



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MOZART OLIVEIRA ALENCAR

**O PENSAMENTO CRÍTICO DE FEUERBACH: RAZÃO, NATUREZA E
SENSIBILIDADE**

FORTALEZA

2019

MOZART OLIVEIRA ALENCAR

O PENSAMENTO CRÍTICO DE FEUERBACH: RAZÃO, NATUREZA E
SENSIBILIDADE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas.

FORTALEZA

2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- A354p Alencar, Mozart Oliveira.
O pensamento crítico de Feuerbach: razão, natureza e sensibilidade / Mozart Oliveira
Alencar. – 2019.
112 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2019.
Orientação: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas.
1. Feuerbach. 2. Natureza. 3. Materialismo. 4. Crítica da religião. I. Título.

CDD 100

MOZART OLIVEIRA ALENCAR

O PENSAMENTO CRÍTICO DE FEUERBACH: RAZÃO, NATUREZA E
SENSIBILIDADE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em: ___/___/_____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Renato Almeida de Oliveira
Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)

Prof. Dr. José Edmar Lima Filho
Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)

Aos meus pais.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço aos meus pais. À Lígia Reis de Oliveira, minha mãe, que me apoiou em tudo e me ofereceu a liberdade necessária para o estudo. Este trabalho de mestrado foi indiretamente viabilizado por ela no pano de fundo logístico. Também em igual intensidade agradeço profundamente ao meu pai, Manoel José de Alencar Filho, por todo o apoio e conselhos no estudo da Filosofia, algo que ele sempre reforçou antes mesmo da minha iniciativa acadêmica em si.

Agradeço ao professor Eduardo Ferreira Chagas, que desde o início da minha graduação em Filosofia, assim como em todo percurso do mestrado, demonstrou-se presente e tolerante não só às demandas acadêmicas, mas englobando estas em um contexto de docência mais ampla, com seus inúmeros projetos de extensão e pesquisa, que permitem a vários estudantes ingressarem na pesquisa filosófica.

Também sou fortemente agradecido aos professores Renato Almeida de Oliveira e José Edmar Lima Filho, sempre prestimosos e solícitos na relação com minhas dificuldades e limitações acadêmicas, além do acompanhamento fraternal nas avaliações.

Esclareço aqui a gratidão à Nathalia Cardoso Maciel, por me apoiar e compreender, em nível pessoal, as contingências pelas quais passei na evolução da pesquisa. Da mesma forma agradeço aos colegas João Batista Mulato, Robson e Inácio de Araújo da Costa pelas resoluções de dúvidas e companheirismo no estudo. Ao professor e amigo Jeferson Aquino, pelos conselhos de estudo e acompanhamento suplementar.

Ao Michael Silvers pela versão em inglês do resumo do trabalho.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Por fim, agradeço a todo o corpo docente e discente, tanto do Curso de Filosofia quanto do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, por todo o convívio e experiência na área acadêmica, social, política, intelectual e universitária em geral.

RESUMO

A pesquisa atual tem como mérito investigar, de forma não somente ampla e genérica, os motivos pelos quais Ludwig Feuerbach iniciou sua crítica à religião, mas também, dentro dos detalhes que são possíveis no trabalho, indicar as saídas éticas e filosóficas que o pensador aponta em seu percurso. Nesse sentido, é importante demarcar que Feuerbach é um autor situado em uma época de consideráveis transformações no plano do pensamento, incidindo, assim, em um modo de fazer filosofia igualmente ímpar e com conteúdos até então pouco explorados no período. Dentre estes conteúdos, Feuerbach identifica na religião em geral uma dimensão singular para entender a essência humana e sua relação primordial com a natureza e com a civilização. Entretanto, a religião deixa um legado “teofilosófico” no desenvolvimento histórico das ideias, que faz com que a consciência humana também desenvolva alternativas sofisticadas de alienação de sua própria essência no plano filosófico. Por isso, o pensador igualmente elege a crítica à modernidade e ao idealismo como chave de entendimento para complementar a crítica à religião. E por fim, desenvolve de modo bastante aforismático os princípios de uma nova filosofia, uma proposta a ser desenvolvida no futuro, que tem como objeto não mais a tradicional relação cindida entre homem e Deus (na teologia) ou entre razão e natureza (no caso da filosofia moderna), mas um pensamento que visualize o ser humano enquanto realidade integral e imanente, incorporando a sensibilidade no interior do espírito humano por meio do esclarecimento filosófico. Em suma, fazer da nova filosofia, que tem como postulado o plano material e natural, a “nova religião”, isto é, transferir para a filosofia ateísta e para a cultura um papel que anteriormente era atribuído à religião.

Palavras-chave: Feuerbach. Natureza. Materialismo. Crítica da religião.

ABSTRACT

This study has the merit of investigating, not merely in a broad and generic sense, Ludwig Feuerbach's motives for beginning his critique of religion, as well as indicating the thinker's ethical and philosophical outputs, based on the details made possible in this work. As such, it must be noted that Feuerbach wrote during an era of considerable transformation in the field of thought, and, thus, this study focuses on his unique way of doing philosophy and on content from that period that has, until now, been little explored. Within that content, Feuerbach identifies in religion in general a unique dimension for understanding the human essence and its primordial relationship to nature and civilization. Yet religion leaves a "theophilosophical" legacy in the historical development of ideas, which causes human consciousness to develop sophisticated alternatives of alienating its own essence at the philosophical level. For this reason, the thinker complements his critique of religion with a critique of modernity and idealism as a key to understanding. Lastly, this study develops in a rather aphoristic manner the principles of a new philosophy, a proposal which will be developed in the future, and which no longer takes as its object the traditional split between man and God (in theology) or between reason and nature (in the case of modern philosophy), but rather a thought that visualizes the human being as an integral and immanent reality, incorporating the sensitivity of the human spirit by way of philosophical enlightenment. In short, this study examines the making of this new philosophy, rooted in the material and natural plane, into a "new religion," or, in other words, the transference to atheistic philosophy and culture a role that had previously been attributed to religion.

Keywords: Feuerbach. Nature. Materialism. Critique of religion.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	A INVERSÃO CRÍTICA DO IDEALISMO E A NATUREZA COMO PRINCÍPIO	15
2.1	O papel da sensibilidade como postulado filosófico	26
2.2	Na crítica a Hegel a recusa à teologia e à modernidade em geral.....	38
3	A RECEPÇÃO CRÍTICA DE FEUERBACH À RELIGIÃO NATURAL.....	51
3.1	Natureza e religiões pagãs.....	51
3.2	Religião e sentimento de dependência.....	55
3.3	Homem imanente e natureza.....	64
4	A FILOSOFIA DO FUTURO DE FEUERBACH.....	79
4.1	A nova filosofia como nova religião e política.....	79
4.2	Uma reforma necessária: a reconciliação entre razão e natureza.....	95
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	110
	REFERÊNCIAS	113

1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa de mestrado tem como mérito analisar, investigar e sobrevoar o panorama de paradigmas filosóficos que Ludwig Feuerbach estabeleceu, com o intuito de aflorar não só a crítica mais conhecida presente nas grandes obras – a crítica da religião – como também demonstrar que esta crítica à religião faz parte de um projeto teórico maior, em que o filósofo lida com a herança deixada pela religião na teologia, na modernidade e no idealismo hegeliano.

Feuerbach, um autor aforismático, desenvolve sua escrita dentro de um modelo de fazer filosofia que, intencionalmente, não é sistemático. Com esse universo, importa demarcar que as leituras, apesar de acessíveis quando comparadas a outros autores, são muitas vezes delineadas por sutilezas que dificultam, ou ao menos atenuam, a transposição para o modelo acadêmico de escrita. Para abrandar esse obstáculo, em muito devemos aos comentadores no idioma português de Feuerbach, o Professor Eduardo Ferreira Chagas e a Professora Adriana Veríssimo Serrão, que contribuíram, respectivamente, com as obras *Natureza e Liberdade em Feuerbach e Marx* (2016) e *A Humanidade da Razão: Ludwig Feuerbach e o Projeto de uma Antropologia Integral* (1999), além de outros escritos. Com estes dois pesquisadores, outros concorreram esforços, como por exemplo, Francesco Tomasoni, Karl Löwith e Edmar Lima Filho.

Porém, mesmo ele sendo um autor que não compõe seus escritos em um universo integrado, ainda são suas obras revestidas de um objetivo em comum: desmontar ou apontar as fraquezas da herança teológica e idealista, ambas marcas da religião no pensamento, para, a partir do método da inversão, mencionar a real proposta filosófica, deixada de lado pela tradição, isto é, a natureza e sua relação com o mundo humano.

Quando lê-se as análises sobre a religião em geral ou ao cristianismo em especial, de modo algum pode-se fragmentar esse tema a uma elaboração singularmente religiosa. Feuerbach é, de fato, o pensador que inaugura a ruptura com o rastro da teologia (racionalismo e idealismo), mas sem se deter apenas nestes termos. Há uma importante identificação crítica entre a alienação da consciência humana na religião, acompanhada do desenvolvimento da teologia, que se traveste e se remodela na razão monárquica da modernidade e que deságua na ideia como postulado absoluto da realidade no hegelianismo.

Com as críticas acima citadas, Feuerbach fortalece, de modo propositivo, os fundamentos de uma filosofia em desenvolvimento, que encontra na natureza seu princípio e tenta conciliar este início filosófico com as demandas da humanidade em suas condições imanentes. O projeto antropológico do filósofo, se dá, então, na natureza equilibrada com a razão, sendo esta derivada e dependente daquela, e, importante citar, sem excluir a essência da religião – o sentimento e a sensibilidade em geral – da existência humana.

Iniciando a pesquisa, temos a crítica que Feuerbach elabora contra o pensamento de Hegel. Para tanto, utilizaremos, sobretudo, a obra *Para a Crítica da Filosofia de Hegel (Zur Kritik der Hegelschen Philosophie)*, escrita em 1839. Nesta produção, o filósofo observa que Hegel, a despeito de toda grandiosidade em seu sistema idealista, secundariza, ou até mesmo marginaliza em grande parte a importância que a natureza e a sensibilidade dispõe sobre o mundo humano e, deste modo, sobre o próprio discurso filosófico. Hegel tem como partida uma ideia que produz a si mesma, sem correspondência com a multiplicidade concreta. A determinação dos seres reais surge de uma indeterminação ideal, sendo esta a produtora qualitativa de uma realidade objetiva empobrecida. Com isso, Feuerbach avalia frontalmente os pressupostos do hegelianismo, rejeitando a arbitrariedade do início da filosofia de Hegel. Sim, porque para Feuerbach, Hegel herdou uma arbitrariedade ontológica da teologia. Se esta colocava nas mãos do divino as causas do mundo, Hegel aponta um conceito com expressões sutilmente divinas, que se inicia fora da humanidade concreta, fora de qualquer condicionamento, mas que a tudo condiciona. Forte evidência do criacionismo teológico.

Ainda no mesmo capítulo, são também desenvolvidas as críticas da obra de 1843, *Princípios da Filosofia do Futuro (Grundsätze der Philosophie der Zukunft)*, e da obra *Necessidade de uma Reforma da Filosofia (1842)*, em que é admitido que a filosofia moderna em geral, com seu cogito, sua mônada, sua subjetividade moralizada, sua ideia produtora do mundo, são continuidades teóricas da teologia cristã. O pensamento moderno, assim, rompe com a teologia medieval no *método*, mas não nos *objetivos*. O Deus personalizado e entronizado da narrativa cristã é retirado para dar lugar a uma realeza de conceitos que também apresentam-se como inícios apartados da realidade sensível, fleumáticos e incondicionados pela existência concreta.

Tentamos demonstrar, desse modo, que há uma linha de continuidade ontológica que ainda se demonstra como perpetuadora da afirmação transcendente nas ideias modernas. Descartes, assim como Kant, por exemplo, são pioneiros por edificarem na filosofia a marca da laicidade, do pensamento que age sem o aval da classe eclesiástica. Porém, comenta Feuerbach, certa parte desse esforço perde legitimidade quando os pensadores modernos mantêm, ainda em seus seios teóricos, a finalidade da filosofia paritária aos mesmos objetivos da religião, isto é, admitir que a consciência e a essência humana está atrelada, mesmo que indiretamente e apenas em princípio, ao divino, à realidade não terrena, exógena à natureza.

E finalizando o capítulo da crítica ao hegelianismo e ao idealismo, visualizamos a inversão que Feuerbach realiza em relação ao princípio do idealismo, deixando a razão como derivada e dependente do aspecto natural, sensível e concreto.

No desenvolvimento do segundo capítulo, damos importância à face teórica mais conhecida de Feuerbach, a crítica à religião. Abordamos, para tal objetivo, principalmente a pesquisa contida na obra *Preleções sobre a Essência da Religião (Vorlesungen über das Wesen der Religion)* de 1848. Esta obra é de peso capital para o entendimento da essência da religião em geral e de como essa essência coaduna-se com a consciência sentimental humana.

No decorrer das Preleções, é visto que nas religiões pagãs da antiguidade, também chamadas de religiões naturais por Feuerbach, o homem transfere para elementos isolados da natureza, assim como para a realidade natural em seu sentido cósmico, o motivo divino de sua existência e manutenção vital. Porém, junto com a certificação da natureza enquanto entidade criadora da vida e condicionadora de suas leis, o homem projeta nela elementos que na verdade só existem em sua fantasia, em sua subjetividade carente e incompleta. Isso ocorre, segundo Feuerbach, porque há um descompasso, ou um hiato, entre o desejo humano e a oferta de condições que a natureza dispõe. Pois a natureza é, para todos os efeitos, indiferente e impassível às carências da consciência humana. A natureza possui a força cósmica que baliza a vida humana de modo irracional e insensível. Deste modo, no alvorecer das civilizações, o homem antigo reconhece a natureza como seu seio vital, da qual ele depende, entretanto, empresta a ela sentidos e significados antropologizadores.

Assim, na criação de seus sistemas politeístas de crença, a humanidade utiliza as condições naturais como compensadoras de suas próprias fraquezas. Os deuses pagãos são caracterizados como pessoas, dotadas de consciência e intenções humanas, mas com poderes herdados da grandeza presente na natureza. Feuerbach reconhece parcialmente e de modo muito secundário, o acerto do paganismo na relação com a natureza, mas desaprovando o aspecto fantasioso e obscurantista do homem pagão. A conclusão feuerbachiana, nessa análise, aponta que a filosofia deve reconhecer a natureza como criadora incriada de tudo o que há, incluindo o homem, mas que este não deve visualizar a natureza como servidora divinizada dos anseios humanos.

Ainda sobre a investigação sobre a essência da religião, são utilizadas as obras *A Essência do Cristianismo (Das Wesen des Christentums)*, de 1841, que versa sobre a essência do homem em geral e da essência da religião em geral. Junto com as *Preleções sobre a Essência da Religião*, é utilizada de modo fugaz *A Essência da Religião (Das Wesen der Religion)*.

Na realização da terceira parte do Desenvolvimento da pesquisa, optamos por tratar da proposta filosófica que Feuerbach elabora, tendo as críticas anteriores como catalisadoras da nova afirmação. Este, aliás, é um método confesso de Feuerbach, negar para afirmar. Somente na crítica e na negatividade radical pode evoluir a semente para o florescimento do radicalmente positivo, de novos paradigmas filosóficos.

No percurso da crítica à tradição anterior, Feuerbach conclui que deve haver, então, um novo modo de fazer filosofia, assim como novos objetos devem trabalhar tendo a sensibilidade e a natureza como princípios do desenvolvimento filosófico propriamente dito. “Seu programa relativo aos *Princípios da Filosofia do Futuro* (1843), pode-se dizer que estabeleceu uma nova filosofia (NOGUEIRA, 1989, p. 123)”. Também na obra *Princípios da Filosofia do Futuro* constam os indicativos necessários para a atual pesquisa.

Naquilo que Feuerbach denomina de nova filosofia ou filosofia do futuro, há a argumentação a favor do rompimento definitivo entre filosofia e pressupostos teológicos. Essa desconstrução teológica, também presente no rastro do pensamento moderno, somente ocorre de modo integral na afirmação do ateísmo filosófico. Nesse sentido, Feuerbach não inicia a discussão acerca dos fundamentos do ateísmo, e tampouco faz uma caracterização detalhada sobre os atributos do

ateísmo na filosofia do futuro. O que se faz presente, por conseguinte, é a refutação da origem transcendente do homem para, em vista disso, definir a magnitude da fraternidade exclusivamente humana. Pois quando se afirma o divino, nega-se a potencialidade humana em sua dimensão natural. Afirmar o gênero humano é, assim, afirmar o humano estritamente e conseqüentemente natural, integrado concretamente na dimensão inicialmente sensível, natural. Tão somente neste horizonte o homem consegue amplificar sua razão, pois como já citado, ela é derivada e posteriormente desenvolvida quando comparada à objetividade natural.

Ademais, Ludwig Feuerbach exhibe um considerável apelo político, ainda que insuficiente e de forma não central, quando desfaz filosoficamente a autoridade da realeza e da classe eclesiástica, demonstrando, assim, que estava plenamente ciente e sintonizado com os anseios – provavelmente republicanos – e com o espírito de seu tempo. E, com isso, transmite em seu modo de filosofar e em seus conteúdos a marca dessa nova época político filosófica.

Dito isto, é perceptível que Feuerbach ainda se verifica como um filósofo muito atual, com amplas aberturas teóricas relativas à área da ética, estética, crítica da religião, história da filosofia moderna, entre outros.

2 A INVERSÃO CRÍTICA DO IDEALISMO E A NATUREZA COMO PRINCÍPIO

O pensador Friedrich Hegel invariavelmente engendra, em sua filosofia, uma duplicidade ontológica. Tudo o que se manifesta na história e na natureza tem seu fac-símile na lógica hegeliana. Segundo Feuerbach, essa é mais uma herança da apresentação teológica de conceitos presente no idealismo, em que as categorias imanentes são sempre duplicatas da dimensão metafísica, ou melhor, correspondências que só existem no âmbito material enquanto confirmações de fundamentos lógicos. Os seres reais, no caso hegeliano, estão em permanente estado de justificação lógica, como se esta fosse a produtora da realidade concreta. “Na teologia, temos tudo duas vezes: uma, de forma abstracta; outra, de forma concreta; na filosofia hegeliana, [...] como objeto da lógica e, em seguida, novamente como objeto da filosofia da natureza e do espírito.” (FEUERBACH, 2002, p. 21).

Do mesmo modo que a lógica hegeliana sempre embasa ou duplica todas as categorias naturais no seio de uma construção ideal, assim também a essência humana é reproduzida como uma essência exógena ao homem, para que, no decorrer do progresso do espírito na história, essa essência seja novamente recolocada ao ponto de origem, mas desconsiderando a própria origem.

Assim como a teologia cinde e aliena o homem para, em seguida, de novo com ele identificar a sua essência alienada, assim Hegel multiplica e cinde a *essência simples, idêntica a si*, da natureza e do homem para, em seguida, de novo reconciliar à força o que fora violentamente separado. (FEUERBACH, 2002, p. 21)

Nos *Princípios da Filosofia do Futuro*, a relação entre o conceito de finito e o conceito de infinito é invertido quando comparamos a proposta dessa obra às teses do idealismo. Neste, o finito é uma derivação do infinito. O infinito é sempre o criador, o molde original do qual a finitude existe. Por conta dessa relação presente no idealismo, o conceito do finito nunca ganha uma propriedade intrínseca a si, é sempre uma imagem espelhada, leviana e transitória do infinito. Porém, afirma Feuerbach, o conceito de infinito descaracteriza-se ao introduzir no finito uma riqueza – oriunda da diversidade – que o próprio infinito não possui. A diversidade é presente originalmente na multiplicidade do finito. “Deduzir o finito do infinito é determinar e negar o infinito e o indeterminado” (FEUERBACH, 2002, p. 24). Ou

seja, a determinação existente no conceito de finito corrobora, mesmo que indiretamente, à falta de sustentação em um infinito independente do finito. Quando Hegel afirma que o infinito ganha riqueza fenomenológica na determinação do finito, ele disserta, ainda que sem saber, a favor do finito enquanto princípio. Dessa forma, Hegel apenas consegue sustentar a primazia do infinito sobre o finito porque, a todo momento, relega este a um papel secundário, reprime-o como se realidade inerente não tivesse. Comparativamente, se na filosofia especulativa a verdade, ou a realização, do infinito acontece na determinidade do finito, logo, na teologia – a matriarca ontológica da filosofia moderna – o homem se torna a satisfação, o zênite, a realidade de Deus. Como se as qualidades divinas não possuíssem significado algum sem o preenchimento da incarnação, do homem terreno. Na prática, a incarnação de Deus no homem relativiza e contradiz a afirmação teológica de que o homem necessita de Deus. Do mesmo modo, o conceito, a formação da ideia, a abstração filosófica, por assim dizer, não declara explicitamente sua dependência ao objeto concreto, apesar de só surgir e existir por conta deste concreto realizado.

Com firme decisão, Feuerbach detêm-se no círculo da finitude, da positividade. Rejeita não só o “ser abstrato inicial” de Hegel e o “nada”, mas também o trânsito dialético que quer reunir os diversos seres determinados, finitos e reais, na “mística” unidade infinita dos diversos, no “ser absoluto final”. (SAMPAIO, 2009, p. 54)

É descrito por Feuerbach, em sua análise aforismática sobre tópicos teológicos, que na teologia Deus supostamente pensaria os objetos assim como pensaria a si mesmo, não havendo, portanto, diferenciação entre o sujeito (divino) e os objetos (igualmente divinos porque pensados de modo perfeito). A distorção sujeito-objeto, ainda no pensamento teológico, ocorreria somente na transição para o intelecto humano, em que o objeto não se equipara à representação que o sujeito pensante institui. E é nesses termos, na herança teológica que Hegel elimina a barreira entre sujeito e objeto, fazendo deste uma projeção conceitual, uma mera determinação do pensamento. O segredo oculto do hegelianismo, para Feuerbach, está na unidade que permeia a relação sujeito-objeto. Quando Hegel pensa os objetos, na verdade pensa o próprio pensamento do objeto no interior deste pensamento. É uma unidade contínua, e, assim como na concepção teológica, os objetos de Deus são Deus mesmo, havendo quando muito uma deturpação do objeto divino – que se confunde com o pensamento perfeito – por conta da

multiplicidade sensível. Neste marco, o filósofo da sensibilidade declara que é na “[...] unidade do pensante e do pensado” que consta “[...] o segredo do pensamento especulativo.” (FEUERBACH, 2002, p. 47).

A contradição em aberto pela modernidade encontra em Hegel seu ápice diante de uma das principais táticas estabelecidas por este pensador: a negação da negação. Para Hegel, a afirmação autêntica ocorre no momento em que, dialeticamente, opõe-se uma afirmação na presença de sua negação. A partir desta negação, deve-se negar novamente e encontrar a síntese de todo o processo, o terceiro momento que se configura como a nova tese, oriunda de uma antiga tese mediatizada por uma negação entre ambas. Portanto, na primeira etapa afirma-se (tese), na segunda nega-se (antítese) e em um terceiro momento nega-se novamente a etapa anterior, renovando assim o ciclo dialético que move a realidade dessa filosofia. O incômodo, para Feuerbach, acontece precisamente por conta dos três estágios acima mencionados, quando fazemos das extremidades – a primeira e a última afirmação – a posição da teologia, e da negação, o segundo momento, o local da filosofia natural. Deste modo, o discurso hegeliano é iniciado e alimentado inicialmente por um pressuposto teológico, trabalhado em um segundo momento pela pura razão filosófica e, por motivos supostamente dialéticos, concluído por um desfecho que recicla a teologia, dando a esta a pedra final na pirâmide do espírito absoluto. Porém, neste caso a filosofia é instrumentalizada por Hegel e submetida a um eixo que, em suas extremidades, em seu início e seu fim, é basicamente teológico.

A doutrina da identificação é o tempero que soluciona os dogmas teológicos no interior do hegelianismo.

Nesse sentido, para Feuerbach (e também para o jovem Marx), Hegel atribui à natureza um papel extremamente negativo. E, segundo Feuerbach, a causa disso está em que, na lógica hegeliana, assim como no sistema espinosano, as determinações como *ser*, *nada*, *outro*, *finito* e *infinito*, se confundem mutuamente, pois são em si determinações unilaterais e negativas. (SOUSA, 2013, p. 50, grifo do autor)

O espírito divino, no idealismo filosófico, não mais é tido como uma instância externa ao mundo, mas como uma inteligência que submerge no mundo para dele retirar, de modo unilateral, a síntese que novamente redime a alienação passiva da matéria. Apesar desta posição, Feuerbach propõe que a sensibilidade não deve ser trabalhada enquanto espírito auto alienado, mas um outro do espírito,

uma dimensão irracional não abarcável de forma absoluta pela racionalidade, mas apenas representável pelo pensamento. “O natural, o material e o sensível [...] constitui o *irracional* na razão, o *não eu* no eu, o seu negativo” (FEUERBACH, 2002, p. 63, grifo do autor). Pela veemência da identidade hegeliana, é instaurado o consenso dos opostos, que inevitavelmente encaminhou a modernidade para sua decadência filosófica. “A tão celebrada identidade especulativa do espírito e da matéria, do infinito e do finito, do divino e do humano, nada mais é do que a contradição fatal dos tempos modernos” (FEUERBACH, 2002, p. 64). Feuerbach celebra a incomensurável diferença entre conhecimento e sujeito pensado. Ao nivelar ambos na filosofia da identidade, Hegel desqualifica-os e descaracteriza-os, dando à parte racional a primazia sobre essa identidade, desqualificando duplamente o objeto sensível:

Feuerbach nega aqui, em sua crítica a Hegel, esta identidade lógica de ser e pensar, pois, para ele, apenas o ser concreto, real, sensível, é ser, porquanto em seu conceito está já implícito o conceito da existência, da realidade ou objetividade. A pretensão da filosofia hegeliana consiste também em conceber o absoluto como uma unidade de pensar (espírito) e ser (natureza); mas esta unidade permanente ainda formal, porque Hegel faz do “secundário” (o espírito) o primário. Pertence à filosofia de Hegel, na verdade, nada mais do que a forma, pois a unidade entre o subjetivo e o objetivo, entre o espírito e a natureza, sobre a qual ela se baseia, aparece infrutífera, porque a diferença entre sujeito e objeto foi superada nesta unidade. (CHAGAS, 2005, p. 5)

Na trilha erigida pela filosofia da identidade, Hegel camufla seu teísmo a partir de um “ateísmo científico”, desenvolvido em um dado momento de sua exposição, em que o Deus teológico deixa, aparentemente, de existir a fim de resolver as contradições da teologia, estas camufladas na filosofia, utilizando o espírito racional como instrumento de seus propósitos. Parece, assim, um recurso que tem como objetivo salvar o cristianismo a nível filosófico, uma “[...] última grandiosa tentativa para restaurar o Cristianismo já perdido e morto através da filosofia” (FEUERBACH, 2002, p. 64). Finalmente, a ferramenta da identificação não ganha crédito nem junto ao ateísmo autêntico nem tampouco consegue reerguer a força espiritual da crença e dogmas cristãos, pois “[...] assim como a fé restaurada a partir da descrença não constitui uma fé verdadeira [...] assim também o Deus restabelecido a partir da sua negação não é um Deus verdadeiro, [...] é um Deus autocontraditório, um Deus ateuista.” (FEUERBACH, 2002, p. 64).

Hegel assinala que o ser, assim como a proposta da ontologia tradicional, justamente por significar a essência da multiplicidade, deve se configurar enquanto conceito com conteúdo indeterminado. Tudo é provido pela mesma e única essência, portanto, a diversidade da manifestação não deve se confundir com o conceito do ser. Ora, para Feuerbach, tal asserção é, por excelência, incoerente, já que para este pensador a essência necessita da existência. Em Feuerbach, não existe pensamento sem o ser determinado, e o pensamento que exclui a diversidade dos seres atua como um conceito sem comprovação real, porque é sem conteúdo, sem predicados. Tão múltiplas são as manifestações da diversidade aparente, assim também é a diversidade da essência e de seu conceito. Portanto, a unidade da realidade não se dá apenas na representação da razão subjetiva, mas na realidade mesma. Na manifestação da multiplicidade está a prova indubitável da essência dos seres. “*O ser é tão diferenciado como as coisas que existem.*” (FEUERBACH, 2002, p. 71, grifo do autor).

