70, Lisboa.

⁵ FEUERBACH, Ludwig. *Para Crítica da filosofia de Hegel (1839)*. Trad. br. Adriana Verissimo Serrão. Editora LiberaArs, 2012, pág. 28.

⁶ Novo referente a uma nova filosofia

A reforma da filosofia só pode ser a necessária, a verdadeira, a que corresponde à necessidade da época, da humanidade. Em períodos da decadência de uma concepção do mundo de alcance histórico, há certamente necessidades contrárias- a uns é ou parece necessário conservar o antigo e banir o que é novo; para outros é imperativo realizar o novo⁷.

A ideia de *novo* está intimamente relacionada com uma nova época da humanidade, e nesse processo Feuerbach identifica duas posturas: aqueles cujas antigas formulações e posturas diante da realidade devem ser mantidas intactas, e aqueles que consideram fundamental tornar esse *novo* uma realidade efetiva.

2. Crítica ao pensar especulativo

Ao se defrontar com o sistema de Hegel, Feuerbach compreende que o caráter especulativo de sua filosofia acaba por diluir tudo no pensamento⁸, na medida em que se começa com o puro pensar⁹, no caso o ser. Sendo assim, a filosofia de Hegel alega não possuir um começo determinado com as outras ciências, não pressupondo nenhum objeto, começando mesmo com a ideia ainda não determinada¹⁰, um começo absoluto. Porém, na compreensão de Feuerbach, esse começo não é tão desprovido de pressupostos assim como ele comenta:

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? Ou porque não com

⁷ FEUERBACH, Ludwig. *Necessidade de uma reforma da filosofia (1842)*. Trad. br. Artur Morão. Edições 70, Lisboa, pág.14.

⁸ Em Hegel, o real se caracteriza como ideia, ou seja, possui racionalidade e inteligibilidade. Ver: HEGEL, G.F.W. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas [1830]*. Trad. br. Paulo Menezes, Edições Loyola, 2012, §1 ao 18.

⁹ Ideia pura ainda não determinada.

¹⁰ “A filosofia não tem a vantagem, de que gozam as outras ciências, de poder pressupor seus objetos como imediatamente dado pela representação; e também como já admitido o método do conhecer – para começar e para ir adiante”. HEGEL, G.F.W. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas [1830]*. Trad. br. Paulo Menezes, Edições Loyola, 2012, §1, pág.39.

a razão, uma vez que o ser, ao ser pensado, tal como é objeto na Lógica, me reenvia imediatamente a razão?¹¹

Partindo dessa argumentação, o autor entende o começo absoluto de Hegel como uma espécie de formalismo, pois, o conceito de *ser* com o qual julga *começar* se distingue do *ser real*¹², configurando-se como construto lógico a partir do qual a própria Filosofia já vem pressuposta como verdadeira. Seria então o pensamento se expondo a si mesmo no interior do sistema. Nessa condição especulativa, a Filosofia começaria consigo mesma e não com o seu oposto, identificado em Feuerbach com a sensibilidade, o não pensamento. Sobre este pensar sistemático, comenta-se:

O pensar sistemático não é todavia o pensar em si, o pensar essencial, mas apenas o pensar que se expõe. Ao expor os meus pensamentos, transponho-os no tempo; o que em mim é um simultâneo, uma visão interior que se sobre põe à sucessão, torna-se agora numa sequência¹³.

Na compreensão de Feuerbach, a filosofia especulativa seria apenas exposição do pensamento em si mesmo¹⁴, o sistema de Hegel teria como característica esse pensar¹⁵, a partir do qual se processa apenas internamente no desenvolvimento do sistema. Ao explicitar cada vez mais a crítica ao começo da filosofia hegeliana, Feuerbach acaba identificando esse começo com o início da Teologia e da religião, pois, no seu entender, começar de modo absoluto é uma característica de um saber a partir do qual já se tem como pressuposto Deus antes da natureza ou do homem.

¹¹ FEUERBACH, Ludwig. *Para Crítica da filosofia de Hegel (1839)*. Trad. br. Adriana Verissimo Serrão. Editora LiberArs, 2012, pág. 29.

¹² Ser real em Feuerbach significa ser empírico, sensível e, portanto, determinado. Aqui ele já pressupõe a sensibilidade como fundamento em oposição à especulação.

¹³ FEUERBACH, Ludwig. *Para Crítica da filosofia de Hegel (1839)*. Trad. br. Adriana Verissimo Serrão. Editora LiberArs, 2012, pág. 31.

¹⁴ A razão se apodera daquilo que lhe opõe, ou seja, a empiria, a sensibilidade. É apenas o pensamento expondo assim mesmo.

¹⁵ Apenas como exposição no interior do sistema. Conferir: FEUERBACH, Ludwig. *Para Crítica da filosofia de Hegel (1839)*. Trad. br. Adriana Verissimo Serrão. Editora LiberArs, 2012. *Algumas considerações sobre o começo da filosofia do D.r J.F Reiff*: FEUERBACH, Ludwig. *Filosofia da sensibilidade Escritos [1839-1856]*. Trad. Br. Adriana Verissimo Serrão. Lisboa, Centro de Filosofia, 2005.

O mundo, a matéria, não tem em si o fundamento de por que é que existe e é assim como é; é-lhe completamente indiferente ser ou não ser, ser assim ou de outro modo, pressupõe, pois, necessariamente como causa um outro ser e, claro este, um ser inteligente, autoconsciente e que age segundo razões e fins¹⁶.

Com isso, o pensar especulativo teria como fundamento a Teologia, pois, o começo absoluto significaria, por natureza, aquele teológico, a partir do qual Deus vem pressuposto antes da criação (natureza, homem), portanto, a Filosofia teria como base uma abstração. Então, Hegel partiria da alienação¹⁷, pois o fundamento do seu sistema se qualifica como algo fora da natureza e do homem. Nesse processo, o caráter sensível da realidade¹⁸ vem diluído no pensamento.

Diante do exposto, podemos retornar à questão dita no início, a saber: a crítica de Feuerbach não possui um caráter somente negativo, nesse aspecto, podemos agora explicitar alguns pontos essenciais da nova filosofia proposta pelo autor.

3. Princípios de uma nova Filosofia

A verdade, tanto da Teologia quanto do pensar especulativo, é o homem. Porém, não o homem compreendido apenas nas suas categorias intelectivas, e sim fundamentalmente como sensibilidade. Esta, como ontológica, a base mesma da realidade, essencialmente a natureza. Aqui ocorre um deslocamento da concepção de fundamento: se na filosofia especulativa, em especial aquela de Hegel, a predominância seria do espírito¹⁹, e a natureza não seria nada mais do que um outro do espírito, sem consciência de si²⁰, há em Feuerbach uma inversão desse processo. A

¹⁶ FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da filosofia do futuro (1843)*. Trad. br. Artur Morão. Edições 70, Lisboa, pág.40.

¹⁷ Na compreensão de Feuerbach, abstrair é alienar.

¹⁸ E que caracteriza tanto homem como a natureza.

¹⁹ Sobre isso, conferir: HEGEL, G.F.W. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* [1830]. Trad. br. Paulo Menezes, Edições Loyola, 2012.

²⁰ Na ideia alienada de si, a natureza não teria consciência de sua inteligibilidade.

natureza seria a realidade primeira, aquilo que antecede ao pensamento e à razão, justamente por sua dimensão sensível.

Veremos ainda que no centro da filosofia feuerbachiana há uma “crítica materialista”, a Hegel; critica essa que se propões nomeadamente estabelecer duas questões: primeiro, que a filosofia especulativa, em particular a de Hegel, não é senão uma “teologia racional”; segundo, que a verdade recôndita na teologia consiste no humanismo. Feuerbach não recusa a problemática da alienação efetivada por Hegel que, no seu sentido mais geral, se encontra no próprio processo do pensamento. Para Feuerbach, porém, a alienação reside no homem, que é sujeito concreto de todo esse processo²¹.

Partir da alienação provocaria uma cisão no homem, o qual, como falado, é o sujeito desse processo, e, por isso, tanto a filosofia especulativa como a Teologia causariam no homem uma perda de si: a Teologia por conceber um Deus estranho ao ser humano, nada mais sendo que a própria essência humana posta fora; já a filosofia especulativa, ao diluir a realidade no pensamento, faria do homem apenas razão e espírito, e assim massacrando as suas determinações sensíveis, fazendo do pensamento algo autônomo em relação ao sujeito que pensa. Sobre a questão da alienação na religião e na teologia, comenta-se:

A essência do homem, em contraste com a do animal, não é apenas o fundamento, mas também o objeto da religião. Mas a religião é a consciência do infinito; assim, não é e não pode ser nada mais que a consciência que o homem tem da sua essência não finita, não limita, mas infinita²².

Nesse sentido, a explicitação de que a Teologia na verdade é uma Antropologia, é um ponto culminante da filosofia de Feuerbach, assim como o vislumbre de uma nova época da humanidade mediante uma nova

²¹ CHAGAS, Eduardo Ferreira, OLIVEIRA, Renato de Almeida. *Consciência, Natureza e Crítica social em Hegel, Feuerbach e Marx*. Porto Alegre RS, Editora Fi, 2019, pág., 76.

²² FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo [1841]*. Trad. br. José da Silva Brandão. Editora vozes, Petrópolis, 2007, pág. 36.

Filosofia, a partir da qual o homem seria o centro²³, tendo desvelado o fundamento da especulação e da Teologia, trata-se de resgatar o homem mesmo como ser sensível e natural e construir uma Filosofia que tem como ponto de partida o ser real, e não o ser lógico, já que começar com o ser lógico é se abstrair da realidade, enquanto, considerar o ser sensível é pressupor a existência de um outro, oposto ao pensamento, que não é produto deste. A empiria para Feuerbach é o verdadeiro início da Filosofia²⁴.

A antropologia apela para um critério prático de verdade e exige uma ontologia real, pois só poderá cumprir o seu programa de conversão ao homem real se o pressupuser como ser real e pressupuser também a realidade como real. Essa tripla função, que abarca o nível da realidade em geral, do pensamento do real e do homem como ser real, cumpre-se a sensibilidade (Sinnlichkeit), ao mesmo tempo categoria englobante e matriz de uma nova razão filosófica²⁵.

A sensibilidade assume papel decisivo no interior dessa nova Filosofia proposta por Feuerbach. A exigência de uma ontologia real para o desenvolvimento da concepção antropológica abarca tanto um homem real como a realidade mesma enquanto realidade, em que a sensibilidade é o fundamento de ambas e igualmente faz a mediação entre homem e realidade.

Seguindo com os argumentos apresentados, devemos ressaltar a recuperação da sensibilidade na filosofia feuerbachiana como uma resposta não só à tradição da filosofia especulativa alemã, mas, também, da tradição filosófica de um modo geral. Se compreendermos a concepção negativa da sensibilidade pautada pela Filosofia²⁶ no seu desenvolvimento, a

²³ Não devemos compreender esse centro no sentido de uma subjetividade isolada, mas, como uma Filosofia que trate do homem real, que tem corpo, carne e sangue, ou seja, do homem como ser sensível.

²⁴ “se o começo do saber filosófico e do saber empírico é originariamente um e o mesmo acto, então a filosofia tem evidentemente a tarefa de se recordar dessa origem comum e, por conseguinte, de começar não com a diferença em relação à empiria (científica), mas antes com a identidade com ela”. Algumas considerações sobre o começo da filosofia do D.r J.F Reiff: FEUERBACH, *ludwing. Filosofia da sensibilidade Escritos* [1839-1856]. Trad. br Adriana Verissimo Serrão. Lisboa, Centro de Filosofia, 2005, pág.78.

²⁵ SERRÃO, Adriana. *A humanidade da razão: Ludwig Feuerbach e o projecto de uma antropologia integral*. Fundação Calouste Gulbenkian, textos universitários de ciências sociais e humanas. 1999, Lisboa, pág.95.

²⁶ Podemos citar alguns exemplos: como a filosofia de Parmênides e Platão, na Antiguidade, chegando até Descartes, na modernidade.

sensibilidade compreendida como algo inferior ao intelecto, as faculdades sensíveis percebidas de modo negativo quanto à apreensão e legitimidade do conhecimento obtido por elas, a sensibilidade ganha um estatuto emancipatório na medida em que é reconhecida como o fundamento por excelência não só da Filosofia, mas da vida como tal. Sobre o tema, comenta-se:

O real na sua realidade efectiva, ou enquanto real, é o real enquanto objeto dos sentidos, é o sensível. Verdade, realidade e sensibilidade são idênticas. Só um ser sensível é um ser verdadeiro e efetivo. Apenas através dos sentidos é que um objecto é dado numa verdadeira aceção – e não mediante o pensar por si mesmo. O objeto dado ou idêntico com o pensar é apenas pensamento²⁷.

Com isso, o ser lógico da filosofia especulativa é destituído por Feuerbach por ser desprovido de realidade e significar apenas o pensamento no seu automovimento interno. A primeira consideração para com os objetos deve necessariamente ser aquela dos sentidos, sendo o real a sensibilidade. As coisas se apresentam para nós de imediato pelos sentidos e não pelo pensar. A efetividade é uma qualidade da sensação, ou seja, somente esse ser possuidor de sensibilidade pode carregar o estatuto do real. Porém, devemos estar atentos para não entendermos a filosofia do autor em questão como um mero empirismo vulgar. A empiria se eleva ao pensamento e deve fazê-lo se não quiser permanecer naquilo que Feuerbach chama de *empiria miserável*:

Há sem dúvida uma empiria limitada, miserável, que não se eleva, ou pelo menos não se quer elevar, até ao pensamento filosófico; mas igualmente limitada é uma filosofia que não desce até a empiria²⁸.

Devemos considerar a crítica de Feuerbach também como uma limitação da razão especulativa no âmbito da Filosofia. Razão essa como um

²⁷ FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da filosofia do futuro (1843)*. Trad. br. Artur Morão. Edições 70, Lisboa, pág.79.

²⁸ *Algumas considerações sobre o começo da filosofia do D.r J.F Reiff*: FEUERBACH, Ludwig. *Filosofia da sensibilidade Escritos [1839-1856]*. Trad. br Adriana Verissimo Serrão. Lisboa, Centro de Filosofia, 2005. Pág. 78.

ente absoluto que se coloca feito uma entidade, até mesmo distinta do homem. Assim, não seria o homem a utilizar essa razão, e sim essa razão utilizando o homem. Algo parecido podemos falar acerca da natureza na tradição especulativa, sendo considerada um produto do espírito, sua criação. A natureza vem destituída de seu conteúdo sensível, inferiorizada. Para Feuerbach, ela deve ser recuperada na sua totalidade sensível, e não especulativa, compreendida como princípio necessário do real, não por ser imutável ou eterna, e sim pelo caráter de mudança e evolução pelo que constantemente passa. A natureza não é divina²⁹, é em si mesma, não é nem produto do Deus da Teologia, tampouco possui atributos divinos como pensa o panteísmo³⁰. Nesse aspecto, ela assume um caráter essencialmente material, vem pensada como totalidade orgânica da realidade, como o autor nos diz:

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). Os segredos mais profundos residem por isso nas mais simples coisas naturais, que o especulativo calca debaixo dos pés, ao apelar fantasiosamente ao além. O retorno à natureza é a única fonte da salvação³¹.

Portanto, a natureza seria a realidade mesma enquanto tal. É a própria verdade da vida e também da Filosofia. O retorno a ela consiste, também, em reconhecer a sua totalidade enquanto esse somatório de todas as realidades, até mesmo a humana, daí Feuerbach se insurgir contra o pensar especulativo que busca a suposta verdade e a realidade das coisas em um além, não compreendendo a verdade da natureza nela própria.

A concepção feuerbachiana da Natureza não se deixa unificar num só conceito. Ela é reconhecida em perspectivas diversas, seja como o conjunto (Inbegriff)

²⁹ Como considerada pelo panteísmo, que não faz a distinção entre deus e natureza. Conferir: FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da filosofia do futuro* (1843). Trad. br. Artur Morão. Edições 70, Lisboa, pág.51.

³⁰ Em especial, a filosofia do pensador holandês Benedictus de Spinoza (1632-1677).

³¹ FEUERBACH, Ludwig. *Para Crítica da filosofia de Hegel* (1839). Trad. br. Adriana Verissimo Serrão. Editora LibeArs, 2012, pág. 62. Ver também: _____ *A Karl Riedel: para a rectificação do seu esboço. Filosofia da sensibilidade Escritos* [1839-1856]. Trad. br Adriana Verissimo Serrão. Lisboa, Centro de Filosofia, 2005.

de todos os seres, como origem da vida, fundamento (Grund) e base (Basis) do homem, associando-se em qualquer destes planos a fecundidade da aliança entre Antropologia e filosofia da Natureza à substituição da velha *mésalliance* entre filosofia e teologia³².

Daqueles traços fundamentais constituidores da essência humana, Feuerbach se baseia no ser em comum com os demais seres naturais, o que comprova não só a existência do homem, como também o seu vínculo primário com a natureza. O projeto de uma nova Filosofia não seria possível sem levarmos em consideração a mudança de concepção da natureza no interior do pensamento do autor em questão, visto que não se trata de uma continuidade da Filosofia anterior, tampouco uma substituição do mesmo mediante um novo sistema filosófico, isto seria apenas mudança interna à própria Filosofia, mero embate de escolas e sistemas, não tendo como meta à humanidade.

Por isso, devemos avaliar esta viragem materialista realizada por Feuerbach como uma tentativa fundamental de pensar a Filosofia aliada aos problemas de uma nova época da humanidade. Dessa forma, torna-se insustentável permanecer com a mesma Filosofia de outrora, de continuar considerando a realidade sob o ponto de vista de sistemas.

Conclusão

Diante de tudo o que foi abordado, ainda podemos fazer algumas considerações sobre as questões abordadas. A crítica à Teologia, à religião e à filosofia especulativa em Feuerbach não separa essas dimensões entre si, mas as compreende como parte do mesmo projeto para construir uma nova Filosofia. A religião cristã, nas concepções do autor, reflete a essência humana exteriorizada, alienada de si, ou seja, o Deus cristão é, na verdade, a abstração de todas as qualidades humanas em um único ser, que é onisciente e onipotente, por isso existe uma diferença entre esse Deus do

³² SERRÃO, Adriana. *A humanidade da razão: Ludwig Feuerbach e o projecto de uma antropologia integral*. Fundação Calouste Gulbenkian, Textos universitário de ciências sociais e humanas. 1999, Lisboa, pág. 286.

Cristianismo e aqueles deuses do paganismo, no sentido do caráter universal do primeiro em contraste ao nacionalismo do segundo. Dessa forma, comenta-se:

O pagão é patriota, o cristão cosmopolita, logo é também o deus pagão um deus patriótico, mas o deus do cristão um deus cosmopolita, isto é, o pagão possui um deus nacional, limitado, porque o pagão não ultrapassou a fronteira de sua nacionalidade, para ele a nação estava acima do homem; mas o cristão possui um deus universal, geral, que abrange todo o universo, porque ele próprio ultrapassa o limite da nacionalidade, não restringe a dignidade e a essência humana dentro de uma nação determinada³³.

Esse caráter universalizante do Cristianismo se encontra reproduzido no seio da especulação, como atesta Feuerbach: o pensar especulativo busca racionalizar e atualizar as categorias do Cristianismo, do mesmo modo causando uma espécie de cisão entre homem e mundo, portanto, não cabe mais à Filosofia vindoura³⁴ continuar reproduzindo essa característica, e sim romper com essa orientação e adentrar no universo do real, o que se trata de resgatar o homem e a natureza sensíveis, fundamentais.

Diante do exposto, podemos concluir enfatizando mais uma vez a necessidade de uma nova Filosofia para a humanidade que se vê diante de determinada época onde emergem novas questões. O pensar filosófico deve se estabelecer no percurso histórico dessa humanidade e não no interior da própria Filosofia e da especulação, sendo toda Filosofia determinada historicamente. Certa forma de filosofar parece diante daquele mundo surgido das cinzas do anterior.

³³ FEUERBACH, Ludwig. *Preleções Sobre a Essência da Religião [1849]*. Trad. br. José da Silva Brandão. Editora vozes, Petrópolis, 2009, pág. 30.

³⁴ Aquela compreendida como filosofia do futuro.

Referências

FEUERBACH, Ludwig. Algumas considerações sobre o começo da filosofia do D.r J.F Reiff_____. **Filosofia da sensibilidade Escritos** [1839-1856]. Trad. Br. Adriana Verissimo Serrão. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.

_____ **A Karl Riedel:** para a rectificação do seu esboço. Filosofia da sensibilidade Escritos [1839-1856]. Trad. Br. Adriana Verissimo Serrão. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa 2005.

_____ **Para Crítica da filosofia de Hegel** (1839). Trad. br. Adriana Verissimo Serrão. Editora LiberArs, 2012.

_____ **Necessidade de uma reforma da filosofia** (1842). Trad. br. Artur Morão. Edições 70, Lisboa.

_____ **Teses Provisórias Para uma Reforma da Filosofia** (1842). Trad. br. Artur Morão. Edições 70, Lisboa.

_____ **Princípios da filosofia do futuro** (1843). Trad. br. Artur Morão. Edições 70, Lisboa.

_____ **A essência do cristianismo** [1841]. Trad. br. José da Silva Brandão. Editora vozes, Petrópolis, 2007.

_____ **Preleções Sobre a Essência da Religião** [1849]. Trad. br. José da Silva Brandão. Editora vozes, Petrópolis, 2009.

HEGEL, G.F.W. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas** [1830]. Trad. br. Paulo Menezes, Edições Loyola, 2012.

SERRÃO, Adriana. **A humanidade da razão:** Ludwig Feuerbach e o projecto de uma antropologia integral. Fundação Calouste Gulbenkian, Textos Universitários de ciências sociais e humana, Lisboa, 1999.

CHAGAS, Eduardo Ferreira; OLIVEIRA, Renato de Almeida. **Consciência, Natureza e Crítica social em Hegel, Feuerbach e Marx**. Porto Alegre RS, Editora Fi, 2019.

A crítica de Feuerbach ao começo em Hegel e à cosmogonia judaico-cristã

*Mailson Bruno de Queiroz Carneiro Gonçalves*¹

O pensamento de L. Feuerbach (1804 - 1872) representa uma crítica ao sistema dialético-especulativo, notadamente G. W. F. Hegel (1770 - 1831), e às matrizes religiosas em geral, sobretudo a tradição judaico-cristã. Por um lado, Feuerbach nega o desenvolvimento do complexo categorial lógico-ontológico em virtude da inversão entre sujeito e objeto, razão e sensibilidade, abstrato e concreto, imaterial e material; por outro, identifica na religiosidade a essência (*Wesen*) do gênero humano, uma vez que seus atributos lhe foram arrancados pela teologia e projetados numa figura universal, ilimitada e soberana.

Sob o primado da matéria (*Stoff*), Feuerbach reitera o caráter originário da natureza (*Natur*) bem como sua autossuficiência, uma vez que é causa de si e existe por ela mesma, portanto não é construído do pensamento tampouco uma manifestação da onipotência. "A natureza, a matéria não pode ser explicada pela inteligência ou derivada dela; ela é a antes a base da inteligência, a base da personalidade sem ter ela mesma uma base" (FEUERBACH, 1988, p. 131).

¹ Graduado em Comunicação Social com habilitação em Jornalismo pela Universidade de Fortaleza/UNIFOR (2013). Bacharel em História pela Universidade Federal do Ceará/UFC (2017), graduando em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará/UECE (2017-2020), Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará/UFC (2019). Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará/UFC (2020-2024). E-mail: bruno.qcg@outlook.com.br

A negação do aspecto real e autônomo da matéria, isto é, de suas determinações constitutivas, que se apresentam diante da força inteligível como coisa objetiva, é resultante do invólucro mistério que domina a razão universal bem como a arbitrariedade teológica. De acordo com Feuerbach (1988, p. 141), "o espírito livre abstratamente não conhece nada mais elevado do que a liberdade; não necessita prendê-la a um ser pessoal; a liberdade é para ele em si mesma, como tal, uma entidade real, verdadeira". O método especulativo e a criação a partir do nada transformam-se no demiurgo do mundo sensível, na potência (*Macht*) que subjaz o existente transitório e imperfeito, porém, embora representem a gênese ontológica da pluralidade fenomênica, limitam-se a estratégias cuja insuficiência reside no princípio metafísico *ex nihilo nihil fit*.

Reduzido a categorias lógicas abstratas o princípio criador do universo em Deus nada mais expressa do que a sentença tautológica: o diverso só pode provir de um princípio da diversidade, não de um ser simples. Por mais que os filósofos e teólogos cristãos tenham defendido a criação a partir do nada, não puderam, entretanto, evitar o antigo princípio: a partir do nada, nada, porque ele expressa uma lei do pensamento. (FEUERBACH, 1988, p. 127)

A centralidade da razão no sistema dialético-especulativo e o primado da onipotência representado na abstração infinita (*unendliche Abstraktion*) concebem a natureza como substrato dependente, expressão do absoluto, predicado da força originária (*ursprüngliche Kraft*) que se manifesta na coisa sensível. O conjunto dos atributos que regem a causalidade natural é reduzido à nada, pois o fundamento da matéria reside numa projeção do pensamento, que, inspirado no vazio especulativo e na arbitrariedade teológica, transforma as determinações do objeto na exposição do formalismo lógico ou na extensão da substância transcendente. Por outro lado, Feuerbach (1988, p. 128) diz: "O universo tem o seu fundamento em si mesmo, como tudo no universo que merece o nome de uma essência verdadeira".

A autoconsciência infinita, cuja manifestação consiste no movimento especulativo bem como na onipotência divina, reduz as determinações da

coisa sensível à substância originária, vazia e dogmática. A natureza, embora seja necessária, objetiva e diversa, é mero construto da abstração germinal, seja ela filosófica ou teológica. De acordo com Feuerbach (1988, p. 129), "a diversidade real só pode ser deduzida de um ser diverso em si mesmo. Mas eu só estabeleço a diversidade no ser original porque para mim já é a diversidade *originariamente* uma verdade e uma essência".

Conceber uma substância unitária, metafísica e necessária para o conjunto dos elementos qualitativamente distintos, objetivos e provisórios representa apenas um exercício de abstração vulgar. "Não é, portanto, o espírito a origem e a razão de ser da matéria; pelo contrário, a natureza deve ser vista como fundamento do espírito, isto é, como um fundamento que não tem nenhum fundamento fora de si mesmo (CHAGAS, 2016, p. 67)".

A criação do universo a partir do nada, que adquire forma e conteúdo pela força absoluta de Deus, equivale, para a tradição judaico-cristã, à gênese da matéria, mantida em potência até o despertar do arbítrio soberano. A existência da natureza representa mero cumprimento da sabedoria eterna, de modo que toda causalidade imanente à natureza encontra seu fundamento num poder que lhe é externo.

Assim como a razão personifica como um ser o conceito da essência abstraído de todas as qualidades determinadas dos seres reais, assim também personifica ela numa primeira causa o conceito de causa abstraído de todas as características reais e da causalidade determinada. (FEUERBACH, 1989, p. 91)

A cosmogonia registrada na narrativa bíblica revela em última instância uma subjetividade abstraída da finitude, uma inversão entre sujeito e objeto, uma consciência absoluta e uma negação do universo independente. O verbo se apresenta em Gênesis como expressão da potência originária, que, de modo arbitrário, concebe a matéria segundo uma vontade infinita, capaz de transformar o vazio em coisa sensível. Sob o primado da criação a partir do nada, o universo corresponde apenas à extensão da substância eterna, singular e autônoma. Segundo Feuerbach

(1988, p. 143), "a criação é a palavra de Deus pronunciada, a palavra criadora, a palavra interior, idêntica ao pensamento". A vontade incondicional subjacente ao pensamento transforma o homem em predicado da onipotência, eleva-se ao infinito e concebe a natureza como substrato de uma essência que lhe é externa e desconhecida, exceto na forma de representação abstrata ou especulação metafísica.

No princípio, Deus criou o céu e a terra. Ora, a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo, e um sopro de Deus agitava a superfície das águas. Deus disse: "Haja luz", e houve luz. Deus viu que a luz era boa, e Deus separou a luz e as trevas. Deus chamou à luz "dia" e às trevas "noite". Houve uma tarde e uma manhã: primeiro dia. Deus disse: "Haja um firmamento no meio das águas", e assim se fez. Deus fez o firmamento, que separou as águas que estão sob o firmamento das águas que estão acima do firmamento, e Deus chamou ao firmamento "céu". Houve uma tarde e uma manhã: segundo dia [...]. (BÍBLIA, 2019, p. 33)

A coisa sensível, cuja íntima relação entre forma e conteúdo decorre de uma causalidade imanente à natureza, adquire existência na tradição judaico-cristã segundo a determinação de Deus, que, em última instância, representa a vontade absoluta do gênero humano, portanto, embora o fundamento da matéria seja interno e autossuficiente, a mitologia bíblica reduz toda diversidade a uma força que lhe é estranha e arbitrária. "Assim como a eternidade do mundo ou da matéria nada mais significa do que a essencialidade da matéria, assim também não significa a criação do mundo nada mais que a nulidade do mundo" (FEUERBACH, 1988, p. 143). A origem fantástica do universo, conforme sugere o livro de Gênesis, equivale à plena realização da vontade, que, destituída do condicionamento que lhe é inerente, projeta o objeto real como predicado do infinito ou força absoluta que rege a natureza.