Não há, na ontologia afirmada por Feuerbach, nada que aponte na direção de um conceito único e unitário de ser. Para este pensador, não pode haver O Ser, único e reinante perante seus “seres subalternos” que se constituem na realidade viva. A universalidade do ser, portanto, apenas ocorre na medida da universalidade do existente a que ele se refere. Não é por menos que no conceito de homem e de humanismo está a resposta para a crise do cristianismo e do teísmo. Porque no homem se encontra a universalidade máxima. Mas tal conceito universal só é passível de comprovação mediante a existência concreta do ser do homem, objetivamente determinado. “*O ser não é um conceito universal, separável das coisas. É um só com o que existe.*” (FEUERBACH, 2002, p. 71, grifo do autor). Novamente, a filosofia da identificação demonstra-se insensata aos olhos de Feuerbach. Um conceito subtraído de suas idiossincrasias é um conceito arbitrário, sem articulação com a própria particularidade do objeto, pois é um vínculo virtual criado no interior do pensamento. O ser é a diferença do pensamento, o alcance deste termina onde se inicia aquele, caso contrário não haveria distinção entre ambos e tudo passaria a ser ideia, representação racional, como bem coloca o hegelianismo. “*Se uma simples determinidade de pensamento constitui a essência de um ser, como é que o ser se deveria distinguir do pensar?*” (FEUERBACH, 2002, p. 68, grifo do autor).

Outra inversão admirável de Feuerbach em relação à filosofia hegeliana se dá no tratamento dado ao tema do *imediato* em seu pensamento. Em Hegel e em autores idealistas de sua época, o fenômeno do imediato surgia no campo sensível do conhecimento, o que no idealismo significa sempre um processo inicial, e por isso, mais empobrecido e espiritualmente secundarizado. Na certeza sensível, no início da *Fenomenologia do Espírito* consta uma incontestável evidência:

O saber que, de início ou imediatamente, é nosso objeto, não pode ser nenhum outro senão o saber que é também imediato: - *saber do imediato* ou do *essente*. Devemos proceder também de forma *imediata* ou *receptiva*, nada mudando assim na maneira como ele se *oferece* e afastando de nosso apreender o conceituar. (HEGEL, 2002, p. 83)

Posteriormente, no mesmo capítulo da *Fenomenologia*, o autor declara o seguinte acerca da “pobreza” da sensibilidade:

Mas, de fato, essa *certeza* se faz passar a si mesma pela *verdade* mais abstrata e mais pobre. Do que ela sabe, só exprime isto: ele é. Sua verdade apenas contém o *ser* da Coisa; a consciência, por seu lado, só está nessa certeza como puro *Eu*, ou seja: *Eu* só estou ali como puro *este*, e o objeto, igualmente apenas como puro *isto*. Eu, *este*, estou certo *desta* coisa; não porque Eu, enquanto consciência, me tenha desenvolvido, e movimentado de muitas maneiras o pensamento. Nem tampouco porque a *Coisa* de que estou certo, conforme uma multidão de características diversas, seja um rico relacionamento em si mesma, ou uma multiforme relação para com outros. (HEGEL, 2002, p. 83)

Conforme a citação acima descrita, Hegel esclarece que a certeza sensível da Coisa, do objeto em si, caracteriza-se enquanto estágio primitivo do conhecimento, em que o pensamento ainda não está suficientemente desenvolvido e, por tal fato, ainda incapaz de exibir sua sofisticação em relação à imediatez sensível. Na contramão do enunciado hegeliano, Feuerbach defende que a primeira inclinação da consciência acontece na representação. “A *primeira intuição* do homem é unicamente a *intuição de representação e da fantasia*”. (FEUERBACH, 2002, p. 87, grifo do autor). Somente na posteridade há o reforço de um espírito que se volta ao atendimento das investigações naturais. Historicamente, tal fato é comprovado pela antiga cultura grega, que reconhecidamente só engendrou o discurso fisicalista dos jônicos após um longo período de misticismo mitológico. Assim também a Europa moderna conseguiu, após muitos séculos de incidência teológica, reconduzir a consciência filosófica em direção à natureza e aos interesses

das ciências materiais. Ainda sobre a análise que Feuerbach edifica sobre a certeza sensível em Hegel, Chagas declara:

Ele concebe, pelo contrário, o outro ser do pensar não puramente como um outro pensado, mas como um outro, isto é, natureza, que pode ser percebida mediante a sensibilidade. Com isto quer Feuerbach refutar não só o conceito especulativo de natureza, como também a dialética da certeza sensível em Hegel. Segundo seu ponto de vista, Hegel não tem interpretado corretamente a sensibilidade, pois sua *Fenomenologia*, cujo primeiro capítulo tem por conteúdo a certeza sensível, mostra apenas os graus de desdobramento da consciência, nos quais vale ao Absoluto o ser sensível (o outro) aqui e agora não como ser verdadeiro, real, porque ele se mostra a ele como um ser passageiro, imediato. (CHAGAS, 2005, p. 7)

A representação, que deriva da necessidade que o homem tem de equalizar a externalidade do objeto ao seu interior, é, de acordo com Feuerbach, mais uma comprovação cabal de que a teoria da identidade exige uma superação filosófica através de uma profunda crítica aos seus pressupostos. A representação trabalha segundo um “comodismo” do pensar. Este não sai de si para experimentar a crua diferença incomensurável do objeto. Como a apreensão total do objeto é impossível para a sistema filosófico idealista – pois há uma abismo infinito de conhecimento entre o sujeito e o objeto – o espírito idealista conforma a dimensão sensível sem o devido esforço de se lançar à realidade exterior, permanecendo, então, no mero conceito ensimesmado do subjetivismo. “A representação está *mais próxima* do que a *intuição* do homem sem cultura, do homem subjectivo.” (FEUERBACH, 2002, p. 87, grifo autor). Isto é, o subjetivismo se encontra em uma instância mais primitiva de consciência, ocorrendo a preocupação com o mundo sensível somente em um período mais avançado e maduro do espírito investigador. O pensamento, então, avança corretamente quando limitado e circunscrito às fronteiras objetivas, pois nesta condição a verdade objetiva, que é o norte da filosofia, surge.

Os homens ocupam-se primeiro e durante muito mais tempo com as coisas celestes, divinas, do que com as coisas terrestres e humanas, isto é, muito mais longamente com a *tradução das coisas em pensamentos* do que com *as coisas no original, na língua primigênia*. Só nos tempos modernos é que a humanidade, como outrora na Grécia, após o prelúdio do mundo onírico dos orientais, é que regressou à intuição sensível, isto é, não falsificada e objectiva do sensível, isto é, do real, chegando assim ao mesmo tempo também a si mesma; (FEUERBACH, 2002, p. 88, grifo do autor).

No segmento específico do hegelianismo, a Ideia Absoluta ocupa o lugar anteriormente preenchido por Deus, assim como o espírito manifestado na história assemelha-se à vontade de Deus no mundo. A visão antropológica, deste modo, coadunando-se à égide moderna, não mais funciona como um espelho do plano divino medieval, mas no idealismo como um subproduto da transcendência racional que planeja o real incarnado.

A teo-filosofia repõe o Absoluto como sujeito, e o pensamento de Deus como pensamento da razão, sendo ela mesma o Deus que se expressa, o Absoluto que se manifesta. A filosofia dos tempos modernos restaurara o teológico [...] a natureza e o poder do pensamento divino: a criação *ex nihilo*, a onisciência, a onipotência. (SERRÃO, 1999, p. 85).

Como já dito, o pensar filosófico necessita de balizamento concreto. A distorção do idealismo consiste, sem dúvida, na presunção de moldar os conteúdos da realidade a partir do discurso conceitual. Óbvio que o pensamento não deve ser refém de uma paridade estrita com os elementos materiais. Porém, o materialismo de Feuerbach define que deve existir uma circularidade intelectual, reunindo conteúdo do não-pensar, projetando-se em um pensar condicionado pela vida e voltando, em terceiro plano, ao não-pensar, ganhando, assim, a filosofia sua devida validação. A dimensão da vitalidade externa e comum a todos é importantíssima para o entendimento de princípio da filosofia de Feuerbach, pois ela é em si o próprio início, ela é, pois:

[...]por excelência, a própria ordem do *in concreto* que a cada momento excede, contradiz ou põe mesmo em causa o meramente pensado *in abstracto*, mas cuja verdade será possível mostrar desde que o pensamento não pretenda determinar essa realidade, mas se deixe, pelo contrário, constantemente estimular a partir dela. (SERRÃO, 1999, p. 92, grifo do autor)

Nesse sentido, a fração estritamente abstrata da filosofia se configura, para Feuerbach, enquanto proposta puramente escolástica. A ruptura que este autor sugere em sua filosofia do futuro estabelece um novo estatuto de fazer filosofia. Não mais uma filosofia que dialogue com categorias criadas por si e para si mesmo, mas um pensamento que debata com as categorias do não-pensar. Dito isso, fica claro que a filosofia moderna em geral – e a hegeliana em especial – perdeu legitimidade a partir do momento em que instaurou um território de pura abstração, sem compromisso com o real sensível, um saber que dita e “soluciona” (com soluções

insuficientes) seus conteúdos a partir de uma criação conceitual alheia à realidade extrafilosófica.

No escopo apresentado pela especulação idealista, é importante notar o destaque que o pensamento de Hegel proporciona ao irregular, àquilo que se sobressai aos olhos do intelecto, desvalorizando a modéstia da sensibilidade cotidiana. Entretanto, sob um prisma metafórico, o tratamento dado ao aspecto temporal ganha importância consideravelmente superior à dimensão espacial no que diz respeito ao espírito hegeliano. Hegel trabalha sempre com uma hierarquia de conceitos e valores que se manifestam numa ordem progressista, em que o menos evoluído é substituído ou superado por uma nova frente de conceitos que englobam os antigos aspectos, nivelando-os em um novo patamar que não mais expressa as etapas anteriores, ao menos de modo horizontal. A coexistência não é ressaltada no espírito que se manifesta na história hegeliana. A religião, a política, os saberes e a cultura em geral são enquadradas sempre no horizonte de um objetivo final, que “coincidentalmente” tem na cultura alemã do século 19 o seu principal farol. “A própria forma da sua intuição e método é apenas o *tempo* exclusivista, e não simultaneamente o espaço tolerante; o seu sistema só conhece *subordinação* e *sucessão*, mas desconhece *coordenação* e *coexistência*.” (FEUERBACH, 2012, p. 24, grifo do autor).

Parece-nos, por conseguinte, que a progressão lógica de Hegel corre lado a lado com a sua necessidade de sobreposição do temporal ao espacial. O aperfeiçoamento do espírito na natureza e na história, no sistema hegeliano, é assegurado por uma apropriada linguagem lógico temporal, que equipara o formalismo da lógica filosófica à realidade do saber objetivo. O que importa a Hegel, por exemplo, não é a filosofia grega em seus meandros e especificidades geográficas e culturais, mas o pensamento helênico enquanto *etapa* de construção do gênio filosófico ocidental, este que segue um rigor lógico, tendo então no cronológico sua consumação filosófica.

O tratamento que Hegel emprega à análise das religiões segue o compasso exclusivista típico de sua proposta filosófica. O cristianismo, por exemplo, é investigado por Hegel como detentor de um diferencial dogmático em relação às demais crenças, sendo que o ponto em comum de todas as religiões é comprimido, pois como já dito, o idealismo hegeliano interessa-se majoritariamente pelos cumes, pelas grandes montanhas do espírito, por aquilo que se sobressai historicamente,

pelo faraônico, mas despreza a contribuição da história comum, com suas miscelâneas de aspectos fundamentais, que constroem a base da pirâmide especulativa antes mesmo desta sequer existir enquanto doutrina filosófica. A mesma situação ocorre, sob o olhar de Hegel, na pesquisa dos conceitos filosóficos. Para ele, o pináculo da edificação filosófica se desenrola em sua própria filosofia, a mais particular de todas, depositária do saber especial, isto é, a filosofia absoluta. Ora, é impossível e não salutar que um saber messiânico se concentre em um único ser, em um único homem, principalmente quando este homem atua em um conhecimento que tem a razão totalizante como balizadora de seus feitos. Sobre a especulação absoluta na personalidade de Hegel, critica Feuerbach:

O que um dia entra no espaço e no tempo tem também de se submeter às leis do espaço e do tempo. À entrada do mundo, como um guarda, encontra-se o *deus terminus* (Deus limite). A condição para entrar é a autolimitação. Seja o que for que se torne real só se torna real como algo determinado. Uma encarnação do gênero em toda a sua plenitude numa única individualidade seria um milagre absoluto, uma supressão violenta de todas as leis e princípios da realidade – seria de fato o *declínio do mundo*. (FEUERBACH, 2012, p. 26, grifo do autor)

A linha de raciocínio acima descrita condiz muito propriamente com a crença messiânica do cristianismo primitivo, que via na encarnação de Deus o epílogo da existência, o desfecho das leis naturais, restando ao futuro a mera expectativa do Apocalipse. Correspondendo-se ao pensador materialista: “Com a manifestação da divindade num tempo e numa figura determinados suprimiu-se *já em si* o tempo, e mesmo o espaço, e por isso também nada mais se pode esperar a não ser o efetivo fim do mundo” (FEUERBACH, 2012, p. 27, grifo do autor). Ademais, se a encarnação da divindade significa a abolição das leis do tempo e do espaço, então um ato de tal magnitude, segundo a reflexão feuerbachiana, culminaria no cessar dessas mesmas leis, algo que de forma alguma ocorreu. Pois o fundamento do milagre se dá rigorosamente na interrupção dos parâmetros terrenos. A partir do momento em que um milagre precisa de uma narrativa histórica para se sustentar ao longo do tempo, sua existência enquanto milagre deixa de ocorrer, uma vez que ele exclui a história e vice-versa. A história cumpre-se por meio de ações ininterruptamente contínuas, uma permanência fluida e coerente de fatos condicionados pelo tempo e espaço. Se um ser interrompe as leis que sustentam a história, esta perde seu sentido íntimo. Em Feuerbach, essa contradição é

irremediável, posto que a manifestação metafísica, o milagre, coloca em xeque ambas as dimensões, a material e a sobrenatural. Onde esta se encontra, aquela não pode estar. A sobrenaturalidade expressa uma arbitrariedade no meio natural. Leis perdem suas dignidades a partir do momento em que são infringidas por ocasião de eventos extramundanos. Se as leis do espaço e do tempo são as mais fundamentais, não há crença que possa ser justificada a partir de suas violações.

Os princípios ou pressupostos de cada escola filosófica, de cada linha científica, de cada dogma enraizado estão diretamente subordinados ao período histórico em que foram formulados, tendo o seu florescimento sido herdeiro de uma época, de uma cultura definida. O conceito de Paideia, por exemplo, não pode ser extrapolado a um povo do sudeste asiático, pois a formação sócio educacional e cultural contido na paideia não pode ser dissociado do espírito presente nas concepções antropológicas da Grécia Antiga. A própria noção de filosofia é tradicionalmente ocidental, com origens gregas. Assim também podemos dissertar a respeito da proposta hegeliana, que se diz universal em nível absoluto, almejando um estado transcendente de conceito filosófico, sem a devida abertura para a transitoriedade posterior.

A filosofia de Hegel foi produzida numa 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. [...] Enquanto fenômeno temporal determinado, cada filosofia começa por isso com um *pressuposto*; (FEUERBACH, 2012, p. 28, grifo do autor)

O pressuposto da teoria hegeliana se situa, à primeira vista, enquanto algo perfeitamente universal, sem contingências, estabelecendo o ser puro e indeterminado como princípio, conforme Feuerbach constata inicialmente na *Ciência da Lógica*. Mas há uma demanda para sanar o fato de que, conforme analisado acima por Feuerbach, todos os saberes, não importam quais sejam suas intenções universalizantes, são erigidos em uma cultura especial, fruto de uma época específica, com objetivos temporais que revelam uma imanência filosófica essencial. Hegel, como grande representante da teoria especulativa, afirma que o princípio deve existir primeiro enquanto conceito. O que lhe importa é o conceito do ser, não o ser em si, o ser da multiplicidade concreta. Acerca desse assunto, Feuerbach chega até mesmo a questionar a viabilidade de fundamentação elaborada por Hegel, com

seu ser indeterminado e abstraído de qualquer delimitação. Tal crítica, contida na obra *Para a crítica da filosofia de Hegel*, evidencia esse fato da seguinte forma:

Não posso vir a demonstrar mais tarde que o meu pressuposto era apenas formal, aparente, que de fato não era pressuposto nenhum? [...] Apenas pressuponho algo, porque sei que o meu pressuposto virá a ser justificado por ele mesmo (FEUERBACH, 2012, p. 29).

Como visto, Feuerbach nos indica que Hegel simplesmente não satisfaz a expectativa de *fundamentar e validar* aquele ser puro de sua ontologia. Tudo o que o Hegel empreende neste âmbito inicial de fundamentação, discorre Feuerbach, ocorre no campo de uma *continuidade* na tradição filosófica de sua época, francamente idealista. De certo modo, essa permanência hegeliana no idealismo seria uma herança de Fichte. Para Feuerbach, não há uma indeterminação absoluta no problema do começo em Hegel, pois tal demanda já era fixada pela filosofia anterior à hegeliana.

Mas será o começo, como a filosofia de Hegel o trata na *Lógica*, um começo universal, absolutamente necessário? Não será mais precisamente um começo determinado, e determinado pelo ponto de vista da filosofia anterior a Hegel? Não se liga ele à *Doutrina da Ciência*? (FEUERBACH, 2012, p. 30, grifo do autor)

2.1 O papel da sensibilidade como postulado filosófico

Ainda nas considerações críticas que Feuerbach empreende à Hegel, significativo é assegurar o valor que o conhecimento possui para o pensador materialista. Para este, o conhecimento é um meio para o entendimento, sendo a própria filosofia uma ferramenta para a delimitação de um conhecimento que já se encontra difuso e obscuro na realidade. A prosperidade filosófica ocorre quando se sedimenta o conhecer em dados reais, porque ela mesma não produz conhecimento, mas circunscreve o conhecimento real à capacidade de correspondência do sujeito pensante. O pensamento, portanto, subordina-se às leis do entendimento para, assim, conseguir desenvolver seu discurso.

Não está em poder da filosofia dar entendimento, uma vez que ela já o pressupõe; ela limita-se a *determinar* o meu entendimento. A *produção* de conceitos por uma filosofia determinada não é uma produção real mas apenas formal, não é uma criação a partir do nada, mas apenas desenvolvimento, por assim dizer de uma matéria espiritual existente em

mim, ainda indeterminada mas capaz de todas as determinações.
(FEUERBACH, 2012, p. 32, grifo do autor)

A linguagem, garante Feuerbach, é a prova viva de que não há unidade isolada, mas somente unidade que se realiza na relação Eu-Tu, na conexão inerente entre duas mentes objetivamente localizadas. O pensamento isolado, que não se exterioriza por veículos linguísticos, é como se não existisse, um devaneio. Se Sócrates não exercitasse suas habilidades parlamentares o suficiente com seus contemporâneos, a tradição filosófica ocidental talvez seria radicalmente diferente, não por conta da linguagem em si, mas da linguagem pensada enquanto mecanismo de encaixe à outra consciência pensante. “Se abstrairmos aqui da necessidade, [...] a linguagem não é outra coisa senão a *realização do gênero*, a mediação do Eu com o Tu, a fim de apresentar a unidade do gênero graças à supressão do seu isolamento individual.” (FEUERBACH, 2012, p. 33, grifo do autor). A linguagem filosófica, portanto, é aquela que se pauta sim pela razão, pelo princípio racional contido não em um sujeito atomizado, mas no âmbito da unidade espiritual do gênero. Ela é, pois, um equipamento que *esquematiza* o pensar entre sujeitos. O filósofo autêntico só possui poder de alcance na proporção de seu interlocutor. São princípios interiores que se encontram e se intercalam na objetividade da linguagem.

A consciência humana somente se manifesta com plenitude na abertura comunitária, na ciência do outro, como flechas apontadas constantemente para fora, visando outras consciências, similares entre si, como alvo. Com isso, o despreendimento e a pretendida autonomia de ser e de pensar é uma ilusão, um bloqueio estabelecido pela razão orgulhosa e ensimesmada. É evidente que para Feuerbach “[...] não somos indiferentes; o impulso para a comunicação é um impulso originário, o impulso para a verdade. Apenas por meio do outro [...] temos consciência e certeza da verdade do nosso próprio assunto”. (FEUERBACH, 2012, p. 34). A busca pela verdade, nessa situação, não deve ser afirmada como o característico e singular ato heroico, arraigado na individualidade pensante, a partícula que se pensa e, no mesmo processo, pensando o mundo a partir de sua autoconstrução. Claro que cada ser humano tem características que o tornam único, mas tal ocorrência não é extrapolada na caminhada filosófica, que é por princípio uma marcha fraternal, em que as ideias prevalecem segundo a pressuposição de que o pensar ocorre no contexto de diálogo comunitário, sendo este mais salutar do que aquele que se apega ao ímpeto dos gênios.

Nessa acepção, a filosofia e seu ensino deve se voltar ao outro, à demonstração que indica ao Tu os trajetos que o filósofo percorreu em sua obra para chegar até sua conclusão. Assim sendo, cabe ao entendimento filosófico mediar a razão em si com a razão para si, ou melhor dizendo, realizar a interlocução entre dois sujeitos.

O formalismo excessivo presente no sistema hegeliano evidencia que Hegel, no decurso de sua exposição filosófica, tratou em grande parte do meio como um fim. O sistema hegeliano é, para Feuerbach, uma formidável obra de referência sistemática, em que o espírito filosófico se transborda em um rigor expositivo de alto nível. Porém, declara Feuerbach, Hegel faz de seu pensamento o único pensamento. Em vez de suscitar a razão filosófica no entendimento do leitor, Hegel apenas transmite uma ideia pronta, acabada, que não deixa margem para continuidades, já que ela pressupõe algo no interlocutor antes mesmo deste iniciar seu estudo. Deste modo, a especulação que Hegel empreende transmite tão somente o objetivo final, que também é o seu princípio, mas sem estimular nos estudantes o transcurso de outros caminhos. Esse enrijecimento especulativo é fruto de uma razão autocrática. “O sistema hegeliano é a *auto-alienação absoluta* da razão” (FEUERBACH, 2012, p. 38, grifo do autor).

O começo absoluto presente na *Lógica* de Hegel abstrai a preexistência do conhecimento pretérito do leitor. A subjetividade é anulada pelo excesso de objetividade da narrativa hegeliana. Isso se deve em boa parte ao método hegeliano, que tenta solucionar todas as lacunas do entendimento através da exposição filosófica. Quase nada sobra para além da exposição teórica de Hegel. Tudo é admitido e resolvido no interior de um conceito que, assim como seu objeto, apresenta uma forma absoluta de apresentação, uma estilística na escrita que não deixa margem para a interpretação do leitor.

Tudo se deve expor (demonstrar-se), ou seja, restringir-se e resolver-se na exposição. A exposição abstrai do que se sabia antes da exposição; deve constituir um começo absoluto. Mas é precisamente nesse aspecto que se revela imediatamente o *limite* da exposição. O pensar é prévio à exposição do pensar. (FEUERBACH, 2012, p. 38, grifo do autor)

Deste modo, a exposição pura e simplesmente não encerra todas as questões iniciadas por ela mesma porque, de acordo com Feuerbach, há um pensar anterior à própria dissertação filosófica, e que é esse espaço de pensar anterior à

narrativa filosófica que falta em Hegel, visto que este pensador suprime todas os intervalos da subjetividade em prol do esclarecimento objetivo. Por conseguinte, Hegel atua de modo tal que as representações filosóficas devam estar pressupostas, em um campo apriorístico à leitura.

A crítica feuerbachiana ao começo afirmado na *Lógica* chega ao ponto de contrapor o ser indeterminado de Hegel ao bom senso presente no entendimento concreto e na sensibilidade. “Não contradiz a *Lógica*, nos seus conceitos iniciais, ao mesmo tempo a intuição sensível e o seu advogado, o entendimento?” (FEUERBACH, 2012, p.40, grifo do autor). Para todos os efeitos, Hegel reproduz neste início indeterminado o erro de Fichte, em que este admite a separação entre o eu puro e o eu empírico. Não obstante, Hegel reforça a incongruência entre o ser puro e o ser empírico. A unidade entre ser e não-ser não é realizada para os objetos determinados, ela apenas se passa em um plano que vai de encontro à saúde do entendimento. Este nos diz que não é possível a conciliação entre ser e nada, ao inverso do que Hegel recomenda. É impossível, aos olhos do intelecto, especular sobre um ser que não estampa uma determinidade. Ou seja, o conceito de ser indeterminado do começo hegeliano não evolui de forma a nos mostrar um ser específico, é um ser igualado ao nada.

O caminho que Hegel usa para provar a transmutação existente entre ser e nada passa pelo esvaziamento do ser, facilitando de modo arbitrário a passagem entre os opostos. O nada de Hegel se configura como qualquer coisa que não seja o ser, isto é, é a articulação do nada com o nada, uma tautologia infrutífera para fins filosóficos, e por isso mesmo só levada a cabo por decisões alheias ao saudável intelecto. O entendimento e a sensibilidade apontam para a necessidade da existência de um ser determinado, com a qualidade de uma constante determinidade. Ao afirmar que o ser inicialmente lógico se encontra desprovido de determinações, afirma Hegel indiretamente que o nada é plausível em si mesmo. Um objeto qualquer, como uma árvore, é facilmente modificável como uma não-árvore a partir do instante em que for retirada todas as determinidades que a qualificam como tal. O conceito de ser, portanto, vem do ser determinado e não pode existir, explica Feuerbach, sem características que o determinem no espaço e no tempo:

É do próprio ser que tenho o conceito de ser, mas todo o ser é ser determinado – é por isso que, diga-se de passagem, eu contraponho ao ser também o nada, que significa não-qualquer coisa, porque eu ligo sempre e inseparavelmente ao ser o “qualquer coisa”; se retirares ao ser a determinidade também não me deixas ficar mais ser nenhum. Não é, pois, de admirar que se mostre *deste* ser que ele é nada. Isso é mais do que óbvio. Se tiras ao homem aquilo pelo qual é homem, podes provar-me sem qualquer dificuldade que ele não é um homem. (FEUERBACH, 2012, p. 41, grifo do autor)

Consequentemente, o ser não deve se dissipar da correspondência que ele estabelece com a variedade dos objetos concretos. “O ser não pode ser isolado, por si” (FEUERBACH, p. 41, 2012). O ser demonstra uma universalidade, quando entendida no domínio conceitual, que se aplica a todas as coisas. O que Hegel tenta estabelecer é um ser específico, tolhido de relações com qualquer objeto, reprimido em si mesmo, removido de condições espaço-temporais.

A filosofia hegeliana não satisfaz nem soluciona suas contradições intrínsecas por não trabalhar no campo dos argumentos opostos. Quando a unidade se faz presente no início e no fim absoluto, Hegel deixa claro que não está inclinado a atender petições a favor da contradição em aberto, dos pares de opostos não solucionados. A unidade final encontrada na *Fenomenologia do Espírito* se estabelece muito mais como uma prerrogativa já determinada no início da *Lógica*. Sendo assim, não ocorre uma cisão no desenvolvimento do pensamento de Hegel, e sem fragmentação nenhuma verdade se estabelece, pois em consonância com Feuerbach, um argumento apenas demonstra sua validade na medida em que ele declina coerentemente com seu oposto.

Como pode então a *Lógica* [...] demonstrar sua verdade e realidade, se começar com uma contradição em relação à realidade sensível, em relação ao entendimento da realidade, e *não resolver essa contradição*? Que ela se mostre *asi mesma* como verdadeira, disso não restam dúvidas; mas não é disso que se trata. Para demonstrar, são precisos *dois*: ao demonstrar o pensador *cinde-se*, contradiz-se a si mesmo; e só na medida em que o pensamento sustentou e superou esta oposição-a-si-mesmo é um pensamento demonstrado. Demonstrar não é mais do que refutar. Cada determinação intelectual tem o seu oposto, a sua contradição. (FEUERBACH, 2012, p. 41, grifo do autor)

Neste espaço de raciocínio, Feuerbach elucida uma formidável afirmação, de que o oposto do ser conceitual não é o nada, mas o ser sensível e concreto. Ora, se o método para se chegar à verdade acontece na cisão do pensador consigo mesmo, no afã de refutar o oposto de sua declaração, logo, a verossímil lógica se dá

quando envereda-se ou pelo caminho do intelecto ou pela senda da empiria racional. Se afirmo o pressuposto racional, nego o pressuposto sensível, se afirmo este, nego aquele. A escolha é imprescindível para a saudável dialética, coisa que Hegel adoece, dado que sua especulação conjectura apenas sobre si mesma, sem a proclamação de um lado em detrimento de outro. É a filosofia da identidade tentando unir o que não deveria ser aproximável. “O oposto do ser – do ser em geral, como a própria *Lógica* o considera – não é o nada, mas o *ser sensível, concreto*. O ser sensível desmente o ser lógico” (FEUERBACH, 2012, p. 42, grifo do autor).