A natureza, entendida como totalidade, como unidade orgânica, como harmonia de causas e efeitos, como pressuposto necessário para todos os objetos, fenômenos e criaturas, plantas e animais, inclusive para a natureza humana, fornece a Feuerbach o fundamento de sua crítica ao teísmo e ao idealismo, isto

é, ela é o motivo de sua *confrontação* com ambos, os quais desconhecem completamente a autonomia e a independência da natureza, porque eles a concebem ou meramente como obra de um criador ou como puro desdobramento e exteriorização da atividade do espírito. (CHAGAS, 2016, p. 63)

Abstraída de barreiras, a criação a partir do nada transforma o vazio em matéria de forma arbitrária e reduz a coisa sensível a um princípio sobrenatural, cuja razão é a busca do homem de elevar-se à onipotência. Por outro lado, diz Chagas (2016, p. 65): "A natureza é, pois, apenas explicável, quando se reconhece que ela não é nenhum ser abstrato, despojado de existência, mas a unidade da diversidade das coisas que são concretas".

Projetar a origem do universo segundo uma essência metafísica demonstra apenas a tentativa do indivíduo de se libertar da relação de causa e efeito que rege a natureza, cuja força que lhe é subjacente impede o exercício da vontade infinita. A legalidade imanente à matéria revela a impossibilidade do querer apriorístico, destituído de determinações, incondicional e majestoso. Sendo assim, a subjetividade adquire no texto bíblico um poder soberano, cuja manifestação pelo verbo foi capaz de dar forma e conteúdo à natureza, submetendo a vida, o tempo e o espaço ao domínio da providência.

A crença na providência é a crença num poder para o qual todas as coisas estão à disposição para o uso desejado, diante da qual todo o poder da realidade nada é. A providência anula as leis da natureza; ela interrompe o curso da necessidade, o vínculo férreo que une inevitavelmente a consequência à sua causa; em síntese, ela é a mesma vontade ilimitada, plenipotente que chamou o mundo do nada para a existência. (FEUERBACH, 1988, 144-145)

O chamado à existência sensível pela vontade infinita resulta na negação das determinações constitutivas do objeto, reduzindo sua autonomia à nada. Graças à potência originária que subjaz o universo, o vazio adquiriu forma e conteúdo, sofreu uma inversão ontológica e elevou-se à condição de matéria, de modo que a tradição judaico-cristã pôde reservar à providência o mérito da transformação primária, projetando todo conteúdo real segundo um decreto soberano. O conjunto das diferenças

qualitativas inscritas na natureza representa apenas a manifestação da onipotência ou o substrato de uma essência metafísica, isto é, a pluralidade concebida de modo absoluto a partir do nada. "A criação a partir do nada só pode ser explicada e compreendida em conexão com a providência; porque o milagre nada mais significa a não ser que o milagroso é o mesmo que criou as coisas a partir do nada pela sua mera vontade - Deus, o criador." (FEUERBACH, 1988, p. 145)

O caráter germinal, necessário e independente da natureza corresponde, em última análise, à negação da vontade infinita que lhe dá existência, uma vez que as determinações imanentes à matéria revelam a tensão entre um objeto primário, orgânico e autossuficiente, concebido segundo uma legalidade interna, e a tentativa do homem de alcançar a infinitude mediante a anulação de seu estatuto ontológico, cuja expressão mais arbitrária reside no milagre.

As barreiras impostas pela natureza como leis negam a doutrina da criação, que por sua vez, só pode assumir o postulado de força originária excluindo a autonomia da matéria. "Precisamente porque a natureza expressa objetividade, necessidade, corporalidade, sensibilidade, é ela o negativo, por assim dizer, uma prova dos limites da interioridade, do sentimento religioso, isto é, a barreira concreta que se opõe à ilusão de uma existência sobrenatural" (CHAGAS, 2016, p. 72).

Destarte, o mistério da criação e da providência a partir do nada representa a gênese da coisa finita, sensível e determinada: como manifestação da força soberana, o verbo decreta a invalidação do princípio da causalidade, transforma a natureza em expressão da liberdade incondicional, reserva ao plano metafísico o mérito de toda existência objetiva e assume o estatuto de substância ou potência originária.

A cosmogonia da tradição judaico-cristã, embora atribua a Deus o princípio da totalidade orgânica, corresponde apenas à tentativa do homem de invalidar a autonomia da matéria e elevar-se ao infinito. No mesmo sentido, diz Feuerbach (2016, p. 145): "A providência se relaciona essencialmente com o homem. Por causa do homem faz a providência com

as coisas o que ela quer, por causa do homem anula ela a validade da lei então plenipotente".

A figura de Deus é a projeção da força incondicional, que se liberta das leis naturais e reduz o conjunto das singularidades a um decreto soberano. Retirar o universo da onipotência corresponde ao esvaziamento do princípio da causalidade, à decomposição da relação orgânica que dá forma e conteúdo à matéria. Acima de tudo, o verbo representa a busca do homem se apoderar da natureza arbitrariamente, independente das determinações cuja existência antecede a vontade infinita, concebida aqui como mera abstração ou puro egoísmo tendo gerado o mundo a partir do nada.

A doutrina da criação provém do judaísmo; ela é mesmo a doutrina característica, fundamental da religião judaica. Mas o princípio que a fundamenta aqui não é tanto o princípio da subjetividade, mas antes o do egoísmo. A doutrina da criação em seu significado característico só aparece no estágio em que o homem, na prática, submete a natureza somente à sua vontade e necessidade, rebaixando-a por isso também em sua concepção a uma mera matéria-prima, a um produto da vontade. (FEUERBACH, 1988, p. 153)

Além de negar a autonomia da coisa sensível transformando a natureza em expressão da vontade infinita, o mistério da construção e da providência a partir do nada equivale à mais alta expressão do egoísmo, uma vez que a onipotência é apresentada em Gênesis não apenas como princípio que deu forma e conteúdo à matéria, mas também como força única, eterna e necessária. Segundo Feuerbach (1988, p. 155), "os judeus conservaram-se em sua peculiaridade até hoje. Seu Deus, seu princípio é o princípio prático do mundo - o egoísmo, e em verdade o egoísmo em forma de religião".

Através do credo monoteísta judaico, o homem se liberta de fronteiras naturais, reinventa o estatuto da matéria conforme suas necessidades, exerce um poder incondicional e alcança a vida soberana. "O egoísmo é o Deus que não decepciona os seus servos. O egoísmo é essencialmente monoteístico, porque ele só tem uma coisa por meta: a si mesmo" (FEUERBACH, 1988, p. 155). A essência supranaturalística, que através de

sua onipotência retirou do vazio o universo, consiste num artifício do homem para negar as barreiras que lhe são impostas pelas determinações imanentes à matéria. A provisoriidade e a fraqueza são intoleráveis para a tradição judaico-cristã, de modo que somente em Deus o homem alcançaria à infinitude.

O princípio do universo segundo uma força que lhe é externa e soberana corresponde a um contrassenso filosófico, tendo em vista que o fundamento da argumentação é arbitrário e sem conteúdo. "Trata-se aqui, na verdade, da absolutidade do sentimento religioso, isto é, da liberdade do crente frente aos obstáculos da natureza, sem a qual ele não consegue conceber Deus como uma essência metafísica, sobrenatural e sobre-humana" (CHAGAS, 2016, p. 85).

A potência originária, assumida pela mitologia bíblica como um pressuposto à existência da matéria, representa o ponto de partida da especulação infinita, que transforma a matéria numa extensão da vontade incondicional. A força absoluta do verbo representa o esvaziamento da natureza, a impossibilidade de reconhecer sua legalidade interna, sua diferencialidade qualitativa bem como seu caráter primário. Para o imaginário religioso, a natureza é apenas um estorvo cuja superação pressupõe a fé no milagre.

Se, por um lado, a onipotência consiste no fundamento da matéria, conforme sugere o imaginário judaico-cristão, por outro, o pensamento hegeliano transforma o ser vazio e abstrato no começo da exposição lógico-ontológica sob o argumento da indeterminação, mas, segundo Feuerbach (2012, p. 29), "enquanto fenômeno temporal determinado, cada filosofia começa por isso com um *pressuposto*". Embora a contradição entre ser e nada adquira um caráter de necessidade no interior do sistema dialético-especulativo, o puro intuir corresponde somente à representação do começo na forma de conceito. Segundo Feuerbach (2012, p. 54), "o conteúdo - mesmo que a filosofia deva produzi-lo espontaneamente no interior de si mesma, na medida em que o acolheu já na forma do conceito - é um conteúdo *dado*".

O germe assumido pela lógica de Hegel em torno da contradição entre ser e nada, isto é, no universal abstrato, que pelo devir se torna algo e adquire conteúdo, corresponde a um artifício especulativo que invalida a primazia da matéria e consagra a autoconsciência infinita. A relação positivo-negativa do todo originário, sem diversidade, vazio e imediato, é apontada por Hegel como pressuposto ao desenvolvimento ulterior das mediações constitutivas do absoluto. “O remeter do ser *particular finito* ao ser enquanto tal em sua universalidade totalmente abstrata precisa ser considerado como a exigência teórica e até mesmo prática primeiríssima” (HEGEL, 2016, p. 25)

Desse modo, a indeterminação do puro ser é postulado no interior do sistema hegeliano como alternativa rigorosa à arbitrariedade histórica da metafísica, entretanto o estatuto da coisa sensível é substancial, autônomo e primário, de modo que nada existe fora dela, sendo, por essa razão, o próprio começo. “A natureza é incriada, eterna, não deduzível; ela é em si mesma, existe por si e não por meio de outra essência” (CHAGAS, 2016, p. 64).

A origem do universo, pela força absoluta do verbo, bem como o indeterminado, assumido pela especulação hegeliana, consistem apenas em artifícios que negam a autonomia da natureza transformando o pensamento vazio no demiurgo da coisa sensível. Conforme assinalou Chagas (2016, p. 79), “a natureza é, pois, o ser primeiro, o que origina, o que produz tudo de si e não pode ser pensada como produzida, pois ela existe por si e tem seu sentido tão somente em si mesma”.

Atribuir a gênese da coisa sensível à vontade infinita ou postular a identidade entre ser e nada como necessidade primária lógico-ontológica equivale em última análise à negação do princípio da causalidade, da autossuficiência da matéria, do próprio conteúdo imanente ao objeto. O verdadeiro começo, segundo Feuerbach (2012, p. 54), “põe em dúvida se o objeto é um objeto real, ou uma mera representação ou um fenômeno psicológico em geral, que por isso distingue com o maior rigor possível entre

o subjetivo e o objetivo", isto é, reconhece a primazia da matéria e apreende seu estatuto segundo uma legalidade interna.

Referências

BÍBLIA, de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. **Natureza e liberdade em Feuerbach e Marx**. Campinas: Editora Phi, 2016.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A Ciência da Lógica**: a doutrina do ser. Petrópolis: Vozes/Bragança Paulista: Editora Universitária, 2016. v. 1.

FEUERBACH, Ludwig. **A Essência do Cristianismo**. Campinas: Papyrus, 1988.

FEUERBACH, Ludwig. **Preleções sobre a essência da religião cristã**. Campinas: Papyrus, 1989.

FEUERBACH, Ludwig. **Para a crítica da filosofia de Hegel**. São Paulo: LiberArs, 2012.

Feuerbach e Marx: da crítica religiosa à crítica da filosofia especulativa

*João Bosco Brito do Nascimento*¹

Introdução

O objetivo deste artigo é mostrar a crítica de Marx sobre a posição idealista de Feuerbach acerca da religião. Ao apontar a positividade e o limite da crítica feuerbachiana acerca da religiosidade, Marx a identifica como uma filosofia da consciência, isto é, de base especulativa. Deste modo, perceberemos, neste trabalho, duas teorias antagônicas, sobre dois objetos em questão: a crítica da religião, por parte de Feuerbach, e a crítica da especulação filosófica feuerbachiana, por parte de Marx.

Para Marx, as teses feuerbachianas relativas à religião, são demasiadamente abstratas, porque se comportam como ideias autônomas, ou seja, sem vínculo com o meio material do qual elas emanam. Ao desmascarar, tanto a alienação religiosa quanto o idealismo filosófico, como veremos, Marx acredita que a construção de uma teoria deve ser concebida em consonância com a *práxis*. Advém disto, o compromisso metodológico de Marx, com um programa e uma pesquisa fundados nas relações histórico-sociais concretas dos indivíduos humanos reais.

¹ Doutor em Educação pela Universidade Federal do Ceará – UFC. Professor da Graduação do Curso de Filosofia da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. E-mail: boscobrito@uern.br. Víteas (lattes): <http://lattes.cnpq.br/6947886791989052>.

A ciência da história em Marx é uma teoria que não se contenta com o mero formalismo abstracionista, pois requer, resolutamente, uma postura, de um lado, comprometido com o método histórico-dialético, e do outro, como uma posição política em favor da classe trabalhadora e, nesse sentido, acreditamos nós, faz-se, ela mesma, a munição teórica da luta revolucionária contra a injustiça, o desprezo, o aviltamento, a violência e outras tantas formas de exploração, dominação e opressão cometidas contra esta mesma classe.

A positividade e o limite da crítica da religião em Feuerbach

Pode-se dizer que o pensamento de Feuerbach (1804-1872) representa a última expressão teórica da filosofia clássica alemã², isto porque sua filosofia tem por objetivo entender o homem em sua expressão real, isto é, como um ser sensível. Marx e Engels em *A Ideologia Alemã* (1845-1846) observaram isto e, assim, escreveram no prefácio desta obra:

Ensinemos os homens a substituir essas ilusões por pensamentos que correspondam à essência do homem, afirma um; a ter perante elas uma atitude crítica, afirma outro; a tirá-las da cabeça, diz um terceiro que a realidade existente desaparecerá. (MARX; ENGELS, s/da, p. 7).

Aqui, obviamente, Marx e Engels estão se referindo aos membros mais proeminentes da chamada esquerda hegeliana³, apontando o mote filosófico de cada um deles, a saber: Feuerbach (a essência sensível do homem), Bruno Bauer e consortes (a autoconsciência crítica) e Max Stirner (a antropologia do indivíduo egoísta).

O procedimento de Feuerbach consiste⁴, em linhas gerais, em reduzir a teologia à antropologia, promovendo, dessa forma, uma desmitologização e uma dessacralização da teologia através de um procedimento

² Ver ENGELS, F. “Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã”, s/d.

³ Conforme a clássica exposição de K. LÖWITZ, *De Hegel a Nietzsche*, 2014, p. 84-98.

⁴ Cf. também OLIVEIRA, R. A., *Homem e religião no movimento neohegeliano de esquerda: uma leitura de Bruno Bauer, Max Stirner e Ludwig Feuerbach*, 2014, p. 106-126.

materialista que, partindo da natureza, busca superar tanto a teologia quanto a filosofia especulativa, ambas, por sua vez, acredita Feuerbach, apoiadas uma na outra. Nesse sentido, para ele, o homem, para que venha a viver a sua verdadeira essência, precisa libertar-se da religião. Para Feuerbach, a essência verdadeira da religião é antropológica.

A religião é a cisão do homem consigo mesmo: ele estabelece Deus como um ser anteposto a ele. Deus não é o que o homem é, o homem não é o que Deus é. Deus é um ser infinito, o homem o finito; Deus é perfeito, o homem imperfeito; Deus é eterno, o homem transitório; Deus é pluripotente, o homem impotente; Deus é santo, o homem é pecador. Deus e homem são extremos: Deus é o unicamente positivo, o cerne de todas as realidades, o homem é o unicamente negativo, o cerne de todas as nulidades.

Mas na religião o homem objetiva a sua própria essência secreta. O que deve ser demonstrado é então que esta oposição, que esta cisão entre Deus e homem, com a qual se inicia a religião, é uma cisão do homem com a sua própria essência. (FEUERBACH, 1988a, p. 77).

Para Feuerbach, como pudemos perceber, o homem é o começo, o centro e o fim da religião. Segundo ele, é o homem que cria a religião e não esta, através de deus, que cria o homem. Isto quer dizer, conforme Feuerbach, que a teologia deve ser submetida a uma crítica filosófica radical que, por sua vez, desmascare a dogmática ilusória, invertida e falsa da religião.

Na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução* (1844), Marx mostra, que na Alemanha de seu tempo, a crítica da religião pretende além de buscar construir uma nova filosofia, que é crítica a Hegel, apontar também a presença da religião e do misticismo em todo o seu sistema. De fato, tais teóricos – os, também assim chamados, jovens hegelianos – conseguem, segundo Marx, realizar seu objetivo, qual seja, a crítica da religião. Por isso, elevam tal crítica, no essencial, a seu fim. Contudo, assevera Marx, os jovens hegelianos permanecem insistentemente na esfera da religião e dissolvem sua crítica nesse tipo de discurso. Marx percebe assim o

limite da crítica feuerbachiana da religião e mostra, no referido artigo⁵, que a compreensão do ser social não pode se prender somente à crítica da religião. Exige, deste modo, segundo ele, a crítica a outras esferas da sociedade.

Na crítica religiosa deus é considerado um reflexo do homem. É o homem quem cria deus, e não deus quem o cria. Aí está a ilustração fundamental da crítica religiosa. Processa-se, portanto, uma inversão no fundamento da religião. Pensar a religião positivamente, como criadora do homem, para os neo hegelianos, é um tipo de alienação, isto é, uma espécie de falsa consciência que inverte a realidade; tornando deus o sujeito quando na verdade este é o predicado do homem, seu verdadeiro criador. Assim, a crítica da religião é, para eles, em geral, e, para Feuerbach, em particular, o pressuposto para pensar o homem contingencialmente.

A luta contra a religião é, conseqüentemente, entendida por Marx, como a luta contra a alienação religiosa, compreendida esta, como uma falsa consciência humana. Analisada assim criticamente, Marx declara, que a religião é o conforto espiritual do homem frente à sua miséria material; a esperança de uma vida melhor numa outra vida, já que nesta, falta-lhe quase tudo. Deste modo,

A miséria *religiosa* é, de um lado, a *expressão* da miséria real e, de outro, o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura aflita, o estado de ânimo de um mundo sem coração, porque é o espírito da situação sem espírito. A religião é o *ópio* do povo. (MARX, 1977, p. 02). (*Itálicos do autor*).

Destarte, Marx alertará para a necessidade de dessacralizar também as formas profanas das relações sociais. Desta forma, ele se projeta para além da filosofia neo hegeliana. Pois, ao ser radicalmente negada a felicidade ilusória prometida pela religião, abre-se, para os indivíduos humanos, a prerrogativa da exigência de sua felicidade real. No

⁵ O escrito *Crítica da filosofia do direito de Hegel - Introdução* é uma das contribuições de Marx ao primeiro e único número da revista *Anais franco-alemães* (1844) na qual o jovem Marx assina a editoração em colaboração com Arnold Ruge.

entendimento de Marx, o homem ao se ver desiludido com as promessas de uma felicidade extraterrena, deve exigir e buscar a superação de uma realidade que nega sua genuína humanidade. Nesse sentido, para Marx, a crítica da religião é o germe da crítica do mundo real.

Não obstante, realizada a crítica religiosa, pelos jovens hegelianos, é necessário, agora, indicar de modo preciso, a crítica ao todo social. No entanto, para Marx, é preciso fazer a crítica com o critério da cientificidade, para que seja denunciada não apenas a ilusão do aquém, mas as mazelas do mundo real. É essa a missão da filosofia enquanto ciência histórica. Faz-se, por conseguinte, desta forma, para Marx, investigar como ocorre a degradação do homem na sociedade capitalista. Logo, o que se deve, à vista disso, é criticar outras esferas da sociabilidade humana, para além da crítica religiosa, isto é, dessacralizar as formas profanas da autoalienação humana frente a sociedade do capital. Consentâneo a isto, faz-se necessário formular uma oposição teórica e prática ao nosso tempo, sendo preciso pensar o contrário à ordem de um mundo invertido que tem na religião uma das suas formas de expressão mais ativa.

Marx, para resolver as dúvidas que o “assediava” acerca do abstracionismo religioso e da lógica especulativa de base hegeliana, procurou realizar uma revisão crítica da obra de Hegel, *Princípios da Filosofia do Direito* (1821) que, segundo o próprio Marx, configura-se como a mais alta elaboração da teoria do Estado moderno. Isto posto, já que a crítica da religião fora feita, com certo êxito pelos jovens hegelianos, seria preciso, a partir de então, ampliar este escopo crítico expandindo-o para a crítica do direito, da política e do Estado.

Mas para fazer a crítica, acerca dessa sociabilidade invertida que precisa da religião como sua justificação, é imprescindível dar-se conta, como já discutido, das formas de consciência que escamoteiam esta inversão. Desse modo, é *conditio sine qua non*, para que se reverta, ou melhor, subverta-se a falsa consciência religiosa, que seja feita também a crítica ao seu fundamento. É disto que trataremos na discussão que se segue.

A crítica da filosofia em Feuerbach e Marx

A filosofia especulativa de Hegel, representante maior da lógica formal, segundo Marx, é desprovida de quaisquer mediação com o mundo material, pois não leva em conta as condições efetivas, porque contingentes, da vida social. Para citarmos Hegel:

Em nenhuma ciência se sente mais fortemente a necessidade [*Bedürfnis*] de iniciar, sem reflexões preliminares da própria Coisa do que na ciência lógica. [...] Seu objeto, o pensar, ou seja, de modo mais determinado, o *pensar con-
ceituante* é essencialmente tratado no interior dela [da lógica]; o conceito disso gera-se em seu decurso e não pode ser presumido. (HEGEL, 2016, p. 44). (*Itálicos do autor*).

E mais ainda:

Na *Fenomenologia do Espírito* apresentei a consciência em seu movimento progressivo, desde a primeira oposição imediata dela e do objeto até o saber absoluto. Esse caminho percorre todas as formas da *relação da consciência com o objeto*. E tem como seu resultado o *conceito da ciência*. Esse conceito (apesar do fato que ele surge dentro da própria lógica) não necessita aqui, portanto, de nenhuma justificação, porque ele a adquiriu no próprio caminho; e ele não é capaz de nenhuma outra justificação senão essa produção do mesmo por meio da consciência, para a qual todas as suas figuras próprias se dissolvem nele mesmo como verdade. (HEGEL, 2016, p. 51). (*Itálicos do autor*).

Quer isto dizer que, para Hegel, a faculdade do entendimento, ao não postular a apreensão da coisa em si, isto é, do *noúmeno*, que embora possa ser pensado, por definição é um objeto incognoscível, “justificou, pelo lado científico, a renúncia ao pensar especulativo”. (HEGEL, 2016, p. 25). Atente-se que a doutrina que embasa a ciência moderna ganhou popularidade desde a sua fundação pela filosofia kantiana e veio ao encontro desta doutrina a limitação da pedagogia moderna e o empobrecimento intelectual dos tempos que dirige o seu olhar primeiramente para a necessidade

imediate. Dessa forma, a ciência moderna e o senso comum contribuíram, segundo Hegel, para a recusa do filosofar especulativo⁶.

Contudo, no que se refere a assertiva de Hegel de que se deve iniciar a ciência ou a filosofia sem reflexões preliminares, a isto retruca Feuerbach escrevendo que “a *absoluta* ausência de pressupostos – o início da filosofia especulativa – nada mais é do que a ausência de pressupostos e de começo, a asseidade do ser divino” (FEUERBACH, 1988b, p. 50). (*Itálico do autor*). Com esta objeção, Feuerbach compara a filosofia especulativa com a teologia cristã, a qual advoga que deus é a causa ou o princípio de sua própria existência. Logo, ao confrontar o fundamento da ciência lógica de Hegel, Feuerbach pretende apresentar como consistente uma crítica que alcança todo o sistema especulativo hegeliano.

Nesta medida, sobre a construção conceitual especulativa, Feuerbach objeta:

O pensar “que se sobrepõe ao seu outro” – o “outro do pensar” é o ser – é o pensar que ultrapassa os seus limites naturais. O pensamento sobrepõe-se ao seu contrário – quer dizer: o pensar reivindica para si, não o que pertence ao pensar, mas ao ser. Ao ser, porém, compete a *singularidade*, a *individualidade*; ao pensar, a *universalidade*. Por conseguinte, o pensar reivindica para si a *singularidade* – transforma a negação da universalidade, a forma essencial da sensibilidade, a *singularidade*, num momento de pensar. É assim que o pensar “abstrato”, ou o conceito abstrato que deixa fora de si o ser, se torna conceito “concreto”.

Mas como é que o homem chega a estas invasões do domínio do ser pelo pensar? Pela teologia. Em Deus, o ser encontra-se imediatamente vinculado com a essência ou o conceito; a singularidade, a forma de existência com a universalidade. (FEUERBACH, 1988b, p. 73). (*Itálicos do autor*).

Assim, embora Marx, decisivamente, comporte em seu cabedal categorial e conceitual influências da filosofia hegeliana, estas estarão minimizadas pelo apreço que ele tem pelas críticas materialistas de Feuerbach à filosofia especulativa de Hegel. Sendo que é na esteira de Feuerbach,

⁶ Ver HEGEL, *Ciência da lógica*, 2016, p. 25-26.

em meio a elogios⁷, que Marx tomará como objeto a realidade histórica sensível, o mundo dos homens condicionados historicamente – o Estado, a política, o direito, a cultura, a sociedade e a economia. Atentando, categoricamente, a este mundo, a “sociedade civil-burguesa” [*bürgerliche Gesellschaft*], dissemos, de acordo com Marx, que este é um mundo invertido, pois nega o próprio homem, o humilha, o abandona, e enfim, o submete a toda sorte de injustiças.

Deste modo, investigando e analisando, profundamente o seu objeto, a sociedade burguesa, Marx chega à sua demarcação definitiva, a qual ele aponta, precisamente, no prefácio de 1859 da sua notável obra *Para a Crítica da Economia Política*, como sendo o modo de produção material da vida dos indivíduos humanos na sociedade civil-burguesa; “mas que a anatomia da sociedade burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) deve ser procurada na economia política” (MARX, 1978, p. 129).

Todavia, para se precisar o objeto da teoria – a natureza e o modo de funcionamento do regime do capital (decifrar, portanto, a sociedade burguesa) –, é indispensável, primeiramente, fazer a crítica da sua filosofia. Atente-se que a negação da filosofia especulativa ou do hegelianismo que grassavam na Alemanha à época de Marx, passa também por uma crítica ao antigo materialismo, aí incluído o de Feuerbach.

O primeiro elemento a ser considerado é a crítica a uma suposta autonomização das ideias e, portanto, do primado das ideias na vida social. Quer isto dizer que “nenhum destes filósofos [tanto os velhos quanto os jovens hegelianos] se lembrou de perguntar qual seria a relação entre a filosofia alemã e a realidade alemã. A relação entre a crítica e o seu próprio meio material” (MARX; ENGELS, s/da, p. 17). [Grifo nosso].

De verdade, tal procedimento ingênuo, próprio do hegelianismo, leva apenas a que se troque uma representação religiosa do mundo por outra

⁷ Marx acredita que Feuerbach é o único entre os jovens hegelianos que verdadeiramente alcançou criticamente a filosofia do mestre. “Feuerbach é o único que tem para com a dialética hegeliana um comportamento *sério, crítico*, e [o único] que fez verdadeiras descobertas nesse domínio, [ele é] em geral o verdadeiro triunfador [*Überwinder*] da velha filosofia. A grandeza da contribuição e a discreta simplicidade com que F[eu]erbach] a outorga ao mundo está em flagrante oposição à atitude contrária”. (MARX, 2010, p. 117). (*Itálicos do autor*).

que se afirma filosófica, quer se diga idealista ou materialista, mesmo que supostamente humana e racional, ou seja, como diz, acertadamente, Giuseppe Staccone (1991, p. 148), “opõe-se uma fraseologia a outra, sem levar em conta a realidade do mundo existente”.