Um pensamento que coloca a si mesmo como ponto de partida de uma dissertação desenvolve um jogo de forças estagnadas, pois tais forças são compradas a preço de uma identidade conceitual infértil. A fertilidade de uma filosofia acontece com o advento de choques, de planos incomensuráveis, que se dispõem como rupturas paradigmáticas. Kant foi sensato em criticar a deteriorada metafísica moderna. Não obstante, sua crítica estendeu-se apenas ao passado, deixando de lado o presente que incluía sua própria filosofia. No idealismo alemão, o kantismo foi cristalizado por Fichte e estratificado indiretamente pela filosofia positiva da natureza de Schelling. “Hegel é o Fichte mediatizado por Schelling” (FEUERBACH, 2012, p. 42). Consoante a asserção de Feuerbach, todos os autores do idealismo alemão não questionaram sobre o início absoluto da filosofia. Todas as correções se deram no campo das formalidades, havendo, entre eles, tão somente dissonância nas certificações intelectuais ou nas formas de exposição do princípio em comum (a ideia em si mesma). A preocupação dos pensadores supranaturalísticos se dá na demonstração ou comprovação da essência absoluta, mas sem nunca questionar seu princípio.

Não contestou à identidade absoluta a sua existência, a sua realidade objetiva; pressupôs a filosofia de Schelling como uma filosofia verdadeira segundo a *essência*, apenas censurou nela a deficiência da *forma*. Hegel comporta-se por isso para com Schelling precisamente como Fichte para com Kant. [...] Ambos foram críticos de aspectos particulares, de *propriedades* da filosofia existente, mas não da *essência* dela. (FEUERBACH, 2012, p. 42, grifo do autor)

Há uma forte lacuna entre a formalidade e a essência quando consultamos a filosofia de Hegel. O grau de cientificidade presente na evolução da escrita hegeliana é considerável, contudo a essência, ou seja, o pensamento que pressupõe as diretrizes de seu sistema não passa pelo mesmo crivo. Todo o

desenvolvimento do sistema hegeliano é examinado com uma disposição inversa àquela aplicada à investigação de seus princípios. O pressuposto inicial não é exposto a nível formal, ainda que balize e condicione todos os patamares e camadas da experiência da consciência. A crítica aqui levantada por Feuerbach interroga-nos para o seguinte sentido: Hegel fundamentou seu sistema filosófico em algo não fundamentado a nível essencial. Não há, de fato, um alicerce na ideia absoluta, a não ser aquele que igualmente sustenta a teologia, isto é, um objeto metafísico, para além da comprovação terrena. O princípio hegeliano e idealista em geral é, portanto, amparado de modo anticientífico. Nas palavras de Feuerbach, “É certo que a ideia absoluta não é pressuposta *formalmente*, mas é-o segundo a essência. O que Hegel faz preceder como graus e membros da mediação já os *pensara* como *determinados* pela ideia absoluta.” (FEUERBACH, 2012, p. 43, grifo do autor). Neste caso, o intuito hegeliano permeia um processo no qual o pensador admite uma garantia de pressupostos filosóficos. É inferido que a subjetividade do leitor esteja tensionada para *acreditar de antemão* na ideia absoluta enquanto princípio filosófico. Hegel já tem o absoluto como certo antes de escrever sua filosofia, e ele espera implicitamente pelo mesmo posicionamento de seu leitor.

Hegel, portanto, lançou a necessidade do conceito de ideia absoluta antes mesmo de transferi-la para o aspecto sistemático de sua escrita. O ser, contido no início de sua Lógica, é uma antecipação oculta da ideia absoluta. O objetivo que Hegel tinha em mente em nível de pensamento era, desde o início da Lógica, a asserção e a defesa da ideia absoluta. Mas tal feito não é declarado. E por isso ocorre um descompasso entre o intento inicial e a mobilização formal de Hegel, de modo que o plano da escrita, formalmente desenhada em um sistema, não acompanha o esclarecimento dos princípios subjacentes. Na obra *Para a Crítica da Filosofia de Hegel*, Feuerbach elucida esse ponto:

Para o Hegel *enquanto pensador*, a ideia absoluta era já certeza absoluta, para o Hegel *enquanto escritor*, uma incerteza *formal*. [...] No íntimo de Hegel a ideia absoluta era, como se disse, uma certeza; ele não era crítico nem cético quanto a este ponto; mas ela devia demonstrar-se, ser subtraída às limitações da intuição intelectual subjetiva, devia ser também para *outrem*. A demonstração tem assim um significado *ao mesmo tempo essencial e inessencial*. [...] A expressão dessa necessidade supérflua, dessa dispensável indispensabilidade ou dessa indispensável dispensabilidade, é o método de Hegel. (FEUERBACH, 2012, p. 44, grifo do autor)

O ser exposto na Lógica, diz Feuerbach, é um trampolim inicial para a justificação posterior da ideia absoluta, que percorre secretamente a Lógica de Hegel para que, no final triunfante, ela se revele como a autêntica portadora da luz filosófica. No seguinte trecho o pensador materialista igualmente discorre sobre a ambiguidade presente na relação entre ser e ideia:

A ideia fala de uma maneira e pensa de outra; ela diz “ser”, diz “essência”, mas ao dizê-los está a pensar apenas nela. É só no fim que ela fala como pensa; mas também aqui desmente o que dissera no começo e diz; aquilo que até agora, no começo e na continuação, foi por vós tomado como uma outra essência, vêde, isso sou eu mesma. O ser, a essência são a ideia, mas ela ainda não confessa que o é: continua a guardar o segredo para ela. (FEUERBACH, 2012, p. 44)

Hegel, portanto, não trabalha em sintonia com a polaridade oposta da ideia, que seria a realidade empírica e concreta. A oposição criada pelo pensador idealista se passa em um plano formal. A exposição do ser no itinerário da Lógica é um espantinho da ideia. A polêmica levantada por Feuerbach consiste, nestes termos, no fato de que o ato de expor é sinônimo de deslocamento, de transferência de um trabalho para outra realidade. Expor é retirar o conceito de si, mostrá-lo a um outro e estimular e auspiciar este outro no interior de sua própria busca. A autenticidade de uma exposição é validada quanto mais próxima se encontrar da unidade e da intimidade conceitual entre o Eu e o Tu, sujeito e objeto, espírito e natureza, racional e real. Na condição filosófica do pensar, a demonstração de uma teoria precisa, irredutivelmente, ultrapassar o intervalo enigmático que há entre o Eu puro, ou o pensamento isoladamente ativo que “produz” a si mesmo e o mundo, e a sensibilidade supostamente passiva, desprovida de autossuficiência ontológica. A verdade do Eu puro deve ser igualmente válida para a existência da sensibilidade. O outro sensível é o que baliza, neste caso, a proposição do puro pensar, caso contrário, qualquer afirmação racional pareceria sempre carregada de um teor duvidoso, e o entendimento entre duas subjetividades seria impossível. Se dois seres humanos concordam sobre certa questão, seja o calor que o Sol produz, seja a abstração algébrica na matemática, isso ocorre porque ambas as mentes têm, como sustentação e prova de realidade, a matéria, o plano concreto.

Feuerbach radicaliza ainda mais sua resolução, uma vez que o ser lógico, para ele, é apenas uma contrapartida do ser da concretude, este que é espalhado em uma miríade de seres da multiplicidade concreta. “Ora, o ser lógico é apenas

uma contradição direta, não mediatizada, inconciliável com o ser da intuição empírico-concreta do entendimento” (FEUERBACH, 2012, p. 45). O princípio admitido inicialmente na *Lógica* de Hegel é, segundo o materialista, arbitrário, fruto de uma posição despótica da razão, sem mediação com as contradições típicas do entendimento sensível. É, assim, um posicionamento não mediato, isto é, imediatizado pelo idealismo, sem a necessária relação entre as forças opostas que evoluem para a verdade da unidade conceitual:

[...] tal como na intuição intelectual, eu apenas chego a *Lógica* mediante um golpe de força, mediante um ato transcendente, uma *ruptura imediata* com a intuição real. Daí que a filosofia de Hegel tenha enfrentado a mesma censura que toda a filosofia moderna desde Descartes e Espinosa: a censura de ter operado uma *ruptura não mediatizada* com a intuição sensível, de ter pressuposto *imediatamente* a filosofia. (FEUERBACH, 2012, p. 45, grifo do autor)

Desse modo, o trabalho que Hegel realiza é processado no íntimo do pensamento, mas sem sair dele. A Fenomenologia de Hegel ganha status apenas nos limites que a *Lógica* impõe, em que o objeto sensível não existe como contraponto. “A *Fenomenologia* não é senão a *Lógica* fenomenológica” (FEUERBACH, 2012, p. 48, grifo do autor). O ponto de partida para a Fenomenologia de Hegel, tendo a *Lógica* como pano de fundo, é a inexistência (ou falibilidade) do ser concreto. Partindo desse fio, Hegel relaciona a ideia sempre com o objeto lógico, nunca com o sensível. Não há comensurabilidade, mas sempre um estado incomensurável entre as partes. O sensível não existe por si, diz Hegel, pois a existência sensível só ganha fundamento no momento em que é articulada no pensamento e na linguagem. É com essa sensibilidade, extirpada e incompleta, que Hegel “dialoga”. “Hegel não refuta o aqui que é objeto da consciência sensível e é para nós objeto num sentido diferente do pensar puro, mas o aqui lógico, o agora lógico.” (FEUERBACH, 2012, p. 48). A elevação e a superação da ideia move-se, assim, a partir de uma quebra de reflexão com o estágio da consciência sensível. Finalmente, a Fenomenologia do Espírito (e como já explicitado, também a *Lógica*) acaba por não refutar o aspecto concreto da consciência simplesmente porque não a leva em consideração, faz do objeto sensível não uma alteridade em si, mas uma representação formal dessa alteridade. Na obra *Para a Crítica da Filosofia de Hegel*, Feuerbach declara, na página 48, que “a *Fenomenologia*, ou a *Lógica* – porque vai

dar no mesmo – [...] não começa, como já se disse, com o ser-outro do pensamento, mas com o *pensamento do ser-outro do pensamento*”

Há, no decurso da concepção hegeliana, uma tendência para cristalizar sinônimos entre a ideia absoluta, a verdade absoluta e a identidade absoluta. “A ideia da identidade absoluta ou do absoluto em geral era para ele uma verdade objetiva [...] e não apenas uma verdade, mas a verdade absoluta, a própria ideia absoluta.” (FEUERBACH, 2012, p. 48). O teor crítico, sob o ângulo feuerbachiano, não penetra o início da filosofia de Hegel. Este pensador pura e simplesmente posiciona a ideia absoluta em suas obras de antemão. Arbitrária é a decisão de Hegel frente o seu princípio norteador. O leitor de Hegel, neste caso, deve entender que, apesar de não se deparar com qualquer aviso acerca de tal possibilidade, o espectro da ideia absoluta permeia o texto desde a primeira linha, em um arranjo filosófico acrítico.

Também no pensamento de Friedrich Schelling, segundo Feuerbach, fortalece-se e pavimenta-se o caminho para uma teoria acrítica, que abre espaço, posteriormente, para a filosofia da identidade absoluta de Hegel. Schelling não é, como pensavam seus contemporâneos, somente o grande representante do conceito de identidade, mas o arauto da filosofia desprovida de crítica. Esse acriticismo apontado por Feuerbach acontece no seio de uma filosofia da natureza que optou pela mera inversão inicial dos pressupostos do idealismo de sua época. Se o idealista dizia “dou à natureza aquilo que construo em meu pensamento”, Schelling, na visão de Feuerbach, seleciona a natureza como uma entidade autônoma, mas ainda assim preenchida por uma organização racional, com mecanismos próprios de funcionamento análogos ao do espírito humano, ainda que existindo com a isenção de constructos ideais. Feuerbach discorda frontalmente dessa racionalidade imanente à natureza, já que a autonomia natural apontada por este pensador se desdobra em sua tese irracionalista da natureza, em que esta não é guiada por um espírito externo, mas por uma imanência ilógica, ainda que dependente de leis. Alicerçando a crítica sobre a natureza em Schelling, diz o materialista:

O idealista dizia à natureza: tu és o meu *alter ego*, o meu outro eu; só que ele acentuava apenas o eu, de modo que o sentido do seu discurso era o seguinte: tu és a emanção, o reflexo de mim mesmo, por ti mesma não és nada de particular; a filosofia da natureza dizia a mesma coisa, mas

acentuava o *alter*: ela é certamente o teu eu, mas o teu *outro* eu, por isso é um eu real por si, distinto de ti. (FEUERBACH, 2012, p. 49, grifo do autor)

A questão da natureza, em vista disso, ganha em Schelling uma autonomia inicialmente provisória para, em um momento posterior, servir enquanto base de verificação do espírito, de alteridade refletida do Eu. A objetividade natural serve ao mote da subjetividade idealista, neste caso.

Após a alegação da positividade natural, o pensamento posterior a Schelling se decompõe em duas frentes. Se no modo fichteano de pensar, o Eu se colocava como a nutrição ontológica da realidade, com Schelling duas verdades opostas são colocadas: neste autor a natureza é divulgada como o pressuposto absoluto, enquanto que em Fichte o panorama é fundamentado no Eu que representa a ideia de mundo e, desse modo, também a ideia de natureza. Segundo Feuerbach, estes são aspectos opostos no horizonte filosófico de sua época.

Daí que em vez de uma única autonomia absolutamente proclamada do Eu de Fichte, tenhamos duas autonomias, duas verdades que se contrapõem: a verdade do idealismo, que nega a verdade da filosofia da natureza, e a verdade da filosofia da natureza que nega por sua vez a verdade do idealismo. (FEUERBACH, 2012, p. 50)

Eis, então, uma contradição aparentemente insolúvel. Se opto pelo espírito, a natureza se empobrece ao ponto de se descaracterizar, se escolho a racionalidade da natureza, esta intercorre-se como um sujeito-objeto – já que ela opera como um duplo do Eu subjetivo – igualitário ao sujeito-objeto do espírito. Subjetividade e objetividade ganham grandezas diretamente inconciliáveis no prisma da filosofia da natureza de Schelling.

Temos, por isso, dois princípios absolutos, que não podem coexistir justamente porque possuem postulados que se anulam. Feuerbach, à vista disso, assinala sua importante inversão, ou seja, fazer do predicado o sujeito. Para ambas as visões, do idealismo e da filosofia da natureza, a natureza é um predicado que existe no paradigma de uma passividade racionalizada. Nesse sentido, Feuerbach parece indicar que o caminho de delimitação da natureza passa pelo aspecto da irracionalidade. A natureza parece racional apenas ao homem, que projeta nela suas demandas espirituais. Porém, ela possui uma autonomia que atua fora das fronteiras estabelecidas pela razão. Schelling racionaliza a natureza ao ponto de transformá-la em um sujeito provido de aspirações espirituais, coisa que Feuerbach discorda.

Fichte, ao contrário, coloca-a de maneira derivada, desdobrada pelo pensamento. Nos dois autores prevalece a concepção de uma natureza *em dependência* com a razão, ganhando uma órbita que se remete sempre ao homem, uma natureza antropologizada. No interior dessa polêmica, questiona Feuerbach “Mas o que é então o absoluto?” (FEUERBACH, 2012, p 51). O absoluto não se caracteriza como apenas um dos caminhos (ideal ou natural), mas a unidade entre eles. “Nada mais é do que o ‘e’, a unidade de espírito e natureza” (FEUERBACH, 2012, p. 51).

De modo final, o império do racional sobre o natural configura-se na qualidade de um despotismo filosófico esclarecido. Essa monarquia da razão sobre o universo natural, relegando a este um papel de mero veículo passível de manipulação arbitrária, coloca em risco a própria manutenção de uma racionalidade saudável, dado que a via do equilíbrio se mantém fundamental em todas as áreas, e o pensamento que se pensa à revelia da sensibilidade não ganha isenção acima dessa obrigação. Uma racionalidade que se impõe acima de outras dimensões humanas e naturais não pode ser denominada como razão em mais alto grau. Porque se na razão emerge com mais força o atributo da liberdade, como reza a tradição filosófica moderna, assim também funciona, ou deveria funcionar, as escolhas que a razão propõe em seu esforço de concepção natural. Um pensar que se autodeclara como ascenso em relação aos sentidos é como um cavaleiro que machuca seu cavalo em nome do direito de comandar o animal. O direito traz consigo implícito deveres que só podem vir à tona quando compreendidos por uma razão modesta e mediatizada pelo âmbito sensível e concreto. “Sem dúvida que a natureza fez do homem o senhor dos animais, só que não lhe deu apenas *mãos* para domar os animais; deu-lhe também *olhos* e *ouvidos* para os admirar.” (FEUERBACH, 2012, p. 24, grifo do autor). Dito isso, significativa é a sutil mensagem que Feuerbach, através da crítica a Hegel, nos passa acerca de um correto uso atenuado da razão, em que esta também coloca-se como elemento passivo do outro não racional, da natureza. Essa “passividade” da razão, que não é encontrada no sistema hegeliano, faz parte de um eixo de qualidades ponderadas entre si. Essas qualidades apontam para uma nova filosofia, que se orienta por um republicanismo filosófico, onde se encontram contemplados, não por mera representação, mas por democracia direta, as dimensões da vontade, razão e sensibilidade, realizados igualmente na expressão conceitual. “A natureza liga sempre a tendência monárquica do tempo com o liberalismo do espaço.”

(FEUERBACH, 2012, p. 24). Nesse sentido, a cristalização filosófica hegeliana pende muito mais para o aspecto metafórico temporal da realidade do que o espacial. A sucessão e os patamares da consciência na história, o *etapismo* hegeliano retira a organicidade da filosofia, pois escamoteia também a simultaneidade metafórica do espaço, este que é esférico, multidimensional e não tão retilíneo quanto as sentenças temporais, que em suas cronologias, partem inexoravelmente de um passado imutável para um futuro previamente determinado por uma razão infalível.

2.2 Na crítica a Hegel a recusa à teologia e à modernidade em geral

Na obra *Necessidade de uma Reforma da Filosofia* (1842), Feuerbach introduz sua produção explicitando a diferença existente entre a mudança no interior da tradição filosófica, ou seja, o mero contraste de escolas, e o nascimento de uma filosofia que se situe em consonância com demandas da humanidade, da vida em geral fora do debate filosófico tradicional. O modo costumeiro e já estabelecido de filosofar “[...] é algo de inteiramente diverso de uma filosofia que incide num período totalmente novo da humanidade”(FEUERBACH, 2002, p.13). Neste aspecto, o trabalho que o pensador Francis Bacon realizou em relação a Descartes, por exemplo, ainda significa uma mudança estritamente escolástica, que atende aos anseios meramente teóricos da história do pensamento filosófico. Esta modificação, existente no interior do debate filosófico, entre autores, apesar de notório, caminha ainda por meio de passos já estabelecidos, e por assim dizer, convenientemente obsoletos em um nível mais amplo.

No hegelianismo efetiva-se a síntese final da modernidade, justamente porque tal filosofia aglutina uma forma dissimulada de cristianismo decadente, que na visão de Feuerbach, não mais corresponde à égide espiritual e filosófica de sua época. O idealismo alemão tenta fazer do cristianismo negativo, decadente, uma nova positividade, uma nova força preenchida de verdade. Assim, a teoria hegeliana “[...] dissimulava a negação do Cristianismo sob a contradição entre representação e pensamento” (FEUERBACH, 2002, p.15). A sustentação espiritual que havia no cristianismo primitivo não encontrava mais possibilidade digna no filosofia de Hegel. Todo o desenvolvimento especulativo presente na proposta idealista funcionara como um esforço desesperado, que se utilizara de todo o repertório conceitual para

manter um ímpeto que a religião cristã não mais possuía. Pois religião é sentimento, coração, apresenta suas verdades de forma intuitiva, automática. Na medida em que uma religião – um sentimento – necessita de um aparato conceitual e filosófico para subsistir, não há mais nela uma verdade original, não há mais religião em si, mas teologia, dissimulação conceitual.

Apesar de corroborar com a decadência da religião a nível filosófico, a modernidade compôs paulatinamente uma orquestra de valores e paradigmas que, em sucessivas reformas e transformações, tiraram, pouco a pouco, o eixo de decisões do sagrado para o plenamente humano, ainda que não totalmente imanente. Os avanços científicos, culturais, o desenvolvimento social e todas as prerrogativas da filosofia moderna colaboraram para que, em muitos casos indiretamente – e diretamente em outros modos – a força da religião cristã perdesse seu mérito, seu motivo existencial. O cerne para Feuerbach é que tais movimentos humanizadores aconteceram, sobretudo, de modo inconsciente, velado. Nenhum pensador pretendia, de fato, negar rigorosamente os preceitos do cristianismo. Feuerbach, desta maneira, apenas transferiu para uma plena consciência filosófica aquilo que já ocorria, em várias frentes, nos avanços que a modernidade realizava desde a Revolução Científica. A competência deste filósofo se faz na designação filosófica do fim do cristianismo e na negação, não mais velada, dessa religião, mas esclarecida, nua:

O Cristianismo é negado – negado no espírito e no coração, na ciência e na vida, na arte e na indústria, radicalmente, de um modo irrevogável, sem apelo, porque os homens de tal modo se apropriaram do verdadeiro, do humano, do anti-sagrado, que se roubou ao cristianismo toda a força de oposição. Até agora a negação era uma negação inconsciente. Só hoje é que ela é ou se torna uma negação consciente, querida. (FEUERBACH, 2002, p.15).

A filosofia construiu para si um recurso que lhe é obviamente vantajoso em sua esfera, isto é, o discurso lógico, o puro pensar. Porém, também na religião está contida uma vantagem específica a si, que se dá no reino do sentimento, da sensibilidade, da intuição, enfim, a não-filosofia. Nesse contexto, a filosofia moderna primou por uma emancipação da razão em relação à fé. Fato totalmente justificável e necessário. Mas a crítica que Feuerbach levanta, quando disserta sobre a decadência da filosofia moderna, se dá não só acerca da emancipação da razão em relação a religião, mas da primazia exagerada que aquela cristalizou quando, no decurso de seu desenvolvimento teórico, relegou aquilo que é a essência da religião

a uma esfera subordinada, submissa e empobrecida. Essa essência da religião, já citada como o sentimento, o outro da razão, permaneceu isolado ao longo de séculos por uma tradição filosófica que apenas racionaliza o não racional dentro de seu próprio princípio racionalizado. A nova filosofia, lançada por Feuerbach, tem como papel a incorporação da essência da religião em seu seio. “A filosofia prevalente não pode substituir a religião; ela era filosofia, mas nenhuma religião, era sem religião” (FEUERBACH, 2002, p. 15). Ou seja, a filosofia inédita, feuerbachiana, deve transferir para dentro de seu discurso, do modo mais conveniente a ambos os lados – o racional e o sentimental – aquilo que faz da religião manter sua força de penetração na consciência do senso comum. “Para substituir a religião, a filosofia deve tornar-se *religião* enquanto filosofia, deve introduzir em si mesma [...] o que constitui a essência da religião”(FEUERBACH, 2002, p. 15, grifo do autor). Tanto a religião quanto a filosofia, então, possuem, cada qual em sua esfera, vantagens que podem ser apropriadas, cada uma em seu campo. Historicamente, já foram comprovados os limites da incorporação, ou subordinação, da filosofia à religião – a teologia é a essa prova. A própria modernidade, em seu afã racionalista, desprezou o peso que a essência da religião tem na relação com a filosofia, já que a modernidade não dialoga e não cria subsídios conceituais com a não-filosofia, na tentativa de englobar harmoniosamente esta àquela. Agora, não mais a religião enquanto máscara simbólica ou conceitual, mas sua essência, que é seu privilégio, “[...] o que faz a vantagem da religião sobre a filosofia” (FEUERBACH, 2002, p. 15), deve ser devidamente trabalhado pelo esclarecimento filosófico, com o objetivo de harmonizar a herança da filosofia moderna com a sua contradição, a sensibilidade em geral.

Existem, na história do pensamento ocidental, duas contradições fundamentais que permeiam os princípios filosóficos de diversas épocas. A primeira contradição diz respeito ao contexto teológico, que nega e reprime tanto o ímpeto da vida, da materialidade e da sensibilidade em geral, quanto o progresso da razão pura em seu sentido especulativo. Já a segunda contradição instaurou-se no *cogito* moderno, e que, apesar de permitir uma sólida pavimentação da avenida da especulação racional, permaneceu ainda, em outro viés, no paradigma da coibição da dimensão natural e material. O pensamento moderno, deste modo, avançou em suas pautas mas sacrificou a natureza em sua trajetória. A contradição entre Deus e

pensamento foi extraída e suprimida da filosofia racionalista e idealista, mas uma nova contradição ganhou terreno.

Feuerbach argumenta que o idealismo carece de uma valorização do polo passivo em sua filosofia, de modo que a afecção e a sensibilidade em geral são reprimidas ante uma proposta filosófica demasiadamente ativa, racional, sem o trabalho do princípio passivo em seu interior. A teoria idealista, portanto, se apresenta, segundo o pensador materialista, como o oposto da pura empiria vulgar. Se nesta temos o senso comum preso à materialidade simplória, destituída de articulação conceitual, no supranaturalismo, no idealismo temos o puro conceito sem a materialidade, condicionado apenas pelo próprio pensamento, e por isso mesmo um pensamento incondicionado. Feuerbach considera que:

[...] uma filosofia que especula sobre [...] a qualidade *sem sensação*, sobre o ser *sem ser*, sobre a vida *sem vida* [...] uma tal filosofia, como a filosofia do absoluto em geral, tem necessariamente como seu contrário, na sua *unilateralidade* plena, a empiria. (FEUERBACH, 2002, p. 27, grifo do autor)

Ainda que contenha seus méritos, a doutrina idealista discorre sobre uma vida racional desvitalizada, sobre uma essência humana que corre paralela ao ser encarnado, sem tangenciá-lo. O idealismo “[...] é a essência da natureza e do homem, *mas sem essência, sem natureza, sem homem.*” (FEUERBACH, 2002, p. 28, grifo do autor).

Na dinâmica de equiparação das potencialidades entre o sujeito pensante e Deus, presente na modernidade, um grau cada vez maior de “conscientização” filosófica rumo à dissolução do teísmo se torna explícita. Há no desvelamento da história uma tendência que, apesar de lenta, avança na direção do ateísmo, ou seja, da transmutação da essência alienada da humanidade – Deus – na própria humanidade, consciente e plena de sua essência infinita.