O segundo ponto fundamental na crítica marx-engelsiana à filosofia especulativa é o compromisso científico e metodológico com a pesquisa que diz respeito à ciência da história concreta, em oposição à reflexão filosófica abstrata. Por conseguinte, diferentemente da filosofia especulativa que se diz desprovida de pressupostos, Marx apresenta o ponto de partida da teoria e os seus condicionantes, de modo a nunca se afastar deles. Marx e Engels escrevem:

As premissas de que partimos não constituem bases arbitrárias, nem dogmas; são antes bases reais de que só é possível abstrair no âmbito da imaginação. As nossas premissas são os indivíduos reais, a sua ação e as suas condições materiais de existência. Quer se trate daquelas que encontrou já elaboradas, quando do seu aparecimento, quer das que ele próprio criou. Estas bases são, portanto, verificáveis por vias puramente empíricas⁸. (MARX; ENGELS, s/da, p.18).

Quer dizer que, para Marx, expor o objeto é dizer de que maneira os homens vivem, sendo isto o que constituirá o seu esforço intelectual durante toda a sua vida. Aqui, fique claro que, como em todo o *corpus* teórico marxiano, quando se faz uma referência à figura do homem, trata-se do indivíduo humano, “real e concreto, o autêntico criador da história”, conforme o acertado comentário de Adam Schaff (1967, p. 54). Ou ainda: “Pontos de partida são, para Marx – desde os primórdios de seu pensamento teórico – os indivíduos humanos vivos”. (SCHAFF, 1967, p. 55).

Marx, aqui, ataca, particularmente, neste aspecto, o idealismo de Hegel, colocando em evidência o seu próprio ponto de partida, a saber, o indivíduo humano vivo e real, quer dizer, relacional, ou seja, histórico.

⁸ Em verdade, esse escrito que constitui um parágrafo do primeiro capítulo de *A ideologia alemã* é de autoria exclusiva de Marx e deve ser entendido como um dos pressupostos da sua abordagem geral da história humana, as linhas mestras que nos levam à compreensão da história concreta através de sua ciência da história.

Aliás, para Marx, a história é a forma da realidade humana. Ele chega mesmo a afirmar que “apenas conhecemos uma ciência, a da história” (MARX; ENGELS, s/da, p. 18).

Além do idealismo, Marx também critica o materialismo tradicional pelo seu caráter passivo e não-histórico, opondo-lhe o novo materialismo prático ou transformador. Já na primeira das chamadas *Teses sobre Feuerbach* (1845), ele diz:

O principal defeito de todo materialismo até aqui (incluído o de Feuerbach) consiste em que o objeto, a realidade, a sensibilidade, só é apreendido sob a forma de *objeto ou de intuição*, mas não como *atividade humana sensível*, como *práxis* não subjetivamente. Eis porque, em oposição ao materialismo, o aspecto *ativo* foi desenvolvido de maneira abstrata pelo idealismo, que, naturalmente, desconhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis – realmente distintos dos objetos do pensamento: mas não apreende a própria atividade humana como atividade *objetiva*. Por isso, em *A Essência do Cristianismo*, considera apenas o comportamento teórico como autenticamente humano, enquanto que a *práxis* só é apreciada e fixada em sua forma fenomênica judaica e suja. Eis porque não compreende a importância da atividade “revolucionária”, “prático-crítica”. (MARX, 1986, p. 11-12). (*Itálicos do autor*).

Marx apreende em Hegel que o real é relacional, isto é, é movimento que forma uma unidade na diversidade, uma totalidade diferenciada, um todo. E mais, continuando com Hegel, todavia, pondo-se para além dele, sabe que sem um paciente e conclusivo conhecimento categorial, teórico e conceitual, enquanto reflexão do real, é impossível intervir adequadamente nele, para não somente interpretá-lo, mas para, necessariamente, transformá-lo⁹. No entanto, precisamos ser cautelosos. Em Marx, as

⁹ Conforme a XI tese sobre Feuerbach: “Os filósofos se limitaram a *interpretar* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é *transformá-lo*.” (MARX, 1986, p. 14). (*Itálicos do autor*). Bloch (2005, p. 271) nos diz: “O que se reconhece aqui é que a dimensão futura é a mais próxima e a mais importante. Todavia, justamente não à maneira de Feuerbach, que não entra na embarcação, que se contenta do começo ao fim com a contemplação, que deixa as coisas como estão”. Temos com isto que Marx, diferentemente, pensa uma filosofia que objetiva transformar o mundo revolucionariamente. E a sua polêmica mais dura não se faz diretamente contra Hegel, mas contra um determinado tipo de filosofia contemplativa, ou seja, dos epígonos de Hegel que, como afirma Bloch (*id.* p. 275), “era antes uma não-filosofia”. Mas, só pode haver uma verdadeira transformação social rumo ao reino da liberdade, “unicamente mediante um conhecimento sólido, com um domínio cada vez maior da sua obrigatoriedade. [...] A transformação

categorias são, antes de tudo, modos do ser, formas da realidade, que, mediante a pesquisa, serão elevados a elaborações, a construções intelectuais, a formulações, que precisam, demarcam o objeto e, assim, dão condição à forma adequada de se intervir nele.

Ou seja, Marx pensa que o movimento do ser social é histórico-material e não meramente racional e conceitual. Mas, novamente, seguindo Hegel, que a condição desse movimento em se expandir, superar-se, seguir em frente, é dada pela ação das partes, dos elementos mais significativos e decisivos da totalidade social em pauta. E isto, porque, para Hegel, quando se reflete sobre o todo ou a totalidade, emergem contradições e negações, sendo isso, propriamente, a dialética. A dialética é a própria natureza, a verdadeira natureza das coisas (*Enciclopédia*, § 81) e não uma arte exterior às coisas (*Enciclopédia*, § 274): a realidade concreta é em si dialética. Kojève, por exemplo, escreve, de modo correto, “o pensamento do filósofo é dialético porque reflete (revela) o real que é dialético”. (KOJÈVE, 2014, p. 36).

Neste diapasão, seguindo Marx, enquanto, primeiramente, tributário da dialética hegeliana, a violência, por exemplo, é tida como um elemento que conforma a sociedade burguesa, mas que também a nega, projetando, deste modo, a superação desta forma social, através da sua autodestruição pelo próprio fundamento material da sua negação – o proletariado.

E isto pode ser explicado dialeticamente. Porque a dialética é uma lógica da relação. Com efeito, na relação dialética, a contradição é em si própria relação, na qual o outro é, ao mesmo tempo, o positivo e o negativo; o que implica, na realidade, a necessidade da alteridade, enquanto aceitação e negação da diferença do outro, que é movida por uma relação imanentemente contraditória. A este respeito, Marx acentua:

filosófica é, assim, uma transformação segundo a medida da situação analisada, tendência dialética, das leis objetivas, da possibilidade real”. (*id.* p. 277). A unidade dialética entre teoria e prática, corretamente compreendida, consta no final da *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*: “A filosofia não pode realizar-se sem a superação do proletariado, e o proletariado não pode superar-se sem a realização da filosofia”. (MARX, 1977, p. 14). Cf. também NASCIMENTO, J. B. B., 2019, p. 31-34, *passim*).

O proletariado e a riqueza são contrários. Como tal constituem uma totalidade. São ambas formações do mundo da propriedade privada. Trata-se de saber que lugar determinado ocupa um deles nesta contradição. Não basta dizer que são duas faces de um todo.

A propriedade privada enquanto propriedade privada, enquanto riqueza, é forçada a perpetuar a sua *própria existência*; e por isso mesmo a do seu contrário, o proletariado. A propriedade privada que encontrou a satisfação de si mesma é o lado *positivo* da contradição.

Inversamente, o proletariado é forçado, como proletariado, a abolir-se a si mesmo e ao mesmo tempo abolir o seu contrário do qual depende e que faz dele proletariado: a propriedade. Constitui o lado *negativo* da contradição, a inquietação no seio da contradição, a propriedade privada dissolvida e dissolvendo-se (MARX; ENGELS, s/db, p. 53). (*Itálicos do autor*).

Segundo Marx, é o movimento do proletariado, o reivindicador da justiça social e da genuína humanidade e, por isso, o verdadeiro criador da sua liberdade. Articulando esta assertiva, Marx afirma a implicação recíproca dos dois termos da composição da sociedade burguesa. As duas realidades, a da riqueza e a da pobreza. A burguesia e o proletariado, são tidas como componentes do todo social, mas, como dito acima, o proletariado é o lado negativo da contradição, isto é, o seu momento dialético.

O proletariado através da sua submissão ao trabalho assalariado, é condição do capital. Mas, é também e essencialmente, a condição da destruição de tal regime. A tese de Marx é a de que:

Esboçando as fases mais gerais do desenvolvimento do proletariado, seguimos a guerra civil [*Bürgerkrieg*] mais ou menos oculta dentro da sociedade atual, até o momento em que ela explode numa revolução aberta e o proletariado funda sua dominação com a derrubada violenta da burguesia (MARX; ENGELS, 1988, p. 77).

Isto quer dizer que a tarefa precípua do proletariado é a sua práxis revolucionária, que precisa ser municida teoricamente. Sobre isso, Marx nos diz:

É certo que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, que o poder material tem que ser derrotado pelo poder material, mas também a

teoria se transforma em poder material logo que se apodera das massas. A teoria é capaz de apoderar-se das massas quando argumenta e demonstra *ad hominem*, e argumenta e se torna radical; ser radical é tomar as coisas pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem. A prova evidente do radicalismo da teoria alemã, e, portanto, de sua energia prática, consiste em saber partir da decidida superação positiva da religião. A crítica da religião leva à doutrina de que o homem é o ser supremo para o homem e, conseqüentemente, ao *imperativo categórico* de derrubar todas as relações nas quais o homem é um ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível. (MARX, 1977, p. 8). (*Itálicos do autor*).

O poder material, as relações materiais na sociedade burguesa são, em verdade, uma violência. Visto que a lógica da produção capitalista esgarça de qualquer laivo de autonomia os indivíduos. O trabalhador assalariado, supostamente livre, mas subjugado na própria atividade produtiva, submetido aos interesses do mercado de trabalho, é marionete no palco da concorrência de uma luta de todos contra todos que necessariamente desemboca em violência. Ao se construir uma teoria capaz de identificar-se radicalmente com as necessidades genuinamente humanas, representadas aqui, conforme as necessidades das massas, demonstrar-se-á que a sua antípoda, ou seja, a sociedade capitalista é, na realidade, um regime de exclusão e, portanto, de hostilidade aos trabalhadores.

Porém, a própria teoria transforma-se em um poder material enquanto munição teórica para o levante revolucionário do proletariado. O que se traduz em uma contra violência material capaz de derrotar aquela força que impingiu ao homem uma vida inumana. Logo, esta forma de violência, a violência revolucionária radical é, para ser preciso, reafirmemos, uma contra violência, pois, a mesma é a luta política radical contra a injustiça pura e simples a que está submetido todo o proletariado mundial.

Considerações Finais

Feuerbach é um crítico da religião, especificamente, do cristianismo. *A Essência do Cristianismo* (1841), sua obra principal e a mais conhecida,

trata da essência humana enquanto expressão sensível da consciência, opondo ao pleno potencial desta, a alienação religiosa que viria a castrar o seu desenvolvimento, na forma de uma perda pela exaltação de um

[...] deus como *projektion* das qualidades sensíveis e espirituais do gênero humano e do homem como essência absoluta e infinita, que se eleva sobre a natureza, e precisamente por isto tratou-se apenas da essência do homem, ou seja, de um discurso antropomórfico da natureza, porque ela está submetida ao homem [...]. (CHAGAS, 2014, p. 88).

Marx, por seu turno, pensa que Feuerbach consegue realizar seu objeto ao promover uma inversão no fundamento da religião: foi o homem quem criou deus, e não deus quem criou o homem. Isto, segundo Marx, se dá por resolvido e é aí que se concentra a positividade da crítica religiosa.

Todavia, a religião é apenas o aroma espiritual de um mundo sem coração, de um mundo invertido, por ser uma negação do próprio homem. Daí a necessidade da alienação religiosa para justificar os desconfortos materiais e espirituais de um mundo que nega ao homem o seu verdadeiro título humano, e prega a sua consolação na expectativa de uma vida extra-terrena.

Porém, o homem é o mundo do próprio homem, a saber, as suas instituições e as suas relações sociais: a política, o direito, o Estado etc. Deste modo, subsumir a crítica em um discurso que permanece insistentemente na esfera da religião é um limite teórico, porquanto, obviamente, se faz necessária a crítica às outras esferas da sociedade humana.

Além do que é preciso que se dê conta das diversas formas de consciência de uma época histórica determinada, para que seja possível realizar uma crítica que vá às raízes de suas possibilidades, potencialidades, mas também dos seus limites. Por conseguinte, é imprescindível fazer a crítica da filosofia de uma época que se pretende investigar. Logo, Marx se

empenha em ajustar contas com o hegelianismo que era a filosofia que grassava à sua época. Sua pretensão era, portanto, liquidar o hegelianismo¹⁰, pois:

Na Alemanha, o *humanismo real* tem como seu inimigo o *espiritualismo* ou o idealismo especulativo que substitui o homem individual real pela “Consciência de si” ou pelo “Espírito” e que afirma, à semelhança do Evangelista: “É o espírito que vivifica, a carne a nada monta”. (MARX; ENGELS, s/db, p. 7). (*Itálicos dos autores*).

Neste sentido, o hegelianismo, inspirado que é no abstracionismo idealista, é um inimigo da ação prática e concreta das massas populares em prol da sua emancipação. Tal ação das massas necessita, na realidade, de uma ciência da história que seja uma teoria que represente os seus interesses, quer dizer, tome posição em favor da libertação das classes trabalhadoras. É por isso que a teoria de Marx não se presta a um mero academicismo nem muito menos a um exercício meramente livresco e, de forma alguma, ao diletantismo. Mas, ao contrário, é uma teoria que é feita para a classe trabalhadora, objetivando a sua emancipação¹¹.

Disto advém o compromisso metodológico de Marx com a pesquisa fundada nas relações histórico-sociais concretas dos indivíduos humanos reais. E mostra que um dos limites fundamentais do pensamento de Feuerbach está em que este autor não capta a atividade humana posta na relacionalidade constituída historicamente. Feuerbach não compreende que a subjetividade é constituída na objetividade das relações dos indivíduos entre si e no seu próprio meio material. Sejam as condições de vida dadas – a natureza –, sejam as condições de vida constituídas por eles

¹⁰ Embora o próprio Marx haja escrito no prefácio de 1859 da sua *Crítica da Economia Política*, referindo-se ao texto d’*A Ideologia Alemã*: “Abandonamos o manuscrito à crítica roedora dos ratos, tanto mais a gosto quanto já havíamos atingido o fim principal: a compreensão de si mesmo”. (MARX, 1978, p. 131). Querendo com isto dizer que havia, então, acertado contas com a sua consciência filosófica anterior e, conseqüentemente, que o menos importante seria a publicação do referido texto. Contudo, na verdade, o manuscrito não chegou à impressão, à publicação, porque não encontrou nenhum editor que se dispusesse a publicá-lo. Com efeito, o real objetivo de Marx, como já afirmado acima, era mesmo acabar com o hegelianismo.

¹¹ Quando Marx foi indagado, pelo correspondente exclusivo em Londres, em uma entrevista que ele concedeu ao jornal *The Chicago Tribune*, em dezembro de 1878, acerca de qual seria o objetivo final do programa socialista, ele firmemente respondeu: “É a emancipação dos trabalhadores”. (MARX, 1987, p. 59).

mesmos – os homens –, na relação entre eles e deles com a natureza. Logo, conforme Marx, o que os homens são, o são nas condições de existência construídas por eles mesmos.

Tem-se n’*A Ideologia Alemã* dois parágrafos, precisos, nos quais Marx ultrapassa Feuerbach. Leiamos:

Admitimos que Feuerbach tem sobre os materialistas “puros” a grande vantagem de se aperceber de que o homem é também um “objeto sensível”; mas abstraímos do fato de apenas o considerar como “objeto sensível” e não como “atividade sensível”, pois nesse ponto ainda se agarra à teoria e não integra os homens no seu contexto social, nas suas condições de vida que fizeram deles o que são. Não há dúvida de que nunca atinge os homens que existem e atuam realmente, que se atém a uma abstração, o “**Homem**”, e que apenas consegue reconhecer o homem “real, individual, em carne e osso”, no sentimento ou, dizendo de outro modo, apenas conhece o amor e a amizade enquanto “relações humanas” “do homem com o homem”, e mesmo assim idealizadas. Não critica as atuais condições de vida. Não consegue apreender o mundo sensível como a soma da *atividade* viva e física dos indivíduos que o compõem e, quando por exemplo observa um grupo de homens com fome, cansados e tuberculosos, em vez de homens de bom porte, é constrangido a refugiar-se na “concepção superior das coisas” e na “compensação ideal no interior do Gênero”; cai portanto no idealismo, precisamente onde o materialismo vê simultaneamente a necessidade e a condição de uma transformação radical tanto da indústria como da estrutura social.

Enquanto materialista, Feuerbach nunca faz intervir a história; e quando aceita a história, não é materialista. Nele, história e materialismo são coisas completamente separadas, o que de resto já é suficientemente explicado pelas considerações precedentes. (MARX; ENGELS, s/da, p. 32-33). (**Negrito e itálico** dos autores).

Aqui, o indivíduo é empiricamente tratado, condicionado pelas circunstâncias históricas, mas construindo-se a si mesmo nas relações sociais e nas suas relações com a natureza. Nesta medida, pode-se ver que a linha de elaboração de Marx insere, precisamente a primeira das teses sobre Feuerbach¹².

¹² “O principal defeito de todo materialismo até aqui (incluído o de Feuerbach) consiste em que o objeto, a realidade, a sensibilidade, só é apreendido sob a forma de *objeto ou de intuição*, mas não como *atividade humana sensível*, como

Feuerbach esbarra em uma abstração de homem, sem jamais tratar dos homens reais. Faz isto por idealizar a relação entre os homens, e deles com a história ou entre os indivíduos e suas relações sociais. Permanece preso à ideologia burguesa e, portanto, não consegue compreender, isto é, dar conta da inversão que tal formação social promove. Na realidade, como pensa Marx, é necessário que se elimine radicalmente a forma social burguesa, a sociedade civil, através de uma revolução social radical – a revolução socialista –, para que o homem possa, definitivamente, vir a andar com os seus próprios pés, vivendo uma outra forma de sociabilidade, agora, genuinamente humana e que, assim, não se perca nas quimeras abstracionistas que entorpecem a sua inteligência nas formas de consciências que justificam os desconfortos materiais da vida social, a exemplo da religião, ou da filosofia.

Referências

- BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005. (v. 1).
- CHAGAS, Eduardo F. “A religião em Feuerbach: Deus não é Deus, mas o homem e/ou a natureza divinizados”. In: **Revista Dialectus**, ano 2, n. 4, jan./jun., 2014. p. 78-91.
- ENGELS, Friedrich. “Ludwig Feuerbach e o fim da Filosofia Clássica Alemã”. In: MARX, K.; ENGELS, F. **Obras Escolhidas** (Vol. 3), São Paulo. Alfa-Omega, s/d. p. 171-207.
- FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Trad. José da Silva Brandão. Campinas, SP: Papirus, 1988a.
- FEUERBACH, Ludwig. **Princípios da filosofia do futuro: e outros escritos**. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1988b.

práxis, não subjetivamente. Eis porque, em oposição ao materialismo, o aspecto ativo foi desenvolvido de maneira abstrata pelo idealismo, que, naturalmente, desconhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis – realmente distintos dos objetos do pensamento: mas não apreende a própria atividade humana como *atividade objetiva*. Por isso, em *A Essência do Cristianismo*, considera apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano, enquanto que a *práxis* só é apreciada e fixada em sua forma fenomênica judaica e suja. Eis por que não compreende a importância da atividade ‘revolucionária’, ‘prático-crítica’”. (MARX, 1986, p. 11-12).

HEGEL, Georg W. F. **Ciência da lógica**: 1. A doutrina do ser. Trad. Christian G. Iber *et. al.* Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

HEGEL, Georg, W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988. (v. 1).

HEGEL, Georg. W. F. **Princípios da filosofia do direito**. Trad. Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães Editores LTDA, 1990.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche**: a ruptura revolucionária do pensamento do século XIX: Marx e Kiekegaard. Trad. Flamarion Caldeira Ramos e Luiz Fernando Barrère Martin. São Paulo: Editora da Unesp, 2014.

MARX, Karl. “Entrevista com o fundador do socialismo moderno: *The Chicago Tribune* – dezembro de 1878”. In: CHASIN, José (Org.). **Cadernos ensaio**: Marx hoje. São Paulo: Editora Ensaio, 1987. p. 53-70.

MARX, Karl. “Teses sobre Feuerbach”. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: (I – Feuerbach). 5. ed. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora Hucitec, 1986. p. 11-14.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. “Para a crítica da economia política”. In: **Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos**. Trad. Edgar Malagodi. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 107-140.

MARX, Karl. “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”. In: Marco Aurélio Nogueira *et. al.* (Orgs.). **Temas de ciências humanas**. v. 2, São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977. p. 01-14.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica da filosofia alemã mais recente na pessoa dos seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo

alemão na dos seus diferentes profetas. 4. ed. v. I. Trad. Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Portugal: Editorial Presença, Brasil: Livraria Martins Fontes, s/da.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A sagrada família**: crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes. 2. ed. Trad. Fiama Hasse Pais Brandão *et. al.* Lisboa: Editorial Presença; São Paulo: Livraria Martins Fontes, s/db.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. Trad. Marco Aurélio Nogueira e Leandro Konder. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

NASCIMENTO, João Bosco Brito do. **A violência na sociedade e na educação em Marx e Engels**. Tese de Doutorado. Fortaleza, UFC. Faculdade de Educação, 2019.

OLIVEIRA, R. A., **Homem e religião no movimento neohegeliano de esquerda**: uma leitura de Bruno Bauer, Max Stirner e Ludwig Feuerbach. *In: Revista Dialectus*, ano 2, n. 4, jan./jun. 2014, p. 106-126.

SCHAFF, Adam. **O marxismo e o indivíduo**. Trad. Heidrun Mendes da Silva. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1967.

STACCONE, Giuseppe. **Filosofia da religião**: o pensamento do homem ocidental e o problema de deus. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Trad. João Barrento. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

O materialismo de Ludwig Feuerbach no conceito de sociedade civil-burguesa em Karl Marx

*Amélia Coelho Rodrigues Maciel*¹

1. Introdução

Para apreender profundamente a categoria sociedade civil-burguesa, no pensamento de Karl Marx, é necessário enveredar pela profunda inflexão teórico-crítica, desenvolvida por este filósofo alemão, ante as fundamentais elaborações filosóficas produzidas na modernidade. Deste modo, para abarcar o conceito marxiano de sociedade civil-burguesa é fundamental debruçar-se sobre as estruturas crítica de Feuerbach. Neste sentido, é por meio da leitura materialista da filosofia feuerbachiana que Marx acumula os aportes necessários para inverter as proposições de Hegel², denunciando a *ontologização* da ideia e a *desontologização* da realidade concreta.³

¹ Doutoranda em Direito pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Mestra em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: ameliacoeelho@ymail.com

² É importante reconhecer o debate sobre o idealismo de Hegel. Para consideráveis estudiosos de Hegel, este filósofo não pode ser considerado idealista, mas sim materialista. De toda forma, este trabalho parte dos próprios pressupostos de Karl Marx, em que Marx escreve, no Posfácio da segunda edição de *O Capital*, que os fundamentos em seu método dialético “não são apenas diferentes do método hegeliano, mas exatamente seu oposto. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro.” Para Marx, “ao contrário, o dial não é mais do que o matrial, transposto e traduzido na cabeça do homem” (MARX, 2013, p.90).

³ Pontua-se, em consonância com a Presidente do Conselho Científico da Sociedade Feuerbach, Adriana Verissimo Serrão, está ultrapassada a imagem de Feuerbach como um pensador de transição entre Hegel e Marx, a uma função secundária na história da filosofia, “perante a descoberta de um pensamento multifacetado, rico de temas originais, surpreendente pela introdução na filosofia de muitos tópicos desconhecidos na sua época, mas antecipadores de um futuro que é já o nosso: a coesão da subjectividade e do corpo próprio, a compreensão da sensibilidade como nova

É neste intento que este artigo objetiva contribuir para o enriquecimento da discussão acerca dos aportes da crítica materialista de Feuerbach, fundamentais para Marx superar o hegelianismo, mesmo o de esquerda, e tomar uma nova postura, inaugurando novo referencial teórico.

Prezando pelo rigor metodológico fundamental em trabalhos científicos, desde já se localiza o problema teórico na influência em Marx da crítica de Feuerbach às bases lógicas estruturais da filosofia hegeliana, mas não a crítica em geral. Neste sentido, delimitar-se-á esta crítica feuerbachiana ao aspecto fundamental para o desenvolvimento do conceito de sociedade civil-burguesa em Marx.

Assim, será feito estudo abordando a crítica de Feuerbach às categorias lógicas basilares para a filosofia de Hegel, especialmente sobre a lógica que sustenta a sua relação entre sociedade civil-burguesa e Estado. Esta é a essência deste trabalho, isto é, um estudo crítico das contribuições feuerbachianas para o desenvolvimento do conceito de sociedade civil-burguesa em Karl Marx.

2. Crítica feuerbachiana à filosofia de Hegel

Quanto Hegel propõe, no parágrafo 262 de sua *Filosofia do Direito*, que o Estado é a ideia real, sendo a sociedade civil a divisão ideal de seu conceito e sua finitude, ele eleva o Estado à posição de sujeito e concomitantemente rebaixa a sociedade civil burguesa e a família a predicados. Em outro viés, Feuerbach, nas *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, dirá que:

Em Hegel, o pensamento é o ser; - o pensamento é o sujeito, o ser é o predicado. A lógica é o pensamento num elemento do pensamento, ou pensamento que a si mesmo se pensa, - o pensamento como sujeito sem predicado ou

pensamento que é simultaneamente sujeito e o seu próprio predicado. (FEUERBACH, 2002, p. 30-1)

Feuerbach, neste sentido, diverge de Hegel defendendo que o ser finito é o verdadeiro sujeito, denunciando os pressupostos ontológicos que invertem a relação sujeito e predicado. Portanto, acusa que em Hegel o sujeito é metamorfoseado em predicado do predicado.

A crítica de Feuerbach se assenta sobre a determinação ontológica do método hegeliano, desenvolvendo a crítica à filosofia especulativa operada por Hegel. Feuerbach distingue que a lógica de Hegel figura numa esfera autônoma, ontologicamente precedente e separada do objeto. A filosofia feuerbachiana refuta a hegeliana por este ver no infinito *autodeterminado* a efetivação absoluta do finito. Para Feuerbach é o contrário, ou seja, o universal *autodeterminado* é um ser indeterminado, abstrato. Em suas palavras:

A verdadeira relação entre pensamento e ser é apenas este: o ser é o sujeito, o pensamento o predicado. O pensamento provém do ser, mas não o ser do pensamento. O ser existe a partir de di e por si – o ser é só dado pelo ser. O ser tem o seu fundamento em si mesmo, porque só o ser é sentido, razão, necessidade, verdade, numa palavra, tudo em todas as coisas. – O ser é, porque o não ser é não ser, isto é, não-sentido (FEUERBACH, 2002, p. 34).

Destarte, o ser finito particular, a existência empírica é a realidade existente. Pela abstração capciosa são apartados os sujeitos de seus predicados para em seguida reunir estes predicados numa figura fabulosa ideal superior – a ideia. Portanto, passaríamos a ter, tal como no nível teológico cristão, o ser e a ideia posicionados. O primeiro alienado e o segundo como universal, mas ambos sem nenhuma identidade, já que separados um do outro sem essência subsistente entre eles.

Criticando o positivismo da razão, por meio da obra *Para a Crítica da Filosofia de Hegel* [Zur kritik der Hegelschen Philosophie] (1843), Feuerbach localiza sua crítica já no começo da filosofia especulativa. Esta filosofia parte do espírito para chegar à natureza, ou seja, parte da

abstração do ser para o concreto. Principalmente em sua *Ciência da Lógica*, Hegel, assevera Feuerbach, inicia com o indeterminado puro de forma a incluir no fim o começo. Seu sistema filosófico não se apoia sobre a intuição do sensível, mas sobre o pensar que reflete a si mesmo.

Deste modo, na medida em que o começo hegeliano é indeterminado, o devir se comporta como determinação, como um desenvolvimento do indeterminado capaz de muitas determinações. “Mas sendo o começo o indeterminado, a progressão significa determinação. É apenas no decurso da exposição que se determina e se revela o que é isso com o qual eu começo” (FEUERBACH, 2012, p 31). Em seguida, ao regressar ao primeiro, não se depara mais com o começo indeterminado, mas sim um primeiro mediatizado. Na lógica de Hegel, o pensamento se manifesta e se expõe com o pensamento interior e, no percurso, o fim volta ao princípio. Feuerbach, criticando esta lógica:

O sistema hegeliano é a auto-alienação absoluta da razão – a qual, entre outras coisas, se exprime nele objetivamente pelo fato de o seu direito natural ser o mais puro empirismo especulativo. (...) A filosofia hegeliana é, portanto, o ponto culminante da filosofia sistemático-especulativa (FEUERBACH, 2012, p. 38).

Feuerbach está convicto da necessidade de reabilitar a dimensão da sensibilidade humana para construir as bases para uma nova filosofia que desmistifique as estruturas que sustentam e que dão legitimação à dicotomia entre razão e sentido. Aqui não significa o abandono da razão, mas sim a reabilitação da natureza e do homem finito e real de forma a deixar se afetar pelo que não é puramente racional. É preciso superar a supervalorização da razão que transforma o ser humano integral num simples acessório, uma razão independente da dimensão corpórea e sensível. A proposta de Feuerbach é, deste modo, que o pensamento racional conviva com o ser humano e a natureza enquanto alta referência como concepção de sujeito por ela pressuposta.

3. A influência da filosofia de Feuerbach para a sociedade civil-burguesa de Karl Marx

Nota-se, assim, a importância fundamental da filosofia crítica de Feuerbach para a superação marxiana do caráter idealista da filosofia hegeliana, mesmo reconhecendo que a filosofia de Hegel contribuiu decisivamente para a superação do ponto de vista estanque e não social da humanidade, especialmente pela fundamentação da historicidade e da importância do trabalho na constituição do ser humano social.

A refutação feuerbachiana à filosofia e à lógica hegeliana, especialmente da constituição do universal-concreto do terceiro momento da dialética objetiva, ou seja, a negação da negação confrontada ao Estado, serviu para Marx entender este terceiro momento da dialética como negação abstrata da realidade concreta. “Feuerbach compreende, portanto, a negação da negação apenas como contradição da filosofia consigo mesma, como a filosofia que afirma a teologia (transcendência etc.) depois de tê-la negado” (MARX, 2010, p. 118).

Percebe-se então que a influência da filosofia de Feuerbach em Marx foi menos a questão do ateísmo em si e mais a base naturalista-antropológica. Destaca-se que esta influência é absorvida em Marx de 1843, mesmo ano em que foram publicadas *Teses provisórias para a reforma da filosofia* e *Princípios da Filosofia do Futuro*, quando Feuerbach debruça-se sobre a inversão da lógica na filosofia especulativa.

A estrutura crítica de Feuerbach, que Marx apropriou e a transferiu para a análise da relação entre a sociedade civil e o Estado, baseia-se na inversão da relação sujeito-predicado. Partindo dos elementos hegelianos sobre a sociedade civil-burguesa, Marx busca demonstrar que não há uma racionalidade em si e para si no Estado. Ele discute a relação entre este ente, considerado de unidade substancial de fim próprio absoluto, com a sociedade civil-burguesa. Assim, Marx, influenciado pela crítica feuerbachiana, invertendo as proposições de Hegel, desconstrói a *ontologização* da ideia e a *desontologização* da realidade concreta. Neste sentido, é

notório o alinhamento do jovem Marx de 1843 à filosofia feuerbachiana. Em *A sagrada família* (1844), Marx reconhece que:

É Feuerbach quem consoma e critica Hegel do ponto de vista hegeliano, ao dissolver o espírito metafísico absoluto no “homem real sobre a base da natureza”; é ele o primeiro que consoma a crítica da religião, traçando ao mesmo tempo, os grandes e rasgos basilares para a crítica da especulação hegeliana e, por isso, de toda metafísica (MARX, 2011, p. 159).

Na *Crítica da dialética e da filosofia hegelianas em geral*, do *Manuscrito de 1844*, encontra-se também o reconhecimento das contribuições de Feuerbach para o desenvolvimento das suas reflexões sobre a dialética hegeliana. Aqui, Marx distingue este filósofo como o único que seriamente criticou a filosofia de Hegel, a ponto de superá-lo. Entretanto, ele também coloca a necessidade de ser feita a crítica a Feuerbach.

Marx aponta neste texto as grandes realizações das críticas fundamentais empreendidas por Feuerbach. A primeira foi ter mostrado que a filosofia não passa de religião trazida e desenvolvida pelo pensamento, condenada como outra forma e modo de existência da alienação humana. A segunda foi por ter lançado os fundamentos do materialismo puro por fazer da relação social humana o princípio fundamental de sua teoria. A terceira e última foi a oposição feita por Feuerbach à negação da negação, que alega ser o positivo absoluto, substituindo por princípio autossuficiente, positivamente baseado em si mesmo.

Marx vê em Feuerbach uma explicação da dialética de Hegel do seguinte modo: Hegel inicia pela alienação da substância, pela lógica do infinito, pelo universal abstrato. Em seguida, o infinito é posto em sua limitação, exigindo o real perceptível e finito. Por fim, anula o positivo e restabelece a abstração, o infinito. Seguindo este raciocínio, compreende Feuerbach na negação da negação uma incoerência dentro da própria filosofia, pois afirma a transcendência após tê-la anulado, e assim afirma a teologia em oposição à filosofia. A *autoafirmação* e *autoconfirmação* implícito na negação da negação são encaradas como um postulado ainda incerto e incompleto, premido pelo seu contrário. Sua própria existência,

assim, não é demonstrada, mas o postulado percebido e alicerçado em si mesmo lhe é oposto diretamente.

Marx explana que Feuerbach foi capaz de superar a velha filosofia, enquanto Hegel apenas descobriu uma expressão abstrata, lógica e especulativa do processo histórico. Deste modo, a negação da negação de Hegel, sob o aspecto da relação positiva e negativa a ela inerente e que confirma o universal a si próprio, não desenvolve a verdadeira história do homem enquanto sujeito.

Para Feuerbach, Hegel parte da teologia ao iniciar com o universal abstrato para em seguida eliminar este infinito em benefício do particular, significando assim a reposição da filosofia. Porém, ao final, por meio da negação da negação, restabelece a religião eliminando novamente o finito particular em vista do abstrato e do infinito. A filosofia se opõe a si mesma e afirma a teologia após tê-la abolido. Marx, abastecido da crítica de Feuerbach, interpreta a negação da negação hegeliana:

Na medida em que Hegel apreendeu a negação da negação – conforme a relação positiva que nela reside, como a única e verdadeiramente positiva, e conforme a relação negativa que nela reside, como o ato unicamente verdadeiro e como o ato de autoacionamento de todo o ser -, ele somente encontrou a expressão abstrata, lógica, especulativa para o movimento da história, a história ainda não efetiva do homem enquanto um sujeito pressuposto, mas em primeiro lugar ato de produção, história da geração do homem (MARX, 2010, p. 118-9).

Convém ressaltar que, mesmo reconhecendo a limitação da historicidade em Hegel, é inegável a importância da herança hegeliana sobre o caráter histórico e processual da sociedade civil-burguesa para Marx. Entretanto, conforme exposto, ele necessariamente teve que passar por Feuerbach para poder completar sua concepção de trabalho com conteúdo histórico material. Também foi por meio da leitura deste filósofo que Marx encontrou os elementos da alienação na realidade humana.

4. Marx além de Hegel e Feuerbach

De tal modo, Marx supera tanto Hegel quanto Feuerbach, fazendo um rearranjo político-filosófico. Destarte, reivindica na filosofia hegeliana a processualidade histórica⁴, enquanto a filosofia feuerbachiana dá elementos para localizar esta historicidade na essência humana. Marx apreendeu por meio das leituras em Hegel e Feuerbach que a historicidade se dá na realidade humana, ou seja, a realidade humana concreta é histórica.

Nota-se a importância destes aportes filosóficos para Marx construir sua concepção sobre a sociedade civil-burguesa. O primeiro por evidenciar a historicidade social e o segundo por conferir a primazia das relações concretas dos seres humanos entre si e com a natureza sobre a ideia. Nos *Manuscritos de 1844*, com o auxílio da filosofia de Feuerbach, Marx critica Hegel dizendo que este se limitou na expressão lógica especulativa do movimento histórico, não a história efetiva, não tendo por pressuposto o homem enquanto sujeito histórico. Por outro lado, nas *Teses sobre Feuerbach* (1845), Marx vai apontar que:

O principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é o objeto [Gegenstand], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma de objeto [Objekt] ou da contemplação, mas não como atividade humana sensível, como prática; não subjetivamente. Daí o lado ativo, em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis [sinnliche Objekte], efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva [gegenständliche Tätigkeit] (MARX, 2007, p. 533).

⁴ Interpretação divergente é a de Henri Lefebvre. Sustenta este que os textos de juventude de Marx, inclusive os de 1843, a dialética hegeliana foi rejeitada, sendo apenas acolhida na Contribuição à crítica da economia política. Entretanto, segue-se o entendimento de Galvano Della Volpe, que reconhece a vinculação da dialética no materialismo de Marx já em 1843. Em sentido próximo, Luckás defende que há uma continuidade metodológica desde 1843, englobando tanto a dialética hegeliana quanto o materialismo antropológico empiricista de Feuerbach. Também, no mesmo compasso, Auguste Cornu reconhece os textos de 1843 como o passo inicial da elaboração dialética materialista marxiana.

O pensamento histórico e social de Marx não aceita a convicção de Feuerbach de que a simples explicitação consciente da dimensão natural e humana seria o suficiente para desencadear sua efetivação, ou seja, não aceita a não historicidade da natureza humana. Marx vai além e leva as ideais de Feuerbach para o terreno do Estado, descendo para as consequências práticas de sua doutrina.

Feuerbach contava com a “arma da crítica”, entendendo que a tarefa se resumia a desmistificar uma falácia *entificada*. Indo além, Marx oferece a “crítica das armas” e leva as questões religiosas e políticas à sua forma humana autoconsciente. Assim, além da crítica tratar das questões teológicas, para Marx, ela deve dedicar-se com ânimo redobrado para o campo prático da política. Na *Carta a Ruge* de setembro de 1843, Marx explica que “Todo o nosso propósito só pode consistir em colocar as questões religiosas e políticas em sua forma humana autoconsciente, que é o que ocorre também na crítica que Feuerbach faz à religião.” (MARX, 2010, p. 72).

Desta forma, Marx passa para um patamar demasiado objetivo para Feuerbach. Este se deteve a usar sua arma da crítica contra a alienação teológica e contra a ideia abstrata gerada pela especulação filosófica. Entretanto, esta arma é inofensiva para o Estado, que não pode ser superado apenas pela consciência. O Estado é capaz de subsistir com todos os seus aparatos burocráticos de poder apesar de pesar contra ele toda negação da iluminação crítica.

Com outras palavras, Marx leva as concepções feuerbachianas até suas últimas consequências. A sociedade civil-burguesa, o Estado e o direito ocupam lugar no espaço e no tempo, detendo força sensível histórica objetiva. Isto é temerário para Feuerbach, mas é justamente neste terreno que Marx propõe uma inédita forma de alienação, se reaproximando de Hegel ao adotar a historicidade colhida em *Princípios da Filosofia do Direito* (1821) deste.

Assim, com as influências da crítica feuerbachiana, Marx supera a visão hegeliana do Estado como espaço de conciliação dos extremos, referindo-o à “ideia real em ato ou espírito que se divide a si mesmo nas

duas esferas ideais deste conceito – a família e a sociedade civil que constituem o seu aspecto finito” (HEGEL, 1997, p. 213-4), como se lê no seu parágrafo 262. Então, Marx defende o contrário, sendo para ele a família e a sociedade civil os pressupostos do Estado, os elementos propriamente ativos. Citando-o:

A ideia é subjetivada e a relação real da família e da sociedade civil com o Estado é apreendida com sua atividade interna imaginária. Família e sociedade civil são os pressupostos do Estado; elas são os elementos propriamente ativos; mas, na especulação, isso se inverte (MARX, 2013, p. 36).

Com estes aportes, o autor de *O Capital* (1867) diferencia organização política e sociedade civil. Neste constructo, considera a explicação histórica hegeliana segundo a qual os interesses particulares dos grupos sociais, anteriormente organizados nas corporações medievais, reuniram-se modernamente no Estado político. Entretanto, diverge deste filósofo na transição como *superação-conservação* [*Aufhebung*] idealista, pois Marx, mesmo reconhecendo em Hegel a tarefa de primeiro desenvolver a dialética em suas formas gerais de movimento e de forma ampla e consciente, critica que nele “ela se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico.” (MARX, 2013, p. 91)

Referências

CHAGAS, Eduardo F; REDYSON, Deyve; PAULA, Marcio Gimenes (Organizadores). **Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach**. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

FEUERBACH, Ludwig. **Princípios da filosofia do Futuro**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. **Para a crítica da filosofia de Hegel**. Tradução de Adriana Veríssimo Serrão. São Paulo: LiberArs, 2012.

HEGEL, G.W.F. **Princípios da filosofia do direito**. Trad. de Norberto de Paula Lima. São Paulo: Ícone, 1997.

MARX, Karl. **A ideologia alemã**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes**. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Trad. de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **O Capital: Crítica da economia política**. Livro I: O processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **Sobre a questão judaica**. Trad. Daniel Bensaïd, Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2010.

SAMPAIO, Benedicto Arthur; FREDERICO, Celso. **Dialética e materialismo: Marx entre Hegel e Feuerbach**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

A negação do homem no seio da religião: uma crítica a partir de Feuerbach e Freud

*José Luiz Silva da Costa*¹

*Brena de Castro Nunes Carneiro*²

O conceito de homem (ser humano) é a constante busca dos textos feuerbachianos. Ele é o caminho por onde todas as ideias e matérias necessariamente têm que passar para ganhar forma. No gênero humano, ganham configuração e vivacidade todas as verdades do mundo, porém, neste, também surgem as ilusões metafísicas advindas do nascimento da religião. Freud também intuiu que a religião é um dogma metafísico criado pela mente humana e que se tornara uma psicose que limita as suas possibilidades de ação e criação. Coube a Feuerbach e Freud, portanto, uma revisão dos limites da religião, o que contrariou todas as verdades cristãs pré-estabelecidas. A partir disso, não se trata mais de discutir a relação Deus e homem, agora se versa sobre escolher como criador ou Deus ou o homem. Diante de tal proposição, surge o esclarecimento feuerbachiano: O homem é seu próprio Deus. Assim, a relação unilateral de dominação da teologia sobre a antropologia é reduzida a uma relação da antropologia consigo. É o que denominamos ateísmo antropológico que Feuerbach desenvolve ao longo de suas ideias, e, em especial, no texto “*A Essência do*

¹ Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestre em Filosofia, na linha de Ética e Filosofia Política pela UFC. Doutorando em Filosofia, na linha de Filosofia Política, pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Professor no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte (IFRN). E-mail: luiz.jose@ifrn.edu.br

² Graduada em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestranda em Filosofia, na linha de pesquisa Ética e Filosofia Política, pela UFC. E-mail: brenacastronc@hotmail.com

Cristianismo". E na perspectiva de Freud, a partir do texto "O Futuro de uma Ilusão", deve-se compreender a religião como uma patologia mental que deve ser extirpada para daí surgir uma ética estritamente humana, a compreensão de um ser humano livre que possa plenamente desejar, amar e criar sem culpas e ressentimentos.

Religião enquanto autoconsciência alienada do homem

Feuerbach é enfático ao afirmar que há uma essência negativa da religião, a saber, a teológica, pois, na medida inversa, há uma essência verdadeira, a antropológica. A teologia se configura como o saber que, em si, não é negativo, mas carrega e esconde os mistérios sobre a verdadeira realidade do homem. Assim, ele afirma que existe: "A essência falsa, isto é, teológica da religião" (*Das unwahre, d.i. theologische Wesen der Religion*) (Feuerbach, 2009, p.193).

Feuerbach desvela os segredos da teologia e da religião para, dessa maneira, resgatar o homem que é negado por estes saberes sagrados. Nesse sentido, só é possível reconhecer a magnificência da antropologia quando for desvelada a negatividade da religião, trabalho esse proposto por Feuerbach. Quando se reconhecer o ser real antropológico, que é o ser velado na religião, verá que:

Portanto, se pensas o infinito, pensas e confirmas a infinitude da faculdade pensar; se sentes o infinito, sentes e confirmas a infinitude da faculdade sentir. O objeto da razão é a razão enquanto objeto de si mesma, o objeto do sentimento é o sentimento enquanto objeto de si mesmo. (Feuerbach, 2009, p.20).

A teologia é um saber racional que foi se afirmando com o passar dos tempos através de ideologias e crenças baseadas na superioridade da fé, em um ser pessoal e plenamente forte. Ela é o estudo de Deus enquanto ser que tudo pode e, assim, da união entre teologia e religião: a primeira dando forma e conteúdo à segunda, o que consagrou uma como o saber especializado do *Theos* (teologia), e a outra, como responsável, pela

propagação por meios prático-litúrgicos do saber que antes foi gerado (religião). Sem dúvida, maior poder tem a religião como força ideológica política, no momento em que vincula ao sentimento da fé a manipulação da consciência de escolha e de ação.

Para Feuerbach, o resgate do homem dos estratagemas gerados pelas duas formas citadas se dá numa crítica global que compreende a religião (enquanto ente propagador do engano), a teologia (enquanto conhecimento do incognoscível e, assim, um grande ardil) e, por fim, a filosofia especulativa (que, no entendimento de nosso autor, é a teologia revestida de Filosofia). Para ele, o especulativismo da Alemanha, nas figuras célebres de seus filhos: Hegel, Schelling, Fichte e etc., acabou transformando os avanços antropológicos, científicos e filosóficos, gerados em centenas de anos, em uma retórica do Absoluto e, assim, num discurso circular e vazio. No entendimento feuerbachiano, a defesa da razão, proposta pelos filósofos do idealismo alemão, é, na verdade, a defesa pública de uma nova teologia, porém puramente racional. Nessa via especulativa, o homem (inclui-se também nesta reflexão a natureza) é menor que a razão abstrata e, por isso, a luta contra a teologia religiosa passa também pelo ataque à filosofia especulativa.

Religião e teologia não expressam a mesma coisa, ou seja, a religião é a fé (a crença em uma determinada doutrina), e a teologia é a ciência da religião (a ciência que constrói e avalia uma determinada doutrina), embora ambas tenham um objetivo comum, que é a revelação e o esclarecimento do homem. Ora, tal esclarecimento é o caminho que Feuerbach afirma ser, na verdade, o começo do obscurantismo da essência humana. As afirmações de uma determinada crença somente desejam mostrar a verdade já estabelecida previamente pela doutrina que desejam afirmar. Para Feuerbach, o movimento não é dinâmico, e as verdades da doutrina religiosa já são dadas, pois estas vêm de uma instância suprema (Deus) através da revelação sagrada.³

³ Temos, em Marx, o princípio de uma revelação que fora herdada da fonte feuerbachiana, em que jorra a mais perene crítica à religião. Vejamos as conclusões de Marx: “No caso da Alemanha, a crítica da religião foi, em grande parte, completada; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica. [...] A existência profana do erro está

De um lado, coloca-se a religião que, para nosso autor, revela-se sob um duplo aspecto, negativo e positivo, mas, que de qualquer maneira, oculta a essência genérica humana, que pode ser desvelada numa apreciação crítica metodológica. Por outro lado, põe-se a teologia, que ele denomina como teologia ordinária (a teologia doutrinária), e a teologia especulativa (a teologia revestida pela “pele” da filosofia abstrata). De qualquer modo, a filosofia especulativa dá fundamentos à teologia ordinária e à teologia especulativa.

É preciso saber onde principiam os paradoxos referentes à necessidade de uma vida religiosa, e onde esta se desprende da vida comum e concreta das pessoas. A religião deve ser vista como um momento importante na vida dos seres humanos, mas também manifestada como ritual de passagem para a descoberta do novo homem, completo em si mesmo.

É neste quadro conceptual (sic) que Feuerbach desenvolve a sua interpretação do fenómeno religioso, considerando a religião não pela particularidade de um conteúdo confessional e dogmático ou pela diversidade das suas configurações históricas, mas como a atitude ou procedimento (*Verhalten*) (sic) em que o homem ultrapassa o limite da sua essência e coloca acima dele a ordem transcendente da essência divina. A especificidade do fenómeno religioso encontra-se em Feuerbach num mecanismo de autoduplicação ou cisão – o homem quebra a referência fundamental a si mesmo, priva-se da condição de sujeito verdadeiro e originário, para transpor a sua própria essência numa outra essência a que atribui indevidamente o estatuto de ser supremo. (Moura et al.1993, p.14).

Há uma essência do homem e outra essência, a da religião, que, no decorrer das explanações feuerbachianas, irão se revelar apenas como uma. As verdades das afirmações e do comportamento religioso se dão por essa falsa divisão que é sustentada pelos que a conhecem, porém a negligenciam por serem, com isso, favorecidos (teólogos que ocultam as

comprometida, depois que a sua *oratio pro aris et focis celestial* foi refutada. O homem, que na sua realidade fantástica do céu, onde procurara um ser sobre-humano, encontrou apenas o seu reflexo, já não será tentado a encontrar a aparência de si mesmo – um ser não humano – onde procura, deve buscar a sua autêntica realidade” (MARX, 2004, p.77).

verdades). É por isso que Feuerbach assume o projeto de rever os princípios da relação entre sujeito e objeto, e sujeito e predicado. Dessa maneira, pode-se distinguir entre o momento positivo e o momento negativo da religião.

A objetividade do método que pretende Feuerbach consiste em deixar falar a religião mesma (Amengual, 1980, p. 40), em chamar as coisas por seu nome, em mostrar a coisa mesma despojada de suas aparências, em tratar a religião com a objetividade dos métodos das ciências naturais. De outra maneira, ele não pretende fazer uma investigação, nem sequer uma crítica histórica do cristianismo, uma simples recolocação de dados históricos, bíblicos e dogmáticos. A sua pretensão é a de fazer uma leitura do cristianismo como religião (ligada diretamente à vida do homem), capturar seu sentido verdadeiro e sua significação autêntica (como meio necessário de emancipação da consciência humana) e realizar uma análise de sua totalidade (definindo o lugar do homem e o lugar de Deus). Isso porque, para se encontrar o significado real de qualquer objeto, seu verdadeiro significado histórico, deve-se fazer uma incursão até sua origem. Indo à gênese do objeto pesquisado, neste caso a religião, pode-se deduzir as ideias e conceitos que surgiram daí. Os conceitos que predominam atualmente são determinados e têm sua origem real no que provocou sua gênese. Portanto, urge uma genealogia da religião.

Do ponto de vista da religião, o homem é um ser inferior e puramente abstrato. Por isso, a sua afirmação é a negação direta da religião. No momento impositivo da religião, as capacidades humanas devem ser anuladas e deixadas de lado, tendo em vista que, no momento oposto (momento da dúvida hiperbólica sobre a primazia do homem no mundo), quando o homem se apropria de sua força criativa, o que se anula nesta etapa é a criação simbólica e imaginária da religião. Quando o ser humano se depara com o deserto do real, com as suas incapacidades e contradições, ele percebe que o caminho terreno não tem uma linha previamente escrita e manipulada. Na ausência de Deus, o que ocorre é o caso inverso: a nulidade se torna responsabilidade, e o plenamente desprezível (o homem) se torna

o ser por excelência. Cabe agora a Feuerbach apontar o lugar da religião, de Deus e do homem. Não se quer colocar a religião num patamar racional-abstrato inalcançável, o que quer é ligá-la ao campo dos sentimentos, que é onde se resolvem suas questões práticas. Onde:

A essência não se confunde com uma ideia platônica, uma entidade metafisicamente subsistente ou uma lama substancial. É um complexo dinâmico de faculdades ou forças de coesão universal, cujo único sujeito e protagonista é o todo da Humanidade, o gênero humano, que se desdobra na inesgotável multiplicidade e diversidade de indivíduos reais. (Serrão, 1999, p.16)

Feuerbach afirma que a religião cristã destituiu o homem do seu lugar de direito (o verdadeiro ser criador das coisas) ao afirmar que Deus é o princípio e a verdade. A verdade revelada da teologia cristã afirma que Deus é tudo o que o homem não consegue ser; enquanto Deus é infinito, o homem por sua vez é finito; Deus é eterno e o homem é mortal. No entanto, Feuerbach mostra que todas essas qualidades atribuídas a Deus são qualidades puramente humanas que foram objetivadas para fora do sujeito que as cria. O homem, na verdade, é quem cria estes atributos, a partir de sua condição pensante, e os exterioriza para um Ser (perfeito) fora de sua realidade. Por isso:

Deve-se assumir a razão em sua dinâmica projetiva, mas é preciso diluir a teologia em antropologia (*Homo Hominis Deus est*), já que Deus é uma abstração fantasmagórica, fora da realidade sensorial humana. A imanência humana e a consciência, intencional e projetiva são a origem e ponto de partida da religião. (Estrada, 2003, p.154).

Para Feuerbach, a teologia se utilizou do próprio homem e de sua subjetividade para enganá-lo, pois o homem, ao se negar, cria (exterioriza) um Deus que é tudo o que ele mesmo não é, negando suas funções e potências básicas (razão, sentimento, vontade, livre-arbítrio, isto é, qualidades que formam a essência do homem). O objeto da religião é a generalidade humana, abstraída da sua própria essência, enquanto a essência da religião é o gênero humano. Portanto, a humanidade pode

responder às suas demandas, sem precisar de um Ser maior e sobrenatural para vigiá-la. O problema é que processo foi invertido, ou melhor, não foi Deus quem criou o homem, mas foi a consciência infinita do homem que criou Deus, seja ele natural ou transcendente. Conclui-se aqui que o objeto real da religião é, portanto, o homem real, corporificado e divinizado.

O homem religioso não se sente mais ligado ao mundo, sente-se um peregrino que caminha nas veredas terrenas com a mente e o coração ligados no outro mundo. Segue-se que através do seu gênero conseguiu criar a religião, e a partir daí surgir Deus como uma figura humana, entretanto liberto de qualquer deficiência, imperfeição e limitação. (Costa, 2013, p. 21).

As características humanas, tais como finitude, materialidade, volição, amabilidade (que são puramente naturais), são abstraídas para um ser alheio (fora de si) e agora passam ao *status* de sobrenaturais. Segue-se daí que o sentimento, a razão e a vontade, que são constituintes do interior humano, são adorados como exteriores pelo próprio possuidor destas qualidades. Conforme Costa (2013, p.104) Para Feuerbach, Deus é, enquanto objeto gerado pelo gênero humano viciado, “toda qualidade humana hipostasiada num ser absoluto distinto de si. Mas se ele se origina das fontes humanas, o que na verdade se apresenta é o sentimento, a razão e a vontade como um ser divino e, neste caminho, a reafirmação circular de tais fundamentos estritamente humanos”. O que nos leva a compreender, então, que há um mistério na religião: a inversão do gênero humano por Deus, sendo a antropologia o segredo da teologia. Esta afirmação se constata de vez ao se perceber que a religião estuda o homem em sua generalidade abstraída e não o Deus em si mesmo (este Deus que foi alvo de diversas tentativas de explicações por filósofos como Anselmo, Descartes e Hegel, que quiseram provar sua existência de maneira puramente teórica e pela ideia de sua perfeição, descolada da história e da natureza). Vemos que a ideia de Deus é um fantasma surgido da subjetividade humana, nunca compreendido pela razão do homem, mas somente através de sua

crença. Assim, o homem enganado pela sua fé acredita que só encontrará felicidade e salvação na religião com o sobrenatural.

A proposta central de toda e qualquer religião é a salvação, é a tentativa de gerar e dar felicidade ao homem. Para Feuerbach, esse é o estágio essencial da religião, é o seu objetivo prático. Como a salvação é a meta a ser alcançada, a religião está na dianteira, pois nela é que se encontra a redenção perene, e só quem está do seu lado alcançará tal graça. Como meta primordial, a salvação se vincula diretamente à noção de felicidade, e esta só se completa quando aquela é adquirida de forma integral. Assim:

A meta da religião é o bem, a salvação, a felicidade do homem; a relação do homem com Deus nada mais é que a relação do mesmo com sua salvação: Deus é a redenção realizada da alma ou o poder ilimitado de realizar a salvação, a felicidade do homem. (Feuerbach, 2009, p.191).

O cristianismo é, de maneira mais veemente, a religião da salvação. Ele enfatiza esta categoria de tal modo que ele é denominado não mais a religião de Deus, mas a religião da salvação. A doutrina da salvação é ensinada numa perspectiva puramente abstrato-teológica para excluir a vida presente de alguma legitimidade salvífica. A felicidade almejada pelos cristãos é aquela celeste, distante das alegrias terrenas do tempo presente. Os cristãos são os adoradores do mundo futuro, são aqueles que rejeitam os bens e os ganhos naturais e terrenos. Nessa concepção, o cristão deve amar a dor e o sofrimento para lembrar ou idealizar as alegrias eternas vindouras.