Com essa humanização da filosofia, Feuerbach sabia que estava alinhado com o protestantismo, pois este realizou a humanização de Deus de modo religioso. Ele mesmo deu um passo além ao afirmar que a verdadeira essência da religião cristã não é o Deus homem, mas o homem enquanto tal. A partir daí resulta para Feuerbach a completa dissolução da teologia religiosa e filosófica na “ciência universal” da antropologia. (LÖWITH, 2014, p. 348)

Portanto, quando a modernidade estabelece paradigmas que substituem o sujeito pensante sobre a outrora divindade pensante, o que ocorre de fato é uma

aproximação entre aquilo que anteriormente se situava como algo muitíssimo distante, divino, transcendente para o âmbito plenamente humano, palpável, antropológico. Quando o homem elege a razão como dimensão e qualidade suprema da divindade, em vez de reconhecer o divino em uma montanha, rio, estrelas ou animais, como anteriormente realizado no paganismo, há uma evolução nesta consciência filosófica, na medida em que ele projeta seu sentido ontológico supremo, antes exclusivo do divino, a uma qualidade igualmente pertencente ao homem. A religião é um dos grandes mecanismos de entendimento do espírito de uma época. No momento em que Feuerbach declara que “[...] o objeto a que necessariamente se refere um ser nada mais é do que a sua essência *revelada*” (FEUERBACH, 2002, p.42, grifo do autor), com efeito diz que a razão divinizada pela modernidade apresenta como princípio supremo a própria razão em si. Entretanto, a doutrina do *cogito*, inaugurada por Descartes, propunha que a razão subjetiva servia também como um recurso metodológico para galgar reflexões que nos levassem à comprovação de Deus. Logo, a razão cartesiana não ocupava um papel central quando se queria assegurar a existência de Deus, porque assim como na teologia, Deus já era uma figura pressuposta, um objeto no qual o discurso cartesiano orbitava ao redor. Mesmo a razão humana sendo considerada como filha da razão suprema e divina, havia no início da racionalidade moderna uma clara fronteira entre a individualidade racional e a imensidão da razão ubíqua de Deus. Neste caso, o divino ainda era visto enquanto objeto pensado, cindido do sujeito pensante:

Mas Descartes e Leibniz consideravam esta abstração apenas como uma condição subjetiva para conhecer o ser divino imaterial; representavam para si a imaterialidade de Deus como uma propriedade *objectiva, independente* da abstracção e do pensamento; [...] faziam do ser imaterial apenas *objecto* e não *sujeito*, não o *princípio activo*, nem a *essência real* da própria filosofia. Sem dúvida, também em Descartes e em Leibniz é Deus o princípio da filosofia; mas só enquanto *objecto distinto* do pensamento. (FEUERBACH, 2002, p. 45, grifo do autor)

Diante do cenário filosófico estabelecido pelos primeiros racionalistas da modernidade, Feuerbach afirma que pensadores como Descartes e Leibniz eram materialistas em seus conteúdos particulares, uma vez que priorizavam o âmbito divino apenas em um horizonte mais universal de suas respectivas filosofias. Deus, para esses teóricos da razão, foi posto muito mais como um norte paradigmático, que orientou suas filosofias enquanto postulado inicial, não final. A filosofia moderna,

que em grande parte contribuiu para a gênese e o desenvolvimento das ciências particulares, tinha como apontamento principal a solução de questões majoritariamente mundanas. Francis Bacon, por exemplo, teve como mérito principal a interpretação e análise da natureza em suas diversas áreas.

Deus, para estes filósofos iniciais da modernidade, representava, no âmbito filosófico, uma forte justificativa para o engendramento das investigações naturais, estas que ainda eram muito frágeis e tinham inúmeras razões para serem extinguidas pela classe eclesiástica e política da época. Feuerbach relata que, no nível conceitual mais radical, os pensadores racionalistas supracitadas consideravam a si próprios enquanto idealistas “fragmentados” ou inacabados, já que somente Deus poderia exercer o idealismo puro, destituído de interesse pela sensibilidade.

Posteriormente, quando Hegel inicia sua filosofia a partir de um ser indeterminado, privado de qualquer conteúdo sensível, ele leva a proposta dos racionalistas anteriores às últimas consequências, tomando, de modo não explícito, o lugar do divino e se tornando o sujeito divino pensante por excelência. A postura filosófica anterior a Hegel, na qual a máxima seria a “ideia pura pertence a Deus e a ideia combinada com a sensibilidade pertence ao homem”, é substituída pela asserção “o homem é a ideia pura que se manifesta historicamente”. “Mas o que em Leibniz era apenas *ideia* tornou-se *verdade* e *realidade* efectiva na filosofia ulterior. O *idealismo absoluto* nada mais é do que o *entendimento divino realizado* do teísmo leibniziano (FEUERBACH, 2002, p. 47, grifo do autor).

Historicamente, o teísmo e a religião elaboram um conhecimento de mundo que, a bem da verdade, não se traduz em conhecimento ativo, mas como uma ausência de responsabilidade por parte do homem diante de um mundo inexplorado, um tangenciamento ao conhecimento objetivo e científico. Não obstante, nos diversos escritos sagrados, os mistérios da matéria e do mundo sensível em geral são sempre identificados como um privilégio de Deus. Nesse horizonte teísta, só a divindade teria o aval de discriminar e categorizar as diversas classes de seres naturais. A teologia se alicerça, portanto, na transferência de responsabilidade do conhecimento humano – que já havia no sentimento espontâneo da religião natural – para um além, para algo fora de nossa circunscrição intelectual. A ciência moderna, desse modo, traduz para o poder humano o que antes era exclusivo aos sacerdotes. Anterior à existência da ciência

moderna, a onisciência divina justificava os limites do saber humano. A filosofia especulativa herda dessa tradição teológica e trafega segundo seus princípios, ainda teológicos, quando opta por delegar ao espírito absoluto – o novo Deus encarnado na filosofia – um conjunto de reflexões que deveriam ser alvo do protagonismo filosófico secular. As ciências particulares tiveram êxito ao trazerem para o domínio humanista a investigação acerca dos elementos naturais. Não obstante, a filosofia do absoluto não acompanhou o processo de forma correspondente, coexistindo de modo conveniente ao discurso teológico, quando observado segundo seus postulados principais.

Para todos os efeitos, a modernidade não apenas funda um novo tipo de Deus, mas transcreve para o plano conceitual características que anteriormente se passavam em uma esfera objetiva. Deus, na teologia medieval, era uma entidade a ser pensada e analisada sob uma ótica distinta do campo subjetivo. O divino não era, no medievo, fundamentado pela racionalidade terrena, mas no máximo explicado ou circunscrito em parâmetros que fortalecessem os dogmas do período. No início da filosofia moderna, já em Descartes, vemos que a prova da existência de Deus deixa de ocorrer no desígnio objetivo e ontológico, para se instalar no psicológico e subjetivo. A justificativa para a existência de Deus na razão moderna, portanto, se encerra dentro de mim, em um nível subjetivamente racional.

A crítica de Feuerbach se inicia historicamente em Descartes mas percorre em boa medida o itinerário filosófico do período moderno. Ele ressalta e se contrapõe às demais definições de pensadores consagrados. No exemplo dado a Kant, este “[...] reivindica, pois, efetivamente os predicados da divindade para a vontade” (FEUERBACH, 2002, p. 59), sendo este um pensador subjetivista que atribui à vontade interna qualidades e atributos correspondentemente divinos, embora tal dimensão não apareça de modo declarado no autor da *Crítica da Razão Pura*. Enquanto que Fichte atribui ao Eu o poder supremo de estabelecer os parâmetros da realidade subjetiva, esta que é o sustentáculo da própria liberdade objetiva. “Fora do eu, não há Deus algum” (FEUERBACH, 2002, p. 60). Ou seja, fora do Eu racional posto, não haveria, então, outros critérios para a definição de Deus. Deste modo, a proposta de Fichte persiste como um panteísmo sem a *res extensa*, constituído somente de pura substância, essência racional ausente de ponderação material. “Fichte realizou o Deus do panteísmo só na medida em que ele é um ser pensante” (FEUERBACH, 2002, p. 60). E justamente neste espírito,

Fichte é considerado por Feuerbach enquanto um idealista crente, religioso em sua racionalidade unilateral, sem qualquer conexão com sua contrapartida material. “Fichte é o idealismo teísta” (FEUERBACH, 2002, p. 60). Todavia, Hegel se apresenta como um idealista que incorporou em suas teses o panteísmo consequente, e por este fato ele conseguira edificar uma filosofia tão grandiosa e responsável, em que a ideia submergira na diversidade ontológica da História, ele é “[...] o idealismo panteísta” (FEUERBACH, 2002, p. 60).

A concepção de uma razão totalitária, absoluta sobre a natureza, que a tudo abrange e abarca, tem na teologia sua expressão originária. Na obra *Princípios da Filosofia do Futuro*, Feuerbach realiza uma interessante interpelação histórica acerca dos motivos que acarretam na supremacia da razão perante a sensibilidade. Os antigos gregos, apesar de terem na razão o ápice da construção filosófica, ainda assim eram homens do mundo, antropólogos e fisiólogos que, por mas distante que estivessem da conurbação social (como Diógenes, o Cínico e Epicuro), viam a realidade sensível como substrato para a edificação de seus pensamentos – mesmo que de forma anedótica ou muito escamoteada. A conversão paradigmática ocorreu no surgimento dos neoplatônicos e de seus herdeiros pós pagãos, que depositavam na alma e no além toda a expectativa de verdade filosófica. A eudemonia dos antigos não mais interessava aos novos pensadores, comprometidos com os objetivos da verdade cristã. No amadurecimento milenar dos dogmas medievos, os pensadores se resignaram a teorizar apenas nos limites de uma filosofia teologicamente enclausurada, que não mais via no mundo concreto qualquer alternativa de efetivação e transformação humana. Tudo o que restava, diante desse cenário, era a oração e a conformação da razão à rigidez teológica.

A modernidade, em seu desenvolvimento racionalista, herda o modo eminentemente subjetivado da concepção medieval, esta que satisfazia-se no seio da experiência místico metafísica da essência humana, inacessível à sensibilidade mensurável e até mesmo ao intelecto. Este intelecto, na era medieval, ficava então impossibilitado de retirar seus conteúdos de pesquisa da dimensão objetiva. O pensamento recebia, nessa época, uma designação subalterna à fé, tendo seu funcionamento guiado pelos dogmas da Igreja.

Na teologia a sensibilidade foi, então, alienada de si mesma em um ser divino extrassensível, ainda que com atributos sensíveis. Já no idealismo moderno, além da secundarização da sensibilidade enquanto fundamento de pesquisa, o

próprio intelecto se esvaziou, ao proclamar objetos para si que não encontram correspondência na extensão objetiva.

E quando o homem já não tem *fora de si* ser algum, então põe *no pensamento* um ser que, enquanto ser *inteligível*, possui ao mesmo tempo as *propriedades de um ser real* e, enquanto *não sensível*, é *ao mesmo tempo um ser sensível* [...] Substitui, pois, a carência do ser real por um ser ideal, isto é, subpõe agora a essência da realidade abandonada ou perdida às suas representações e pensamentos – a representação já não é para ele nenhuma representação, mas o próprio *objecto*. (FEUERBACH, 2002, p. 74, grifo do autor)

No empirismo moderno encontra-se uma base inicial para o contexto do materialismo proposto por Feuerbach. Entretanto, o erro do empirismo se dá na projeção exclusiva de seu realismo às coisas externas ao homem, deixando o cerne antropológico de fora de seus estudos. O empirismo, nesse sentido, “[...] esquece-se apenas de que o objecto mais importante e mais essencial dos sentidos humanos é o *próprio homem*.”(FEUERBACH, 2002, p. 86, grifo do autor)”

Se no empirismo falta a centralidade do homem nas indagações fundamentais, no idealismo o homem já se faz presente, mas sem a conexão objetiva deste homem com sua sensibilidade. Nas ideias modernas, apenas o homem fundado no Eu – assim como em suas demais derivações, ou seja, o *cogito*, a *mônada*, a *vontade subjetiva* – é tido como o núcleo ontológico da filosofia. A relação do homem atomizado com os demais seres, na tradição moderna, é sempre um momento posterior, uma etapa derivada daquele primeiro ponto manifestado, o primeiro sujeito independente de conexão. A teologia ajudou na manifestação desse paradigma filosófico, com o dogma da criação a partir de uma *gênese unitária* e independente de relação externa, sendo uma relação extramundana. A solução feuerbachiana para essa contenda está na abertura interdependente das subjetividades, entendendo que o Eu do idealismo deve subsistir apenas na relação com outro Eu, um Tu objetivo. As próprias ideias, que supostamente florescem na intimidade de um sujeito idealista afastado de contaminações, na verdade germinam com base em relações, em trocas, em contrastes advindos das diversidades de ideias entre sujeitos, nunca no sujeito individualizado. Diz Feuerbach: “Só mediante a comunicação, apenas a partir da conversação do homem com o homem brotam as ideias.” (FEUERBACH, 2002, p. 86).

Importante e interessante destacar é a ampliação que Feuerbach realiza diante da máxima “penso, logo existo”. O que por intermédio da universalidade da razão existe é a união impessoal dos indivíduos com sua esfera racional. O âmbito do pensamento ganha o papel de arcabouço espiritual no qual todos se edificam e se entendem independente de seu eu subjetivo. Isso implica em uma razão, de certo modo, objetiva e acessível a todos igualmente (ou ao menos de modo semelhante). “Por isso, o jovem Feuerbach nega, nessa época, a frase cartesiana ‘*cogito, ergo sum*’[...]” (CHAGAS, 2016, p. 20, grifo do autor), ou seja, ele se opõe ao lema “Eu penso, logo *Eu* existo”, um paradigma que reinou na modernidade e ganhou diversos modos de combinação, que tinham na proclamação do Eu pensante como o início fundamental da filosofia, e que substitui a oração de Descartes a fim de:

[...] concebê-la e formulá-la da seguinte maneira: “*cogitans, ipse sum genus humanum, non-singularis homo*”(eu penso, logo sou todos os homens e não um homem singular). No pensamento, o homem não é este ou aquele, não é nenhum singular, isto é, não um homem, mas pura e simplesmente, sem limite e exceção, o homem [...] porque o pensamento (a razão) é a unidade de todos. (CHAGAS, 2016, p. 20, grifo do autor).

Do mesmo modo observamos que:

O pensamento equivale à unidade humana. Para o nosso autor, pensar equivale a universal, ou seja, pensar não é uma atitude privada, mas ligada ao que o homem possui de mais universal, que é a razão. Logo, pensar tem um sentido duplo. Se o sentimento equivale a ficar só, o pensar é duplo, pois ao pensar sou eu e o outro ao mesmo tempo. Com efeito, o pensamento subjetivo, que parece não enxergar tal coisa, não deveria ter o nome sequer de pensamento, pois está incompleto. (PAULA, 2013, p. 30)

Como contraponto à razão comunitária e universal, que age em nome da conexão entre os indivíduos do gênero, Chagas identifica na tese de Feuerbach, *De Ratione, una, universali, infinita*, uma crítica à racionalidade em sentido estritamente individual, destituída de compromisso universal, isto é, a razão moderna em geral. Em vista disso, o sujeito pensante se encontra em disjunção com a multiplicidade real, sem balizamento material. Esse sujeito idealizado, autoconsciente, não se refere e nem se limita aos demais sujeitos determinados nem ao mundo objetivo, mas apenas a um pensar puro, uma consciência individual que existe sem compromisso com objetivos universais de reconhecimento do gênero no indivíduo. Valendo-se desse princípio, essa razão individual, subjetiva, coloca-se como o epicentro manifestador da razão em geral. O indivíduo pensante, finito e particular,

extrapola sua condição de existência para a razão (infinita e universal), transformando esta em um predicado de um sujeito personalista. A hipostasia do Eu, que inicia e move o mundo filosófico moderno, tão presente e tão caro ao subjetivismo moderno, integra, assim, uma perversão, ou ao menos, uma distorção entre a realidade da razão individual, puramente abstrata, e o (que deveria ser) o alicerce da razão genérica, universal. O indivíduo, no subjetivismo filosófico, é engrandecido, quando, ao contrário, deveria haver uma atitude realista de ajuste desse indivíduo a parâmetros mais abrangentes, para todos os efeitos, universais. Metaforicamente, a gota da razão individual é tida como o sustentáculo de todo um oceano de racionalidade, como se o oceano existisse por meio da autodeterminação de suas gotas. Na expressão articulada abaixo, vemos que:

[...] em vez de conceber a *ratio una, universali und infinita* (a universalidade da razão mesma) como a fonte, a essência e a condição do indivíduo, tornou-se o indivíduo (ou a autoconsciência) a substância da razão, o critério da verdade ou da falsidade ou [...] o princípio subjetivo da concepção da totalidade do mundo. (CHAGAS, 2016, p. 23, grifo do autor)

A modernidade criou, a partir de suas numerosas rupturas históricas e filosóficas, uma noção de indivíduo descolado da coletividade e da comunidade. Esse indivíduo não mais faz parte da estrutura social que antes regulava não só as relações intersubjetivas, mas também a própria identidade individual. Como vemos no medievo e na Era Antiga, o homem sempre conectava seus anseios individuais aos projetos universais estabelecidos pela comunidade, que diferia em seus objetivos sociais. A Igreja definia os objetivos e métodos sociais no primeiro caso enquanto que, na Antiguidade, a pólis, o império e o estado de guerra impunham ao indivíduo seu eixo de interação social. Porém, no período moderno, tais exemplos acima mencionados sucumbiram por conta da cisão individualista no interior do sujeito. O crescimento do individualismo moderno diluiu cada vez mais os projetos antropológicos comunitários. Essa elevação da individualidade à categoria última de existência humana redundou em uma crise de identidade no próprio indivíduo, já que o sujeito, atomizado em si mesmo, não mais encontra satisfação e correspondência na nova ordem de existência moderna. Para compensar o vazio e a carência advinda dessociabilização é criada, então, uma individualidade idealizada. Somando-se a isso também há o fator da imortalização do indivíduo pós-vida, algo que já herdado da mentalidade cristã. Corroborando a esse argumento:

Assim, não há outra saída para Feuerbach a não ser defender fortemente a objetividade, pois seria absurda a existência de tantas razões quanto fossem os indivíduos. Há que existir um critério e esse não poderia partir do indivíduo singular. [...] A razão subjetiva é, portanto, carente de completar o seu caminho e, em sentido amplo, rumar para a objetividade. (PAULA, 2013, p. 36)

Quando se projeta o indivíduo na imortalidade transcendente, no cristianismo, cria-se uma realidade de desarmonia entre o eu corpóreo e sua idealização extracorpórea. O campo individual não se realiza nem na comunidade – porque esta foi extinta no campo moral com a instituição da modernidade – e nem no próprio processo de individualização física, visto que o indivíduo moderno é impedido de encontrar satisfação em sua fisicalidade pessoal, em suas determinações físicas. Seu contentamento individual fica, então, esvaziado em uma existência abstrata, em uma espiritualidade que nega o amadurecimento do real, do conhecimento secular, material e científico. Exaltar a fisicalidade, na concepção racionalista moderna, contradiz sua noção de individualidade excessivamente abstrata. Contudo, tanto a comunidade (concreta) quanto a individualidade (concreta) perdem em nome da individualidade racionalizada, metafísica. Conforme Serrão:

Da desrealização do indivíduo real passa-se à realidade da pessoa ideal, à abstração da pessoa como pessoa; a subjetividade isenta de determinações e de qualidades é tida como o essencial, do mesmo modo que a intenção subjetiva é erigida em princípio da moral e fundamento do bem e da virtude. (SERRÃO, 1999, p. 29)

Na contramão da filosofia corrente de seu tempo, Feuerbach inverte o paradigma idealista ao perceber que seria impossível afirmar a efetiva essência humana por meio da manutenção de um regime de conciliação com os pressupostos disfarçados da teologia na modernidade. A continuidade indireta que Hegel realiza em relação à teologia, ao substituir o divino personalizado pela ideia despersonalizada, não possui sustentação. Uma inversão e uma descontinuação na tradição eram necessárias:

Assim se mostrava que se a dissolução (*Auflosung*) da transcendência se processara segundo a lógica de uma intrínseca necessidade, inaugurara e concluíra um ciclo histórico do qual somente se poderia sair por uma ruptura, mediante um recomeço da filosofia. (SERRÃO, 1999, p. 85)

Porém, a opção que tradicionalmente se fazia, até a época de Feuerbach, era a da continuidade de uma filosofia a partir da linhagem reflexiva de outra, geralmente a anterior. Essa hereditariedade na filosofia prejudica o florescer de teorias que estejam em consonância com os anseios contextualizados em uma determinada época. Enquanto o filósofo da tradição se debruça sobre o mesmo caminho já clareado por antecessores, há, por outra via, uma despreocupação com os objetos da vida e das demais dimensões não acadêmicas. Esta é uma das principais justificativas para a ruptura e a inversão feuerbachiana em relação à tradição de seu tempo. A verdade humana só poderia aparecer a partir da necessária transposição de foco filosófico. Sem tal estratégia, o ateísmo de Feuerbach não atingiria êxito reflexivo porque estaria para sempre prejudicado por questões doutrinárias já estabelecidas e cristalizadas.

Mostrava-se ainda como a instituição de uma filosofia do humano, que iria deslocar o seu centro para um espaço temático até aí impensado, teria também de alterar a natureza e os procedimentos do pensamento clássico. A exigência de autonomia do filosofar, auto-fundado e distinto do conhecimento empírico, culminara no ideal de um pensar incondicionado, instaurador de um saber absoluto, desprovido de pressupostos e que começa consigo mesmo. (SERRÃO, 1999, p. 85)

De todo modo, a filosofia moderna condicionou a si mesma, paulatinamente no decurso de sua evolução teórica, como um saber incondicionado, desvinculado de pressupostos materiais, estes que são a base feuerbachiana para o fundamento do conceito de humano e de sua própria filosofia.

Se a filosofia (moderna) dita a si mesma como princípio de seu saber, ou no máximo elabora um conceito de humano abstrato e exilado da materialidade e da natureza, a saída consta no estabelecimento de uma nova filosofia, com novos objetos de pesquisa e pressupostos que rompam com o idealismo e o racionalismo modernos. Para isso, faz-se necessário uma ferramenta estratégica – a inversão dos princípios filosóficos – muito bem utilizada por Feuerbach em sua crítica da modernidade.

3 A RECEPÇÃO CRÍTICA DE FEUERBACH À RELIGIÃO NATURAL

3.1 Natureza e religiões pagãs

Tão diversos são os povos, múltiplas também são suas crenças e seus deuses. O que na antiguidade era tido como religião nacional, Feuerbach aponta como mera crença de um povo específico. Na atualidade, a concepção de etnia foi desenvolvida a serviço de uma concepção mais cosmopolita, que trata da união entre os povos, ocorrida em muito após sucessivas guerras e genocídios em nome das “raças” humanas. Entretanto, no século de Feuerbach, a boa conduta ainda observava os povos enquanto raças distintas. Tais raças, ou espécies, na linguagem das *Preleções sobre a Essência da Religião*, surgem como explicação antropológica fundamental para balizar as divisões religiosas existentes entre os povos pagãos.

Se as espécies, ou raças humanas, edificam religiões que atendem aos interesses particulares da nação com a qual elas se identificam, o mesmo não vale para o que Feuerbach denomina de gênero humano. As raças portariam, nesse sentido, qualidades culturais singulares que também se manifestavam em suas respectivas religiões específicas. A partir da concepção de gênero humano como padrão universal de espiritualidade é que o cristianismo floresce, ou talvez o inverso, já que espiritualidade e religião estavam em formação muito miscigenada no nascimento do cristianismo. O espírito cristão atende, portanto, à demanda de universalização da crença humana em um deus igualitário, mais expandido, de acordo às necessidades fundamentais de todos os povos, independentemente de suas divisões e idiosincrasias. Corroborando tal visão, o pensador declara:

A diferença entre o politeísmo e o monoteísmo é apenas a diferença entre as espécies e o gênero. Espécies existem muitas, mas o gênero é apenas um, porque é nele que as diversas espécies humanas se identificam. [...] O monoteísmo porém atinge o homem no momento em que ele se eleva ao conceito de gênero, no qual todos os homens se igualam, onde desaparecem suas diferenças de espécie, estirpe e nacionalidade. (FEUERBACH, 2009, p. 30)

O ser humano, sob um prisma religioso cristão, espiritualmente difuso, é abstrato, invisível espiritualmente, isto é, pertence ao conceito filosófico de gênero. Na condição de gênero, a humanidade é a síntese ideal das potencialidades humanas. No momento em que o pagão afirma que o seu deus específico possui

uma habilidade ou uma característica de um animal determinado, o que na verdade ele apresenta são as qualidades que ele mais valoriza nas peculiaridades essenciais de sua riqueza natal, de sua fauna, de seu ambiente.

A primeira crença é religião natural, politeísmo; com a segunda crença temos a religião do espírito e do homem, o monoteísmo. O politeísta se sacrifica para a natureza, outorga a ela um olho e um coração humanos; o monoteísta sacrifica a natureza para si mesmo, concede aos olhos e aos corações humanos poder e domínio sobre ela; o politeísta faz com que a essência humana dependa da natureza, e o monoteísta faz com que a natureza dependa da essência humana; o primeiro diz: “Se a natureza não existir, tampouco existirei eu”; o segundo, pelo contrário, diz: “Se eu não existir, então não existirá o mundo, a natureza”. (FEUERBACH, 2008, p. 98)

Enfim, há no pagão uma crença específica nas riquezas exclusivas de sua nação e de seu povo. Um egípcio do mundo antigo jamais faria de um urso panda a sua divindade. Pois no Egito Antigo um animal dessa espécie não existe, não sendo então motivo de orgulho para ritos nacionais de crenças antigas. Contudo, o que se afirma de divino no monoteísmo, e em especial no cristianismo, é a intangibilidade e a inefabilidade do espírito universal presente em todos os povos, em sua forma mais essencial. O pagão goza, portanto, da vantagem de poder apontar para um objeto sensível e dizer “eis aqui meu deus, o deus do meu povo”. De outro lado, o cristianismo aponta para o céu simbólico e declara “meu deus não está presente aos olhos porque a verdade espiritual do gênero humano não é captável pelos sentidos”.

Analisar e investigar a religião, assim como suas origens, é investigar e perscrutar os fundamentos da essência da própria humanidade:

Uma vez que, na religião, só o gênero “homem” pode constituir a última medida possível, toda a experiência e comportamento religioso se convertem em acção meramente humana. A estrutura religiosa que tem de ser analisada em detalhe e decomposta nos seus elementos estruturais, é o próprio gênero humano. Está assim aberto o caminho a uma religião do homem que poderá apresentar novas interpretações dos fenômenos religiosos. Estes mais não são do que fenômenos humanos comunitários, cuja essência revela os mais íntimos segredos de sua alma. Através da religião, o homem efectua uma auto-representação e uma auto-interpretação únicas que podem ser utilizadas para provocar as transformações necessárias, nomeadamente no âmbito de uma configuração mais transparente das relações sociais e humanas. (BRAUN, 2001, p. 224)

O conceito de gênero humano, no qual o universalismo monoteísta se fundamenta, depende de uma construção implícita que não encontra consonância em uma realidade efetiva. “O gênero é totalmente diverso da espécie [...] mas por isso não é o gênero uma essência própria e autônoma, pois é apenas o que existe de comum nas espécies” (FEUERBACH, 2009, p. 31). Deste modo, Feuerbach catalisa a ideia de que, da mesma forma que no paganismo a divindade se origina em elementos naturais ou em frações da realidade humana, no cristianismo o conceito de deus deriva do homem em sua totalidade genérica. Quando, por exemplo, um biólogo descobre uma nova espécie de ser vivo, a catalogação do animal em gênero, filo, classe, etc não coloca a nomenclatura latina como uma nova entidade, acima dos diversos indivíduos concretamente situados daquela espécie. É, então, a catalogação biológica uma forma de entendimento que depende do particular concreto, sempre se reportando a este para existir. A presunção cristã de que os deuses pagãos partem de uma invenção humana, argumento que visa desqualificar as religiões pagãs, enquanto que no outro extremo o deus cristão surge de uma suposta origem supra-humana, é errônea. Ambas as origens são antropológicas, projeções humanas a serviço das necessidades humanas. “O deus cristão, assim como o pagão, surgiu no homem a partir do homem” (FEUERBACH, 2009, p. 31).

Apesar de elaborar uma filosofia crítica da religião e da teologia, em que as bases fundamentais de ambas são desmistificadas, Feuerbach possui, para todos os efeitos, uma concepção ontológica de uma dimensão incriada, eterna, porém irracional e imanente, imersa na natureza, sendo a própria natureza um homônimo de um início incriado. Assim, a causa primeira de Feuerbach se situa no plano sensível, imanente, indissociável à existência natural. De qualquer modo, Feuerbach não se detém na concepção positiva da natureza, porque segundo a proposta de seu pensamento, a negatividade, no momento filosófico do autor, era mais importante do que a afirmação dos elementos positivos da natureza em si. Corroborando com tal asserção: “A falta em Feuerbach de uma *reflexion* decidida, explicitamente formulada sobre a natureza, pode, conseqüentemente, ser entendida [...] como expressão da ausência de uma tematização da natureza no teísmo e no idealismo em geral.” (CHAGAS, 2009, p. 38).

Ora, quando a causa original da realidade é posta em um princípio natural, e inclusive irracional, a conclusão implícita que se traduz é a incompreensão

da origem do mundo em sua dimensão absoluta. Neste ponto ele concorda parcialmente com Kant e discorda frontalmente de Hegel. Se o primeiro assumia a inacessibilidade ao *noúmeno* racionalizado, o segundo dissertava a favor do conhecimento absoluto da realidade. Com essa noção, Feuerbach habitualmente afirma que a natureza pode (e deve) ser compreendida por meio das ciências naturais e da teoria filosófica, mas que há, porém, um “algo” inacessível, em que o núcleo originário de tudo encontra-se enclausurado no casulo da irracionalidade primordial. Talvez por isso Feuerbach se lance ao projeto teórico do futuro, à filosofia do futuro, já que é mais coerente delimitar um campo de conhecimento natural a partir das contingências atuais, visando o futuro, do que remontar a um passado que, naturalmente, fica cada vez mais obscuro e irracional na medida em que se retrocede.