Nos momentos de infelicidade, os homens buscam saídas para suas intempéries, se agarrando às promessas, em detrimento de seus momentos de alegria em que expandem seu interior e sua consciência. É por acreditar em um mundo diferente do existente, em um mundo constituído somente de belezas e alegrias, que o homem se desliga gradualmente do mundo real, que traz, em sua estrutura, alegrias e belezas, mas que, de acordo com o seu modo de ser, também carrega tristezas e disparidades.

É por isso que só se pode afirmar o homem verdadeiro (imperfeito e finito), num mundo imperfeito e finito.

Feuerbach descobre que o homem feliz, em contradição com a visão do cristão, está satisfeito e integrado ao mundo, ao outro e à natureza. Já o homem infeliz nega o seu mundo, a sua realidade e a natureza que o circunda. Ele sente-se diferente de seu habitat natural, perde-se dentro de seu lugar comum. É neste estágio, que nasce a semente da divisão de seu eu interior; a partir disso, o estágio prático da religião aparece como momento necessário para seu reencontro consigo mesmo, para obter a resposta plena para a felicidade. É apoiada na divisão do interior humano, na separação de sua totalidade (*quantum totalis*), que a religião alarga seu espaço de ação e domínio. Para Feuerbach:

O prazer, a alegria expande o homem, a infelicidade, a dor o oprime – na dor nega o homem a verdade do mundo: todas as coisas que encantam a fantasia do artista e a razão do pensador perdem para ele o seu encanto, o seu poder; ele submerge em si mesmo, em sua afetividade. Este ser ou espírito submerso em si, concentrado somente sobre si, que só descansa em si, que renega o mundo, que é idealístico com relação ao mundo e à natureza em geral, mas realístico em relação ao homem, que só se relaciona com sua necessidade interior de salvação, este ser ou espírito é – Deus (Feuerbach, 2009, p.193).

As doutrinas amplamente difundidas no âmbito religioso se associam, como estrutura vital, à condução moral das vidas humanas. Tais doutrinas carregam em si as ideias fundamentais que dão aporte prático para a manutenção do poder eclesiástico e, assim, a manutenção do *status quo*. Essas ideias vêm personificadas nas categorias de bem e de mal, pecado e salvação, céu e inferno, Deus e diabo. Nota-se que o antagonismo está sempre presente nas características doutrinárias religiosas, e isso se dá para manter a relação dualística e maniqueísta, com o bem se sobrepondo ao mal e, assim, assegurando a existência do mal (sempre presente na história) como meio estratégico de elevar o bem que reside somente em Deus. O mal não é eliminado, pois é necessário, porém, é inferior ante a onipotência divina.

Na mesma vertente de pensamento, a pecabilidade não nasceu para o homem se lembrar de um erro genético ao qual todos estão submetidos. Ela surgiu para mostrar quem tem a autoridade necessária para responder às dúvidas fundamentais da humanidade, tais como: Como devo agir? O que eu faço para obter a felicidade? Se sou finito, para onde vou depois do fim? A resposta se encontra na própria gênese da religião, a saber, no sentimento de dependência para com o transcendente.

Ora, a religião (de forma peculiar, o cristianismo) trabalha para que o homem, desde a sua infância, cultive em sua formação a dualidade entre condenação e felicidade, e infelicidade e salvação. De tal dualidade, surgem também as configurações metafísicas de céu e inferno (estas categorias não encontram sua forma imediata correspondente na natureza, por isso são a negação mordaz desta). Com estes novos conceitos, forjados à luz da filosofia especulativa moderna, o poder doutrinário teológico se eleva até o seu limite, pois é o cristianismo que detém as chaves da liberação do céu.⁴ Em outras palavras, ele é o guardião da felicidade. Assim, a questão “O que eu faço para obter a felicidade?” já não tem mais razão de ser.

A implicação das categorias anteriormente citadas, advindas do discurso religioso, não nos conduzirão para uma discussão com implicações teóricas, antes, na verdade, só nos guiarão para o caminho da crença prática, negando uma fundamentação lógico-racional. Pois é na afetividade que se encontram as respostas que buscamos. A partir disso:

A religião associa a suas doutrinas maldição e bênção, condenação e felicidade. Feliz é aquele que crê; infeliz, perdido, amaldiçoado é aquele que não crê. Portanto, ela não faz apelo à razão, mas à afetividade, ao instinto de ser feliz, aos sentimentos de medo e esperança. Não está no estágio teórico, caso contrário deveria ter a liberdade de expressar as suas doutrinas sem associar a elas consequências práticas, sem de certa forma forçar a sua crença; pois quando se diz: estou condenado se não creio, é isto uma sutil coação da consciência para que se creia; o medo do inferno me obriga a crer. (Feuerbach, 2009, p.194).

⁴ Mt.16:18-19, In: BÍBLIA SAGRADA: “Pois também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela. E eu te darei as chaves do reino dos céus e tudo que ligares na terra será ligado nos céus, e tudo que desligares na terra será desligado nos céus”.

A afetividade tem um papel central na proposta feuerbachiana, à maneira de Schleiermacher⁵, em que o sentimento ocupa o lugar fundacional para a compreensão da gênese da religião. O sentimento prático, afetivo, é que faz brotar os medos e as necessidades no espírito humano, já compreendidos sem a análise das faculdades de julgar, no campo da teoria, pela religião. A afetividade, que é o elemento que subjaz à criação da fé, é o terreno onde os desejos ultrapassam os sentidos, e a sensibilidade é suplantada pelos afetos. A afetividade vai além do mundo objetivo, pois cria uma existência em si; ela se sobressai ao que está acima ou fora de si. O sentimento, nesse caso, restringe-se a si e permanece no âmbito da subjetividade ilimitada.

A religião não quer formar artistas, nem pensadores, o que ela anseia são seguidores e adoradores que creiam e não teorizem a figura divina. O exercício livre da razão (tão cultuado pelos clássicos como Platão, Aristóteles, Sócrates e pelas gerações que desenvolveram teorias críticas posteriormente na Filosofia) não é bem avaliado pelos fiéis crentes, tendo em vista que esta liberdade pode conduzir o pensamento aos questionamentos mais profundos sobre Deus, chegando até mesmo à dúvida sobre sua existência. Nesse caso, na maneira de ver do fiel, não se trata mais de uma mera especulação filosófica, e sim de um pecado grave, um erro, um delito da alma humana. Assim, a discussão se limita ao campo do conhecimento por meio da fé, à arena estritamente prática, e o poder da dúvida e do entendimento se encarceram, mais uma vez, sob o julgo eclesial.

Nesse entendimento, só há uma via correta: a fé. A crença é o meio de explicar, teorizar, adorar, cultuar, conhecer e acreditar num Deus. Sendo assim, a religião é, de forma arbitrária, a única que guarda em seu seio esta via, não bastando somente a crença do homem para ele ser salvo, mas, para isso, ele deve crer em Deus e na doutrina da salvação (cristã) que provém dela. O homem, neste ínterim, conduz sua vida com um pé na

⁵ Ver: Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst. *Sobre a Religião*. São Paulo: Fonte Editorial, 2000.

realidade concreta e com outro no enigma deístico. A religião, portanto, se sustenta numa eterna negação do ser humano⁶.

O momento negativo da religião

Nesta negação, há uma alienação do homem com relação ao seu interior, e ele passa a afirmar o ser sobrenatural, que é Deus. Nessa etapa, ao tentar construir o seu ser ou uma ideia de si mesmo, ele se perde em uma contradição interior, pois os enigmas religiosos o embaraçam e o fazem inventar um ser mais forte que sua vontade e sua capacidade de discernimento. Em outras palavras, atordoado com essa sublimação de sua essência, o homem apela para as causas sobrenaturais, encontradas no viés alienante da religião. Assim, nasce o domínio do ser puramente abstrato sobre o ser puramente concreto, real e mediato. Este não caminha mais com suas próprias escolhas, mas sua mente sempre se desloca e se subordina a Deus, aumentando o poder deste sobre aquele. O trabalho religioso está completo quando o homem não mais se reconhece como ser autônomo, necessita da atuação do ser que ele gerou, e a ilusão se apodera de sua vida. Marcio Gimenez nos esclarece, a partir da aproximação entre Feuerbach e Freud:

Com efeito, os homens, desde a mais tenra idade, enfrentam uma luta contra a natureza, isto é, tentam negá-la. Além disso, desenvolvem internamente valores morais. Dentre esses valores morais, afirmam-se as ilusórias ideias religiosas. Segundo Freud, as ideias religiosas trazem diversos problemas para a sanidade humana como, por exemplo, a ideia do pai como fundamento religioso e o excessivo apelo à tradição. Contudo, ainda pior do que a afirmação teológica da religião, é sua afirmação através de artifícios filosóficos. Para ele, a origem psíquica das ideias religiosas é a ilusão. Na sua concepção, a ilusão está profundamente ligada com a repressão dos desejos humanos e a negação

⁶ Os ecos destes desvelamentos ressoaram forte nos filósofos, nas teorias críticas e nas escolas modernas que se seguiram, destas se projetou um forte materialismo, dentre eles em Marx ao afirmar: “Consequentemente, a tarefa da história, depois que o outro mundo da verdade se desvaneceu, é estabelecer a verdade deste mundo. A imediata tarefa da filosofia, que está ao serviço da história, é desmascarar a autoalienação humana nas suas formas não sagradas, agora que ela foi desmascarada na sua forma sagrada. A crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, e a crítica da teologia em crítica da política” (Marx, 2004 p.78).

dos mesmos. A base da religião é uma falsa base, portanto, a despeito de sua importância para a formação da civilização, ela não pode ser vista como o seu fundamento. Nesse sentido, a proposta freudiana é que a ética ocidental supere a religião. No seu entender, as leis religiosas nada mais são do que produtos culturais. (Paula, 2007, p. 3).

Na perspectiva freudiana (em acordo com a crítica de Feuerbach), essa ilusão religiosa causa danos irreparáveis na forma de o homem ver o mundo, além de prejudicar sua representação sensível sobre a realidade. Freud, portanto, incorpora a ideia de historicização da religião de Feuerbach e a sua tentativa de destitui-la de suas bases e, assim, reformular sob um viés estritamente humano uma ética e uma análise antropológicas. Ademais, Freud também enxerga, na luta do homem contra sua natureza e na negação de seus desejos, os artifícios que sublimaram a vontade humana e geraram diversas psicopatologias nos indivíduos. Feuerbach já preconizava a necessidade de uma reformulação da antropologia, mediada pelo ateísmo positivo (aquele que afirma o homem como Deus), e de uma revisão da teologia baseada na filosofia especulativa, como critérios de realização e melhoramento das condições de vida do ser humano. Freud caracteriza a religião como o “O futuro de uma ilusão”, já que gerou essa psicopatologia radical na humanidade, pois esta se trata de uma neurose universal da humanidade, em que:

Esse estado de coisas (a religião) é, em si próprio, um problema psicológico bastante notável. E que ninguém imagine que o que declarei a respeito da impossibilidade de provar a verdade das doutrinas religiosas contenha algo de novo. Isso já foi sentido em todas as épocas, e, indubitavelmente, também pelos ancestrais que nos transmitiram esse legado. Muitos deles provavelmente nutriram as mesmas dúvidas que nós, mas a pressão a eles imposta foi forte demais para que se atrevessem a expressá-las. E, visto que incontáveis pessoas foram atormentadas por dúvidas semelhantes e se esforçaram por reprimi-las, por acharem que era seu dever acreditar, muitos intelectos brilhantes sucumbiram a esse conflito e muitos caracteres foram prejudicados pelas transigências com que tentaram encontrar uma saída para ele. (Freud, 1997, p. 25).

Para esse filósofo, o cristianismo aparece como uma doença, que se oferece, concomitantemente, como cura. Entretanto, por essa manter a enfermidade, o melhor é, ou evitar a doença, ou buscar uma nova alternativa que não sejam os remédios criados pelo parasitismo cristão. Nesse momento, surge Feuerbach com seu *phármakon* e nos oferece uma alternativa de “cura”, a qual, mesmo extraída de dentro do organismo parasitário, não traz consigo os males que lhe são naturais. A cura (FREUD, 1997, p.37) realmente está presente no enfermo e na enfermidade, porém ele é afetado pelas feridas cristãs e não conseguia visualizar a fonte do problema e de sua resolução. A cura é removida do delírio alucinante do doente que se apresenta como o sujeito capaz de gerá-la, mediante a superação do desatino que o atordoia, ele revelará as verdades antropológicas ocultas nas mentiras místicas. De igual maneira, o filósofo idealista deixará de lado as verdades ilusórias criadas para perpetuar seus desejos inconscientes e metafísicos e dará espaço para a discussão do mundo real, constituído pelo homem e pela natureza e repleto de verdades materiais. Assim se entrecruzam as ideias de Freud e Feuerbach na busca do antídoto para essa patologia social.

Para Freud o estágio infantil da humanidade marcado pelo egoísmo e pela formação e enaltecimento da libido, o religioso, é um processo com um começo e um durante. A superação dessa fase só ocorrerá quando advier a assunção do homem saudável como um projeto a ser construído por ele mesmo pela superação desta etapa infantil, deste complexo de Édipo (tal projeto encontra ressonância nas teses de Feuerbach). Se o homem permanecer na eterna dependência paterno-materna (o complexo de Édipo – uma dupla dependência paterna = Deus e materna = *Ecclesia*), à qual ele é submetido pelo discurso e práticas cristãs, ele continuará perdido em caminhos idealísticos que o encaminham para veredas obscuras. Para Feuerbach e Freud, o cristianismo mantém a enfermidade, e, dessa forma, negligencia o homem e o mundo. Ao favorecer somente o Pai, ele esquece os seus filhos e a matéria natural que os alimenta.

A partir do que Freud entende por psicose endógena esquizofrênica (a religião é uma delas), o homem nessa relação com sua imagem, posta como ser exterior e superior, apresenta-se como dupla consciência: uma próxima que lhe é acessível e outra que lhe é estranha. A mais próxima, o seu ser, aparece-lhe como uma consciência pífida, enquanto a outra como a verdadeira. No caminho do desvelamento de sua relação com seu interior, o homem vai se reapropriando dessas categorias, que, num primeiro momento, lhe parecem estranhas, e, assim, descobrindo sua consciência geradora. Nesse momento, entra em cena a alienação religiosa, assumida por Feuerbach como a essência falsa do homem e, esta afirma que há uma imensa diferença entre o seu ser e a sua criação subjetiva, isto é, garantindo mais uma vez a superioridade da força sobrenatural de Deus sobre o homem.

Apesar de Feuerbach e Freud não terem feito uma crítica política elaborada, percebe-se que suas interpelações sobre a religião, o homem e o mundo orgânico são, no fundo, uma proposta de análise materialista e, como tal, descrevem a realidade material e dão subsídios para o surgimento de uma tradição de análise de cunho econômico, sociológico e crítico. Fica claro, nesta exposição, a relevância da reapropriação dos conteúdos ocultos da religião, tendo em vista que foi o meio pelo qual Feuerbach se apoiou para apontar suas conclusões antropológicas, e Freud descortinar o véu do inconsciente da ação religiosa. Desta forma, evidenciam a real necessidade da passagem necessária negatividade cristã para a compreensão da categoria “homem” como ser alienado e para a abertura de um horizonte no caminho de sua emancipação.

Para a obtenção de sua essência, a qual fora objetivada e jamais se reconciliou com seu interior, o ser vivente precisa negar a ilusão criada pela tradição religiosa, ou seja, necessita se desprender de sua imagem abalada pelo extremismo. A ilusão psicológica primordial, gerada na tese de que Deus é tudo o que o homem não pode ser, pode gerar diversas outras ilusões que não deixam o indivíduo se realizar enquanto ser completo. As palavras de Feuerbach inspiraram seus sucessores, e a força de suas

ideias é como um pavio aceso que ele legou para o mundo que havia de surgir.

No fundo, a religião quer anular o homem, para que, nesse processo de esvaziamento, ele não consiga reencontrar suas características mais íntimas e particulares. Em outras palavras, ela se posiciona contra o ser humano, nega os seus conteúdos propriamente sensíveis, para, no momento, como ser absoluto seguinte, se reapropriar deles. Nesse sentido, esvaziar o homem significa preencher Deus.

Quando os indivíduos se alienam de suas ideias, empobrecem-se enquanto homens e, a partir daí, aumentam a riqueza e o poder religioso. No empobrecimento de sua vida, na autoalienação e na deformação de sua história, o homem dá conteúdo ao ser religioso e se afasta de sua humanidade. Após se desligar de seu gênero, ele adora um Deus com todas as suas características, reverenciando-o como o seu gênero num grau mais elevado, que nem ele mesmo tem acesso.

A humilhação e a degradação da vida humana têm como princípio essa alienação. Ao criar a magnificência de Deus, o homem assume sua vulnerabilidade diante do indeterminado e do absoluto, além de afirmar sua miserabilidade nessa relação projetiva. Nesse momento, o grande projeto da história da humanidade passa a se constituir como a reapropriação da essência natural e concreta do homem, que foi sonegada e suplantada no ser sobre-humano. Depois disso, surge a deificação do próprio homem, que ocorre no processo de negação da negação do homem. Ao afirmar o homem, nega-se Deus, ou ao se negar Deus, em seus atributos abstratos, encontra-se o homem, os seus atributos concretos e naturais. Assim proclama Feuerbach (1988, p.2) quase como uma profecia: “O cristianismo já não corresponde nem ao homem teórico nem ao homem prático; já não satisfaz o espírito, nem sequer satisfaz ainda o coração, porque temos outros interesses para o nosso coração, diferentes da beatitude celeste e eterna”.

Referências

- AMENGUAL, Gabriel. **Crítica de la religión y antropología em Ludwig Feuerbach**. Barcelona: Laia, 1980.
- BÍBLIA SAGRADA**. Trad. Monges de Maredsous (Bélgica). Rev. Frei João José Pedreira de Castro. 24.ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2000.
- COSTA, Jose Luiz S. **O conceito de homem em Ludwig Feuerbach (a partir da crítica à religião cristã)**. Dissertação de mestrado. Fortaleza, UFC, Departamento de Filosofia – ICA, 2013.
- ESTRADA, Juan Antonio. **Deus nas tradições filosóficas, Vol.II: Da morte de Deus à crise do sujeito**. São Paulo: Paulus, 2003.
- FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Trad. BR. José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- _____. **Princípios da Filosofia do Futuro e outros escritos**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1988.
- FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**. São Paulo: Imago, 1997.
- MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- MOURA, José Barata; MARQUES, Viriato Soromenho. **Pensar Feuerbach**. Lisboa: Ed. Colibri, 1993.
- PAULA, Marcio Gimenes de. “O futuro de uma ilusão: algumas reflexões entre Feuerbach e Freud”. In: **Revista AdVerbum** 2 (2), pp. 161-171, Jul-Dez de 2007.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. **Sobre a Religião**. São Paulo: Fonte Editorial, 2000.
- SERRÃO, Adriana Veríssimo. **A humanidade da razão: Ludwig Feuerbach e o projecto de uma antropologia integral**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

Homo Absconditus:
o conteúdo utópico-subversivo das religiões
segundo L. Feuerbach e E. Bloch

*Rosalvo Schütz*¹

“A religião é a consciência primeira,
ou seja, indireta do ser humano.”
(L. Feuerbach)

1. Introdução

Com o apoio decisivo da teoria de L. Feuerbach, Ernst Bloch pôde estabelecer, mesmo que de um ponto de vista materialista e até mesmo ateu, uma relação teórica muito produtiva com a religião. A valorização blochiana da teoria de Feuerbach se situa numa perspectiva não usual na tradição crítica e marxista a qual, geralmente, se limita a indicá-lo como antecessor de Marx, principalmente no que diz respeito à análise do caráter fetichista da sociedade capitalista. Para além dos limites muitas vezes indicados quanto à compreensão histórica, política e antropológica, Bloch reconhece que em Feuerbach há uma verdadeira revolução no modo de compreender e atribuir significado à religião. Muito mais do que superar a religião, segundo Bloch, Feuerbach estava interessado no conteúdo humano e até mesmo subversivo inerente às religiões.

¹ Docente de Filosofia na Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE, bolsista de produtividade do CNPq e pós-doutorando no PPG-Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS.

Essa apropriação produtiva da teoria de Feuerbach possibilitou a Bloch trabalhar com o pressuposto de que os ‘segredos’ das religiões se fundam em dimensões humanas latentes, mesmo que ainda não reconhecidas enquanto tal. As religiões estariam, portanto, carregadas de conteúdo utópico, sendo portadoras de um *homo absconditus* e, simultaneamente, representariam uma fronteira inigualável de emergência do inédito no mundo. O pensamento crítico estaria diante da tarefa de explicitar os conteúdos utópicos e subversivos aí emergentes em vez de abandoná-los ao pensamento e às ações conservadoras². Conforme enfatiza Dietschy (2018, p. 185)³, Bloch (re)localiza de modo subversivo os conteúdos religiosos desde o seu significado “subterrenamente celeste” (*himmlisch Unterirdischem*), de modo que retrabalha elementos celestes desde uma perspectiva secular: “o que era e aquilo que foi transmitido [...] ele conta novamente”. Trata-se de desvendar o caráter “utópico-subversivo” das religiões a partir da “caixa de tesouros” (Bloch, 1977b, p. 121) nelas contidas. Bloch estava convencido e, ao que parece Feuerbach de algum modo também, de que esses tesouros são capazes de indicar elementos de uma “história subterrânea das revoluções” (1977d, p. 228). É essa “retomada *ad hominem* de Feuerbach” (1977, p. 280) que interessa a Bloch.

Ernst Bloch compreende a religião como sendo uma das manifestações humanas que, assim como a mitologia e a arte, expressam dimensões humanas que geralmente são “ainda-não-conscientes” (PE, I, p. 115 ss.). Ou seja, aspectos imanentes à realidade que estão emergindo. Manifestações de um mundo em permanente transformação e criação que se origina de uma natureza criadora (*natura naturans*) e tem pela frente um

2 Conforme indica M. Löwy: “Se poderá discutir longamente entre nós (marxistas e ateus) sobre o enigma filosófico – ou o desafio teórico – que significa o cristianismo marxista do ponto de vista do materialismo histórico ou dialético. Se se define o marxismo antes de tudo como um *materialismo* (abstrato e metafísico), se trata, sem dúvida, de uma heresia inaceitável. Se, ao contrário, ele é concebido prioritariamente como uma *filosofia da práxis* (Gramsci), uma teoria da prática revolucionária de transformação do mundo, sua incorporação por afinidade eletiva no seio do cristianismo revolucionário é perfeitamente compreensível” (1988, p. 21).

3 Quando disponíveis edições brasileiras, as referências são feitas em conformidade com as mesmas; quando não, são traduzidas diretamente, mantendo-se a referência da obra original citada.

horizonte de futuro aberto enquanto *ultimum*. “Fonte e foz”⁴, ou seja, ponto de partida e de chegada, se retroalimentam constantemente nesse processo no qual nós humanos, pela nossa práxis histórica, estamos inseridos enquanto cocriadores. Mesmo sendo partícipes da própria criação do mundo que ainda está permanentemente acontecendo e inacabado, quiçá inacabável, Bloch sugere que tenhamos uma postura não prepotente quanto à natureza e à história humana; afinal, no devir da natureza e da história certamente há muito mais possibilidades de futuro que a nossa momentânea capacidade teórica e prática permite antever. A possibilidade de um futuro autêntico, com sentido histórico e existencial, só seria possível com base nesse esperar, que não admite que a história se feche e percebe que a práxis social e solidária dos seres humanos entre si e com a natureza implica muito mais que racionalização. É preciso estar atento ao que está emergindo!

Como parte constitutiva da natureza, a história humana se insere nesse devir. Mas não de um modo determinista, por mais que possa ser condicionada. A postura detetivesca, necessária para perceber os sinais e vestígios (cf. Vidal, 2013) do novo, aparece como sendo um componente imprescindível para a participação ativa dos seres humanos nesse processo. E se de fato, como Bloch pretende demonstrar, todas as manifestações humanas coletivas, por mais alienadas e instrumentalizadas que possam ser, são portadoras de um “excedente cultural” que pode ser colocado a serviço da emancipação e da construção de uma relação não violenta entre humanos e com a natureza, então o desafio está posto permanentemente e em todo lugar.

As religiões, no entanto, aparecem em Bloch como expressão privilegiada da emergência “de conteúdos jamais manifestados” (PE, III, p. 281)⁵ no mundo. Nelas se encontram os “conteúdos utópicos mais potentes”, embora, e por isso mesmo, possam ser degradados permanentemente a

4 “A nascente é caracterizada pela obscuridade do agora, na qual origina-se o realizar; a foz, pelo caráter aberto do pano de fundo objetual, para onde a esperança ruma” (PE, II, p. 284).

5 Usamos a abreviação de PE para *Princípio Esperança*, com os volumes I, II e III, respectivamente.

instrumentos de dominação e opressão. Muitas vezes, inclusive, por causa dessa instrumentalização conservadora e opressora as religiões foram confundidas com instrumentos de opressão de *per se*. Bloch, mesmo assim, chama a atenção de que é preciso estar alerta frente à “secularização rasa da religião” (PE, III, p. 372). Busca, por isso, nos conteúdos religiosos, na medida em que deles se apropria e os transforma criticamente, um modo de enriquecer sua análise materialista e, assim, as possibilidades de fortalecimento da utopia concreta.

E se de fato “os alvoreceres das profundezas do desejo e de seus tesouros são significativamente distintos das sombras gigantescas da insciência, e quem conseguiu discernir estas ainda não discerniu aqueles” (PE, III, p. 378), então não se trata apenas de desmascarar a instrumentalização ideológica da religião, mas também de “escavar” e revelar seus tesouros ocultos. Ou seja, Bloch busca – na religião – também elementos capazes de subsidiar uma práxis social emancipatória, mantendo-se alinhado com a argumentação feuerbachiana, para quem a religião, além de ser uma alienação das características humanas num além, é também o suspiro e protesto da criatura oprimida e, por isso, de certo modo, a esperança de libertação da situação de opressão.

É nesse contexto que Bloch vê, na teoria de Feuerbach, uma contribuição singular e apropriada. O autor é considerado “um dos atéistas mais importantes e, nesse ponto, decerto o menos compreendido” (PE, III, p. 376), uma vez que em Feuerbach não se trata de negar os predicados divinos, mas sim de evidenciar seu caráter profundamente humano a fim de trazê-los justamente para a esfera da imanência. Por isso, em sua análise, se deixa antever que a religião expressa algo que ainda não se tornou o que poderia ser: base de uma sociedade humana (cf. Schütz, 2014).

No entanto, seria preciso libertar-se do caráter ideológico da religião quando esta se equipara à “entronização opressiva contra o ser humano, como aquele estar por cima puro e simples [...], uma quantidade de não tesouros puramente ideológicos, pertencentes puramente à Igreja dos senhores” (PE, III, p. 376) a fim de que “os tesouros esbanjados no céu”

possam ser recuperados. Daí Bloch afirmar que, na teoria de Feuerbach, se deixa antever um *homo absconditus*, que, embora oculto por detrás do véu encobridor das projeções no além, parece estar à espera para ser revelado. Bloch valoriza esses potenciais ao indicar para aspectos utópico-revolucionários presentes nas religiões, um *novum* a ser desvendando e tornado história pela práxis humana na medida em que esta encontra nele impulsos para a construção do “reino” aqui e agora.

2. *Homo absconditus*: importância do ateísmo antropológico de Feuerbach

O reconhecimento e a valorização da crítica da religião de Feuerbach é muito explícito em Bloch:

Feuerbach fez os conteúdos religiosos retornarem do céu para o ser humano, de tal maneira que o ser humano não foi criado à imagem fiel de Deus, mas Deus à imagem fiel do ser humano, mais exatamente, à imagem do respectivo modelo ideal de ser humano. É verdade que assim Deus desaparece totalmente como criador do mundo, mas obtém-se um enorme âmbito de criação do ser humano, em que – mediante uma ilusão fantástica e simultaneamente uma riqueza fantástica – surge o divino como imagem do desejo humanamente hipostasiada de primeira grandeza. Essa “teoria do desejo da religião” torna-se, para Feuerbach, o mesmo que a “antropologização da religião” ou a revogação da “duplicação celestial do ser humano” (PE, III, p. 368).