A irracionalidade, esfera plenamente comum aos seres naturais, está presente no homem, contudo, a racionalidade não pertence à natureza. Tal passagem, do irracional para o racional, é tão obscura quanto os motivos da própria irracionalidade. Por que a natureza teria enfim criado um ser racional? A razão não se configuraria como uma sabotagem da natureza contra ela mesma, já que a consciência humana tem o poder de criar desajustes naturais e até mesmo dilapidar violentamente o que a natureza demora milhões de anos para construir? Acredito ser tarefa da filosofia futura, no sentido feuerbachiano do termo, desvendar, junto com os avanços científicos dos saberes particulares, o “motivo” de a razão surgir em um meio natural. Alguns podem objetar que a natureza já possui protótipos racionais em seres parcialmente racionais, como é o caso dos primatas superiores. Entretanto, por mais que a biologia e suas subdivisões avance nessa pesquisa, filosoficamente ainda há lacunas consideráveis para a compreensão acerca da transição entre o mundo natural e o racional. De toda forma, a complexidade e a sofisticação de Feuerbach se fazem presentes em declarações sutis, em pequenos trechos de suas obras, que de certo modo corroboram com o que os antigos gregos desenvolviam em termos de ontologia e que foi perdido ou deliberadamente escamoteado pela modernidade, como consta a seguir:

Mas o ser no qual a natureza se torna um ser pessoal, consciente e inteligente é para mim o homem. O **ser inconsciente da natureza** é para mim o **ser eterno, incriado**, o **ser primeiro**, mas o primeiro quanto ao tempo, não quanto à importância, o ser primeiro físico não o moral. (FEUERBACH, 2009, p. 34, grifo nosso)

3.2 Religião e sentimento de dependência

Quando o homem se relaciona com a natureza, nada mais ele tem em mente do que a necessidade que ele próprio possui em relação ao meio natural:

No respeito pela natureza, Feuerbach vê também o temor e, nessa mistura, a raiz da religião. Por um lado, as mudanças imprevisíveis da natureza infundem no homem profunda insegurança; por outro lado, este personifica o objeto do qual depende e tem medo. (TOMASONI, 2015, p. 95)

Neste caso, a dependência que o homem mantém se configura igualmente como uma relação de interdependência entre homem e natureza. Não porque a natureza dependa de alguma forma da existência humana, pois a dependência aqui se dá em um só sentido, ou seja, partindo do ser humano em direção ao natural. Mas porque a interdependência, esclarece Feuerbach, é uma relação natural que fundamenta um modo de pensar não mais metafísico. O postulado que tem a natureza como essencial tem a necessidade de prever o vínculo entre duas instâncias ou entidades de existências possíveis, reais, concretas e sensíveis. Na melhor das hipóteses, o homem edifica uma relação harmoniosa apenas com e na natureza, nunca com uma instância extramundana e rarefeita de contato com as demandas naturais. Por isso, o homem carrega em sua existência toda a carga de desenvolvimento que a própria natureza construiu, mantendo com esta uma correspondência simbiótica que organiza e condiciona qualquer horizonte possível de seu espírito. O estado de dependência que o homem carrega em si:

[...] justifica-se também por si mesma diante de olhos sadios, porque torna-se evidente que a religião é apenas a característica ou a qualidade de um ser que se relaciona necessariamente com um outro ser, isto é, nenhum Deus, nenhum ser autossuficiente, independente e infinito. (FEUERBACH, 2009, p.46)

Por isso, quando Feuerbach esclarece o papel que a religião tem em sua obra *Preleções sobre a Essência da Religião*, ele afirma, acima de tudo, que o sentimento de dependência do homem em relação à natureza é válido apenas no exame da manifestação pagã da religião. Os povos primitivos, com suas divindades espelhadas da natureza, revelam a importância que essas culturas davam aos elementos naturais que *causavam dependência* em sua etnia. Posteriormente, com o desenvolvimento de fatores mais complexos da civilização, os deuses antigos

deixaram de desempenhar um papel específico de corroboração do poder da natureza frente a finitude humana, para também sustentar a ideia de organizadores políticos, econômicos e sociais. “Quando os homens fundam cidades, começam a representar-se deuses superiores à natureza e semelhantes a eles.” (TOMASONI, 2015, p. 96).

No panteão grego, essa passagem da divindade enquanto potência natural para um deus humanizado é demonstrada de modo muito evidente. Quando o homem grego elege Zeus como o legislador supremo da ordem cósmica, de certa forma projeta neste ser divino os louros e as conquistas da própria civilização grega de seu tempo:

Zeus é a expressão suprema do exercício de poder. Toda a cosmogonia, na visão de Hesíodo, converge e centra-se na assumpção da realeza universal por Zeus. A *Teogonia* é em verdade um hino às façanhas e à excelência guerreiras de Zeus; nela, tudo se dispõe na convergência para esta perspectiva diacosmese que é a assumpção deste último e definitivo Soberano divino, (re-)Distribuidor de todas as honrarias e encargos e Mantenedor da ordem e da justiça. Zeus é a própria expressão do Poder, e toda realeza e exercício de poder têm sempre sua fonte em Zeus. (TORRANO, 1995, p. 33, grifo do autor)

Assim como os deuses olímpicos emergem como a consumação metafísica do poder social grego, os seres anteriores dessa mitologia, os titãs, são expressões da neutralidade e até da brutalidade cega que a natureza impunha ao homem primitivo. De todo modo, muitas vezes o poder terreno supremo, ou seja, a realeza grega em geral, dispunha de dispositivos que oram funcionavam como ferramenta política, ora como autoridade sacerdotal, da mesma forma que os faraós do Antigo Egito. Essa dupla a até múltipla funcionalidade dos reis da Grécia Antiga estava em conformação com a narrativa teogônica dos mitológicos escritos. O rei, em tal época, agia como o próprio subordinado de Zeus na Terra, administrando em favor da justiça cósmica, mediando as espantosas forças da natureza (os titãs). Neste sentido, os reis da Antiga Grécia viam que:

[...] a administração da justiça não era de modo algum um ato meramente cívico, mas também de caráter religioso e até mágico, – na medida em que a ordem social não se distinguia ainda, para a mentalidade mítica e arcaica, da ordem natural e até da ordem temporal (i.e., cronológica). [...] A manutenção da boa ordem social pelos reis era solidária da ordem da natureza e dos acontecimentos, a sacralidade da justiça social transcendia o caráter civil das ações ao envolver o próprio cosmo e suas forças fecundantes e produtivas. (TORRANO, 1995, p. 37)

O senso comum tende a visualizar a religião como originariamente fruto de uma adoração a elementos da natureza ou do próprio deus oculto e metafísico. Porém, indo à raiz do núcleo sentimental religioso, vemos na perspectiva feuerbachiana que o que sustenta o temor desse sentimento é a constatação da radical finitude humana, em suma, o medo da morte. Ter a consciência de que a morte é inexorável e inegociável aflora no homem o maior dos medos, o maior dos temores. A morte decreta a mensagem clara de que o ser humano, apesar de conseguir transformar seu meio ambiente e seu próprio ser em vários níveis, não pode e não consegue ter a autossuficiência e a independência necessária para existir infinitamente. Por conta de tal fato, Feuerbach mais uma vez escamoteia a questão da imortalidade para (re) certificar a importância da vida na filosofia, no intuito de condicionar e conformar o espírito humano à natureza.

Existe desde muito cedo na obra de Feuerbach uma meditação sobre a morte, conduzida em grande medida como argumentação dirigida contra a tese teológica da imortalidade individual da alma. [...] A inevitabilidade da morte, que não decorre de um limite externo mas provém internamente como saciedade de vida, converte – ou deve converter o homem num ser para a vida. Não é por isso na morte, limite terminal do ciclo da existência de cada indivíduo e limite intransponível do gênero que afecta igualmente todos os seres, que se encontra a verdadeira marca da finitude. É no seio da vida que habitam a componente dolorosa e as figuras trágicas da existência. (SERRÃO, 2001, p. 307)

A degradação que o tempo imprime em todas as dimensões naturais revela ao homem que seus poderes são limitados, condicionados por forças – ainda que imanentes e naturais – além de sua compreensão e poder. Entretanto, o sentimento de dependência, de insuficiência que o homem vivencia continuamente é, para Feuerbach, somente o ponto inicial da origem religiosa. A morte, apesar de ser a intimidação radical vivenciada pelo homem, ainda é o gatilho inicial que move a religião. Ulteriormente, o homem faz o caminho inverso ao do temor e busca também na religião seu consolo e suas respostas para a barreira final de sua existência. É no desenvolvimento deste duplo drama – o radical temor da morte e a esperança de ainda existir indefinidamente – que surge a quimera conclusiva para algo tão sórdido quanto o esgotamento existencial: a imortalidade. Com efeito, se o medo da morte, que desperta a dependência de algo absolutamente grande e indefensável, joga *inicialmente* os homens ao terreno do sentimento religioso, é no

conforto da ideia de imortalidade que a religião se sustenta em um momento posterior, a longo prazo.

Mas devo observar de antemão que o sentimento de dependência não causa toda a religião, que ele é para mim apenas a origem, a base, o fundamento da religião; porque na religião procura o homem ao mesmo tempo os meios contra aquilo de que ele se sente dependente. Assim é o meio contra a morte, a crença na imortalidade. (FEUERBACH, 2009, p. 47).

Porém, ainda é necessário assegurar o papel central do sentimento, não só enquanto base da manifestação da consciência religiosa, como também da manifestação antropológica por excelência:

O sentimento é o teu poder mais íntimo e ao mesmo tempo um poder distinto, independente de ti, ele está *em* ti e *acima* de ti: ele é a tua mais genuína essência, mas que te surpreende como se fosse uma outra essência, em síntese, o teu Deus – como pretendes ainda distinguir esta tua essência em ti de um outro ser objetivo? Como podes sair do seu sentimento? (FEUERBACH, 2007a, p. 43)

Assim, a natureza é a causa primitiva da religião, em que o homem (primitivo) assimila psicologicamente os ditames naturais a um nível subjetivo. A morte, no exemplo já citado, é imposta pela natureza a um nível terrível e absolutamente profundo na psiquê humana. Todo um instrumental simbólico foi desenvolvido no florescer da psicologia ancestral para explicar religiosamente o que causava considerável impacto na existência humana. A colheita, as estações do ano, a reprodução dos seres, noite, dia, nascimento, morte, todos são fatos naturais que ocorrem de modo necessariamente cíclico, e que imprimem na subjetividade humana suas contrapartidas igualmente cíclicas e simbólicas. Não é por menos que eventos errantes e esporádicos, tais como eclipses, tempestades, enchentes e terremotos serviam como sinal de aviso ou castigo dos deuses, já que esses eventos únicos correspondiam a um drama psicológico único, compartilhado pela comunidade através das crenças religiosas autóctones.

O ser humano detém a necessidade íntima de explicar os fundamentos naturais por meio de sua subjetividade simbólica, ao se relacionar com seu ambiente externo. A natureza é demasiadamente impactante para, no caso específico do homem primitivo e pagão, ignorar. O nuance consiste no fato de que tal necessidade – de explicação dos fenômenos naturais – acompanhou a evolução e a própria história das necessidades humanas e de sua consciência. “A religião não é

originalmente algo à parte, distinto da essência humana.” (FEUERBACH, 2009, p. 49). A teologia cristã, *exempli gratia*, emerge em um período histórico pós imperial romano, em que o caldo filosófico e cultural da Europa estava amadurecido para a “subjativação” realizada pelos padres e monges, estes que escreveram suas teologias longe das campanhas de guerra, na tranquilidade dos feudos bucólicos de uma Europa medieval menos marcial. Já na modernidade, a interpretação da natureza se faz também muito presente, mas já seguindo horizontes históricos marcados pela crescente instrumentalização da razão mercantilista e colonialista, que precisava catalogar e classificar os ambientes naturais dos novos mundos descobertos. Entretanto, independente da ferramenta de explicação usada no momento, o homem não pode fugir de sua imprescindibilidade íntima de reagir à natureza, explicando-a, o que corrobora a tese de Feuerbach que aponta que a consciência humana, em seu sentido amplamente científico, cultural e artístico não deve trabalhar sem as demarcações consolidadas pela natureza.

Não obstante, no que pese a crítica que Feuerbach realiza sobre o distanciamento da teologia cristã em relação ao mundo natural, devidamente colocada em sua *Essência do Cristianismo*, ele não caracteriza, por outro lado, as religiões naturais e pagãs como livres de defeito.

O paganismo, assim, pode ser apurado por dois panoramas que se complementam. Nas *Preleções sobre a Essência da Religião*, o pensador discute a necessidade de reafirmar a natureza como dimensão fundadora e fundamental da existência humana. Todavia, apesar de compartilhar o mesmo objetivo da religião natural, que é o de reconhecer na natureza a origem da vida humana, Feuerbach não se aproxima dos meios pelos quais o paganismo edifica seus objetivos e crenças. Na visão das antigas religiões, o sentimento de dependência do homem era expresso de modo direto quando justificado na natureza. “Os deuses são parte da natureza e se manifestam nela”, resumiria um sacerdote da Antiguidade. O que Feuerbach identifica e interpreta nesta asserção é “o homem é originário da natureza e mantém uma relação de dependência com ela, que precisa ser esclarecida pela luz filosófica, caso contrário as superstições religiosas perverterão o entendimento que deveria ocorrer pela razão pavimentada na natureza”. Isto é, Feuerbach acredita que nas religiões naturais havia uma interessante proximidade entre natureza e homem, de forma que este ao menos existia de modo mais

saudável, tanto a nível subjetivo quanto objetivo, do que em sua contrapartida neurótica do monoteísmo teológico, apartado das demandas naturais.

Em momento algum Feuerbach realiza uma defesa do paganismo como instância, mesmo que parcial, de reconciliação do homem com a natureza na atualidade. O comportamento pagão de aproximação à natureza a partir da divinização desta revela, acima de tudo, que o sentimento religioso é algo inato ao homem e que expressa o desejo imperativo de conexão do homem com a natureza. O que muda é a forma de manifestação desse sentimento, que ora se aliena inconscientemente na natureza, ora se aliena conscientemente no deus personalizado da teologia. Destarte, o paganismo aponta que “[...] a religião é essencial ou inata no homem; não a religião no sentido da teologia ou do deísmo, da própria crença em Deus, mas a religião enquanto nada mais expressa que o sentimento de finitude e dependência da natureza por parte do homem.” (FEUERBACH, 2009, p. 48).

De maneira direta, o erro do paganismo está em fazer da natureza um deus. Apesar de condicionar o homem em toda sua existência e potencialidades, a natureza ainda continua como instância irracional e alheia aos desejos humanos. Tudo na natureza é irracional e, sob esse ponto de vista, desumano. E, importante frisar, que a filosofia feuerbachiana jamais é enquadrada enquanto proposta irracional ou que tangencie o irracionalismo sob qualquer vertente. Por outro viés, muito da constituição humana é pautada em sua dimensão racional, apesar de compartilhar com os demais seres uma origem evidentemente irracional. Esta irracionalidade advinda da natureza é ubíqua, não pode ser negligenciada. Cabe à racionalidade em geral, e ao discurso filosófico em especial, compreender os diversos níveis da realidade natural (e irracional) dentro da própria racionalidade e harmonizá-los, ou conformá-los, em um novo modo de fazer filosofia (a ser descoberto pelos pensadores do futuro).

Da mesma forma que posso admirar e amar um indivíduo humano sem com isso endeusá-lo, sem com isso até mesmo desconsiderar seus defeitos e falhas, assim também posso reconhecer a natureza como o ser sem o qual eu nada sou, sem com isso esquecer a ausência nela de coração, razão e consciência, que ela só atinge com o homem, sem com isso incorrer no erro da religião da natureza e do panteísmo filosófico, ou seja, fazer da natureza um deus. A verdadeira cultura e o verdadeiro dever do homem é aceitar e tratar as coisas como elas são, não fazer delas nem mais nem menos do que são. (FEUERBACH, 2009, p. 51)

O sentimento de dependência encontra-se intimamente ligado ao egoísmo humano. Egoísmo aqui entendido enquanto instinto básico de sobrevivência e de conveniência do homem no vínculo com o seu meio, algo que Feuerbach considera salutar e proveitoso. A perversão religiosa ganha força quando, em oposição à sensatez da vida natural, o ser humano degenera suas potencialidades no sacrifício aos deuses – no caso do paganismo – ou no sacro ofício a Deus do cristianismo.

Quando analisamos o tema do sacrifício religioso na Antiguidade, constatamos que Feuerbach é bastante rico em exemplos, digressões e anedotas acerca dos inúmeros casos de crueldade realizados em prol do apaziguamento divino, citando vários exemplos de adultos, crianças, idosos, reis e escravos que foram executados, esquartejados e torturados, com o objetivo de empreender a troca supersticiosa entre o maior bem humano, a própria vida, a fim de obter um suposto retorno de favores dos deuses. Tal feito, o de sacrifício, apenas parece extinguir-se no transcurso da história do cristianismo. Contudo, diz Feuerbach, o cristianismo tão somente “[...] substituiu o sacrifício humano sangrento por sacrifícios de outro tipo – ao invés do sacrifício humano corporal, introduziu o sacrifício humano psíquico, espiritual (FEUERBACH, 2009, p. 88). Um dos maiores exemplos do sacrifício psíquico promovido pelo cristianismo em geral encontra-se nas diversas formas de celibato, tão ao gosto do pudor da Igreja Medieval. De forma análoga, o jejum é trabalhado no dogma judaico (*Yom Kipur*) e islâmico (Ramadã) como formas auxiliares de purificação espiritual, seguindo em costumes mais sutis o mesmo princípio de sacrifício aos deuses da antiguidade. Esta “limpeza espiritual” sempre ocorre, segundo as doutrinas dos três grandes monoteísmos, em detrimento da satisfação material e sensorial. De certa forma, a troca ritualística, o sacrifício da Antiguidade, permanece sob outra aparência nas religiões contemporâneas, sendo estas, em último juízo, canalizadoras psíquicas do medo e do egoísmo humano. O sangue fisiológico não é novamente derramado como em tempos passados, apesar de subsistir de modo muito frequente e consistente o mesmo princípio, mais sofisticado e rarefeito, contudo ainda assim limitador da potência humana natural.

Mas qual a diferença entre a neutralização corporal e a psíquica de um órgão? Nenhuma. Ali retiro de um órgão seu sentido e sua existência corporal, anatômica; aqui seu sentido e sua existência espiritual. Se não possui um órgão, se não utilizo em sua função determinada pela natureza, se eu o aniquilo corporal ou espiritualmente, tanto faz. Mas esta diferença

entre a castração pagã e a cristã é a diferença entre o sacrifício pagão e o cristão em geral. (FEUERBACH, 2009, p. 88)

Inicialmente, na formação das religiões pagãs, que Feuerbach também denomina de religiões naturais, o homem visualiza a natureza como uma barreira última para suas preocupações e indagações cosmológicas. As perguntas fundamentais, que atormentavam a consciência humana nesta época, acerca da origem do mundo e da realidade em geral, eram solucionadas dentro do escopo natural de entendimento, ainda que supersticioso. Até então, o homem via a natureza enquanto entidade incriada, criadora de todos os seres mas não derivada de outras dimensões, supernaturais.

Conforme acima exposto, a natureza, no paganismo, servia não só como instância balizadora da vida prática – pois sem ela não há vida especificamente terrena – mas também como orientadora da proto filosofia e dos mitos em tempos mais arcaicos da história. Os questionamentos teóricos mais profundos do homem também eram construídos tendo o aspecto natural e sensível como horizontes de respostas.

Ao contrário do que o deísmo afirma, Deus não é acessível de modo imediato ao homem, por meio de sua fé. No homem há, em um primeiro momento, somente o óbvio mundo natural em sua percepção. O espetáculo e o drama que os cinco sentidos fornecem ao homem acabam por se demonstrar, na reflexão de Feuerbach, como âmbitos autossuficientes, autossustentáveis. E justamente por conta de os sentidos apresentarem essas características, de nitidez e transparência correspondentes à natureza, é que o pensador Feuerbach defende parcialmente a religião natural como ao menos o indicativo de uma verdade a ser trabalhada pela filosofia proposta por ele, a filosofia naturalista e ateia. Convictamente, na religião pagã consta a comprovação do peso que os sentidos e a sensibilidade têm na existência humana em geral, peso este que não deve ser abafado sob o custo de subdesenvolver ou estagnar a cultura e a ciência, como tão bem comprova, por exemplo, a história da Europa medieval. Assim, o sacrifício religioso, muitas vezes mascarado de amor no cristianismo, exige um pagamento ou uma restituição cultural. Quando se deposita força na fé religiosa, no sentimento dogmatizado pela teologia, tem-se o enfraquecimento da cultura e da ciência, como vemos abaixo:

Essa concepção crítica feuerbachiana, quando dirigida à religião cristã, desmascara a “aparência do amor” pregado pelo cristianismo, que na

verdade, ao se basear na fé como fundamento, retira do homem a necessidade da convivência humana e instaura uma “pseudo-comunidade”, uma comunidade sem comunidade, uma comunidade ilusória, porque se baseia no egoísmo na medida em que este é o elemento de justificação da religião, sobretudo no monoteísmo. [...] Trata-se, pois, de substituir os ídolos religiosos pela cultura, pela ética, pelo humanismo, pela política desde que se tenha em conta que apenas estes elementos podem unir os homens, à diferença da religião. (LIMA FILHO, 2017, p. 100)

Os deuses antigos são exteriorizações, muitas vezes personalizadas, da capacidade que o homem possui de se relacionar com seus próprios sentidos, em primeiro significado, e com sua ambiência natural e sensibilidade em geral. Se o ser humano fosse regido por apenas 4 sentidos, relata Feuerbach, tendo o olfato como um sentido inexistente, assim derivariam todos os deuses projetados pelo homem antigo em analogia com essas quatro qualidades, ou seja, haveria deuses insensíveis ao incenso. Nas próprias oferendas de povos diversos na atualidade, que até hoje herdaram do paganismo estruturas ritualísticas semelhantes, constatamos a presença do alimento, do incenso, da água, da dança, da música e do deslumbramento visual como caminhos iniciais em direção a Deus. “Em resumo, a verdade da religião da natureza se baseia somente na verdade dos sentidos. Portanto, os *Princípios da Filosofia* estão em conexão com a *Essência da religião*.” (FEUERBACH, 2009, p. 105). Porém, ao afirmar que a essência da religião, a sensibilidade e o sentimento, se identifica com o ponto de partida para a filosofia materialista, de modo algum Feuerbach defende a fantasia inebriada dos sentidos que a religião pagã apresenta. Esta se perde nos meandros emocionais que a natureza imprime na consciência imatura do homem antigo. Feuerbach visualiza essa postura mais emocional dada aos sentidos como o grande erro estrutural do paganismo. Mas com o advento desta crítica, é necessário defender, por outro lado, aquilo que se perdeu e que deve ser ressignificado no esclarecimento filosófico, isto é, ter a natureza como o princípio de orientação racional.

Na natureza o filósofo extrai (ou deveria extrair) os motivos que fundamentam sua jornada na senda que conduz à verdade. Feuerbach disserta, nesse sentido, que do mesmo modo que a natureza impressiona sua consciência, assim também causava admiração aos olhos dos antigos sacerdotes pagãos, que observavam nas mesmas constelações que hoje observamos um retrato de seus anseios espirituais. Se hoje os motivos pelos quais um astrônomo investiga a natureza difere de um antigo astrólogo babilônico, isso ocorre por conta dos filtros

culturais e paradigmáticos, construídos no esforço da civilização. Não obstante, a impressão inicial continua a mesma, isto é, a natureza dispara o mesmo gatilho epifânico na consciência humana:

Assim, não acato a religião da natureza por ser ela uma autoridade externa, mas somente porque encontro ainda hoje em mim os mesmos determinativos dela, os motivos que fariam de mim ainda hoje um adorador da natureza, se o poder deles não se desvanece diante do poder da cultura, da ciência e da filosofia. (FEUERBACH, 2009, p. 107)

Em outras palavras, a natureza é inerte aos anseios humanos. Cabe a nós modular, no decorrer de nosso desenvolvimento histórico, e escolher os anseios – ou os motivos – mais apropriados, que na teoria feuerbachiana se resumem em eleger a cultura como norte a ser perseguido, e o âmbito natural como seu fundamento.

3.3 Homem imanente e natureza

A advocacia de Feuerbach em favor da natureza expõe-se em elementos bastante óbvios. E é nessa clara evidência que o pensamento do materialista ganha notoriedade, pois sua própria filosofia aponta para o esclarecimento de temas, há tanto tempo dogmatizados por uma tradição teológica milenar, que parece ao leitor iniciante uma mera simplificação de argumentos. Entretanto, a cadência teórica de Feuerbach, ainda que simples, demonstra sua robustez ao olhar mais comedido. Temos como exemplo o recurso que o filósofo lança para fundamentar a importância da origem imanentemente terrena do homem.

A teologia, assim como o pensamento moderno e idealista em geral, pressupõe que é necessário amparar a origem primordial da humanidade em um início absoluto. Feuerbach contra-argumenta ao relatar que tal busca pela causa primeira, teológica, pouco interessa à constituição da humanidade enquanto gênero terreno atualizado. Se o homem só pode existir como tal mediante sentidos, fisicalidade e até mesmo enquanto espírito condicionado na natureza, recorrer a um espírito incondicionado, a uma mente separada de corporeidade, que seria capaz de produzir o mundo concreto em matéria de significado, não explicaria nada em última instância. Porque tal tipo de recurso apela para atributos, metafísicos e extramundanos, que não participam do homem real, concretamente determinado,

sendo, portanto, características não aplicáveis à esfera terrena. Há, portanto, uma perversidade na argumentação que defende a existência de esferas transcendentais da realidade e da própria razão, pois ela não pode se sustentar a não ser a partir de dogmas, usualmente amparados em autoritarismos conceituais arbitrários.

A essência humana é derivada da natureza atual, comprovável e concretamente definida. Porque, expressa Feuerbach, mesmo que hipoteticamente esta natureza seja ainda advinda de uma dimensão anterior, ainda assim a essência do homem se identifica apenas na natureza que sentimos em forças hodiernas. “Devo minha existência somente a seres que vejo e sinto ou que, mesmo que não os veja nem sinta, são pelo menos em si visíveis, perceptíveis ou sensoriais de alguma forma, uma vez que sou um ser sensorial que sem os sentidos cairia no nada.” (FEUERBACH, 2009, p. 110). A terra e a natureza são o limite. Se existem outros limites, são então barreiras que não interessam ao estudo da constituição humana enquanto tal. Se outros limites, extra e além terrenos, forem levados em consideração, também outro homem deveria, obrigatoriamente, ser estudado, o que incorreria no campo das fantasias e suposições.