A partir dessa leitura, Bloch percebe que, de certo modo, a própria concepção de ser humano pressuposta por Feuerbach não é tão anti-histórica e estática como muitas vezes lhe é atribuído⁶. Afinal, a superação da alienação religiosa teria de levar justamente a uma apropriação humana dos conteúdos inéditos manifestos indiretamente, primeiramente na

6 Isso, no entanto, não quer dizer que Bloch não tematize os limites da concepção feuerbachiana em alguns pontos, como, por exemplo, quando sugere que, em Feuerbach, “falta o conjunto sócio-histórico do respectivo *typus* ‘ser humano’, faltando sobretudo o seu caráter inacabado” (PE, III, p. 368). No presente texto, porém, procuramos explorar justamente aqueles elementos da teoria de Feuerbach que Bloch destaca e valoriza, o que confere certo ineditismo ao pensamento de Bloch nesse quesito e abre possibilidades de diálogo e reflexão inovadoras.

religião. Segundo Bloch, ainda que se possa constatar, em algumas passagens de sua obra, certo limite na compreensão dos potenciais da religião e de que esses limites provavelmente decorram de sua compreensão de ser humano, possibilitando-lhe perceber apenas um “ser humano tanto genérico quanto estático” (Bloch, 1977, p. 281) oculto nas religiões, de modo que o ser humano, enquanto ser inconcluso, “não é enriquecido por Feuerbach por meio do assalto à sua própria hipóstase no além” (idem), pode-se reconhecer que: “Mesmo assim ninguém tentou re-enderçar de modo tão decidido quanto Feuerbach as figuras dos desejos humanos projetados para o além como sendo as que o homem tem de si mesmo” (Bloch, 1977, p. 281).

Desse modo, tendo em vista a valorização dos predicados e conteúdos da religião no caso específico do cristianismo, pode-se afirmar que ninguém “esteve metodicamente mais radicalmente comprometido como a linha humana do cristianismo” (idem) do que Feuerbach. E na medida em que a própria retomada das características humanas projetadas no além “requer um ato de superação, um ato utópico” (Bloch, 1977, p. 282), no próprio Feuerbach já estão postos os elementos para a superação da concepção limitada de ser humano que muitas vezes lhe é atribuída. E, ainda, se o “[...] segredo das religiões são os segredos dos seres humanos mesmos”, então Feuerbach já se encontra no “[...] ante-pátio de um *homo absconditus*” (idem). O ser humano, portanto, estaria com possibilidade de se tornar algo que nunca antes foi, o humano ainda desconhecido que é definido por Bloch como “o *humanum* secreto ainda oculto para si mesmo, distinto do *humanum* conhecido e de seu entorno habitual-imanente” (PE, III, 281), do que Bloch conclui:

Por essa razão, a antropologização feuerbachiana da religião pressupõe, acaso se queria de fato antropologizar a religião, um conceito utópico do ser humano e não um estaticamente predeterminado. Ela pressupõe igualmente um *homo absconditus*, da mesma forma que a fé no céu sempre comportou um *Deus absconditus*, um Deus oculto, um Deus latente (PE, III, p. 369).

Apoiando-se sobremaneira nesses pressupostos das reflexões de L. Feuerbach, Bloch pôde dar um passo muito significativo rumo a uma apropriação materialista da religião. O pressuposto, para tanto, é de que o “Deus *absconditus* [...], como tal, não chega a coincidir com o Deus despota”, pois é por meio daquele que “[...] é mantido o problema referente ao que há de relevante no mistério legítimo do *homo absconditus*, ao que a comunidade contém de reino na sua esfera definitivamente adequada, ou seja, não psicologizada, não secularizada” (PE, III, p. 277). Daí, mais uma vez, a importância da contribuição de Feuerbach:

[...] poucos sentiram tão intensamente e situaram tão precisamente o elemento religiosamente não cumprido durante o século XX quanto Feuerbach, esse ateuista tão significativo. [...] Feuerbach representa uma guinada filosófico-religiosa; [...] pois ele não pretendia ser apenas o coveiro da religião [...], ele estava antes tomado pelo problema do legado religioso (PE, III, p. 370).

Por isso é relevante, tanto do ponto de vista materialista quanto religioso, perceber que Feuerbach só “nega para estatuir” e, ademais, que ele só “desencanta o céu para tornar o ser humano importante” (PE, III, p. 370). Ou seja, na medida em que Feuerbach não nega os predicados, mas penas o sujeito divino enquanto algo externo e estranho ao ser humano, ele pretende justamente valorizar os predicados humanos. Contribui, assim, para denunciar o caráter ideológico de muitas formas religiosas na medida em que elas são colocadas a serviço de relações de poder, dominação e opressão e, simultaneamente, para anunciar que aquilo que se pré-anuncia (*vorscheint*) na religião é carregado dos potentes conteúdos utópicos compatíveis com uma utopia concreta/materialista que, no entanto, ainda precisam ser apropriados pela comunidade humana.

Segundo Bloch, Feuerbach estaria constantemente empenhado e motivado por essas duas perspectivas em sua crítica, quais sejam: “[...] o desejo de alcançar nossa essência e – ao mesmo tempo – a fantástica alienação de nossa essência, mediante sua penhora no céu” (PE, III, p. 370). Denúncia e anúncio, de certa forma, se condicionariam mutuamente em sua obra. E, na medida em que o que há de mais humano é projetado no

céu, a fé em tudo que é atribuído ao além é, por isso, a fé, mesmo que indireta, no ser humano. É o que Bloch expressa ao citar Feuerbach: “A fé no além é a fé na liberdade da subjetividade em relação às restrições da natureza – logo, a fé do ser humano em si mesmo” (Feuerbach apud PE III, p. 372). Na religião se revela algo que

[...] jamais ocorreu em parte alguma, em suma, uma perfeição que corresponderia utopicamente à necessidade da esperança. No ápice do idealizado encontrava-se, desde os tempos antigos, o divino, seja porque aos deuses é permitido e são capazes de fazer o que ao ser humano não é permitido e que ele não pode, seja porque eles são os que não se encontram situados, os de conduta bem-aventurada em si (PE, III, p. 367).

Por mais que as religiões, assim como a ciência, a arte e a mitologia tenham sido instrumentalizadas para a legitimação de relações de poder, dominação e opressão, seu conteúdo utópico e subversivo não consegue ser aniquilado totalmente. Ainda permanece o “suspiro da criatura oprimida”, o desejo subversivo de transcender, pois “[...] todas as explicações e dissoluções psicogênicas de uma ilusão transcendente não conseguem diluir totalmente aquilo que deu origem à transfiguração em céu” (PE, III, p. 371). São esses conteúdos que transcendem a “ilusão transcendente”, enquanto “tesouros da esperança” os quais Bloch busca valorizar. Para tanto, defende uma concepção própria, de origem feuerbachiana, de ateísmo:

Porém, nenhum ateísmo que liberta do temor libertaria dos conteúdos do desejo e dos tesouros da esperança da religião, exceto na sua forma mais mirrada e totalmente negativa, no materialismo vulgar do século XIX, que só se manteve afastado da perda completa desses conteúdos da esperança, portanto, do niilismo, graças ao seu filistério culto. O ateísmo trouxe esses tesouros transcendententes novamente para a imanência; em Feuerbach, ele os trouxe de modo bem ponderado para dentro do ser humano (PE, III, p. 376).

A crítica feuerbachiana da religião jamais deixa de ser crítica, pois ela não subsiste sem denúncia de algo. Porém, essa crítica não é niilista. Ela,

simultaneamente, anuncia possibilidades reais: utopia concreta. Em vez de “candidatos ao além”, Feuerbach quis tornar possíveis “estudantes do aquém”, que, estando em busca de um “reino da liberdade”, se ocupem com a construção de um “*aquém melhor*” (Bloch, 1977, p. 282). O ateísmo antropológico (cf. Souza, 1994) pretende justamente recuperar aquilo que há de humanamente oculto por detrás de tão poderosa manifestação. No entanto, é preciso levar em conta que, se, por um lado, os conteúdos religiosos não são “totalmente quiméricos para o ateísmo antropológico”, por outro, também é preciso cuidar para “que não sejam o que são na ilusão da teologia – mistérios estrangeiros – mas que sejam mistérios autóctones, os mistérios da natureza humana” (PE, III, p. 370).

A crítica, por isso, não deveria nem aceitar a religião como simples justificação ideológica nem tampouco submetê-la a uma crítica grosseira, até porque “[...] a trivialidade do pseudoiluminista sempre é rompida por força do humano, que não é mais fraco nem menos misterioso do que a natureza. [...] Esse pano de fundo que não deve ser esquecido da imanência humanista no sentido radicalmente legatário” (PE, III, p. 372). Ou, como afirma Bloch em outra passagem, é preciso ter cuidado para “que a criança não seja derramada junto com a água do banho” (Bloch, 1977, p. 20): a denúncia da instrumentalização ideológica não deveria cegar para os autênticos conteúdos subversivos das religiões.

Com tal postura iniciada por Feuerbach, Bloch (1977b, p. 121) consegue visualizar uma possibilidade de rastrear conteúdos “utópico-subversivos” contidos no “ideal utopicamente hipostasiado do ser humano desconhecido” (PE, III, p. 367) de todas as religiões, por mais instrumentalizadas, degradadas e ideologicamente vilipendiadas que elas tenham sido. Em vez de ser considerada enquanto um estágio de desenvolvimento humano a ser superado, Bloch passa a ver nas religiões possíveis aliadas. Para tanto, porém, seria preciso uma postura teórica específica:

[...] todas as designações e nomeações de Deus se constituíram em gigantescas figurações e tentativas de interpretação do mistério humano: perpassando ideologias religiosas e, apesar dessas ideologias, visando à figura humana oculta.

[...] O simultaneamente familiar e totalmente-outro, como signo do estrato religioso, desde os deuses animais até o único Deus onipotente, até o Deus salvador, só se torna compreensível como essa projeção interpretativa do *homo absconditus* e seu mundo (PE, III, p. 372).

Além disso, Bloch busca explicitamente ampliar a concepção feurbachiana para além da esfera puramente humana em direção a toda a natureza, já que “[...] não é somente o sujeito que deve ser concebido de modo utópico, [...] mas também a natureza que o circunda; ela de modo algum deve apresentar-se como finalizada como a natureza materialista-mecânica” (PE, III, p. 360). O próprio Feuerbach, segundo Bloch, teria percebido isso em obras posteriores [como na *Teogonia* (1969)] e buscado ampliar sua concepção nessa direção.

Seja como for, vemos aqui a concepção de natureza enquanto auto-produtiva, voltando a ser referência também para pensar os processos emancipatórios desde uma perspectiva utópico-subversiva. Importa reconhecer que com Feuerbach se tornou possível perceber algo inédito no campo materialista: “A esperança que laborou na religião e agora ficou desprovida de ilusão, de hipóstase, que se tornou não mitológica, intencional, pois, mediante a ideia do reino, fazer arder uma luz utópica tanto na possibilidade subjetal quanto na margem da possibilidade objetal” (PE, III, p. 369). E Bloch dedica muita investigação e elaboração para demonstrar essa possibilidade. Vejamos.

3. “A crítica reconduz os conteúdos religiosos ao desejo humano”.

Mas como, mesmo sabendo desse potencial humano contido nas religiões, impedir que estas sejam degradadas a simples instrumentos ideológicos e de justificação de relações sociais de opressão e dominação? Bloch não parece ver outra perspectiva a não ser sua permanente (re)elaboração crítica desde um ponto de vista materialista, crítica essa possível

especialmente desde a “corrente fria do marxismo”⁷. A “crítica reconduz os conteúdos religiosos ao desejo humano”, de modo que Deus – enquanto expressão do desejo maior e mais radical – surge “como ideal hipostasiado da essência humana que ainda não ganhou existência real; ele surge como enteléquia utópica da alma, assim como o paraíso era imaginado como enteléquia utópica do mundo divino” (PE, III, p. 373).

No entanto, até mesmo do ponto de vista da análise decursiva da “corrente fria”, é preciso ter cuidado para não agir de forma rasa e grosseira, tendo em vista que nas religiões podem manifestar-se conteúdos utópicos inéditos a todo momento e que “[...] em crescente profundidade são tanto religiões do *antropos* desconhecido quando do *antropos* que começa a sair do seu anonimato” (PE, III, p. 373). A esse excedente cultural das religiões, que ultrapassa sua eventual instrumentalidade histórica/conjuntural, Bloch denomina de metarreligião:

[...] O ateu que compreendeu o que se imaginava sob Deus como uma indicação para o conteúdo humano ainda não manifestado não é nenhum anticristo. [...] Por essa razão, esse elemento utópico é e continuará sendo irreligioso, ao ser contundentemente metarreligioso, o que quer dizer que ele faz parte do ateísmo advindo e finalmente compreendido em suas dimensões profundas; porém, o conceito de ateísmo, de acordo com o seu *positivum* último, é o reino da liberdade (PE, III, p. 377).

O mesmo “Reino dos Céus” da tradição judaico-cristã, que por vezes já na Bíblia é transcrito subvertidamente enquanto “Reino dos Homens”, ou seja, da imanência terrestre, enquanto um *ultimum* messiânico a ser alcançado, é equiparado à noção marxiana de “reino da liberdade”, evidenciando uma perspectiva semelhante, agora, no entanto, liberto da sua projeção no além, sendo antes uma motivação para o engajamento e a práxis: sentido orientador de construções históricas/humanas. Nesse

⁷ “Sendo assim, a análise das condições na totalidade do trecho situacional-histórico atua tanto no desmascaramento das ideologias quanto no desencantamento da aura metafísica. Exatamente isto é próprio da utilíssima corrente fria do marxismo. [...] Por seu turno, da corrente quente do marxismo fazem parte a intensão libertadora e a tendência real humano-materialista, materialista-humana, e é em função de seu alvo que todos esses desencantamentos são empreendidos” (PE, I, p. 207).

contexto, Bloch chega à afirmação de que, levada às últimas consequências, “a intenção religiosa do reino como tal implica ateísmo” (PE, III, p. 282). Assim, por exemplo, o cristianismo primitivo, baseado na vivência comunitária e na resistência e luta contra o Império Romano, era antes contraste do que esquema de justificação:

A pregação de Jesus [...], por ser escatológica, era a que menos selava a paz com o “presente éon” [...]. Pra ela, era bem mais fundamental do que para outras religiões ser contraste, tendo se iniciado de fato como movimento social entre os fatigados e sobrecarregados; ela trouxe a estes fatigados e sobrecarregados ao mesmo tempo um impulso, uma autoestima e uma esperança, que a mera opressão jamais teria podido encontrar, ao menos durante quatro mil anos, não desta forma (PE, III, p. 275).

Evidentemente esse impulso, de caráter subversivo, enquanto movimento social dos “fatigados e sobrecarregados” foi profundamente transfigurado num processo de degradação, a ponto de muitas vezes não parecer passar de uma simples ideologia de justificação do status quo. Mesmo assim, na visão de Bloch, esse impulso original nunca pôde ser totalmente eliminado, tendo sempre existido correntes subterrâneas heréticas que retomavam aquele impulso subversivo e humano original:

E se é válida a sentença “onde há esperança, há religião”, então o cristianismo, com seu ponto de partida vigoroso e sua rica história de heresias, [...] não o mito estático, consequentemente apologético, mas o messianismo escatológico-humano, consequentemente de constituição explosiva. [...] O vigor exatamente dessa perfeição explosiva foi crescente e rico e, assim, também é inegável a profundidade da formação projetiva de deuses do desejo, que corresponde à intensidade do engajamento humano (PE, III, p. 276).

Por mais conservadores que os conteúdos religiosos pareçam à primeira vista e, muitas vezes, de fato sejam, quando submetidos a uma hermenêutica subversiva (cf. Raullet, 2017, p. 338) – que também poderia ser denominada de hermenêutica da esperança –, libertando-os dos seus invólucros teocráticos e ideológicos, eles revelam conteúdos utópico-revolucionários. Por isso, Bloch (1977, p. 23) afirma mais tarde, de forma

inversa, que “onde há religião, também há esperança”, ou seja, mesmo que nem toda esperança implique necessariamente algo religioso, a religião não pode existir sem alguma forma de esperança na possibilidade de um ser humano e um mundo melhor.

É preciso considerar, segundo Bloch, que as instituições de poder não são a fonte da religião; pelo contrário, elas apenas se apropriaram delas e buscam instrumentalizá-las o quanto podem. As religiões têm outra origem: “As fontes para tanto vertem de outro lugar” (Bloch, 1977, p. 88) que não as instituições mesmas. O cristianismo, por exemplo, não deveria, segundo Bloch, ser reduzido a um “Deus das igrejas” que está a serviço “da sociedade de classes” (idem), por mais que as instituições que se intitulam suas fiéis depositárias, muitas vezes, tenham assumido esse papel.

Por esse motivo, Bloch indica que o “Deus de Moisés” transmite uma consciência utópica, sendo antes um Deus que exorta para a busca do ‘novo céu e da nova terra’, que “promete a saída da escravidão do Egito e, através do deserto, levar para a terra da liberdade” (Bloch, 1977, p. 109). Moisés, enquanto expressão humana de Deus seria, por isso, considerado o Deus do êxodo, ou seja, que assegura sua “hostilidade contra o ópio e os seus senhores” (PE III, p. 319). Segundo Bloch, essa força revolucionária do Deus de Moisés só foi neutralizada “quando a classe dominante passou a se apropriar dessa imagem deturpando-a a tal ponto que o [...] Deus *creator*, de um mundo apresentado como muito bom e já pronto, e o Deus *spes*, que Moisés proclama ao seu povo, passam a ser idênticos” (PE III, p. 319-320),⁸ e isso tanto na teologia rabínica, quanto, mais tardiamente, também na igreja cristã. Por isso, segundo Bloch, no caso específico da relação com o cristianismo, “o autêntico marxismo leva a sério o autêntico cristianismo”, especialmente em torno do objetivo comum da libertação dos pobres e oprimidos, como referência de um “conteúdo substancial da consciência revolucionária” (Bloch, 1977, p. 354). Haveria, pois, uma

8 Conforme o teólogo Moltmann, “[...] o ateísmo apaixonado de Bloch contra qualquer religião de senhores serve para libertar a fraternidade dos crentes e pobres, assim como a verdadeira esperança cristã dos ídolos, das falsas alianças e dos abusos” (apud Hartmann, 2012, p. 49).

afinidade eletiva (cf. Löwy, 2005, p. 58) substancial entre religião/cristianismo e marxismo.

4. Entre o céu e o inferno: a importância messiânica da práxis

Segundo Bloch, de modo geral, os ateísmos concordam que nas religiões se desenvolvem arquétipos e tesouros humanos da mais alta significância emancipatória. Tesouros estes que em Feuerbach foram trazidos de modo refletido para dentro dos seres humanos, de modo que uma compreensão atualizada de ateísmo já não despreza esses tesouros: “Entretimentos, porém, as perguntas por Deus tornaram-se suficientemente inteligentes para conferir um caráter positivo ao ateísmo justamente como entrada em cena daquilo que foi desvalorizado ou transferido pela fé em Deus” (PE, III, p. 375).

Isso, no entanto, não quer dizer que a função da “corrente fria” do marxismo deva ser paralisada. Pelo contrário, a hermenêutica subversiva, além de indicar os tesouros e segredos humanos revelados pela religião, jamais pode ficar sem denunciar suas instrumentalizações ideológicas ou mesmo idolatrias: “A verdade do ideal de Deus é constituída unicamente pela utopia do reino, e o pressuposto para esta é exatamente que não permaneça nenhum Deus nas alturas, já que de qualquer modo não há nenhum lá nem nunca houve” (PE, III, p. 374), ou, dito de outro modo: “A existência de Deus, sim, Deus de um modo geral como um ente é superstição; fé é unicamente a voltada para o reino de Deus messiânico – sem Deus” (PE, III, p.283). Não se trata, portanto, de justificar e desenvolver as religiões em suas versões institucionalizadas:

O que se salva, o que pode ser herdado após uma *reformatio in capite et membris* [reforma completa] é, portanto, unicamente o conteúdo do desejo e a profundidade da esperança que se manifestaram nas imagens religiosas, transcendendo a insciência e a pura fantástique (PE, III, p. 378).

Aquilo que pré-apareceu, laborou na religião, passa, de modo transformado, a ser base de uma utopia concreta, é a ideia de um “reino dos céus” que passa a significar reino sobre a terra, reino da liberdade. Conforme Bloch, as religiões, de modo geral, sempre buscam “[...] uma terra em que o leite e o mel manam tanto real quanto simbolicamente; o alvo do ateísmo [...] é exatamente o mesmo – sem Deus, mas com a face descoberta do nosso *absconditum* e da latência da salvação na terra árida” (PE, III, p. 396) . Ou seja, a esperança que ainda labora no obscuro da religião precisa e pode se tornar “[...] luz utópica tanto na possibilidade subjetal quanto na margem da possibilidade objetal” (PE, III, p. 369) em meio à práxis social.

Essa tendência para o “novo possível” (PE, I, p. 17) – inerente a todo ser humano (cf. Schütz, 2017) e manifesto especialmente na religião – permanece sempre instigando a esperança “mesmo que a esperança não mais tenha por objeto real um *Pater noster, qui es in coelis* [Pai nosso que estais no céu], um objeto separado apenas em termos de espaço num supraespaço supostamente existente” (PE, III, p. 368). E assim se abre a possibilidade de que “marxismo e religião possam se unificar na vontade pelo reino” (Bloch, 1977c, p. 346), ou seja, desde um ser humano e mundo “ainda em criação” e rumo a um reino onde possamos nos sentir em casa (*Heimat*) em meio a outros seres humanos e com a natureza. Evidentemente que, para tanto, pressupõe-se uma concepção ampliada tanto de matéria quanto de religião (cf. Löwy, 2005), de modo que uma afinidade eletiva entre ambas possa ser produtivamente explicitada.

Em não se admitindo mais “um objeto separado [...] num supraespaço”, segundo Bloch, se abre, inclusive, mais um campo de reflexão e atuação para o pensamento crítico. Afinal, esse espaço vazio, que passou a existir depois da não mais admissão de um ser externo para preenchê-lo, não é uma quimera que desaparece com o esvanecer da ilusão transcendente. Ou seja, depois que a hipótese Deus foi superada ainda permanece um espaço vazio e, tendo em vista que aí “também não se trata de nenhuma quimera” (PE, III, 378) sendo antes uma garantia para “manter-se

aberto para uma realidade futuramente possível, ainda não determinada, nesse espaço vazio [...]” (PE, III, p. 379), se forma um dos mais poderosos legados religiosos a ser levado em conta pelo materialismo.

Nas suas palavras:

[...] O que dizer do espaço vazio que a liquidação de hipótese “Deus” deixa ou não deixa como seqüela? [...] Ou o problema do lugar para dentro do qual os deuses foram imaginados seria apenas um problema aparente que se resolve por si mesmo com o fim da aparência religiosa? [...] Ou então: o vazio para dentro do qual foram projetadas as ilusões divinas não existiria ao menos como tal vazio? (PE, III, p. 378).

Bloch recorre a uma analogia com o problema enfrentado por Leibniz quando este encontra uma solução para a polêmica entre racionalistas e empiristas, no que diz respeito à origem do conhecimento, onde uns defendiam que tudo se originava dos sentidos e outros, da razão. Tal polêmica foi resolvida por Leibniz com a afirmação de que tudo o que se encontra no entendimento advém dos sentidos, “exceto o próprio intelecto” (Leibniz, apud PE III, p. 279). Analogamente, Bloch questiona em relação à religião: “Se o conteúdo cai por terra, o recipiente necessariamente cai junto?” (PE, III, p. 378).

Segundo Bloch, poder-se-ia afirmar que tudo o que está projetado para dentro daquele “espaço” onde se localizava Deus pode ser questionável, porém não esse espaço, essa capacidade humana mesma. Por isso, para ele, “[...] o problema do espaço de projeção religiosa por si só não representa um problema aparente, e, embora esse espaço de modo algum seja uma realidade no sentido do existir fático, também não se trata de nenhuma quimera” (PE, III, p. 339). Indica antes uma possibilidade permanentemente aberta e constitutiva do ser humano:

[...] o espaço vazio religioso não é nem será uma quimera, embora todos os deuses que estavam nele o fossem. O *homo absconditus* conserva, portanto, uma esfera permanente preordenada em que ele, caso não venha a perecer, pode intencionar a sua manifestação mais fundamental no mundo que lhe foi franqueado (PE, III, p. 382).

Para Bloch, esse espaço vazio é um “*tópos* aberto do diante-de-nós, o *novum*” onde pode existir tanto o “nada autêntico” quanto o “tudo ou a sua consumação pelo *regnum humanum* ou reino [...]. Na medida em que o espaço vazio pode conter tanto o nada quanto o tudo, ele se chamava inferno ou céu” (PE, III, p. 380-381). E o que decide entre o tudo e o nada, movendo-se nesse campo de possibilidades que é o mundo e a história, é a práxis humana, pois aí se encontra “[...] a fermentação, esfera aberta de atuação à disposição do sujeito humano” (PE, III, p. 380), um “[...] espaço da identificação possível de tudo o que se move e que está nascendo tanto no ser humano quanto no mundo” (PE, III, p. 382) e é o que nos torna seres para quem sempre “falta algo” (cf. Lorenzoni, 2019) instigando-nos permanentemente para a frente, para aquilo que pode ser.

Por isso, o importante é

[...] manter-se aberto para uma realidade futuramente possível, ainda não determinada, nesse espaço vazio. [...] Nada seria mais errôneo, na medida em que se leva o ateísmo a sério em termos objetivos e não apenas antropológicos, nada seria mais errôneo do que tirar disso a consequência leviana de uma fé num espaço vazio em que não se encontraria nenhum tipo de existência, nem mesmo o correlato de um ser utópico em lugar do de Deus, de um ainda-não-ser como o do... reino (PE, III, p. 379).

É esse espaço vazio que garante a continuidade da história humana e fundamenta a importância messiânica da práxis, pois é nela que, a rigor, se decide pelo céu ou pelo inferno: “Nada e tudo, caos e reino, estão nos pratos da balança da área de projeção outrora religiosa; é o trabalho humano na história que exerce uma influência de peso no prato do nada ou então no do tudo” (PE, III, p. 381). Por isso Bloch pôde concluir que, “[...] se sem ateísmo não há utopia do reino, então tampouco há utopia sem o espaço vazio real-utópico que o ateísmo tanto deixou restar quanto abriu [...] o reino, no entanto, precisa de lugar” (PE, III, p. 382). Ou seja, há uma dimensão constitutiva do ser humano que o impele permanentemente a transcender o existente, a não se acomodar por completo pelo que já é,

pois há sempre um “espaço vazio” no ser onde nós humanos, através da práxis histórica, podemos laborar. Esse espaço indica, inclusive, para a possibilidade de uma natureza abscôndita, ou seja, ela mesma ainda está se produzindo, nunca está totalmente completa e nós humanos, como constituintes dela, somos uma de suas expressões mais explícitas. Assim, e em decorrência da análise dos potenciais da religião, de certo modo, Bloch, retoma a concepção de natureza subjacente à sua própria reflexão, indicando um possível vínculo entre ambas. E o faz especialmente no momento em que indica que Feuerbach, em obras posteriores como na *Teogonia* (1969), reconheceu explicitamente a existência desse espaço vazio não só no ser humano, mas também na própria natureza. Uma abertura constante para o inédito que Feuerbach teria reconhecido, mesmo sem abdicar de seu ateísmo, mas reconsiderando sua “antropologia demasiado pura”, recorrendo, por isso, à natureza:

Ele não teve outro jeito do que [...] na natureza igualmente destituída de deuses, ainda encontrar algo que faça com que a projeção não fique tão suspensa no ar. Já que, para ele, a natureza é coparticipante da projeção religiosa, associam-se às meras imagens do desejo até mesmo objetos, a saber, os da sensualidade exterior. Desse modo, para o Feuerbach tardio, os deuses, na ‘teogonia’⁹ (*sic*), não são apenas seres do desejo, mas, ao mesmo tempo, também seres da natureza (PE, III, p. 380).

Segundo Bloch, se é possível perceber um “conteúdo humano ainda não manifestado associado ao conteúdo utópico da natureza” (PE, III, p. 376), então é possível recuperá-lo tanto para o “sujeito humano, [quanto] para o possível sujeito da natureza, para o alvorecer do incógnito em ambos” (PE, III, p. 378). E essas, como afirma Dietschy, parecem ser “as condições transcendentais para uma práxis social acertada” (2019, p. 164), pois, sem essas possibilidades antropológicas e naturais para transcender o existente sem precisar recorrer a um ente transcendente, a práxis social certamente permaneceria bloqueada.

9 Trata-se aqui do escrito de Feuerbach (1969) intitulado *Teogonia* [*Theogonie*].

5. Considerações finais

Do exposto, pode-se afirmar que a crítica da religião de Feuerbach foi decisiva para a relação crítico/produtiva de E. Bloch no que diz respeito a uma apropriação crítico/materialista da religião. Algo inédito do campo materialista, uma vez que, apesar das reservas críticas, reconhece a religião enquanto espaço de incubação e desenvolvimento de utopias com conteúdos humanos únicos. Depois de Bloch, além da crítica permanente ao caráter teocrático/ideológico, o pensamento crítico está diante do desafio de desvendar o *homo absconditus* latente em todas as manifestações religiosas.