Assim, a prova cosmológica de Deus é, de certo modo negligente, já que efetua um salto na realidade e postula o mundo em conceitos indistintos, em um passado remoto, primando pelas indefinições e pela indeterminidade de uma realidade não mensurável nem pelo espírito nem pela sensibilidade. Feuerbach quer definir, determinar e circunscrever a origem do homem na única dimensão cientificamente possível: a natureza. Ressalta-se também, mais uma vez a dicotomia conceitual entre infinito versus finito. Quando diz-se, no discurso teológico e idealista, que o finito se origina do infinito, a bem da verdade não se explica nada, mas apenas dissolve e dilui os possíveis argumentos em favor das determinações finitas em convenientes indefinições. Porque o sentimento não trabalha e não é movido por distinções. Tudo no plano sentimental é circular, esférico, ilimitado, sendo então a entidade suprema (Deus) uma consequência do aspecto incondicionado do sentimento. Há, por conseguinte, uma ambiguidade entre sentimento e divindade, que foi mais tarde trabalhada pela teologia, cristalizando-os. Esse equívoco deve-se ao fato de que:

O sentimento religioso não distingue o subjetivo do objetivo, por isso ele faz de suas próprias representações a essência de todos os objetos. Assim compreendido, a revelação divina não é nenhuma prova da existência de

Deus, mas, pelo contrário, a própria revelação ou, pura e simplesmente, a autodeterminação do sentimento humano. Ela confirma aquela tese de Feuerbach, segundo a qual o segredo (*Rätzel*) recôndito da teologia é nada mais do que a antropologia (*Anthropologie*) ou, melhor dizendo, o conteúdo do ser infinito (*in abstracto*) é o ser finito (*in concreto*). (CHAGAS, 2011, p. 29)

O conceito de infinito é uma simplificação de algo que poderia ser melhor investigado a partir de componentes plenamente terrenos. O infinito é uma generalização última a partir de um plano arbitrário para facilitar o entendimento. É uma ferramenta linguística para exprimir o inefável, isto é, expressar aquilo que não pertence de fato à realidade humana e natural em seu sentido imanente. Seguindo a lógica do pensador:

É apenas a limitação e o comodismo do homem que estabelecem a eternidade ao invés do tempo, a infinitude ao invés do encadeamento infinito de causa em causa, a divindade estática ao invés da natureza sempre em movimento, o eterno repouso ao invés do eterno movimento. (FEUERBACH, 2009, p. 112)

Se no afã de projetar seus desejos e anseios o homem empresta da natureza os poderes físicos na construção de seus deuses, fato de igual teor também acontece quando o homem transpõe suas demandas para o plano moral. No antigo masdeísmo, religião persa influenciadora de parte do maniqueísmo cristão, a bondade e a sabedoria de *Ahura Mazda* entra em constante choque com o lado maligno de Arimã. Este panorama dicotômico entre bem e mal soa, na interpretação de Feuerbach, como uma subjetivação moral de aspectos do mundo natural, que de modo genérico foram encaixados e repartidos entre qualidades desejáveis ou desagradáveis. De igual modo, tudo o que a natureza apresenta, de forma satisfatória e benéfica ao homem, é interpretado, no estágio pagão de consciência religiosa, como o fruto de entidades metafísicas que se responsabilizam pela causa daquele fenômeno. Logo, se uma pessoa é acometida pela má sorte, estaria ela passando por castigos de determinados deuses maléficos, sendo o oposto, uma ocorrência prazerosa, oriunda de divindades benéficas.

No âmbito específico da dualidade metafísica e personalizada em deuses, Feuerbach defende que não há uma diferença substancial entre o dualismo cristão e o pagão. Neste, o que prevalecia eram os humores e o temperamento contextualizado de cada deus. Enquanto que no cristianismo há tão somente dois seres supremos que, em última instância, disputam de modo monárquico o futuro da

vida humana. Não há, para todos os efeitos, um abismo essencial, no que concerne a questão dualista, entre politeísmo e monoteísmo:

Também a religião cristã, cujas crenças se originam em sua quase totalidade de concepções persas, orientais em geral, tem propriamente dois deuses, dos quais um apenas é um deus especial e exclusivo e o outro se chama satã ou o diabo. E mesmo quando não se atribui os fenômenos nocivos e prejudiciais da natureza a uma causa separada, pessoal, o demônio, são elas atribuídas pelo menos à ira de Deus. Mas o deus irado nada mais é do que o mau deus. Temos aqui novamente um exemplo de como não existe diferença essencial entre politeísmo e monoteísmo. (FEUERBACH, 2009, p. 130)

Na obra *Preleções sobre a Essência da Religião*, Ludwig Feuerbach, de certo modo, realiza uma espécie de inversão da prova cosmológica utilizada pela teologia, ainda que em outros termos. Sobre isso, o pensador comenta que o ser humano em geral, e principalmente aquele situado nos primórdios da história, possui uma profunda inclinação para o simbolismo representativo, qualidade esta que foi trabalhada teoricamente pela teologia medieval. Contudo, refiro-me aqui à capacidade de abstração natural, que o homem dispõe em seu meio ambiente para compreender seus recursos e dali tirar proveito para suas demandas. Assim, em diversas atividades especificamente humanas, erigidas pela civilização, como a agricultura, o homem fez uso de sua abstração em larga escala a fim de literalmente colher os frutos da terra de maneira sistematizada. Esta sistematização do mundo, relata o pensador materialista, é admirável enquanto qualidade única que projeta o homem como espécie dominante no planeta. Mas tratando-se dos assuntos últimos, relativos às questões metafísicas e das origens fundamentais, tal tipo de modelo abstrativo não se sustenta filosoficamente. Isso decorre porque, tendo o homem uma relação de entranhada necessidade com a natureza desde o nascimento, faz dela também seu anteparo físico de projeções psíquicas.

Como dito anteriormente, as necessidades do homem – que são infinitas – muitas vezes não são atendidas pelo estofado irracional e impassível do meio natural. Este infinito desinteresse da natureza frente as infinitas necessidades e desejos humanos gera um degrau psicológico aterrador ao homem de todas as épocas. Por se ver como ser espiritual, o homem, dotado de razão, não aceita a irracionalidade impassível da natureza. Porque a irracionalidade, apesar de não contar com o autoesclarecimento da razão, é dotada de muito poder, um poder cósmico natural, muitas vezes hostil, que muitas vezes atormenta a espécie

humana, tão frágil em sua recente história. Portanto, o espírito humano desenvolveu recursos subjetivos para confortar a própria consciência ao longo de sua jornada natural, concatenando os diversos elementos dispersos do plano objetivo em panoramas genéricos do entendimento, as abstrações, a partir não só daquilo que ele percebia na face objetiva, mas muitas vezes daquilo que ele desejava no plano interior, subjetivamente. Esta qualidade abstrativa, inata ao homem, é amalgamada artificialmente no plano do pensamento, trazendo elementos da dimensão natural – porque o homem só pensa tendo a natureza como princípio – à luz da fantasia e da inventividade subjetiva.

Assim, de um lado temos a infindável atividade natural, com sua multiplicidade concreta dinamicamente infinita, que não espera pelo compasso humano de consciência subjetiva. De outro lado temos o infinito desejo humano, que a todo custo tenta imprimir na indiferente natureza suas ilimitadas necessidades e fantasias. Nesta lacuna, neste hiato entre mundo subjetivo e objetivo, é que o homem forja a figura de Deus. No caso cristão, temos que: “O homem – e este é o segredo da religião – objetiva a sua essência e se faz novamente um objeto deste ser objetivado, transformado em sujeito, em pessoa; ele se pensa, é objeto para si, mas como objeto de um objeto, de um outro ser. (FEUERBACH, 2007a, p. 58)

A divindade, que no paganismo surge de forma mais animista e no monoteísmo de modo mais rarefeito, ocorre como receptadora dos desejos humanos fora da natureza (já que esta não pode ser subordinada nem pela fantasia nem por boa parte dos esforços da razão humana), em um domínio transcendente, isto é, fantasioso e imaginativo. Dentre os inúmeros caprichos da subjetividade humana, a mais elevada, a mais pretendida é a da imortalidade, assunto no qual a natureza ceifa continuamente em seu curso vital. Em conformidade com o filósofo em questão, temos:

As coisas na teologia não são pensadas e desejadas porque elas existem, mas elas existem porque são pensadas e desejadas. O universo existe porque Deus o pensou e quis, porque Deus até agora o pensa e quer. A ideia, o pensamento, não é abstraído de seu objeto, mas o pensamento é o produtor, é a causa, do objeto pensado por ele. Mas exatamente esta doutrina (o cerne da teologia e da filosofia cristã) é uma inversão na qual é invertida a ordem natural. Mas como chega o homem a essa inversão? Já disse acima na causa primeira que o homem (subjetivamente com razão, pelo menos enquanto ele ainda não observou além de sua própria essência) pressupõe o gênero, aqui o conceito genérico, às espécies e aos indivíduos ou, dito em linguagem filosófica, ele pressupõe o abstrato ao concreto. Aqui se explicam e solucionam todas as dificuldades e contradições que se

encontram na criação, na explicação do universo por um Deus. (FEUERBACH, 2009, p. 136)

Na continuação do argumento feuerbachiano acerca da inversão necessária sobre o dogma teológico, a saber, de que na verdade o pensamento e a abstração são derivadas da natureza real, o novo exercício filosófico se debruça sobre as virtudes tradicionalmente reconhecidas como divinas.

O deísmo e a teologia supõe que o concreto particular seja derivado de um plano divino genérico, ou um lampejo filosófico primordial do qual se originaram todos os seres individualmente localizados. “O deísmo se baseia exatamente na pressuposição dos conceitos genéricos [...] a que chamamos Deus, como explicação para o surgimento das coisas reais” (FEUERBACH, 2009, p. 144). Pode-se identificar, então, um enorme esforço da filosofia em seu percurso a fim de tangenciar a tese – teológica – de que a multiplicidade concreta é descendente de um início universal e indeterminado. O pensamento filosófico moderno, assim como a teologia, investe seus recursos para provar que a realidade concreta inexistente por si mesma, ao menos enquanto não for pensada pelo sujeito racional – ou crida no caso religioso.

De todo modo, o equívoco existente na tradição filosófica, que diz respeito à demarcação entre Deus e natureza é, a bem da verdade, um problema que igualmente pode ser resumido na difícil tarefa de delimitar os aspectos do particular em relação ao conceito do universal. Dado que, na proposta feuerbachiana, independente do grau de complexidade e de necessidade de se perfazer uma filosofia dos gêneros, o que, em suma, move o mundo real é o pensamento que se origina e se situa no particular concreto. “E não é a cabeça universal, mas somente a cabeça real, individual, é que trabalha, cria e pensa” (FEUERBACH, 2009, p. 143). Observa-se que Feuerbach não nega o aspecto espiritual do ser humano – sendo o espírito entendido aqui como o plus racional que nos diferencia dos seres restantes, e que nos induz à cultura, à civilização, etc – mas determina-o acima de tudo como um espírito encarnado, imanente, fruto dos esforços naturais de evolução. O espírito não é mais, assim, enquadrado enquanto predecessor apartado da natureza, mas filho da evolução dela. O pensamento só existe no interior de um crânio e de um cérebro organicamente situado no plano natural. O cérebro humano é o órgão concomitante e intrinsecamente miscigenado à singular abstração espiritual da

espécie. Sem este cérebro fisicamente existente, diria Feuerbach, não haveria inteligência no sentido humano que a conhecemos.

Os demais atributos da consciência, com exceção do pensamento, são percebidos como instrumentos imediatos da compreensão. Assim, os efeitos da digestão, a atividade física, a alegria ou demais atributos da sensibilidade e do sentimento invocam estados de percepção muito claros, óbvios e evidentes para se duvidar que eles sejam não naturais. Já no funcionamento do pensar, a tradição teológica e filosófica decidiu, mediante uma série de argumentos e dogmas invertidamente naturais, que essa não poderia ser, para todos os efeitos, uma atividade natural. Como podem os intestinos, a pele, a visão, o tato, a audição serem grandezas naturais e a razão, existente em absoluta exigência ao cérebro, este um órgão físico, natural, arbitrariamente não ser mais uma qualidade da natureza? Por que a natureza criaria uma superabundância de seres terrenos, com características terrenas e não englobar justamente aquele ser racional, somente por ele ter uma particularidade única quando comparado aos demais? Feuerbach é taxativo sobre esse tópico: a razão humana é descendente da evolução natural, está contemplada no desenvolvimento consecutivo da natureza. Mas cabe lembrar, a racionalidade não é, entretanto, um programa arquitetado da natureza, como no panteísmo, já que não tem competência teleológica. E por outro modo afirmar-se-ia o núcleo filosófico do idealismo, a tese na qual a ideia penetra na natureza a partir de um desígnio extramundano.

Pelo fato de o exercício do espírito não ser mensurável assim como as atividades dos demais órgãos humanos, permanece a filosofia em geral a preencher a sutileza do espírito com algo metafísico, fantasioso ou como fruto do extramundano. Feuerbach defende que o pensar é também algo natural, mas provido de uma sensibilidade sutil, mediada, indireta, mas ainda assim uma sensibilidade. Por ser a racionalidade “[...] a mais oculta, a mais reclusa, a mais silenciosa e imperceptível, assim sendo, transformou ele essa atividade num ser absolutamente acorporal, inorgânico e abstrato, ao qual deu o nome de espírito.” (FEUERBACH, 2009, p. 177).

Nos escritos de Ludwig Feuerbach, de nenhum modo ele menospreza o papel que a imaginação e a fantasia têm na existência humana. São dimensões saudáveis e necessárias do entendimento para simular aspectos fictícios de objetos inexistentes no campo objetivo. As artes, em boa parte, fundamentam-se em

devaneios criativos, que de outro modo seriam estancados pela indiferente realidade material ou pelo frio cálculo da lógica. Entretanto, a consciência humana, e principalmente a consciência de povos primitivos, não conseguia distinguir os ímpetos interiores, alimentados na subjetividade, das disposições naturais, que muitas vezes sucediam-se de modo cosmicamente irrefreável. Aterrorizante, ou dependendo do fenômeno, gratificante, era o impacto que uma tempestade ou uma queimada, por exemplo, suscitava na consciência dos povos antigos. E, precisamente por este contexto, a imaginação primitiva conectava os fatos naturais que não ofereciam explicação óbvia, através de símbolos, mitos e narrativas antropomorfizadas. Neste caso, a relação entre homem e natureza ainda era muito desequilibrada em favor desta. A natureza, portanto, era o lastro real de possibilidades que condicionavam a maior parte do espírito humano. Tudo o que restava ao homem primitivo, refém dos ditames irracionais de seu meio, era a resolução de problemas indispensáveis, como a fome, doenças e morte por meio de uma subjetividade superfantásica. As oferendas, rituais de sacrifício (incluindo o humano) e demais cerimônias religiosas tinham como meta agradecer, acalmar ou manipular a natureza com uma das poucas ferramentas que sobravam ao horizonte da época: a fantasia. Por ser a vontade humana uma qualidade infinita de sua constituição, o homem não se satisfaz, em absoluto, com o mundo natural e, virtualmente, nunca irá se satisfazer plenamente, já que seu infinito desejo, em tese, nunca será saciado no plano material. “Mas que faz a fantasia? Ela cria tudo conforme o homem; ela transforma a natureza numa imagem do ser humano.” (FEUERBACH, 2009, p. 215).

De certa forma, o homem pagão endeusa inicialmente elementos fragmentados da realidade natural, para descobrir adiante que ele mesmo é o ser mais elevado da natureza. Ao constatar tal fato, o homem percebe, não só em sua íntima fantasia, mas nas sucessivas vitórias concretas da vontade humana sobre a natureza, que esta, agora, deve se dobrar perante as conquistas civilizatórias de sua vontade organizada. Uma situação pertinente ao mundo antigo e que corrobora este argumento se dá no plano dos sacrifícios ritualísticos. Nos primórdios da história humana, era comum a execução de seres humanos como oferenda aos deuses. Até mesmo reis ou chefes de governo eram sacrificados. Mais tarde, a bárbara incumbência passou para elementos menos importantes da sociedade. Idosos, crianças, inválidos ou estrangeiros capturados sucumbiam à roda de sacrifícios

humanos. Em seguida, até mesmo os seres humanos deixaram de sacrificar uns aos outros, percebendo a conveniência de matar animais. A racionalidade, no último exemplo, encontrava já um ponto de razoável força perante a anterior sujeição irracional à natureza fantasiada. Já na era cristã, tais sacrifícios se tornaram ainda mais sutis, trocando o sangue e a carne reais pelo simbolismo do pão e do vinho. Ainda aqui, a tese de que o ser humano é um ser que tende ao egoísmo – aqui entendido como forma de autoproteção presente em todos os seres – mostra-se válida. “Certamente esse endeusamento, esse escolasticismo religioso, se relaciona principalmente com coisas que têm a máxima importância para o egoísmo do homem” (FEUERBACH, 2009, p. 215).

O medo que o homem exibia diante de fatos naturais incontrolláveis era, em grande parte, derivado do medo da falta de poder que ele tinha em seu ambiente. Dito isto, é notório, mais uma vez, reforçar que a força da religião consiste, fundamentalmente, na ausência de civilização e cultura suficientemente desenvolvidas. Quanto mais o homem esclarece sua essência e, por conseguinte a essência da natureza, mais ele se distancia do engano fantasioso da religião. Porque, em vários momentos, o pensamento feuerbachiano defende e demonstra que a religião não só é fruto da ignorância humana, como também ela comete brutalidades que retroalimentam a ignorância estabelecida.

A elevação de elementos da natureza em divindades é, de certo modo, uma tentativa de o homem endeusar a si mesmo. Independente da religião e de seus ritos, o homem tem por fim último abençoar a si mesmo, salvar a si mesmo, melhorar e alongar sua vida, seu poder, seus desejos. Se em tempos antigos o poder do homem na transformação natural era menor, inversamente proporcional era sua fantasia religiosa. E o que antes era secundário – a vida humana – mais tarde ganha proeminência nas circunstâncias divinizantes.

Assim, a fantasia é o instrumento de antropomorfização que o homem pagão erigiu para se defender, em um período de pouca cultura, das contundências naturais que o desagradavam. A natureza em si é insensível aos desejos humanos. Esses desejos, porém, não sobrevivem sem os objetos dados pela natureza. Assim, o homem possui uma sensibilidade autoconsciente de suas fraquezas diante de um mundo natural inconsciente, mas mais imperativo. Nisto consiste um dos pilares da razão enquanto dimensão sensível e de derivação evoluída da natureza. Já a natureza também é portadora de sensibilidade, mas uma sensibilidade inconsciente,

que pouco ou nada se importa com a sua “filha mais recente e sutil”, a razão. Esta razão, força constituinte do ser humano, gera um desconforto e até mesmo uma revolta nele, que não encontra na consciência da natureza algo que se equipare à sua infinita sensibilidade interior. Todas as tentativas de manipulação e transformação da natureza, sejam pelas vias da fantasia religiosa, sejam por métodos científicos totalmente materiais, giram em torno desse hiato entre vontade humana e (in)disponibilidade natural. Mais uma vez Feuerbach esclarece sabiamente essa lacuna entre homem e natureza pendendo sua argumentação em favor de um postulado natural, caso contrário, os caprichos humanos prevalecem. Quando esses caprichos da subjetividade humana prevaleciam, na Antiguidade, os deuses pagãos ocupavam seu espaço em fantasias projetadas na natureza:

Portanto, o homem só endeusa a natureza porque ele a humaniza ou antropomorfiza (*vermenschlicht*), isto é, ele endeusa a si mesmo ao endeusar a natureza. A natureza só nos oferece o material para o Deus, mas a forma que transforma essa matéria-prima num ser antropomórfico e divino, a alma, é dada pela fantasia. A diferença entre o paganismo e o cristianismo, o politeísmo e o monoteísmo é apenas que o politeísta transforma em deuses as formas e os corpos separados da natureza e exatamente por isso toma como protótipo e critério a essência sensorial, real, individual do homem, certamente de modo inconsciente, segundo a qual sua fantasia endeusa e humaniza os fenômenos naturais. (FEUERBACH, 2009, 215)

Ainda que, para todos os efeitos, Feuerbach critique a fantasia do homem pagão, que idolatra fragmentos da natureza, – inicialmente componentes literais e posteriormente partes antropomorfizadas da realidade natural – ele mais uma vez resguarda, em linhas muito fugazes, o papel que o politeísmo desenvolveu ao ter a natureza como importância necessária e grandiosa, ainda que entendida em sentido alienado e fantasiado. Já o cristianismo, recorda ele, assim como o judaísmo e o islamismo, transferem seu objeto de adoração para algo externo à natureza e à sensibilidade e, por isso, o monoteísmo mostra-se análogo ao regime monárquico, um despotismo que impõe à necessidade natural uma arbitrariedade autoritária, já que o monoteísmo tem a palavra, o verbo, como princípio legislador do universo. As leis naturais, desta forma, são quebradas – conforme é descrito nos milagres cristãos – em nome de um espírito que não se submete à harmonia e à ecologia natural. Vemos, assim, que a pregação monoteísta tenta desenvolver uma narrativa teológica que corresponda à revolta subjetiva do homem frente a uma natureza indiferente. Se o paganismo visualizava a natureza com olhos maternais, o

monoteísmo, e em especial o cristianismo, a vê sob uma postura dominadora, marcial e neurótica.

A interpretação abstrata do Deus monoteísta acompanha a evolução da capacidade de abstração do próprio ser humano. Se o pagão tinha múltiplas expressões sensoriais em suas religiões, muitas e sensorialistas eram as perspectivas humanas da cosmologia de então. Se na era cristã fortaleceu-se a concepção una de Deus, é porque, ainda que a fantasia tenha permanecido, ela já se situa em um plano mais monolítico e universal de concepção, em que só há um deus, válido acima da natureza suprimida na própria vida humana. Nas palavras do pensador:

Do Deus cristão e judeu não se pode conceber nenhuma imagem; mas quem pode conceber uma imagem corpórea do espírito, da vontade, da palavra? A diferença entre o monoteísmo e o politeísmo está ainda no fato de que o politeísmo tem por ponto de partida e base a contemplação sensorial que nos apresenta o mundo na multiplicidade de seus seres, mas o monoteísmo parte do conjunto, da unidade do mundo, do mundo tal como o homem resume numa unidade em seu pensamento e imaginação. Só existe um mundo e, conseqüentemente, só um Deus, diz, por exemplo, Ambrósio. (FEUERBACH, 2009, p. 216)

Assim, o que era tido como verdade em um período antigo, mais religioso e supersticioso, demonstrou-se em tempos mais recentes como paradigma obsoleto e nocivo à vida humana. “O que o presente considera como uma realidade reconhece o futuro como sendo fantasia, imaginação” (FEUERBACH, 2009, p. 220). A “realidade” do presente é, assim, a ilusão do amanhã. A humanidade desvela a fantasia que ela criou no conhecimento filosófico e cultural aprimorado do futuro. E pontualmente por esta questão, Feuerbach opta por formular uma filosofia do futuro não terminada, em projeção. Porque de certo modo, o pensador deduziu que, se ele produzisse uma filosofia acabada, fechada e até mesmo sistemática, com predileções muito definidas de seus argumentos, a própria história futura iria se encarregar de desfazer tais verdades cristalizadas. Em muitos trechos o filósofo resume que sua filosofia, materialista, se consolidaria como a nova religião, ou seja, como a nova verdade, mais científica, que consegue esclarecer e suplantar a fantasia religiosa, mas estabelecendo um novo horizonte que, assim como a tradição anterior, pode ser virtualmente esclarecida por um método mais avançado de contextualização do espírito futuro.

Com isso, cabe ao homem, por meio de uma crítica filosófica que tenha a natureza e a sensibilidade como postulado inicial, reconhecer que, em geral, as religiões organizadas, nada mais expressam que a projeção antropomorfizada e indireta do homem com sua realidade natural. Pois do mesmo modo que o cristão visualiza no pagão um eixo de práticas religiosas bárbaras e despropositais, assim também a nova categoria de pensadores deve, no interior da proposta feuerbachiana, abdicar da fantasia religiosa, que na teologia ganha ares de profundidade, em seus recursos teóricos avançados, para trabalhar teoreticamente a natureza do jeito que ela é, e não da maneira como o idealista e o religioso imaginam.

Não obstante Feuerbach criticar todos os métodos estruturais pelos quais a religião se desenvolve, dando provas psicológicas de seu progresso na consciência humana, ele, em outra via, afirma que a meta da religião é a mesma da cultura filosófica. A religião, assim, é a ferramenta de relacionamento do homem com a natureza em seu estágio inicial, infantil de consciência. O homem, por desespero e contingências relativas à sua sobrevivência mais fundamental, disperso em um mundo indiferente às suas necessidades, objetivas e subjetivas, volta-se para o mundo interior, com orações, rituais de magia e encantamento, para dominar o simulacro fantasioso que ele mesmo elaborou em sua subjetividade. Mais tarde, a essência da religião continuou a mesma em relação às crenças pagãs, adotando apenas uma reformulação de atributos específicos que estivessem em sintonia com o espírito coletivo de consciência do ser humano da época. Da mesma maneira, o protestantismo, que supostamente reformou o papel religioso na sociedade, fez tão somente uma equiparação espiritual às demandas da modernidade em surgimento. Mas, ainda assim, tanto o cristianismo medieval – catolicismo – quanto o protestantismo da modernidade obedecem à lógica essencial que perpassa ambas as vertentes: a resolução subjetivada dos anseios humanos por meio da ignorância e da concepção frustrada do homem ao não dominar satisfatoriamente seu ambiente.

O fato de muitas artes e formas de conhecimento terem surgido, remotamente, no seio da religião, demonstra o quão significativa é a busca humana pelo conhecimento e pela cultura em geral. Se nos povos antigos a religião canalizava seus anseios espirituais, então é nesta demanda (por cultura) que está a chave para a discernimento da essência do homem, e não na religião. A religião,

logo, foi uma – e muitas vezes a única – forma de promoção do espírito humano em períodos de pouco amadurecimento do gênero, seja em sentido social, seja intelectual, artístico, etc. Os novos tempos, não só espirituais, mas principalmente civilizatórios, requerem que a busca fundamental do homem – por felicidade, conhecimento e prosperidade – seja regida por orientações exclusivamente decididas no interior da cultura, das artes, da ciência e da filosofia natural. Igualmente, Feuerbach declara:

A religião só surge, pois, na noite da ignorância, na dificuldade, na falta de recursos, na incultura, em circunstâncias onde, exatamente por isso, a imaginação domina todas as outras forças, onde o homem vive em concepções exageradas, em movimentos afetivos exaltados, mas ela surge ao mesmo tempo da necessidade que o homem sente de luz, de cultura ou pelo menos das finalidades da cultura, ela própria nada mais é do que a primeira, mas ainda rude e popular fora cultural da essência humana [...] Tudo, pois, que se torna posteriormente um objeto da atividade humana, da cultura, foi originariamente objeto da religião. (FEUERBACH, 2009, p. 235)

Contudo, um empecilho basilar surge quando o homem se apega à religião como produtora e mantenedora da cultura: o obscurantismo. Quando analisada sob um olhar anacrônico, pode-se argumentar que a manifestação religiosa seria importante por fomentar e preservar traços vitais da cultura, e que sem a religião o homem não teria, de igual modo, cultura alguma. A bem da verdade, a cultura surge na expressão religiosa, mas esta não permite que aquela caminhe por conta própria. E, a não ser que haja algum tipo de ruptura que denuncie a contradição religiosa, todas as fisionomias culturais serão agregadas e moldadas em favor da superstição e do dogma religioso. A filosofia no medievo confirma tal fato. De qualquer forma, o homem precisa separar-se e distanciar-se da cultura inserida no plano religioso, a fim de salvaguardar a própria cultura autenticamente madura.

Mas exatamente pelo fato de o homem transformar em sacramentos os primeiros remédios, os primeiros elementos da cultura e da felicidade humana, tornou-se a religião no curso evolutivo da humanidade sempre uma oposição à cultura propriamente dita, um obstáculo para o desenvolvimento, porque toda inovação na tradição, todo progresso foi combatido pela religião. (FEUERBACH, 2009, p. 237)

A ingenuidade e a infantilidade da religião, portanto, consiste em ela manter objetivos elevados, que estão em consonância com a essência humana mais vital, mas sem utilizar métodos maduros para a consecução desses objetivos. A

religião prega a fraternidade entre os homens, mas apenas em um plano transcendente à vida natural, nunca intrinsecamente terreno. A religião defende a bondade, a justiça e a sabedoria, mas dedicando tais qualidades apenas a um momento posterior, que não é exequível na terra. As ferramentas necessárias para a construção de um ser humano mais evoluído e maduro não são oferecidos pelas práticas e teorias religiosas. Religião é promessa, esperança de objetivos subjetivados pelo contentamento de uma dimensão ideal no pós-vida, enraizados no interior sentimental do ser humano. E como o sentimento se contenta consigo mesmo, a religião, uma expressão do sentimento, contenta-se somente com ela mesma, encerra-se e acomoda-se, assim, em suas próprias expectativas.