Feuerbach, ao intentar, por meio de seu ateísmo antropológico, desenvolver aos seres humanos algo que havia sido projetado no além, pressupõe [mesmo que não o tenha dito desta forma] uma espécie de utopia histórica, pois indica que há potenciais humanos latentes na religião que podem se tornar realidade. O ateísmo de Bloch, nas trilhas de Feuerbach, não é um ateísmo niilista: por isso, além de contribuir para que as religiões não se degradem a “ideologias dos senhores”, quer se aproximar dos “tesouros humanos” nelas ocultos e, assim, enriquecer o horizonte materialista e suas possibilidades de práxis.

Bloch, no entanto, mesmo apoiando-se em Feuerbach, dá alguns passos para além deste. Assim, por exemplo, enfatiza explicitamente que a religião pode revelar características humanas totalmente inéditas, ainda desconhecidas dos seres humanos. Não se trata, pois, apenas de recuperar algo que já tenha existido e tenha sido perdido, mas da possibilidade de um futuro autêntico, ou seja, de algo que nunca antes foi dessa forma. Mesmo assim, essas possibilidades não são mera utopia abstrata, pois se revelam objetivamente possíveis naqueles conteúdos de esperança inerentes às religiões: são a base para uma utopia concreta. Por meio de uma hermenêutica da esperança, constitutiva de uma filosofia que se caracterizaria fundamentalmente pelo seu aspecto detetivesco, é possível extrair

conteúdos culturais excedentes/subversivos de todas as religiões, uma vez que não há possibilidade de religião sem esperança.

Se tanto a matéria, enquanto fonte primeira de todos os processos, encontra-se em constante modificação e criação, quanto a foz, o horizonte de futuro, mantêm-se constantemente abertos, então a práxis social, que se situa em meio a esse campo tenso, encontra nos conteúdos de esperança revelados pelas religiões aportes sem igual, especialmente na constituição de um horizonte de esperança, sem o qual toda práxis perde o sentido, horizonte este indicado tanto pelo “Reino de Deus” aqui e agora quanto pelo “reino da liberdade” sugerido por Marx. É nesse contexto que as condições de possibilidade da práxis e de seu caráter messianicamente decisivo “entre o céu e o inferno” se revelam. É o anúncio que se revela por meio da denúncia e vice-versa.

Bloch, ao não reduzir a religião a uma ilusão, valoriza até mesmo “aquele recipiente” humano geralmente ocupado pelas projeções religiosas, valorizando-o enquanto espaço aberto para o novo, para a esperança e sem o qual o ser humano dificilmente poderia contar com um futuro autêntico. É uma espécie de imunização contra degradações ideológicas e determinismos das mais diversas origens. Ao se apoiar em Feuerbach, segundo o qual essa dimensão seria originária da própria natureza tendo, inclusive, primazia em relação ao espírito humano (Chagas, 2009), Bloch parece indicar para a possibilidade de que, além de um *homo absconditus*, as religiões revelariam também uma *natura abscondita*, o que é coerente com sua concepção de matéria (fonte) e com o horizonte (foz) a ser buscado, onde a humanização da natureza seja, simultaneamente, a naturalização do ser humano e vice-versa. Talvez as reflexões sobre a possibilidade de um “sujeito natureza” [*natura naturanz*] (Bloch, 1977a) – nos levem algum dia, por meio da hermenêutica subversiva, a perceber que nas religiões naturais também há “conteúdos subversivos” suficientemente potentes para indicar pistas para a libertação de nossas visões de mundo demasiadamente antropocêntricas – e para a construção de uma

“técnica da aliança” (cf. Schmied-Kowarzik, 2018) que supere a técnica da violação: *natura absconditus!*

Por fim, Bloch parece extrair uma função messiânica da religião, que, no entanto, só adquire sentido secular quando inserida no contexto da práxis social. O “caráter explosivo” da religião só pode se tornar prática libertária após ser criticamente apropriado por uma hermenêutica subversiva e inserido no horizonte de uma práxis social renovada. Não se trata de atualizar e efetivar essências já prontas, mas de identificar, dar voz, des-teocratizar e valorizar aquilo que nunca foi dessa forma, mas que pode ser.

Referências

BLOCH, Ernst. **Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs.** Gesamtausgabe 14. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977.

BLOCH, Ernst. **Experimentum mundi.** Fragen, Kategorien des Herausbringens, Praxis. Gesamtausgabe 15. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1975/1977a.

BLOCH, Ernst. **Erbschaft dieser Zeit.** Gesamtausgabe 04. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977b.

BLOCH, Ernst. **Geist der Utopie.** Gesamtausgabe 03. Zweite Fassung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977c.

BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**, Vol. I. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2005.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança [1959]**, Volume II. Tradução de Werner Fuchs. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2006.

BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**, Vol. III. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2006.

BLOCH, Ernst. **Thomas Münzer als Theologe der Revolution.** Gesamtausgabe 02. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977d.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. A primazia da natureza ante o espírito em Ludwig Feuerbach. In: **Trans/Form/Ação**. V. 32, n. 02, Marília, 2009.

DIETSCHY, Beat. Karl Marx und die Apokalypse. Eine Mesalliance? In: ZEILINGER, Doris (Org.). **VorSchein 36**. Jahrbuch 2018 der Ernst-Bloch-Assoziation. Marxismus und Philosophie. Antogo Verlag: Nürnberg, 2019, p. 153-164.

DIETSCHY, Beat. Auf der Spur von himmlisch Unterirdischem“. Acht Thesen zu Ernst Bloch Transformation der Religion. In: ZEILINGER, Doris (Org.). **VorSchein 35**. Jahrbuch 2017 der Ernst-Bloch-Assoziation. Der Zukunft auf der Spur. Antogo Verlag: Nürnberg, 2018, p. 185-197.

FEUERBACH, Ludwig. **Essência do cristianismo**. Campinas: Papirus, 1988.

FEUERBACH, Ludwig. **Preleções sobre a essência da Religião**. Campinas: Papirus, 1989.

FEUERBACH, Ludwig. **Theogonie nach dem Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums**, GW 7. Org. por W. Schuffenhauer. Berlin: Akademie, 1969.

HARTMANN, Heiko. Atheismus. In: DIETSCHY, Beat; ZEILINGER, Doris; ZIMMERMANN, Rainer (Hrg.). **Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs**. Berlin: Walter de Gruyter, 2012, p. 38-51.

LORENZONI, Anna Maria. "**Não esqueça o melhor**": tema e variações da sinfonia ética em **O Princípio Esperança** de Ernst Bloch. Tese de doutorado. Toledo: Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIOESTE, 2019.

LÖWY, Michael. Marxismo e religião: ópio do povo? In: BORON, Atilio A.; AMADEO, Javier; GONZALEZ, Sabrina **A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas**. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxispt/cap.11.doc>

LÖWY, Michael. Mística revolucionária: José Carlos Mariátegui y la religion. In: **Utopia e práxis latino-americana**. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social. Faculdade de Ciências Econômicas e Sociais, Universidade del Zulia, n. 28. Maracaibo/Venezuela, 2005.

LÖWY, Michael. Ópio do povo? Marxismo crítico e religião. In: **Revista Movimento: Crítica, teoria e ação**. Abril 2018. Disponível em:

<https://movimentorevista.com.br/2018/04/opio-do-povo-marxismo-critico-e-religiao-michael-lowy/>. Acesso em: 09 out. 2019.

RAULET, Gérard. Die Utopie des Reichs. In: ZIMMERMANN, Rainer (Org.). **Ernst Bloch: das Prinzip Hoffnung. Reihe Klassiker Auslegen**. Herausgegeben von Otfried Höffe. De Gruyter, 2017, p. 337-357.

SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. Ernst Bloch – Hoffnung auf ein Allianz von Geschichte und Natur. In: SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. **Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur**. Philosophische Studien zu Marx und zum westlichen Marxismus. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2018.

SCHÜTZ, Rosalvo. Ateísmo um humanismo? In: **Revista Dialectus**, n. 04, 2014, p. 127-149.

SCHÜTZ, Rosalvo. Immanez und Latenz der kleinen Tagträume. In: ZIMMERMANN, Rainer (Hrg). **Ernst Bloch: das Prinzip Hoffnung. Reihe Klassiker Auslegen**. Herausgegeben von Otfried Höffe. De Gruyter, 2017, p. 35-49.

SOUZA, Draiton Gonzaga de. **O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

VIDAL, Francesca. Sherlock Holmes nos estudos culturais. Tradução de Rosalvo Schütz e Adriano Steffler. **Revista Dialectus**, ano 01, n. 2, janeiro-junho 2013, p. 279-295.

O fetichismo da imagem em Ludwig Feuerbach e Guy Debord

*Inácio José de Araújo da Costa*¹

1. Introdução

“A realidade sempre foi interpretada por meio das informações fornecidas pelas imagens; e os filósofos desde Platão tentaram dirimir nossa dependência das imagens ao evocar o padrão de um modo de apreender o real sem usar imagens”, assim começa o ensaio *O mundo-imagem* da escritora e teórica da comunicação estadunidense Susan Sontag (2004, p. 169). Nele, a autora discute sobre a dependência de imagens sentida pelo homem moderno, argumentando que nem mesmo toda a investida do pensamento científico e humanístico alcançada pela civilização ocidental, dita esclarecida, conseguiu provocar deserções em massa das pessoas em favor do real e em repúdio às imagens. Ao contrário, o desenvolvimento de aparatos técnicos que possibilitaram registrar fragmentos da realidade e reproduzi-los como imagens – como a câmera fotográfica e, posteriormente, a câmera de vídeo – acabou reforçando a lealdade às imagens e obscurecendo a fronteira entre o real e a representação (ou simulacro) do real. Para fazer um contraponto à sua constatação contemporânea, Sontag evocou as palavras do filósofo alemão do século XIX e crítico ferrenho da religião Ludwig Feuerbach (1804-1872):

¹ Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia vinculado ao Instituto de Cultura e Arte (ICA) da Universidade Federal do Ceará (UFC), graduado em Filosofia pela mesma instituição. E-mail para contato: inaciojosecosta@gmail.com

No prefácio à segunda edição (1843) de *A essência do cristianismo*, Feuerbach observa a respeito da “nossa era” que ela “prefere a imagem à coisa, a cópia ao original, a representação à realidade, a aparência ao ser” – ao mesmo tempo que tem perfeita consciência disso. E seu lamento premonitório transformou-se, no século XX, num diagnóstico amplamente aceito: uma sociedade se torna “moderna” quando uma de suas atividades principais consiste em produzir e consumir imagens, quando imagens que têm poderes excepcionais para determinar nossas necessidades em relação à realidade e são, elas mesmas, cobiçados substitutos da experiência em primeira mão se tornam indispensáveis para a saúde da economia, para a estabilidade do corpo social e para a busca da felicidade privada. (SONTAG, 2004, p. 169-170).

Sontag atesta o cumprimento da “profecia” de Feuerbach na contemporaneidade ao apontar que a manutenção de uma sociedade capitalista requer uma cultura sustentada na produção de imagens com, pelo menos, duas finalidades: como espetáculo para as massas e como instrumento de vigilância para os governantes. Desse modo, essa sociedade precisa fornecer grande quantidade de entretenimento a fim de estimular o consumo e anestesiar as feridas de classe, de raça e de sexo; e precisa reunir uma quantidade ilimitada de informações para melhor explorar as reservas naturais, aumentar a produtividade, manter a ordem, fazer a guerra, dar emprego a burocratas (SONTAG, 2004, p. 195). Diante disso, a escolha do trecho do prefácio à segunda edição de *A essência do cristianismo* parece pertinente para ilustrar esse quadro, visto que esse texto trata justamente da progressiva dominação do mundo pela imagem, pela ilusão, ao mesmo tempo em que as pessoas procuram refúgio na imagem e descreem no real. Nas palavras de Feuerbach:

Mas certamente para esta época que prefere a imagem à coisa, a cópia ao original, a fantasia à realidade, a aparência à essência, [...] porque sagrada é somente a ilusão, mas profana a verdade. Sim, esta sacralidade aumenta na mesma proporção em que a verdade diminui e a ilusão aumenta, de forma que o que é o mais alto grau de ilusão é também o mais alto grau de sacralidade. (FEUERBACH, 2013, p. 25).

Sontag encontrou em Feuerbach outro pensamento que, assim como o seu, concebesse a imagem como um produto humano com o qual o homem trava uma relação, sendo que este produto desfruta de uma autoridade socialmente concedida por suas tendências a exercer um fascínio e um poder sobre seu criador ao usurpar e aprisionar parte da realidade em si mesmo. No entanto, apesar de Sontag ter feito uma apropriação única do texto de Feuerbach e direcionada para a compreensão de uma problemática referente aos séculos XX e XXI, a autora não chegou a tocar no âmago de seu pensamento: “resgatar o homem, o qual foi, segundo ele, diluído pelo pensamento abstrato e pela teologia ordinária” (CHAGAS, 1992, p. 31); por isso acabou fazendo uma abordagem anacrônica sobre o conceito de “imagem” do filósofo alemão. Sontag tratou por “imagem” o produto das câmeras fotográficas e do vídeo, o registro de realidade capturado pelos aparatos de reprodução técnica, a fração do espaço e do tempo imortalizada numa figura que tem o efeito de provocar um valor de verdade na mente humana apesar de fornecer apenas um ponto de vista fracionário sobre o real. Enquanto isso, Feuerbach desenvolveu uma concepção menos técnica e mais filosófica (ou ainda proto-psicológica) de imagem, entendendo-a como um construto subjetivo da mente humana, uma figura formada pela imaginação² por meio da qual o homem dá significado ao mundo e o compreende. Para Feuerbach, a realidade aprisionada na imagem de um deus é a própria consciência do homem adorada como se fosse uma força onipotente e externa a ele ou um objeto de poder milagroso. Fenômeno que seria chamado de “idolatria” ou “fetichismo” pelo autor.

O aspecto emancipador da crítica da religião empreendida por Feuerbach reside em sua denúncia da religião como autoalienação do homem, subjugado pelo sentimento de dependência da imagem e governado por dogmas teológicos abstratos e por instituições religiosas que determinam

² Como bem observou José da Silva Brandão (Cf. BRANDÃO apud FEUERBACH, 1989, p. 159), tradutor da edição de *Prelações sobre a essência da religião* consultada para este trabalho, a língua portuguesa foi agraciada por tornar mais explícita essa relação entre “imaginação” e “imagem”. Em alemão, os termos são, respectivamente, *Einbildung* e *Bild*.

rigorosamente sua vida concreta. Por isso seu pensamento acabou servindo como pressuposto para a futura crítica ao modo de produção capitalista e ao chamado “fetichismo da mercadoria”, sendo que quem melhor recuperou a noção de imagem tal como formulada por Feuerbach para o entendimento da realidade contemporânea foi o teórico marxista francês Guy Debord (1931-1994).

Crítico ferrenho do capitalismo moderno do século XX e das novas técnicas empregadas para reproduzir sua lógica por entre a vida social e psíquica dos indivíduos — com destaque para os meios de comunicação de massa, a publicidade, a propaganda, o consumo de mercadorias e de divertimentos —, Debord formulou o conceito de “espetáculo” para descrever o movimento de submissão total da vida humana à economia mercantil e de redução dos indivíduos a meros “espectadores” passivos de mercadorias e de imagens. Para o autor, o sistema econômico moderno não é mais baseado somente na exploração da força de trabalho e na produção de mercadorias, mas também, e principalmente, na produção de imagens, de ilusões materialmente construídas que subvertem a percepção da realidade dos homens a fim de subordiná-los cada vez mais à lógica do capital. No entanto, Debord não restringe seu conceito de “imagem” aos produtos da técnica que alterem a percepção do homem sobre o mundo, como fez Sontag. Para ele, são imagens quaisquer produtos da economia reinante que exerçam dominação objetiva e subjetiva nos indivíduos e que provoquem neles sentimento de dependência como faziam as imagens religiosas no passado: desde anúncios publicitários e informes midiáticos até bens de consumo e personalidades influentes.

O espetáculo espelha a mesma lógica do fetichismo e da idolatria de outrora. Assim, Debord compreendeu que o mundo constituído pelo espetáculo, de modo análogo à religião e ao mundo controlado por dogmas religiosos, se apresentava como um mundo de aparências feito para limitar a capacidade de auto-organização consciente das pessoas e fazê-las espectadores. A tese de que Debord reconhece traços da antiga ilusão religiosa no capitalismo moderno é reforçada pela escolha da mesma

passagem de Feuerbach citada anteriormente como epígrafe para o primeiro capítulo de sua principal obra, *A sociedade do espetáculo* (1967):

E sem dúvida o nosso tempo... prefere a imagem à coisa, a cópia ao original, a representação à realidade, a aparência ao ser... Ele considera que a *ilusão* é sagrada, e a *verdade* é profana. E mais: a seus olhos o sagrado aumenta à medida que a verdade decresce e a ilusão cresce, a tal ponto que, para ele, o *cúmulo da ilusão* fica sendo o *cúmulo do sagrado* (FEUERBACH apud DEBORD, 1997, p. 13, grifo do autor)³.

Diante dessas considerações, o presente trabalho defende uma aproximação teórica entre Feuerbach e Debord por esses pensadores terem percebido o poder alienante das imagens encoberto sob uma camada de fascínio hipnótico e fetichista. Seus pensamentos pressupõem uma crítica radical da relação entre homem e imagem quando esta recai no fetiche e na idolatria, afetando profundamente a percepção da realidade e a vida concreta dos indivíduos. Segundo Feuerbach, na religião o homem nega a si mesmo para se adequar a dogmas pautados em imagens abstratas produzidas em sua própria subjetividade. Para Debord, o capitalismo espetacular limita a existência humana a uma vida tornada uma relação social entre pessoas mediada por imagens. Em outras palavras, pode-se dizer que o papel exercido por Deus e pela teologia em Feuerbach transfigurou-se, na atualidade, no espetáculo de Debord.

2. Feuerbach: A imagem é a essência da religião

Apesar de o prefácio à segunda edição de *A Essência do Cristianismo* ter conquistado a atenção de Debord e de Sontag, é no oitavo capítulo dessa obra, intitulado *O Mistério do Logos e da Imagem Divina*, que Feuerbach explora propriamente a noção de imagem (*Bild*) dentro do contexto de sua

³ As supressões na citação de Feuerbach estão presentes no próprio texto original de Debord: “Et sans doute notre temps... préfère l’image à la chose, la copie à l’original, la représentation à la réalité, l’apparence à l’être... Ce qui est sacré pour lui, ce n’est que l’illusion, mais ce qui est profane, c’est la vérité. Mieux, le sacré grandit à ses yeux à mesure que décroît la vérité et que l’illusion croît, si bien que le comble de l’illusion est aussi pour lui le comble du sacré” (FEUERBACH apud DEBORD, 2006, p. 766, grifo do autor).

crítica da religião. Nele, o filósofo argumenta que a predileção pela Segunda Pessoa da Trindade — o filho de Deus, isto é, Jesus Cristo — no cristianismo se deve ao fato de ela ser a representação concreta e sensível do princípio abstrato e inefável que é o Deus todo-poderoso. Em outras palavras, pelo fato de o Filho ser imagem de Deus (*Bild Gottes*).

“O homem enquanto ser emotivo e sensorial só é dominado e satisfeito pela imagem” (FEUERBACH, 2013, p. 99), diz Feuerbach pressupondo por “imagem” a razão plástica ou construção imagética (*bildliche*) produzida pela imaginação humana e por meio da qual o homem consegue dar forma à sua fantasia e exteriorizá-la, acabando por concebê-la como um ser diferente e independente de si mesmo e estabelecendo com ela uma relação de dependência religiosa. Essa afirmação do autor parece derivar diretamente de sua análise do cristianismo, na qual defende que o apego dos cristãos pela figura do filho de Deus a ponto destes o elegerem como o coração de sua religião se dá por ele representar a personificação de uma faceta mais palpável e humana da essência divina.

De acordo com o mistério da trindade⁴, Deus demonstrou seu amor pela humanidade ao se encarnar como homem na figura do Deus-filho. Nesse ato de humilhação e autonegação, tendo renunciado à sua divindade rigorosa e colocado em si a essência da finitude, o Deus tornado homem acalora o coração dos fiéis e transforma-se num objeto do sentimento, da afeição, de identificação, com o qual eles podem estabelecer uma relação de cumplicidade. No cristianismo, a concepção de Deus como um ente abstrato e extramundano se mostrou insuficiente para preencher a principal carência sentimental do crente, a necessidade demasiado humana de se sentir amado, pois um Deus que se retirou do mundo e se recolheu na sua autossuficiência solitária apenas exprime no crente uma sensação de distanciamento e isolamento. Foi somente atribuindo à essência divina as formas familiares de um Deus-filho — a essência divina corporificada,

⁴ Todos os apontamentos sobre o mistério da trindade e as características do Deus-pai e do Deus-filho aqui apresentados são reflexões expostas por Feuerbach anteriormente no sétimo capítulo de *A essência do cristianismo*, intitulado *O mistério da trindade e da Mãe de Deus*.

encarnada numa forma humana – e um Deus-pai – a essência divina absoluta e abstraída dos limites mundanos, mas compadecida pela humanidade por causa do filho⁵– que o cristão pôde encontrar a satisfação sublime de suas mais íntimas necessidades, dentre elas a carência de amor. Conceber Cristo, o Deus-filho, como a manifestação material do princípio abstrato da divindade, como o Deus todo-poderoso corporificado em carne e sangue, apela não somente para o pensamento abstrato, mas também, e principalmente, para a sensibilidade humana. Para Feuerbach, esse efeito tanto de identificação quanto de entrega fervorosa do cristão para com o Deus-filho decorre de este ser declaradamente uma imagem, uma projeção visível e palpável da fantasia divinizada com a qual o homem trava uma relação religiosa:

O Filho se chama abertamente a imagem de Deus; a sua essência é o fato de ele ser uma imagem – a fantasia de Deus, a majestade visível do Deus invisível. O Filho é a necessidade satisfeita da contemplação da imagem; a essência objetivada da atividade plástica como uma necessidade absoluta, divina. O homem fabrica uma imagem de Deus, i.e., ele transforma a entidade abstrata da razão, a entidade do pensamento, num objeto dos sentidos ou numa entidade da fantasia. Mas ele coloca esta imagem no próprio Deus, porque naturalmente a sua necessidade não seria correspondida se não conhecesse esta imagem como uma verdade objetiva, se fosse para ele apenas uma imagem subjetiva, diversa de Deus, feita pelo homem. De fato, não é também uma imagem fabricada, arbitrária; expressa ela, pois, a necessidade da fantasia, a necessidade de afirmar a fantasia como um poder divino. (FEUERBACH, 2013, p. 99)

É no reconhecimento do filho de Deus, da imagem de Deus, como o próprio Deus que Feuerbach apontou uma das grandes contradições da religião cristã, revelando nessa atitude traços de idolatria. A veneração de imagens, ídolos, estátuas e demais objetos como divindades sempre foi condenada pela tradição monoteísta originada no judaísmo e da qual o cristianismo descende. Como bem lembra a pesquisadora em teologia

⁵ Nas palavras de Feuerbach: “Deus-Pai ama, portanto, os homens somente no filho e por causa do filho. O amor pelos homens é um amor derivado do amor ao filho” (FEUERBACH, 2013, p. 94).

Isabel Maria Alçada Cardoso (2015), o primeiro mandamento do decálogo preceitua que não se faça imagem esculpida nem figura que possa ser destinada ao culto, seja de ídolos pagãos ou mesmo de qualquer tentativa de representar Yahweh. Isso porque o povo hebreu, recém liberto do cativo do Egito, temia seguir o exemplo das nações pagãs vizinhas e acabar por atribuir uma forma à Yahweh e tomá-la como a própria divindade, caindo assim na idolatria tal como aconteceu no episódio da adoração do bezerro de ouro narrado no livro do Êxodo⁶ (CARDOSO, 2015, p. 31-32).

No entanto, foi na doutrina cristã que se fez mais evidente “o fundamento último, mais elevado da idolatria” (FEUERBACH, 2013, p. 100), a adoração da divindade na imagem, pois o amor do homem pelo Deus-filho é o amor pela imagem de Deus, é uma relação travada com a imagem e expressa a necessidade e a dependência do homem pela imagem. Em menor escala, a devoção dos cristãos às imagens de santos e a outros objetos sacros (como crucifixos e obras de arte que retratam passagens bíblicas) também corroborou com essa acepção idólatra da religião cristã. Como Feuerbach apontou, o crente “só se volta ao santo na pressuposição de que este consegue tudo de Deus, de que o que ele pede, i.e., deseja e quer, Deus realiza de bom grado” (FEUERBACH, 2013, p. 98), isto é, ele identifica na imagem do santo a personalidade compassiva do próprio santo e espera conseguir dela a realização de seus anseios ou simplesmente que ela interceda por seu destino através de um poder supranatural concedido por Deus:

O filho é o primeiro e o último princípio da idolatria [*Prinzip des Bilderdienstes*] porque ele é a imagem de Deus [*Bild Gottes*]; mas a imagem substitui necessariamente a coisa. A adoração do santo na imagem é a adoração da imagem enquanto imagem do santo. *A imagem é a essência da religião* quando é sua expressão essencial, seu órgão (FEUERBACH, 2013, p. 100, grifo nosso).

É importante destacar que Feuerbach não faz distinção entre a adoração da imagem construída materialmente (o ídolo, o ícone, a estátua) e

⁶ Cf. Êxodo, 32.

a adoração da imagem imaterial abstrata para categorizar uma religião como idólatra. Se a idolatria é o reconhecimento da divindade e do poder da imagem, e a imagem é a projeção exteriorizada da imaginação humana traduzida como objeto corpóreo ou somente como figura pensável, toda religião é idólatra no sentido de ser essencialmente a adoração do produto da fantasia como entidade independente do homem. A teoria de Feuerbach é, antes de tudo, uma reversão da doutrina teológica da *imago Dei* ao afirmar que não é o homem que foi feito à imagem e semelhança de Deus, mas é Deus que foi feito ou pensado à imagem e semelhança do homem. A essência divina nada mais é do que “a essência do homem abstraída das limitações do homem individual, i.e., real, corporal, objetivada, contemplada e adorada como uma outra essência própria, diversa da dele” (FEUERBACH, 2013, p. 45-46). Esse posicionamento de Feuerbach ficaria mais claro a partir das suas lições compiladas na obra *Preleções sobre a essência da religião*⁷ (1851), onde ele afirma que:

[...] qualquer religião, qualquer forma religiosa que coloca no alto e faz de objeto de sua adoração um Deus, isto é, um ser irreal, diverso da natureza real, abstraído e diverso da essência humana, é um culto a imagens, é uma idolatria. Porque não foi Deus que criou o homem conforme sua imagem, como está na Bíblia, mas foi o homem que criou Deus conforme sua imagem” (FEUERBACH, 1989, p. 159).

Sendo o Deus Uno dos monoteístas “igualmente um produto da fantasia humana, igualmente uma imagem da essência humana, como o deus politeístico” (FEUERBACH, 1989, p. 162), a diferenciação entre a crença do monoteísta e a crença do politeísta também pode ser medida pela tendência maior ou menor do homem religioso em definir uma forma apreensível aos seres fantásticos provenientes de sua imaginação. A atitude dos povos pagãos de transformar em deuses, sem qualquer crítica nem distinção, todos os objetos possíveis, sejam artificiais ou naturais, produtos da natureza ou do homem, e de prestar tributos a esses objetos é chamada por

⁷ Mais especificamente nas preleções vigésima e vigésima primeira da referida obra.

Feuerbach de “fetichismo” (1989, p. 151). O próprio cristianismo acabou reafirmando o poder e o fascínio da imagem visível na religião ao materializar visual e corporalmente seu Deus na figura humana do Deus-filho, representando-o posteriormente em objetos sacros, e ao popularizar a devoção dos santos nas imagens de santos. Nem mesmo os judeus do Antigo Testamento — excessivamente cautelosos a fim de não conceber Yahweh como uma imagem corpórea e muito menos de materializá-lo em ídolos ou estátuas — estiveram imunes de fazer uso de representações imagéticas que apelem à sensibilidade na sua doutrina religiosa⁸, conforme ilustrado na passagem bíblica onde a presença de Yahweh se manifestou para Moisés como uma sarça ardente que não era consumida pelas chamas⁹. O apelo ao imagético traz à tona uma necessidade demasiado humana de estímulo à sensibilidade, de apego inconsciente ao natural, ao terrestre e ao mundano através do culto de ícones palpáveis ou, no caso das religiões monoteístas, de conceber suas imagens como figuras apreensíveis pelos sentidos, mesmo que seu discurso insista em repudiar imagens corpóreas.