A partir da crítica à religião em geral, Feuerbach descobre filosoficamente que a transformação humana mais autêntica só obtém êxito na invalidação da locução religiosa. Pois esta é uma manifestação ciumenta e acomodada da consciência humana – consciência infantil – que abdica do humanismo amadurecido, ateu, para que, desse modo, possa continuar na divagação do sentimento alienado de sua própria essência. A verdadeira fraternidade humana requer trabalho e um amadurecimento que caminhe para a conciliação do espírito com a terra, tendo o aspecto natural como precursor do atributo racional. À cultura pouco importa a religião, pois esta é vista pelo desenvolvimento cultural enquanto estado primitivo da própria cultura. Entretanto, na religião não há o mesmo nível de tolerância em relação a cultura, como os variados exemplos históricos comprovam. Assim, a contradição entre religião e cultura precisa ser vencido em favor desta. A defesa filosófica do espírito condicionado pela natureza é, então, a base elementar que antecipa um reinício esclarecido da essência humana:

Nós também ainda vivemos nessa abominável contradição entre religião e cultura; [...] A anulação dessa contradição é a imprescindível condição de renascimento da humanidade, a única condição de uma nova humanidade e de uma nova era. Sem ela são todas as reformas políticas e sociais fúteis e nulas. (FEUERBACH, 2009, p. 243)

Na nova fraternidade humana, realizada pela cultura, encontra-se a substituição de Deus pelo ideal de homem organizado coletivamente e que se satisfaz na imanência do gênero. “Deus é essencialmente um ideal, um protótipo do homem” (FEUERBACH, 2009, p. 300). E neste ideal divino o homem não se reconhece imediatamente porque há somente a projeção de sua essência na esfera

sentimental e, portanto, alienada e confusa de si. Pois na pregação religiosa há meramente o reconhecimento da vontade como força infinita (a fé), sendo a razão e o corpo físico dimensões tidas como falhas, finitas e limitadas. Mas estrategicamente, a religião não assume que a razão e o imanente trabalho humano, se finitos quando observados no homem individual, são infinitos em uma intenção coletiva de humanidade. Feuerbach, visualizando tais termos, assume que o ofício de sua filosofia esteja na transferência do ideal divino, do arquétipo imaginado, para um modelo integral de fraternidade humana que se inicie e se finalize na terra, na natureza. De forma alguma o homem poderia rebaixar-se ao assumir sua posição de filho da terra. Contrariamente, a humanidade é ampliada e se expande com tal empreendimento, pois a cósmica limitação que a natureza impõe e dispõe aos seres terrenos os ajuda no sentido de sua evolução. Os homens são os atores, ou os protagonistas, mais evoluídos de um palco terreno que ora os aplaude, ora os vaia, mas sempre lhes oferece um retorno. É por meio desse público, dessa “plateia da natureza”, que o ser humano encontra as limitações e as conformações necessárias para o desenvolvimento de seu espírito.

Finalmente, pode-se emitir que a fraternidade entre os homens é o objetivo filosófico final da crítica de Ludwig Feuerbach à religião, pois esta é o ponto primordial de evolução cultural do ser humano com sua essência genérica, sua humanidade. Investigar e, ainda mais importante, desmistificar o papel filosófico da religião, em uma abordagem antropológica de inversão, é, sobretudo, descortinar os aspectos mais fundamentais da ideia de homem. Edificar a religião enquanto mera etapa histórica de desenvolvimento ético parece um erro filosófico, pois sempre haverá a justificação para a manutenção de dogmas religiosos e obscurantistas. Este obscurantismo tem coexistido com a anuência da filosofia em seu desenvolvimento. Promover uma ruptura com essa tradição é, também, patrocinar a ruptura com o lado genericamente imaturo da humanidade:

[...] o protagonista da religião e, portanto, da relação entre particular e universal ou comum é o ser humano. Isto significa que, a cada momento, o homem histórico, particular e temporalmente determinado, se encontra lançado num projeto de realização de si que o mostra como limitado perante o horizonte de sua natureza humana, mas em relação íntima com a sua humanidade. (CASTANHEIRA, 2006, p. 141)

4 A FILOSOFIA DO FUTURO DE FEUERBACH

4.1 A nova filosofia como nova religião e política

Questiona Ludwig Feuerbach, na obra *Necessidade de uma reforma da Filosofia*, acerca da urgência de uma nova filosofia, um novo modo de pensar que supra os ventos espirituais que se formavam no século XIX, época em que o pensador viveu e escreveu. “Pergunta-se, pois: é urgente uma transformação, uma reforma e uma renovação da filosofia?” (FEUERBACH, 2002, p.13). Até que ponto tal necessidade, a de alterar a velha pela nova filosofia, está em concórdia com o espírito de seu tempo? Se é tão necessária, como pode se manifestar e romper com os modos anteriores de exposição filosófica? Ainda sobre a época em que a humanidade se encontra, trata-se do início de um tempo com horizontes originalmente novos ou um mero rearranjo cultural que incide na filosofia apenas no eixo de temas tratados superficialmente? “Encontramo-nos no limiar de uma nova época, de um novo período da humanidade, ou prosseguimos em caminhos já batidos?” (FEUERBACH, 2002 p. 13). Enfim, a filosofia deve modificar radicalmente não só seus temas mas também seus objetivos últimos, tendo em vista novos princípios filosóficos?

A resposta vem de modo sucinto: a nova filosofia, assim como o novo filosofar, só tem poder de atuação quando se equiparar à consciência humana de seu tempo e do tempo que está por vir. Importante ressaltar que o século XIX, período dos escritos de Feuerbach, foi marcado por profundas transformações, em todos os espectros da vida humana. A nova filosofia, conseqüentemente, deve atuar em acordo com essa época de transição, em que o homem ocidental saía, de fato, da esfera de influência do medievo decadente em direção à consolidação de uma sociedade fundamentada pela ciência e pelos saberes laicos.

A própria filosofia que estude o campo subjetivo do saber deve se pautar, inicialmente, em tópicos laicos, secularizados, que tenham a realidade concreta como ponto de partida e também esta concretude como objetivo norteador:

Para Feuerbach, a existência concreta e encarnada no mundo, no âmbito da nova filosofia, deve assumir a primazia sobre a essência subjetiva, ou seja, a partir da realidade concreta. Só diante de tais condições, de acordo com Feuerbach, é possível o desenvolvimento de sistemas subjetivos que descrevem a realidade. (SOUSA, 2013, p. 73)

A nova filosofia, o filosofar do futuro proposto por Feuerbach, ganha respaldo por conta da simples imposição que o tempo confere nas diversas esferas da sociedade. Se a época de Feuerbach foi marcada pela transitoriedade política, religiosa, cultural e social, cabe ao filósofo a tarefa de antecipar e transpor para o reino filosófico a marca espiritual de seu período histórico. Forças grandiosas atuavam na Europa do pensador em questão a fim de reaverem os recentes poderes perdidos, após a onda de transformações ocorridas na Revolução francesa e nas Guerras Napoleônicas. Em poucas décadas a realeza e a nobreza foram diluídas pelo ímpeto da burguesia industrial. Assim também ocorreu, mesmo que de modo mais sutil, o declínio eclesiástico e suas fundamentações dogmáticas.

Feuerbach visualizava, com muita precisão, essa imensa troca de poderes e a possibilidade da edificação de um novo mundo através da filosofia. Com isso, ele visualizava que a teologia, assim como suas vertentes filosóficas dissimuladas (o idealismo principalmente), deveriam passar pelo crivo de uma crítica que via o protagonismo daquilo que anteriormente foi tido secundário na tradição filosófica. Ocorre, deste modo, a inversão entre espírito e natureza. Tendo essa linha como base, ele constata que, antes de erguer a nova filosofia, em sentido propriamente dito, era necessário tomar uma posição drasticamente crítica, negativa. “A filosofia hegeliana foi a síntese arbitrária de diversos sistemas existentes, de insuficiências – sem força positiva, porque sem negatividade absoluta. Só quem tem a coragem de ser absolutamente negativo tem a força de criar a novidade.” (FEUERBACH, 2002, p. 14).

E por isso, notadamente na maturidade, Feuerbach incide foco na crítica que se pode realizar em cima das velhas teorias, pois somente com esse procedimento a filosofia do futuro poderia nascer, não mais correndo o risco de (re) aproveitar os escombros de uma tradição decadente, mas partindo daquilo que se mostra radicalmente novo. Também com isso Feuerbach demonstra notável modéstia filosófica, na medida em que esclarece indiretamente que ele não é o portador da nova filosofia. Isto é, ele não tem a pretensão de apresentar ao mundo uma teoria sistemática e acabada, mas tão somente de lançar às novas gerações os fundamentos – os princípios – para uma filosofia futura e positiva.

Diante dos impasses acima apresentados, a política, diz Feuerbach, emerge como o principal recurso diante da “[...] contradição entre a nossa vida e o

nosso pensamento” – o discurso da filosofia moderna – “[...] e uma religião radicalmente contrária a esta vida e a este pensamento” (FEUERBACH, 2002, p. 16).

A positividade da razão, no desenvolvimento do medievo, era negada pela teologia. Posteriormente, a razão ganhou espaço e, portanto, positividade. Porém, apenas para se conformar ao papel similar, de modo sutil, ao antes ocupado pelo divino.

A tendência teórica construída pela razão moderna vai do divino – construindo suas bases a partir dele – em direção ao terreno. Substitui a cristandade pelo humanismo idealista. Segundo Feuerbach, a *política ateísta* deve agir no lugar da religião e em conformidade com a filosofia laica e materialista justamente porque, no transcorrer dos últimos séculos, o pensamento laico ganhou preponderância sobre os rumos da sociedade e da vida, em detrimento dos juízos eclesiásticos. Assim, o âmbito divino perdeu, pouco a pouco, sua centralidade em prol da racionalidade filosófica. Feuerbach acentua e intensifica uma tendência espiritual que se desenrola desde Descartes e Lutero. A essência da religião, constituída daquela sensibilidade que une os indivíduos a partir dos mitos e da superstição, deve ser transferida para a política, esta atuando então como a nova religião. A nova “religião” ateísta tem no humanismo ateísta seu lastro, encontra neste tipo de política a base moral de igual teor para o novo espírito filosófico.

Devemos, pois, tornar-nos novamente *religiosos* – a *política* deve tornar-se a nossa religião – mas ela só pode tornar-se tal se tivermos na nossa intuição um princípio supremo que consiga transformar a política em religião. [...] Este princípio expresso negativamente é apenas o *ateísmo*, isto é, o abandono de um Deus distinto do homem. (FEUERBACH, 2002, p. 16, grifo do autor)

Muitos afirmam que a origem e fundação do Estado está na religião, de maneira que esta seria a preceptora espiritual do desenvolvimento prático da política. Feuerbach diverge dessa tese ao proclamar o Estado como fruto da descrença involuntária dos homens em um Deus provedor, além da constatação de que os assuntos práticos da vida não poderiam ser sanados apenas pela prece.

A figura de Deus, apesar de ser ritualizado em uma miríade de crenças, passou, a partir de determinados contextos históricos e civilizatórios, a não satisfazer as necessidades humanas de modo tão integral quando em tempos

antigos. Inicialmente, as alianças políticas, nos tempos primitivos, serviram para garantir o conforto e sobrevivência do homem em um meio natural e material altamente severo e rigoroso. Mais tarde, quando as limitações naturais foram enfim vencidas, o homem se apoia na política a fim de balizar seus interesses mais sofisticados em um mundo permeado por questões mais terrenas do que divinas, como é o caso das preocupações econômicas. Curiosamente, o cotidiano dos homens se afastou da moral religiosa tanto mais eles se afastaram da natureza por meio da dominação desta. A história antropológica parece apontar que a dependência do divino encontra-se intimamente ligada à impotência do homem frente os obstáculos naturais. Quanto maior o domínio que o homem obteve sobre as vicissitudes terrenas, menor foi sua subordinação aos deuses.

No mais, independente se visualizamos o Estado enquanto forma pragmática de sobrevivência diante da natureza, ou como ferramenta de desenvolvimento civilizacional, a coesão do Estado é, para todos os efeitos, a aliança exclusiva dos homens, algo integralmente humano, em síntese, uma instituição atea, que na prática é alheia aos ditames pretensamente divinos, independente das justificativas morais ou mitológicas para o surgimento de determinado regime político. “Na explicação subjectiva do Estado, os homens reúnem-se pela simples razão de que não creem em Deus algum, porque negam inconscientemente, de modo instintivo e prático, a sua fé religiosa” (FEUERBACH, 2002, p. 16). É, portanto, mesmo que indiretamente, “[...] a desconfiança em Deus que funda os Estados” (FEUERBACH, 2002, p. 17). Não obstante, em vários momentos da história a classe religiosa se aliou aos interesses de reis e governantes, no objetivo de ratificar espiritualmente as leis terrenas. Houve, então, a conveniente aliança entre Deus e o Estado.

A crença em Deus significa, na minoritária análise que Feuerbach faz dos ditames políticos e sociais, a fraqueza da relação fraternal entre os homens. O fortalecimento da política, do Estado e das relações humanistas ateias, provém, necessariamente, de uma descrença inconsciente, assim como consciente, dos homens em Deus. Cabe ao novo espírito filosófico tornar essa condição mais consciente e esclarecido.

Para o pensador Feuerbach, a resolução dos problemas humanos encontra-se exclusivamente na concepção terrena, atea e imanente de humanidade. Esses atributos, de uma imanência e de um ateísmo antropológico

apenas obtém sustentação filosófica e civilizatória na aceitação da natureza, entendida aqui como a mais ampla forma de manifestações terrenas e sensíveis, como base e fundamento para qualquer tipo de projeto humano. As ciências particulares, a própria filosofia, as artes, a política e a cultura em geral encontram na metafísica invertida, o materialismo filosófico, a condição primordial de seu desenvolvimento. É nesta unidade entre homem e natureza, entendida como uma aliança consciente entre humanidade com a sua antecedência inconsciente que consta a resolução feuerbachiana para o espírito e o pensar, ambos condicionados pela natureza.

Homem e natureza formam uma unidade, tal como o homem e humanidade, ser e essência, sujeito e objeto. Quem, para procurar conhecê-la, separa seus termos incide em erro, pois a verdade é tão só essa contigüidade individual interna, permanente. (SAMPAIO, 2009, p. 71)

As relações políticas, e a instituição máxima vigente no horizonte de Feuerbach, o Estado, são, deste modo, síntese éticas e morais do espírito da época,. Ora, se Feuerbach viveu em um período de amplas mudanças políticas e sociais, o efervescente século 19, cabe então ao filósofo formular as bases conceituais para sustentar espiritualmente as mudanças em curso. Quando Feuerbach compara a natureza a uma república e o idealismo à monarquia, estava ele com essa proposta nivelando espiritualmente a Europa de seu tempo para não só o republicanismo no campo político, mas o ateísmo público enquanto identidade humana básica. A existência humana, a partir dali, deveria se pautar por um ateísmo esclarecido, historicamente amadurecido no terreno das ideias e da prática (cultura e política em geral).

Além disso, Feuerbach afirma, com o ateísmo político, a essência humana a despeito dos títulos de nobreza e das considerações econômicas e sociais. De certa forma, quando retira-se a concepção de providência divina, não há mais motivos para crer que certos homens são escolhidos pela divindade em detrimento de outros. Na nova proposta de princípio político – a filosofia do ateísmo humanista – a horizontalidade é cumprida de modo eficiente, pois no plano filosófico os homens já estão na condição de igualdade política e social, em que não há mais o pressuposto de uma hierarquia espiritual para balizar as “desigualdades metafísicas” nas organizações sociais.

O homem é o rei dos reis. O homem não depende do rei ou do imperador, no entanto o rei, sim, depende do homem. O rei não pode existir sem o homem, mas o homem pode perfeitamente existir sem rei algum. [...] O imperador, o filósofo, em resumo, cada individualidade, cada qualidade e cada propriedade *determinada* é unicamente uma realidade *particular, finita*, porém o homem não é esta ou aquela exclusivamente; ele é tudo junto, é uma realidade universal, inesgotável, ilimitada. (FEUERBACH, 2007b, p. 103)

A modernidade conseguiu, em seus esforços teóricos e práticos, transformar parcialmente o regime monárquico da era medieval. A Reforma Protestante, por exemplo, concebeu um regime de conselhos democráticos – o presbiterianismo – que atua apenas no plano da administração eclesiástica. Porém, politicamente a modernidade ainda conta com estruturas de poder que dependem da decisão arbitrária de indivíduos despóticos e religiosos, do rei, do imperador ou do próprio Papa, este que ao longo da história fez o papel de um típico chefe político teocrático. “A pretensa era *moderna* é a Idade Média protestante em que só com meias negações e expedientes conservámos a Igreja romana, o direito romano, o direito criminal penal, as universidades de estilo antigo, etc” (FEUERBACH, 2002, p. 18, grifo do autor). Assim, o protestantismo rompe com o regime episcopal dentro de suas igrejas, mas conserva e apoia, no âmbito político, o poder centralizado do monarca. “Trata-se agora do papado político”. (FEUERBACH, 2002, p. 18).

Na senda aberta pelo protestantismo, o pensador materialista acentua e exacerba uma proposta filosófica que, historicamente, já vinha de um desenvolvimento bem anterior a ele. Seu ateísmo político funciona como um prolongamento do ateísmo filosófico. Porque a unidade integral entre o homem espiritual e o homem material nos conduz à unidade entre o poder terreno republicano e a democracia espiritual. Sob esse ponto de vista, os protestantes iniciaram em sua reforma um processo que necessita de uma conclusão filosófica, de uma extensão para o plano das relações terrenas. “O protestante é um republicano *religioso*. Por isso, na sua dissolução, quando o seu conteúdo religioso desaparece [...] o protestantismo leva ao republicanismo *político*.” (FEUERBACH, 2002, p. 18, grifo do autor).

A filosofia do *cogito* – ou o racionalismo que modela inicialmente a modernidade – transpõe Deus a uma entidade igualmente abstrata, ainda que de certo modo metafísico, a razão. Deus continua ali, no discurso filosófico, mas sob

outra roupagem. O mesmo fato igualmente ocorre na dimensão política da modernidade. O Papa perde sua regência sobre a vida social e política, entretanto o rei agora o substitui. Feuerbach insiste nesta questão durante a conclusão de seu escrito *Necessidade de uma Reforma da Filosofia* porque, explicitamente, ele deseja criar um contraste comparativo entre a decadência religiosa, o declínio político de sua época e o lastro filosófico das teorias que ele critica.

A humanidade do futuro, e no futuro, deve evitar coligar uma nova espiritualidade filosófica ao domínio de uma política hierarquicamente monárquica, em que poucos ou um único homem detém em suas mãos as decisões de uma nação inteira, ou neste caso de uma filosofia inteira. “O Papa, cabeça da Igreja, é homem como eu; o rei é homem como nós. Ele não pode, pois, impor ilimitadamente as suas fantasias; não está por cima do Estado, por cima da comunidade.” (FEUERBACH, 2002, p.18). Deste modo, Feuerbach lança os fundamentos filosóficos para um republicanismo filosoficamente radical, em que a *res publica* é tratada sob a ótica do republicanismo ateu, em que as questões humanas ganham uma ótica estritamente humana, terrena, com postulados imanentes à vida natural e social deste mundo. A política, trabalhada de forma indireta por esse filósofo, não se distingue de sua ética materialista. Muitas de suas proposições filosóficas, construídas a partir de críticas, fazem parte de um manancial teórico que tem como produto final uma filosofia que sustenta espiritualmente, embora de forma indireta, a reforma do regime social e político de sua época, que como já analisado, era permeado por consideráveis possibilidades de retomada de poder do Antigo Regime Feudal. Feuerbach tinha plena consciência do caráter reacionário que o Ocidente se encontrava em meados do século XIX, já que o saldo positivo daquele fato, que foi o expoente do republicanismo moderno, a Revolução Francesa, fora contido e restringido pelo Império Napoleônico. Este clima espiritual reativo da realeza e dos teólogos europeus encontrava, quando não a colaboração, ao menos a tolerância de filósofos próximos do *establishment*.

A perversão da filosofia idealista está, em um olhar simplificado, no fato de que ela não reconhece a própria origem imanente do homem. A teologia e o idealismo não desejam reconhecer no próprio homem a origem de sua essência real, concreta, natural – fantasiam esta origem no discurso da fantasia teológica ou do espírito incondicionado pelas leis naturais, no caso da filosofia em geral. Esse estado de negação da essencialidade básica do homem (sua dimensão inicialmente

natural e sensível), que vem desde os primórdios da consciência fantasiosa e mitológica, impede a verdadeira autonomia do homem diante de sua realidade, tanto espiritual quanto natural.

Na proposta feuerbachiana, a determinidade da essência humana só ocorre no plano do humanismo ateu, não porque este seja uma postura filosófica positiva por si, ensimesmada em si, mas porque o ateísmo é, como já dito anteriormente, o desdobramento de um progresso histórico. Ele é o estágio final ou a síntese radicalizada do percurso que a própria tradição filosófica empreendeu ao longo de sua jornada. Esta jornada filosófica persiste, no desenvolvimento da modernidade, em um meio termo que podemos rotular de teo-filosofia, uma filosofia de manutenção dos pressupostos teológicos, que atua “[...] como um fantasma de nós mesmos existindo fora de nós.” (FEUERBACH, 2002, p. 22).

Há, por consequência, uma riqueza primordial na concepção de origem antropológica finita na filosofia, do qual o infinito depende e surge. A filosofia da sensibilidade ou materialista deve, em seu desenvolvimento futuro, primar por esse vínculo: admitir o finito (a natureza) como base para a evolução do infinito (o pensamento e o espírito humano em sentido lato).

O infinito da religião e da filosofia é e jamais foi outra coisa além de algo *finito* e por isso *determinado*, contudo mistificado, quer dizer, um finito com o postulado de não ser finito, isto é, de ser *in-finito*. A filosofia especulativa se fez culpada do mesmo erro da teologia, de ter convertido em determinações do infinito as determinações da efetividade finita apenas mediante a negação do determinismo nas quais elas são o que elas são. (LÖWITH, 2014, p. 92)

A tradição anterior a Feuerbach proclama que o finito, o âmbito natural, perdura apenas em decorrência das concepções racionais (infinitas) de realidade, como se a natureza dependesse de uma produção racional para ganhar dignidade ontológica, demonstrando que, na postura tradicional da filosofia moderna, a natureza é sempre um predicado de um sujeito racional, uma finitude desprovida de infinitude, passiva perante a razão ordenadora e impositiva. “A tarefa da verdadeira filosofia não é reconhecer o infinito como o finito, mas o infinito como o não finito, como o infinito; ou, não é transpor o finito para o infinito” (FEUERBACH, 2002, p. 24). Ou seja, não é fazer da natureza um apêndice da ideia, mas visualizar a dimensão racional enquanto setor que se posicione como âmbito posterior à natureza, e justamente por ser posterior, superior, mais sofisticado. Daí que a

objetividade natural – tratada como finita nas doutrinas racionalistas – é transposta e representada na subjetividade – o infinito. Esta dimensão, subjetiva e pensante, é o microrreflexo da infinitude externa, de modo que na natureza, o macrouniverso das condições objetivas, constam as infinitas qualidades e quantidades que servem como pilar de sustentação da infinitude interior, racional. Em suma, Feuerbach parece defender, em sua filosofia crítica, a existência de dois campos infinitos da realidade. Tanto o espírito quanto a matéria constam, segundo suas naturezas próprias, de um estofo infinito de atributos, porém, a infinitude do intelecto é derivada da infinitude natural e sensível. Esta materialidade, prioritária e autônoma em sua existência, é que garante, em seu seio, o posterior e derivado surgimento da consciência racional, a condição humana por excelência. “A origem e o movimento subjectivos da filosofia são também o seu movimento e origens *objectivos*. Antes de pensares a qualidade, *sentes* a qualidade. A *afecção* precede o pensamento” (FEUERBACH, 2002, p. 25, grifo do autor).

A filosofia moderna em geral mantém uma fraqueza em seu interior, dado que ela não floresce tendo o princípio da sensibilidade como seu início. É este postulado que falta à filosofia para que ela se torne um saber unificador dos polos passivos e ativos do homem. A racionalidade – polo ativo – não se depara e não se equipara voluntariamente com sua contrapartida passiva, a sensibilidade, no manancial moderno. E deste modo se distancia da essência humana integral, que é tanto ativa (racional) quanto passiva (natural), condição esta que se manifesta também na relação entre sujeitos. Verificamos, assim, que o republicanismo de Feuerbach também apresenta-se nas condições do conhecimento, em que o Eu expandido do idealismo é substituído por um Eu que só existe na reciprocidade com o Outro, o Tu:

A verificação dos componentes imprescindíveis da natureza humana fez-nos reconhecer a necessidade da alteridade do ponto de vista do autodesdobramento da vida humana: o homem, que é para si mesmo “eu” e “tu”, reconhece-se no outro, compreende a necessidade do convívio como uma exigência interna à qual ele não pode resistir, pois que é dominado pelo coração e este o dirige para a busca da felicidade, apenas compreendida a partir do ato comunicativo de si para um outro de si: não mais a Deus como entidade abstrata, mas ao homem como homem, como ente concreto e pólo de atração essencial. (LIMA FILHO, 2017, p. 100)

O mérito de Feuerbach passa pela admissão da não filosofia na filosofia, sendo aquela não apenas como derivação, mas como surgimento da própria

filosofia. Iniciar a filosofia em bases já filosóficas, ter o pensamento como princípio do pensamento, é postular o idoso como princípio da criança. Esta criança – a natureza – antecede o idoso, o pensamento filosófico. O homem idoso tem seu princípio na sensibilidade da criança. A filosofia, idosa, esqueceu-se de sua infância natural para se coligar somente ao estágio adulto de seu amadurecimento. Em vista disso, “a filosofia não deve começar por si, mas pela sua *antítese*, pela não filosofia. Esta essência distinta do pensamento, a filosófica [...] é o princípio do *sensualismo*.” (FEUERBACH, 2002, p. 28, grifo do autor).

A verdade da filosofia se encontra no ponto de união entre a vida concreta, objetiva e o pensamento. Este não é construído na base fria da liberdade metafísica, que trafega livremente entre os conceitos, porém sem condicionamento, sem o anteparo da *necessidade material*. Para Feuerbach, esta é uma tendência tipicamente alemã, mais acadêmica, idealista e sem muito contato com as volições em geral e a sensibilidade. Na outra via temos a inclinação da escola francesa de filosofia, que atua de modo mais crítico, passional e vitalizante. A tarefa da filosofia do futuro se dá na conciliação entre o coração, que define o ser a partir do objeto, com o pensamento, que projeta o objeto a partir da razão. “Na intuição, sou determinado pelo objeto; no pensamento, sou eu que determino o objeto; no pensamento, eu sou *eu*” (FEUERBACH, 2002, p. 28); em outras palavras, a filosofia da identidade se faz presente no exemplo acima, de modo que o espírito sai de si, estende-se à natureza, sistematizando-a em nível de representação, mas sem se misturar a ela, trazendo-a para dentro de si em uma representação fria, retornando a uma ideia que, a bem da verdade, já estava posta como destino final desde o início no sujeito pensante.

Pois, para todos os efeitos, a essência da humanidade não consta apenas em uma qualidade, somente na razão ou em concepções irracionalistas, mas, para Feuerbach, na realidade triangular da razão, sensibilidade e vontade, o que faz o homem constituir-se como tal. Na definição da essência do homem em geral, o filósofo assegura: “Mas qual é então a essência do homem, [...] a própria humanidade do homem? A razão, a vontade, o coração. [...] Mas qual a finalidade da razão? A razão. Do amor? O amor. Da vontade? O livre-arbítrio.” (FEUERBACH, 2007a, p. 36).

Portanto, o racionalismo cumpre na modernidade o que a fé realizou na era medieval porque as doutrinas da modernidade, em geral, sustentam apenas um

único atributo definidor da essência humana. Na teologia era a fé, o sentimento alienado de si a qualidade essencial do homem medieval. Na modernidade, é eleita pela filosofia a razão enquanto elemento distintivo do homem, o ser racional por excelência.

Feuerbach, em suas críticas à modernidade, elabora uma essência humana formada por três esferas, todas de importância horizontal entre si. Esta definição de homem, enquanto ser natural, ser de vontade e livre-arbítrio e ser racional, rompe com as concepções modernas de humanidade, que colocava esta enquanto detentora de uma característica demasiadamente racional em relação ao âmbito natural.

Na proposta da nova filosofia estão contidos os princípios do que Feuerbach proclama como antropoteísmo, ou seja, a crença no homem *apenas* enquanto homem. O homem, após desvendar a verdade da religião – o sentimento – precisa agora elevar este estado religioso por meio de categorias racionais. O antropoteísmo é a eliminação da diferença entre Deus – o sentimento da infinitude auto alienada do ser humano – e o homem terreno, fazendo deste homem o único ser de fato, dotado de essências infinitas e imanentes a ele, nada mais além dele. A crença estrita no homem, o antropoteísmo, é o “coração elevado a *entendimento*; exprime na cabeça apenas de maneira racional o que o coração diz a seu modo [...] O antropoteísmo é a *religião autoconsciente*”. (FEUERBACH, 2002, p. 29, grifo do autor).