Observando nesse breve recorte da história das religiões uma tendência natural dos homens a criar imagens e de lhes atribuir significados fantásticos e sobrenaturais, criando uma relação de dependência delas, Feuerbach é então levado a concluir que a imagem é a base das religiões em geral:

Todo Deus é uma entidade da imaginação, uma imagem, e na verdade uma imagem do homem, mas uma imagem que o homem coloca fora de si e concebe como um ser independente. [...] A imaginação se regula de acordo com a

⁸ Em complemento a essa afirmação, vale citar as seguintes observações feitas por Isabel Cardoso (2015, p. 32- 33): Moisés, em obediência a Yahweh, mandou colocar dois querubins de ouro sobre a arca da aliança e fez uma serpente de bronze como sinal de salvação (Cf. Nm. 21, 4-9); Salomão decorou o Templo com esculturas variadas de querubins, leões, touros, dentre outras imagens; o candelabro de sete braços tornou-se objeto de culto e mais tarde símbolo do povo judeu. A autora reforça o pensamento levantado anteriormente por Feuerbach ao afirmar que “o povo hebreu sempre teve uma certa inclinação para a idolatria, e os profetas não cessaram de combater essa tendência” (CARDOSO, 2015, p. 32). A arte muçulmana também pode ser destacada como exemplo da relação conflituosa nas culturas monoteístas entre o repúdio à idolatria e o apreço por representações que apelem ao olhar, com sua caligrafia rebuscada e rica em detalhes e os arabescos que embelezam as construções arquitetônicas. A arte desenvolvida pelos povos muçulmanos seria uma maneira de sublimar a necessidade e carência das imagens (pois o homem, como ser emotivo e sensorial só é satisfeito pela imagem, diz Feuerbach) em formas que não fossem consideradas “idólatras”.

⁹ Cf. Ex. 3.

qualidade essencial de um homem; o homem sombrio, medroso, assustado cria para si seres e deuses terríveis em sua imaginação; mas o homem jovial, sereno, ao contrário, cria deuses serenos e amigáveis. Quão diversos os homens, tão diversas as criaturas de sua imaginação, seus deuses; podemos também dizer inversamente; quão diversos os deuses, tão diversos os homens (FEUERBACH, 1989, p. 159).

Nenhuma religião conseguiu se livrar plenamente da dependência das imagens porque o objeto da adoração religiosa é sempre a imagem. Pouco importa se ela for traduzível em formas, visibilidades e objetos concretos ou se for apenas concebível como um conceito pensável, a imagem é por via de regra um produto da imaginação humana, da fantasia. E enquanto imagem religiosa atribuída de qualidades supranaturais, revela-se como um produto da fantasia vivificado involuntariamente pela própria imaginação e mantido em separado da consciência humana. Em outras palavras, a imagem é um fetiche que se apodera do homem mistificando sua relação com o mundo e consigo mesmo. Pois na religião as imagens são consideradas, diz Feuerbach, como “objetos do sentimento de dependência, como entidades que têm o poder de ajudar e prejudicar, às quais o homem oferece então homenagens e sacrifícios, diante das quais ela se ajoelha, adorando-as, para cativá-las para si” (1989, p. 156).

Apesar do que pode dar a entender pelo teor radical de sua crítica, Feuerbach não condenou as imagens. O filósofo reconhece que as imagens não se originam da incapacidade humana em conseguir dar sentido aos seus pensamentos e impressões subjetivas de outra forma que não seja através da imagem, mas porque o homem só pode exteriorizar seu pensamento dando-lhe forma ou razão plástica (FEUERBACH, 2013, p. 99-101). Por isso ele acabaria declarando que o objetivo de sua crítica da religião não era a destruição das bases subjetivas e humanas da religião, isto é, do sentimento, da fantasia, do ímpeto de objetivar e personificar o próprio íntimo. Seu objetivo seria fazer com que “o homem não mais prenda 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, 1989, p. 154), encorajando o homem,

através do desvelamento da essência da religião, a diminuir gradativamente sua dependência das imagens para apreender a realidade. Em resumo, Feuerbach não queria que o homem se anulasse nem que determinasse sua existência material e espiritual em favor de dogmas e regras de conduta rígidas embasados unicamente em entidades fictícias e imagens fantásticas consideradas como seres reais pela religião (FEUERBACH, 1989, p. 154). A crítica de Feuerbach recai sobre a imagem quando esta vira um impedimento para o homem vivenciar diretamente os eventos da natureza e relacionar-se com sua própria essência e com os outros sem mediação.

3. Guy Debord: quando a mercadoria e o capital se tornam imagens

Assim como a crítica da imagem em Feuerbach revelou ser um desdobramento de sua crítica da religião, a crítica da imagem empreendida por Guy Debord também foi parte integrante de uma teoria crítica mais abrangente. O autor francês procurou realizar um diagnóstico da sociedade capitalista moderna tomando por conceito-chave de suas reflexões aquilo que denominou de “espetáculo”, a ordem social que começava a se estabelecer em meados do século XX com a submissão completa da vida dos indivíduos perante a lógica do mercado, ou em suas palavras, “o reino autocrático da economia mercantil que acedera ao status de soberania irresponsável e o conjunto das novas técnicas de governo que acompanham esse reino” (DEBORD, 1997, p. 168). Ao longo de sua produção teórica, Debord se posicionou como um crítico radical do espetáculo como “modelo atual da vida dominante na sociedade” (DEBORD 1997, p. 14, §6) que contava como principais características: a incessante renovação tecnológica voltada para a aceleração e para a abundância da produtividade, a cada vez mais ampla internacionalização empresarial, a imbricação econômico-política das empresas e do Estado, a utilização das mais modernas técnicas de condicionamento de mentalidades baseadas na aplicação onipresente da propaganda política e da publicidade comercial, o estabelecimento do

consumo – de mercadorias, de bens, de informações – como parâmetro para mensurar a qualidade de vida dos indivíduos.

Mesmo que nas sociedades de capitalismo avançado a religião enquanto instituição já não exerça mais tanta influência na vida das pessoas – como havia sido na época de Feuerbach –, o fundamento da sociabilidade capitalista moderna continuou sendo uma herança direta do pensamento religioso: o fetichismo. Ainda no século XIX, Marx observou no sistema capitalista uma estrutura semelhante à da religião onde os produtos do trabalho (da mente e das mãos humanas) chamados de mercadorias são tomados por seus produtores como seres estranhos, autônomos e dotados de força independente. No segmento do primeiro capítulo d’*O Capital* intitulado “O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo”, Marx afirmou que as mercadorias aparecem aos seres humanos como sendo capazes de desempenhar relações sociais e econômicas por si mesmas. Ou seja, as relações travadas entre os próprios homens adquirem uma forma fantástica, mística ou fantasmagórica de relações travadas entre coisas. Para ilustrar esse fenômeno, que também foi chamado de “fetichismo”, Marx retoma a crítica iniciada por Feuerbach ao afirmar que o mundo constituído pelos produtos da mão humana a partir das relações de trabalho exploratórias refletiu a mesma lógica da religião, na qual “os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens” (MARX, 2017, p. 149). Com isso, Marx concluiu que nas sociedades onde reina o modo de produção capitalista, estas coisas repletas de “sutilizas metafísicas e caprichos teológicos” e de aparência “sensível-suprassensível” (MARX, 2017, p. 146) que são as mercadorias ganharam um caráter de administradoras da vida social e econômica. A mercadoria tornou-se o novo fetiche dessa sociedade.

A teoria crítica do espetáculo dá continuidade à ideia do fetichismo da mercadoria retomando o centro de sua problemática: a constatação da progressiva perda do controle consciente dos homens sobre suas próprias vidas em proporção direta à dominação das coisas/mercadorias sobre os

homens vivos, na medida em que são submetidos a uma razão econômica tida como autônoma e incompreensível. Contudo, Debord trata essa questão com uma gravidade ainda maior ao evocar Feuerbach logo no começo de *A Sociedade do Espetáculo* e ao reintroduzir em sua teoria a noção de “imagem”, numa tentativa de evidenciar o grau tão extremo de fetichismo alcançado nessa fase da economia mercantil a ponto de se assemelhar ao retorno da época onde a ilusão religiosa comandava o mundo. Nas palavras do autor: “O princípio do fetichismo da mercadoria [...] se realiza completamente no espetáculo, no qual o mundo sensível é substituído por uma seleção de imagens que existe acima dele, e que ao mesmo tempo se faz reconhecer como o sensível por excelência” (DEBORD, 1997, p. 28, §36).

Para Debord, a religião não é mais somente o “ópio do povo” que ensina os indivíduos a preferir os produtos fantásticos da imaginação à realidade. O fetichismo que fundamenta a economia capitalista é a constatação de que a ilusão religiosa foi tornada concreta e seus objetos de fetiche se concretizaram socialmente na realidade, agora como mercadorias. “O espetáculo é a reconstrução material da ilusão religiosa. A técnica espetacular não dissipou as nuvens religiosas em que os homens haviam colocado suas potencialidades, desligadas deles: ela apenas os ligou a uma base terrestre” (DEBORD, 1997, p. 19, §20). Debord evidencia esse caráter fetichista religioso do capitalismo moderno ao recorrer diversas vezes ao termo “imagem” – aproximando-se da crítica feuerbachiana da religião – e a termos correlatos como “aparência” e “representação” para descrever o espetáculo: “O espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas mediada por imagens” (DEBORD, 1997, p. 14, §4); “é a *afirmação* da aparência e a afirmação de toda a vida humana – isto é, social – como simples aparência” (DEBORD, 1997, p. 16, §10); é a realidade considerada parcialmente como um pseudomundo à parte e objeto de mera contemplação, formado pelo movimento autônomo das imagens não-vivas que se destacaram de cada aspecto da vida (DEBORD, 1997, p. 13, §2); é onde o capital se torna imagem (DEBORD, 1997, p. 25,

§34). Enquanto no capitalismo do século XIX analisado por Marx, o mundo das mercadorias fabricado através das interações dos homens com a realidade material e consigo mesmos voltou-se alheio e hostil a eles, Debord reafirma no século XX que tudo o que era diretamente vivido afastou-se numa representação, ou em outros termos, em imagem (DEBORD, 1997, p. 13, §1).

Amalgamando as noções de fetichismo de Feuerbach e de Marx, Debord conclui que a imagem é a forma suprema do fetiche, e é somente se tornando imagem que a mercadoria pode alcançar o patamar de fetiche supremo da sociedade moderna. Como sintetizou Agamben (2003, p. 73), a “forma-imagem” ou “devir-imagem” se tratou da última metamorfose da mercadoria através da qual ela pôde aceder ao *status* de soberania absoluta sobre os homens do mundo inteiro. Pois foi através desse processo de “imagificação”, quando o efeito subjetivo da mercadoria se sobressaiu às suas qualidades objetivas-materiais – valor de uso (qualidades que satisfaçam necessidades humanas) e valor de troca (valor determinado socialmente que possibilita a relação de troca entre um objeto e outros de valor equivalente) –, que as mercadorias puderam reproduzir subjetivamente a lógica da dominação econômica em cada setor da vida cotidiana e em cada indivíduo. A carência de imagens religiosas foi suprida no capitalismo espetacular por outro tipo de imagem: a imagem-mercadoria.

Mais do que apenas um objeto produzido pelo trabalho, a imagem-mercadoria é apresentada ao consumidor como uma ideia materializada na forma de produtos vendáveis e objetos acumuláveis, na forma de informação transmitida pelos meios de comunicação de massa, na forma de propaganda política e de publicidade comercial, capaz de suprir insatisfações materiais e carências internas como se ela mesma fosse dotada de uma personalidade compassiva e empática para com os seres humanos. Debord se refere como a essa suposta amabilidade das imagens-mercadorias como “*humanismo da mercadoria*” (DEBORD, 1997, p. 31, §43), uma roupagem moderna da entrega cega dos homens religiosos às imagens divinas de outrora:

A satisfação que a mercadoria abundante já não pode dar no uso começa a ser procurada no reconhecimento de seu valor como mercadoria: é o uso da mercadoria bastando a si mesmo; para o consumidor, é a efusão religiosa diante da liberdade soberana da mercadoria. Ondas de entusiasmo por determinado produto, apoiado e lançado por todos os meios de comunicação, propagam-se com grande rapidez. Um estilo de roupa surge de um filme; uma revista lança lugares da moda, que por sua vez lançam as mais variadas promoções. [...] Nos chaveiros-brindes, por exemplo, que não são comprados mas oferecidos junto com a venda de objetos de valor, ou que decorrem de intercâmbio em circuito próprio, é possível perceber a manifestação de uma entrega mística à transcendência da mercadoria. Quem coleciona chaveiros que acabam de ser fabricados para serem colecionados acumula as indulgências da mercadoria, sinal glorioso de sua presença real entre os fiéis. O homem reificado exhibe a prova de sua intimidade com a mercadoria. Como nos arroubos dos que entram em transe ou dos agradecidos por milagres do velho fetichismo religioso, o fetichismo da mercadoria atinge momentos de excitação fervorosa” (DEBORD, 1997, p. 44-45, §67).

Debord reconhece no comportamento do consumidor moderno frente às mercadorias a mesma postura do homem religioso diante das imagens sagradas, a postura de alguém que acredita que suas carências e necessidades reais podem ser satisfeitas pelas imagens. Quando a mercadoria se tornou imagem, seu fetichismo recobrou parte do teor religioso por se referir ao poder de sedução advindo das supostas propriedades mágicas ou milagrosas que emanam dela. A mercadoria torna-se, então, portadora de ideais abstratos de felicidade, bem-estar e poder feitos para ser consumidos passiva e irrefletidamente¹⁰; um fenômeno ampliado graças às novas técnicas de publicidade e propaganda veiculadas a todo momento pelos meios de comunicação de massa introduzidos irreversivelmente na vida cotidiana das pessoas. “O consumidor real torna-se

¹⁰ Esse apontamento feito por Debord pode ser ilustrado mais claramente no exemplo do automóvel, mencionado no texto *Posições situacionistas a respeito do trânsito* de 1959. Nele, Debord defendeu que o automóvel (e seus subprodutos, como a motocicleta) deixou de ser visto na sociedade moderna simplesmente como um meio de transporte, sendo elevado a “principal materialização de um conceito de felicidade que o capitalismo desenvolvido tende a divulgar para toda a sociedade”, a “supremo bem de uma vida alienada” (DEBORD, 2003, p. 112), tornando-se logo o símbolo propagandístico máximo do estilo de vida burguês capaz de proporcionar felicidade, bem-estar e sucesso aos seus compradores.

consumidor de ilusões. A mercadoria é essa ilusão efetivamente real, e o espetáculo é sua manifestação geral” (DEBORD, 1997, p. 33, §47). No entanto, enquanto Feuerbach conceituou a imagem como, em última instância, um produto da imaginação do homem projetado para fora de sua consciência e que passava a reinar sobre ele, Debord apresenta uma concepção mais dialética de imagem. A imagem-mercadoria é tanto um produto concreto da sociedade (das fábricas, da indústria do entretenimento, dos conglomerados de informação e comunicação) que se impõe subjetivamente nos indivíduos quanto o resultado da projeção da carência e dos desejos humanos nas mercadorias.

No espetáculo, com a lógica do mercado se infiltrando em cada aspecto da sociabilidade moderna, sendo que a cultura já se encontra “tornada integralmente mercadoria” (DEBORD, 1997, p. 126, §193), o processo de imagificação passa a ser naturalizado cotidianamente como parte da vida social. Desse modo, o culto às imagens de celebridades, atores, políticos ou mesmo de personagens fictícios de filmes e novelas — facilitado pela popularização do acesso aos meios de comunicação de massa e, em decorrência disso, pelo crescimento do consumo de informações e de entretenimento — torna-se uma característica marcante na sociedade do espetáculo.

Para o comentador Anselm Jappe (1999, p. 19-20), a adoração dessas personalidades de grande projeção midiática, vistas como encarnações de um conjunto de qualidades humanas e de alegria de viver que está ausente na vida efetiva dos indivíduos, é um sintoma indicador do empobrecimento da experiência vivida das pessoas, que presas a papéis miseráveis num cotidiano estéril e rotineiro reservado a elas. Uma das poucas fontes de prazer catártico ou de fuga momentânea do cotidiano permitidas pelo espetáculo, além do consumo direto de imagens-mercadorias, passa a ser a entrega apaixonada a essas pessoas transformadas em imagens, numa espécie de idolatria moderna. Mas, como reforça o autor (JAPPE, 1999, p. 20), essa satisfação de necessidades e esse conforto trazidos pelo espetáculo se dão apenas no plano das imagens.

Esse argumento é retomado novamente por PAIVA e OLIVEIRA (2015), ao afirmarem que as imagens idealizadas da publicidade, da propaganda, do cinema e das revistas “passam a desenvolver uma ação pedagógica nos sujeitos desde a mais tenra idade, de modo que cada nova geração vai mostrando mais intimidade com a dinâmica da lógica mercantil e com o mundo espetacular que ela dissemina” (PAIVA; OLIVEIRA, 2015, p. 146). Na sociedade do espetáculo só é permitido ao indivíduo poder se reconhecer como sujeito enquanto espectador, enquanto consumidor de imagens, enquanto alguém que se relaciona, se identifica e até mesmo se deixa possuir pelas imagens. Com isso, as pessoas-imagens cultuadas como objetos de fetiche sob forma humana devem aparecer como seres invejáveis, dignos de interesse, admiração, imitação e identificação, e fornecer aos espectadores-consumidores modelos pré-programados com os quais eles possam se identificar poupando-os assim de qualquer processo de reflexão ou de construção de uma identidade própria (PAIVA; OLIVEIRA, 2015, p. 150-151). Debord denomina essas pessoas-imagens como vedetes:

A vedete do espetáculo, a representação espetacular do homem vivo, ao concentrar em si a imagem de um papel possível, concentra pois essa banalidade. A condição de vedete é a especialização do *vivido aparente*, o objeto de identificação com a vida aparente sem profundidade, que deve compensar o estilhaçamento das especializações produtivas de fato vividas. As vedetes existem para representar tipos variados de estilos de vida e de estilos de compreensão da sociedade, livres para agir *globalmente*. [...] Como vedete, o agente do espetáculo levado à cena é o oposto do indivíduo, é o inimigo do indivíduo nele mesmo tão evidentemente como nos outros. Aparecendo no espetáculo como modelo de identificação, ele renunciou a toda qualidade autônoma para identificar-se com a lei geral de obediência ao desenrolar das coisas. (DEBORD, 1997, p. 40-41, §§ 60, 61, grifo do autor).

Toda a entrega e devoção dos homens para com as vedetes — este-reótipos humanos, arquétipos que reduzem toda a pluralidade da vida a modelos — é entendida por Debord como resultado da vida real reificada e tediosa na qual estão presos os espectadores consumidores de imagens.

Enquanto personagens “vivem” aventuras épicas e histórias de amor imaginárias limitadas pela bidimensionalidade da tela de cinema, os espectadores desejam a vida imaginária que assistem no cinema por não poderem viver diretamente suas próprias aventuras e histórias de amor. Eles veem nas imagens das vedetes a realização de suas próprias fantasias, numa espécie de prolongamento do “humanismo das mercadorias”. Não por acaso a variedade de vedetes reflete toda a variedade de mercadorias disponíveis para consumo numa sociedade espetacular. De acordo com Debord:

[...] não é o talento nem a falta de talento, nem mesmo a indústria cinematográfica ou a publicidade, é a necessidade que temos de estrelas que as cria. É a necessidade miserável, é a vida triste e anônima que gostaria de se expandir até as dimensões da vida cinematográfica. A vida imaginária da tela é o produto dessa necessidade real. A estrela é a projeção dessa necessidade (DEBORD, 2006, p. 482-483, tradução nossa)¹¹.

As sensações desfrutadas pelos homens nas imagens através do consumo, da adoração às vedetes e da dependência cada vez maior dos meios de comunicação de massa são ilusórias na medida em que os conformam com o modo de produção que os aprisiona. Eles são iludidos pelas ínfimas concessões feitas pela razão mercantil, por promessas de ascensão social e por vislumbres delirantes de uma liberdade desfrutada somente pelo consumo e pelo acesso à informação. A consciência humana se reduz a uma “consciência espectadora, prisioneira de um universo achatado, limitado pela *tela* do espetáculo, para trás da qual sua própria vida foi deportada” (DEBORD, 1997, p. 140, §218, grifo do autor). Assim, os indivíduos passam a tomar essas imagens como se fossem a realidade efetiva, enquanto suas vidas concretas são desprezadas e rebaixadas à categoria de imagens

¹¹“En dernière analyse, ce n’est ni le talent ni l’absence de talent, ni même l’industrie cinématographique ou la publicité, c’est le besoin qu’on a d’elle qui crée la star. C’est la misère du besoin, c’est la vie morne et anonyme qui voudrait s’élargir aux dimensions de la vie de cinéma. La vie imaginaire de l’écran est le produit de ce besoin réel. La star est la projection de ce besoin” (DEBORD, 2006, p. 482-483).

distorcidas delas mesmas, de reflexos imperfeitos das imagens espetaculares que tomam como modelo de qualidade de vida.

Com essa abundância na produção e no consumo de imagens na sociedade do espetáculo acarretou, a principal ligação do indivíduo com o mundo que o rodeia passou a ser através do resumo simplificado desse mundo fornecido pelo fluxo ininterrupto de imagens-fetiches. “A partir de então”, diz Debord, “é evidente que a imagem será a sustentação de tudo” (1997, p. 188), ou seja, as imagens produzidas e escolhidas pelo poder espetacular serão a sustentação de tudo aquilo que é permitido aos espectadores conhecer e experimentar desse mundo. “Aquilo de que o espetáculo deixa de falar durante três dias é como se não existisse. Ele fala então de outra coisa, e é isso que, a partir daí, afinal, existe” (DEBORD, 1997, p. 182). Pode-se dizer que o homem religioso revive sob a pele do espectador na sociedade moderna, no momento em que ambos são educados desde sempre a compreender o mundo através da realidade achatada e distorcida fornecida pelas imagens, anulando a própria existência para se enquadrarem nos dogmas da imagem.

4. Considerações finais

Diante do que foi apresentado nesse trabalho, percebe-se como a postura combativa de Feuerbach e Debord contra as imagens se deveu menos a um suposto repúdio iconoclasta do que à constatação do efeito concreto das imagens em confundir a percepção humana sobre a realidade. Quando Feuerbach afirmou que a aparência “é a essência da nossa época” (2013, p. 18), foi numa maneira de atentar para o fato de a sociedade pautar suas bases (sua política, sua moral, sua religião, sua ciência) em imagens e conceitos especulativos tornados símbolos arbitrários capazes de determinar as forças da realidade e a vida dos homens em geral. Do mesmo modo, ao declarar que o espetáculo é a afirmação da aparência e da vida humana como simples aparência, Debord reforçou esse posicionamento de que uma sociedade pautada na produção abundante de imagens-fetiches tende

a esterilizar a vida e a banalizar as carências e os desejos humanos, reduzidos a meras necessidades de consumo de imagens.

Para esses autores, as imagens não são inteiramente enganadoras e portadoras de falsidade, na medida em que se assemelham a algo real mas nunca o são. Apesar de não poderem ser encaradas como registro ou reflexo incontestável do real (como se propõem as imagens reproduzidas pela técnica), elas guardam em si resquícios de autenticidade. As imagens religiosas são expressões vivificadas, porém fetichizadas, da imaginação humana. Grande parte do poder fetichista das imagens-mercadorias na sociedade do espetáculo advém de esperanças e necessidades humanas reais depositadas nelas. Por isso a crítica feita por Sontag a Feuerbach (depois estendida também a Debord)¹² de que o autor contrasta duas definições opostas e estáticas de realidade e imagem, supondo “que o real persistia, intacto e sem alterações, ao passo que só as imagens mudavam: escoradas pelas mais frouxas exigências de credibilidade” (SONTAG, 2004, p. 176), é frágil e inconsistente.

A crítica de Feuerbach não foi uma tentativa de enfraquecer a crença na realidade, ou de reduzir tudo o que antes era tido como verdade a imagem. O autor realmente pretendeu abalar certezas dogmáticas estabelecidas, concebendo-as como elas realmente são após retirar-lhes o véu do fetiche religioso para abrir caminho para “uma teoria e uma prática reais” (FEUERBACH, 2013, p. 26). Criticar a religião no seu ponto fundamental, como fez o filósofo alemão, realmente levantou a possibilidade de que tudo o que o homem conhecia como verdadeiro até então poderia provavelmente ser irreal. No entanto, uma vez que o homem se aceita como princípio de validação da existência de Deus e da vida das imagens, deixará de ser coadjuvante de sua própria história usurpada por imagens fantásticas, por ídolos, pela teologia e pelo pensamento especulativo. Feuerbach ainda chegaria a dizer:

¹² Cf. SONTAG, Susan. *Diante da dor dos outros*. Tradução de Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 91-92.

O que o presente considera como uma realidade reconhece o futuro como sendo fantasia, imaginação. Chegará um tempo em que será também reconhecido universalmente que os objetos da religião cristã eram apenas imaginação, como é agora reconhecido universalmente com relação aos deuses do paganismo (FEUERBACH, 1989, p. 165).

Do mesmo modo, as denúncias contra o pseudomundo do espetáculo que Debord se esforçou em elaborar não devem ser encaradas de forma alguma como negação dessa realidade em favor de outra considerada verdadeira, escondida pela ilusão das imagens. É, acima de tudo, uma denúncia da subordinação do homem moderno ao poder totalitário da economia mercantil, apontado como “o empobrecimento, a sujeição e a negação da vida real” (DEBORD, 1997, p. 138, §215). Por isso a teoria de Guy Debord deve ser tomada como uma crítica radical do fetiche econômico traduzido em imagens que impede o homem de emancipar-se e de possuir conscientemente a própria vida. A destruição do mundo do espetáculo e a emancipação das imagens não podem ser realizadas por indivíduos isolados ou por multidões atomizadas sujeitos ao poder do fetiche, mas por aqueles que “se veem obrigados a encarar suas relações sem ilusão” (DEBORD, 1997, p. 49-50, §74) e, por isso, têm a potência para tornar-se mestres e possuidores de seu mundo. “Emancipar-se das bases materiais da verdade invertida, eis no que consiste a autoemancipação de nossa época” (DEBORD, 1997, p. 141, §221).

Portanto, a crítica das imagens em Feuerbach e Debord é em verdade uma crítica do fetiche das imagens, numa tentativa de revelar que o poder concedido às imagens emana dos próprios homens, de suas subjetividades e das relações sociais concretas travadas entre eles. Nesse quesito, a religião e o capitalismo moderno se aproximam ao fundamentar suas estruturas na produção de imagens que determinam a existência dos seres humanos.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. Glosas marginais aos **Comentários sobre a sociedade do espetáculo**. Trad. João Gabriel. In: RIZOMA.NET. **Potlatch**, 2002, p. 72-78. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/46876553/Potlatch-Rizoma-net>>. Acesso em: 23/12/2019.
- CARDOSO, Isabel Maria Alçada. **Encarnação e imagem**: Uma abordagem histórico-teológica a partir dos três discursos em defesa das imagens sagradas de São João Damasceno. Lisboa: Paulus Editora, 2015.
- CHAGAS, Eduardo F. Projeto de uma nova filosofia como afirmação do homem em Ludwig Feuerbach. **Teoria & Praxis – Revista de Ciências Humanas e Política**, n. 4, Goiânia, 1992, p. 31-36.
- DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo; Comentários sobre a sociedade do espetáculo**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DEBORD, Guy. Posições situacionistas a respeito do trânsito. In: JACQUES, Paola Berenstein (org.). **Apologia da deriva**: escritos situacionistas sobre a cidade. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003, p. 112-113.
- DEBORD, Guy. **Œuvres**. Paris: Gallimard, coll. Quarto, 2006.
- FEUERBACH, Ludwig. **Preleções sobre a essência da religião**. Tradução de José da Silva Brandão. Campinas: Papyrus, 1989.
- FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Tradução de José da Silva Brandão. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- JAPPE, Anselm. **Guy Debord**. Tradução de Iraci D. Poleti. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999
- MARX, Karl. **O Capital**: Crítica da economia política. Livro I: O processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. 2 ed. São Paulo: Boitempo, 2017.
- PAIVA, J.; DE OLIVEIRA, R. A sociedade do espetáculo: uma autotradução como crítica. **Revista Non Plus**, v. 4, n. 7, dez. 2015, p. 139-155. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/nonplus/article/view/99220/106755>. Acesso em: 29/12/2019.

SONTAG, Susan. **Sobre fotografia**. Tradução de Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SONTAG, Susan. **Diante da dor dos outros**. Tradução de Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org