A fé na essência infinita e imanente do homem tem justificação, na teoria de Feuerbach, por conta do reconhecimento, na filosofia do futuro, dos elementos da consciência humana em sua própria produção intelectual, religiosa e cultural. Ou seja, o homem tende a reconhecer sua própria essência nos objetos, mas quase sempre de modo indireto, inconsciente ou semiconsciente, por meio de uma projeção em seres transcendentais. “Seja o que for que o homem nomeie ou exprima, exprime sempre a sua própria essência”. (FEUERBACH, 2002, p. 33). E dentre as essências que o homem reconhece – ou projeta – fora de si está a essência suprema, Deus. E deste modo, toda a realidade, mesmo que na dimensão da auto alienação religiosa, orbita em torno do homem. Qualquer conteúdo que não se remeta ao homem, perde autenticidade e vigor especulativo.

Toda a especulação sobre o direito, a vontade, a liberdade, a personalidade sem o homem, fora ou acima do homem, é uma especulação *sem unidade, sem necessidade, sem substância, sem fundamento, sem realidade*. O homem é a existência da liberdade, a existência da personalidade, a existência do direito. Só o homem é o *fundamento* e o *solo* do eu de Fichte, o fundamento e o solo da mônada leibniziana, o fundamento e o solo do absoluto. (FEUERBACH, 2002, p. 34, grifo do autor)

Não só um antropoteísmo, mas também um antropocentrismo parece permear este momento da proposta feuerbachiana. Entretanto, a verdade do homem se inicia no alicerce da natureza, e por isso, o antropocentrismo ganha aqui um status de naturalista, porque a crença no homem deve também, necessariamente, passar pela crença na essência primordial e autônoma da natureza, do não filosófico no filosófico. Assim, Feuerbach desconecta Deus tanto da natureza quanto do homem, deixando apenas a estes dois um legítimo status ontológico. O homem é oriundo da natureza, necessita desta para existir, mas não existe interiormente e espiritualmente somente na natureza. O espírito racional do homem, pela lógica feuerbachiana, acontece como uma ruptura da natureza na própria natureza, uma consciência totalmente natural, ainda que racional.

Ao atrelar a filosofia às bases naturais, Feuerbach lança a introdução para uma ética naturalista, em que a tematização da liberdade ocorra de modo a seguir passos condicionados pela natureza e a sensibilidade em geral. Ao fazer isso, o pensador necessariamente cria um contraste que confronta a antiga ética de inspiração teológica. Muito do que havia na tradição filosófica anterior eram hipóteses e especulações que sublinhavam o afastamento no tocante à natureza.

Aquilo que antigamente era um reduto da classe religiosa ganhou status de alcance racional e científico. Dado que mesmo no plano estritamente sensível, aqui ainda havia a supremacia do aval religioso. Neste horizonte, somente Deus, em sua onisciência, poderia compreender os mistérios da natureza. Por essa razão, Feuerbach diz:

O saber sensível mais perfeito e, portanto, divino, nada mais é que o saber *plenamente sensível*, o saber dos mais ínfimos pormenores e das particularidades menos perceptíveis. [...] Mas este saber divino que, na teologia, é apenas uma representação, uma fantasia, tornou-se um saber *racional efectivo*, num saber telescópico e microscópico da ciência natural. (FEUERBACH, 2002, p. 48, grifo do autor)

Alternativamente, Feuerbach propõe que, em contraposição à crença sentimental na figura de uma pessoa divina, que sustente o conhecimento da realidade de modo perfeito, o mais coerente é depositar no potencial da espécie humana o horizonte de sua perfeição, que é realizável apenas no campo coletivo da sabedoria. A ilustração que falta a alguns indivíduos é preenchida ou substituída pelo acúmulo de saberes obtidos por outros grupos, em outras épocas. A humanidade, neste caso, conseguirá efetuar um salto científico e cultural na medida de sua adesão e coesão fraternal, pois “o que o homem isolado não sabe nem pode saber-no e podem os homens em conjunto. Assim, o saber divino que conhece *ao mesmo tempo* todas as singularidades tem a sua realidade no saber da espécie.” (FEUERBACH, 2002, p. 49, grifo do autor). Importante notar na citação acima o destaque que o filósofo deu à passagem “ao mesmo tempo”, indicando que a projeção que a humanidade realiza no ser divino deve-se em muito à “impaciência espiritual e cultural” que ela apresenta no decurso de suas conquistas históricas. Assim, o que no presente ainda não é realizável, há de ser viabilizado pelo complexo das obras humanas. Não à toa que Feuerbach reforça tantas vezes a proposta da filosofia *do futuro*, já que é no futuro que reside o infinito potencial de realizações humanas e que, ao seu tempo, transformará a espécie em uma categoria de seres que pareceriam divinos aos olhos dos homens do passado.

Da mesma forma que o racionalismo moderno inaugurou uma nova época espiritual em relação à teologia medieval, assim também a filosofia do futuro – materialista e tendo a natureza como princípio – deve consagrar conteúdos filosóficos, nos termos que sejam mais convenientes ao seu período histórico, que resolvam as contradições deixadas pela era anterior. Entretanto, a abertura de um novo processo filosófico demanda uma crítica à síntese anterior, no caso a síntese elaborada pelo idealismo em geral e o hegelianismo em específico. Porque somente na crítica, estrategicamente construída, há a possibilidade da superação integral de um ciclo filosófico.

A nova filosofia, segundo o seu ponto de partida histórico, tem a *mesma* tarefa e posição perante a *filosofia anterior*, que *esta* teve em relação à *teologia*. A nova filosofia é a *realização* da filosofia hegeliana, da filosofia anterior em geral – mas uma realização que é ao mesmo tempo a sua *negação* e, claro está, uma *negação livre de contradição*. (FEUERBACH, 2002, p. 61, grifo do autor)

A “antiga filosofia”, isto é, o pensamento idealista coexistente ao período de Feuerbach, apresenta uma falta de equiparação e de comensurabilidade entre o ser real e o ser indeterminado pela matéria, muito presente na lógica hegeliana. Isto incorre em uma atmosfera filosófica relativamente intolerante, que não aceita a “liberalidade republicana” da sensibilidade. Essa intransigência do espírito absoluto submete, sob a justificativa da identidade unitária do conceito universal, a veracidade da sensibilidade a uma validação despótica em sua filosofia. Se, por exemplo, no mundo jurídico não condescendemos com o rebaixamento de nosso ser concreto, de nossa propriedade, de nossos recursos econômicos, enfim, de nossa dignidade material, é peremptório, portanto, que o lastro filosófico e ontológico esteja em consonância com os direitos básicos da existência dos seres concretos. Tal dignidade, que é filosófica e natural, não deve se resumir em um Ser (no sentido mais amplo que a metafísica pode explorar) que, de tão nulo, não se situa em local algum de sua contrapartida objetiva. No corredor que o gênio materialista abriu, vê-se que:

A questão do ser é justamente uma questão prática, uma questão na qual o nosso ser está implicado, é uma questão de vida e de morte. E se no direito nos agarramos ao nosso ser, não queremos que também ele nos seja tirado pela lógica. É preciso que ele seja igualmente reconhecido pela lógica. De resto, o próprio ponto de vista prático – o ponto de vista do comer e do beber – é aduzido pela Fenomenologia para refutar a verdade do ser sensível, isto é singular. Mas também aqui não devo jamais a minha existência ao pão linguístico ou lógico – ao pão em si – mas sempre apenas a este pão, ao pão “indizível”. (FEUERBACH, 2002, p. 72)

Reforçando a crítica que Feuerbach desenvolve às doutrinas da identidade, ele declara que no amor está a solução para o despotismo exaltado do idealismo. No amor presente na sensibilidade e na paixão, o homem não só retira para a filosofia o depósito infundável de seus conteúdos, como também fortalece, consoante a nova filosofia, a distinção fundamental entre ser e não-ser. O amor, seja em sua versão preenchida pelo contraste entre sujeito e objeto, seja no sofrimento oriundo da transitória identificação entre ambos, deve prevalecer como o valor basilar da sensibilidade. É no contraste e na disparidade entre o pensar e o não-pensar que consta a saída para a distorção ontológica da filosofia da identidade, que insiste em fazer de todo o sensível uma identidade no pensamento, de modo que esta identidade recebe proeminência sobre o singular original, concreto. Feuerbach reivindica a “[...] restauração da verdadeira relação, onde o subjectivo e o objectivo

não são idênticos.” (FEUERBACH, 2002, p. 81) Conforme esclarecido anteriormente, o amor, visto aqui como o sentimento unificador da sensibilidade em geral, deve passar pelo processo de elucidação por meio da consciência filosófica. Isto é, o discurso da filosofia deve retirar da essência da sensibilidade, daquilo que o senso comum sente intuitivamente, os elementos para sua abstração, e posicionar esta abstração, novamente, em sintonia com os desejos da sensibilidade e da vitalidade – eis o fundamento da força religiosa na consciência comum. O sentimento cristão, por exemplo, nada mais adora do que a própria essência do amor, objetivado em um ser transcendente. Cabe à filosofia esclarecer esse processo, essa força que já fora canalizada pelo simbolismo da religião, mas agora por ferramentas conceituais, porém sem sobrepujar e distorcer o amor em prol da insensibilidade idealista. “Só o que pode ser *objecto da religião* constitui o *objecto da filosofia*.” (FEUERBACH, 2002, p. 82, grifo do autor). Assim foi no decorrer de toda modernidade, pois a filosofia moderna debruçou-se sobre a mesma essência da teologia. Feuerbach não foge deste procedimento, mas agora esclarece que, se a filosofia quiser vigorar, deve enaltecer a essência da religião, mas descartando e substituindo a própria religião, não do modo como o idealismo fez, substituindo Deus pela ideia absoluta, mas retirando totalmente os objetos de adoração anterior e desvelando o real objeto do sentimento religioso, o próprio homem.

A internalidade, ou a subjetividade humana também é desenvolvida através dos sentidos. Quando refletimos e representamos algo que só existe para o nosso eu, aqui também opera-se o filtro da sensibilidade que permite a consecução de tais processos. Uma clara identificação entre o pensamento e o mundo exterior ocorre no plano da sensibilidade de si mesmo. Por exemplo, a memória reproduz na mente os mesmos esquemas sensíveis que estão gravados na “percepção sensível da mente”. Um cheiro, um gosto, uma sensação de prazer ou dor, as cores visíveis, os sons das notas musicais, todas essas memórias sensoriais são reproduzidas no compartimento da memória mental, sendo então derivações internas de experiências sensíveis objetivas. O subjetivo em Feuerbach é sempre um momento posterior ao objetivo, qualificado segundo a infinitude do espírito. Esta subjetividade, que é infinita no homem, trabalha segundo projeções internalizadas da realidade externa, objetiva. A fantasia teológica ocorre quando, à revelia do consenso objetivo, são determinados seres existentes apenas no campo espiritual, intelectual, subjetivo. O remédio para tal devaneio é o postulado que tem no sensível seu parâmetro. Se o

que penso apresenta consonância com o campo sensível da existência, então meu pensamento é uno com a realidade. Se, contrariamente, penso algo não existente, então devo classificar tal objeto como fantasioso, não científico e não filosófico.

Hegel declara que a realidade absoluta se constrói nas fronteiras que o conceito produziu. Feuerbach afirma que o conceito é rigorosamente dependente da sensibilidade:

As coisas 'externas' não são o único objeto dos sentidos. O homem só é *dado a si mesmo através dos sentidos* – ele é para si mesmo objecto enquanto objecto dos sentidos. A identidade de *sujeito* e *objecto*, apenas *pensamento abstracto na autoconsciência*, é verdade e realidade *efectiva* somente na *intuição sensível que o homem tem do homem*. (FEUERBACH, 2002, p. 85, grifo do autor)

O espiritual está no sensível e o sensível está no espiritual. Não existem, assim, duas dimensões diferenciadas entre si. O mundo inteligível é o próprio mundo sensível, desvelado pelo filósofo, mas sempre no interior da própria determinidade natural. A aparência é em si mesma a essência manifestada. O racional nem sempre alcança os limites da sensibilidade, mas a qualidade sensível abrange, mesmo que indiretamente, todas as iniciativas da representação espiritual. Feuerbach aponta que:

Por conseguinte, não precisamos de ir *além da sensibilidade* para chegarmos ao limite do *puramente sensível*, do unicamente *empírico*, no *sentido da filosofia absoluta*; devemos apenas *não separar dos sentidos o entendimento* para encontrar no *sensível* o supra-sensível, isto é, o espírito e a razão. (FEUERBACH, 2002, p. 87, grifo do autor)

O conceito de determinidade, existente na teoria especulativa em geral, deveria ser, no escopo oferecido pelo materialismo da presente obra, emanada da determinidade objetiva, concreta. A própria definição de espaço na matéria é, por conseguinte, um postulado objetivo de circunscrição espiritual. Os atributos da razão emergem a partir de constatações espaciais, de determinidades sensíveis. “A *determinação local* é a *primeira determinação da razão*, na qual assenta toda a ulterior determinação”. (FEUERBACH, 2002, p. 88, grifo do autor). A razão, pois, apenas se orienta a partir da bússola de validação sensível e espacial. Sem este instrumento, o espírito se perde em suas próprias conjecturas fantasiosas. Dito isto, Feuerbach afirma que o espaço e até o próprio tempo são condições dadas, objetivas, que atravessam tanto a razão quanto a dimensão concreta. A

subjetividade filosófica navega em seu tempo e em seu espaço interior na condição de encontrar uma equiparação ou nivelamento ontológico com o tempo e o espaço sensível. “O espaço e o tempo *não são simples formas fenomenais – são condições do ser, formas da razão, leis tanto do ser como do pensar*”. (FEUERBACH, 2002, p. 88, grifo do autor). A capacidade de distinção ou de distinguibilidade intelectual, é uma consequência indireta da distinção espacial. A própria salutaridade do pensamento depende, portanto, de uma sintonia com a sensibilidade no espaço. “As *leis da realidade são também leis do pensamento*.” (FEUERBACH, 2002, p. 90, grifo do autor).

4.2 Uma reforma necessária: a reconciliação entre razão e natureza

O itinerário forjado pela história das ideias filosóficas nos demonstra, com força maior na modernidade, que a razão filosófica desenvolveu-se como um atributo individual e subjetivo, como se a sua potência e qualidade estivesse exaltada somente em indivíduos específicos e extraordinários. Cabia ao sujeito individual e pensante acessar a competência teórica do gênio filosófico. Feuerbach caminha em direção diametralmente oposta quando declara que a razão, além de ser inesgotável (infinita), não se restringiria a um grupo de homens especializados. A infinitude da razão é defendida pelos teóricos da tradição muito mais como um norte a ser alcançado, *a posteriori*, mas não enquanto questão de princípio filosófico. Ora, ao aceitar a razão como atributo finito no início de seus postulados, os filósofos tradicionais empregam, analogicamente, um começo subjetivo e individual, já que preconizam que suas próprias filosofias partem de uma finitude racional, de uma decisão filosófica pessoal, particular.

Mesmo no início de sua vida intelectual, por meio de sua tese de doutorado – *De Ratione una, universali, infinita* – Feuerbach já indicava que encontraria muitas de suas respostas no método da inversão em relação à tradição vigente. Chagas apresenta que:

É, precisamente, nesse sentido que Feuerbach, em sua *Dissertation*, polemiza contra os ‘críticos da razão’, os quais fazem valer como princípio e conteúdo da razão apenas o que se poderia conceber como convicção individual, opinião particular ou ponto de vista privado. (CHAGAS, 2016, p. 18, grifo do autor)

Acerca desse pensamento, há de se responder que a razão filosófica apenas pode dar respostas, visando um *télos* infinito, quando já se estabelece como dimensão ilimitada desde o seu nascimento, sendo ela “[...] infinitamente a substância comum, universal, de todos os indivíduos” (CHAGAS, 2016, p. 18). Se, historicamente, vemos a prevalência de gênios nas áreas do saber, é por motivo das infinitas diversificações presentes nos indivíduos. Porém, se o desenvolvimento histórico e cultural da razão ocorre, sob o próprio ponto de vista historicista da racionalidade, de modo assimétrico, assim não é a *aparição* da racionalidade. A razão é, portanto, presente *qualitativamente* em todos os homens, diferindo apenas nos contornos quantitativos, segundo condições objetivas de existência. Isto é, as diversas manifestações da razão, particularizada nos indivíduos, ocorre por conta de situações históricas, econômicas, sociais, não diante de decisões divinas, metafísicas, contrariando assim a providência teológica.

Fica claro que a racionalidade, portanto, unifica os homens, na medida em que gera subsídios para uma comunicação cada vez mais plena. À medida que exerce sua razão, o homem não atua somente como portador de uma força plenamente individual, já que, conforme anteriormente exposto, a qualidade racional não é distintivo de seres determinados, mas distribuída de maneira impessoal e universal a todos. Por conta de tal fato, o ser pensante é, por excelência, o ser universal, provido de uma ferramenta que não o coloca em caráter de preponderância especial perante os demais indivíduos. Deste modo, o indivíduo, no escopo de suas particularidades, é empregado pela potência imanente da razão presente no gênero humano. Não parece haver uma clareza, em Feuerbach, que delimite onde inicia o homem individual e onde termina suas volições diante das forças cósmicas e naturais, que o atravessam constantemente. Para todos os efeitos, posteriormente a vontade é inserida e trabalhada como uma das pedras fundamentais da imanência humana – nos capítulos iniciais da *Essência do Cristianismo* – o que parece equilibrar o aparente estado de vulnerabilidade individual perante o jogo de categorias demasiadamente universais e impessoais.

A importância que o pensamento – e sua qualidade universalizadora – ocupa na fase do jovem Feuerbach é importante para notarmos a evolução de sua sofisticada filosofia ao longo da vida. Chagas comenta que “Em contraposição à concepção de sua fase madura, o jovem Feuerbach situa a comunicabilidade absoluta e completa do homem única e exclusivamente no pensamento [...]”

(CHAGAS, 2016, p. 19). De maneira antagônica, o sentimento, diz o jovem Feuerbach, não é suficiente para promover a ampla conexão entre os homens porque estes, quando sentem, não podem transmitir de fato aquilo que sua subjetividade emana, sendo essa experiência intransferível de um indivíduo a outro. O que há entre os sujeitos é a comunicação em ferramentas linguísticas racionais, mas que por utilizarem códigos padronizados pela razão, perdem sua originalidade sensível, restando apenas os símbolos propagados pela razão.

A relação universal que a racionalidade oferece não é, de modo algum, como uma empatia estabelecida nos laços sentimentais e pessoais. O senso de comunidade universal acontece, na estimativa racional, nas relações estabelecidas pela política, economia, entre povos e nações em geral. Trata-se, portanto, de um instrumento de viabilização da civilização, caso contrário os homens estariam condenados aos laços tribais que a familiaridade sentimental desempenha nas relações humanas. E aqui é evidente, novamente, na concepção de Feuerbach que as relações institucionais e políticas pesam mais do que a mera “vontade livre” em suas intenções filosóficas – herança hegeliana. Quando pensa, um indivíduo não se prende à determinação da personalidade em si, mas sim uma substituição de um modo individual de existência pelo estado universal e impessoal de consciência. O homem é “[...] simultaneamente, ele mesmo e o outro: não um outro determinado para si, mas um outro em geral.” (CHAGAS, 2016, p. 20) Isto é, o sujeito pensante ganha status de ser genérico e universal, em que a razão, enquanto essência genérica, oferece ao indivíduo a oportunidade de superar a condição atomizada do senso sentimental.

Fica claro, portanto, que não está no mérito individual a definição territorial daquilo que se chama de razão, mas no humano enquanto gênero. Somente o espírito impessoal e objetivo deve ser o postulado inicial de qualquer verdade que o sujeito individual possa apreender filosoficamente. Instauraram-se, na modernidade, linhas teóricas que “[...] tratam a razão como finita e o indivíduo como infinito [...]” (CHAGAS, 2016, p. 23), sendo que a proposta feuerbachiana atualiza o oposto do que tradicionalmente se aceitava. Quando a modernidade defende a primazia do eu pensante, ela secundariza a outra face da razão, genérica, que consiste no saber que tem como princípio o plano objetivo, o natural e o material em geral, estabelecendo um peso arbitrário sobre a autoconsciência e desligando a influência do lado material sobre o eu filosófico. Este eu filosófico existe, então, tal

qual um Sol, que por ter gravidade muito maior, exige a orbitabilidade de seus planetas – estes sendo os objetos concretos. A retificação de tal ótica moderna, diz Feuerbach, consiste em estabelecer uma maior horizontalidade de princípio entre sujeito e objeto. Se optarmos com preponderância, no escopo da unidade do saber, somente pelo objeto, teremos um empirismo empobrecido. Opostamente, o solipsismo se torna um caminho irremediável aos que escolhem o espírito cindido e ensimesmado. Na terceira via, se a razão é tratada sobretudo como instância objetiva e universal, o indivíduo ganha, assim, o estatuto de ser derivado da razão, ou seja, um portador da dimensão racional que se espalha impessoalmente pelo gênero. A correspondência é ainda mais clara e óbvia se o sujeito for tratado como finito particular e a razão como universal infinita. Pois não é somente aos objetos concretamente determinados em que a multiplicidade e a finitude se aplicam, mas também, inexoravelmente, ao sujeito pensante e circunscrito à esfera individual. Em vista disso, a razão universal atua como aspecto infinito (porém imanente) que a tudo penetra e a tudo condiciona, no plano humano.

De um lado encontra-se a dispersão irracional da natureza, aparentemente desarticulada em seu terreno. De outro há a razão individual, uma das manifestações particulares da razão genérica, buscando a apreensão e a síntese do saber, diante do gigantesco manancial empírico do mundo natural. Cabe, então, à racionalidade genérica estabelecer a conexão entre pensamento e objeto, esclarecendo a natureza segundo uma racionalidade que veja a si mesma como universal, e portanto, convergente e democrática ao gênero humano como um todo:

A autoconsciência é apenas consciente de si e se estende unicamente para si mesma [...] Ela contém, na verdade, a forma universal do pensamento, mas apenas em relação a si mesma, isto é, como forma geral da singularidade [...] A forma do pensamento, que é igual em todos os homens, não vem, pois, da autoconsciência e não tem nela o seu lugar, mas na razão mesma, na razão objetiva. Esta é, em si, totalidade, universalidade, a natureza de todos os objetos e contém por conseguinte, a unidade do conhecimento (do objeto pensado) e do pensamento (do sujeito cognoscente), simultaneamente os momentos ativos e passivos, os momentos da forma e da matéria. Com isso, a razão não pode, portanto, ser reduzida ao individual, ao singular. (CHAGAS, 2016, p. 24)

Outra forma de esclarecer a superação que Feuerbach empreende, na separação dual entre material e espiritual da modernidade, é por meio da comparação entre a imagem de polo ativo e polo passivo. A abstração filosófica se verifica na divisão entre o objeto a ser compreendido e o sujeito que empreende o

esforço a fim de conhecê-lo. Apesar de, filosoficamente, a razão universal perpassar ambos os segmentos, no âmbito do saber moderno há uma lacuna considerável entre a essência do concreto em relação à atividade do pensamento. O espírito, o polo ativo, sai de si mesmo, não apenas para compreender o material, mas também porque esse “desejo” da razão subjetiva seria, na verdade, uma estratégia da razão universal, que instrumentaliza a razão subjetiva a fim de elevá-la à unidade com o objeto e a materialidade em geral. Como se na razão universal houvesse uma inclinação histórica para a expansão da subjetividade racional na direção de uma concepção mais ampla de razão, em que esta se equipare e se unifique à essência do objeto. Cabe, agora, um adendo no fato de que o raciocínio acima exposto não sintoniza-se à proposta de Hegel, pois este pensador visa a unidade absoluta entre sujeito e objeto mas tendo o sujeito como protagonista que totaliza o saber filosófico no seio da ideia absoluta. Enquanto que no paradigma feuerbachiano, a unidade entre sujeito e objeto acontece na forma de uma razão que abre mão da arbitrariedade subjetiva para se transmutar em uma razão objetiva, que se situa em um plano mais amplo que o subjetivamente racional. Em conformidade com Chagas:

De acordo com a concepção de Feuerbach, a tarefa da filosofia consiste na manifestação, ou seja, na secularização da unidade entre homem e natureza na razão universal. A filosofia trabalha, como ele verifica, desde há muitos séculos, em seu aprimoramento, mas ela se insere sempre apenas numa particularidade ou num determinado conceito: seja a determinidade ou o existente (*Dasein*) mesmo, seja a religião, a natureza ou o eu etc., e, com isto, ela deixa sempre um outro fora dela. (CHAGAS, 2016, p. 27, grifo do autor)

Não podemos nos aproximar dos segredos ainda não esclarecidos da natureza a partir de leis puramente ideais, tendo a razão como princípio e como fim. A natureza deve ser entendida partindo dela mesma, tendo o espírito o papel de intermediar e resolver os mistérios naturais, mas sempre em referência à materialidade. A razão universal, já comentada anteriormente, entra aqui como instância aperfeiçoada do sujeito moderno, que visualiza na materialidade a rica matéria-prima para a consecução de seus empreendimentos filosóficos. As ciências particulares possuem um aspecto central na união com o pensamento filosófico a fim de compreender a natureza em sua multiplicidade, nos seres concretamente determinados, sendo a representação filosófica um “laboratório” abstrato, em que aqueles seres concretos são unificados conceitualmente na representação, mas

apenas para fins metodológicos e universalizadores. A centralidade inicial da ciência filosófica inicia-se, peremptoriamente, na pluralidade objetiva, natural.

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;[...] fora dela nada tem existência real, a não ser pensamentos e representações. (CHAGAS, 2016, p. 65)

Na juventude, Feuerbach inicia um processo de reflexão que conclui que a tradição filosófica mantém, paradoxalmente, um perfil ambivalente, que ora se demonstra como um agente de compreensão totalizadora do mundo, ora se demonstra como saber inacabado, que se acovarda ou se distancia em demasia diante das questões irracionais, como que instituindo um círculo de atuação excessivamente delimitado ao próprio pensar, às categorias puras do pensamento. Nesse mérito, as preocupações de uma nova filosofia, materialista e humanista, devem ser, de acordo com a professora Adriana Serrão, justamente as dimensões alter filosóficas, que ainda não foram trabalhadas pela tradição, ou seja, a sensibilidade:

O pensamento do jovem Feuerbach emerge da confluência desta consciência simultânea do acabamento e do inacabamento da filosofia. [...] A reflexão teórica cruza-se com a crítica do tempo, o olhar diagnóstico com a missão salvífica, na busca de um pensar dirigido para a vida e de que o próprio estilo, utilizando frequentemente o diálogo que visa o “tu” humano como único verdadeiro interlocutor e destinatário do seu discurso, é um dos elementos integrantes não menos significativos. (SERRÃO, 199, p. 32)

O que interessa, neste caso, é o discurso filosófico que trabalha com a razão enquanto grandeza imanente e condicionada por uma antropologia destituída de postulados depurados da sensibilidade.

Em sua Tese de Doutorado de 1828, Feuerbach postula que há uma equivalência e uma reversibilidade entre a razão e a humanidade. Esta não existe sem aquela, do mesmo modo que a razão não pode ser conceituada sem um vínculo completo com o homem material, encarnado. Assim, não pode a razão se manifestar fora da imanência humana. Razão é imanência e imanência é humanidade. Segundo o pensador, a razão é uma categoria ilimitada e infinita, porém, imanente. Contrariando a tradição filosófica como um todo, a razão não deve se coligar à transcendência, pois esta cria uma fronteira invencível entre a consciência original (divina) e a razão derivada (humana), o que de certo modo aleija

o desenvolvimento da ciência filosófica, de modo que esta ciência sempre se depara com um teto metafísico (a questão do divino) em que seu exercício não adentra, do qual nada fala.

Se a razão divina é encarada, como na teologia, enquanto polo absolutamente ativo, então a razão humana, isto é, a razão derivada, torna-se por contraste uma razão que é passiva o suficiente para sabotar e enfraquecer o protagonismo de uma antropologia consolidada em uma razão imanente. O núcleo do argumento se dá na esfera de que a razão transcendente ajuda na diminuição da razão verdadeiramente humana, processada e justificada por fins imanentemente humanos. Cabe, então, ao pensamento do futuro, unificar o homem à sua razão imanente, com consequências culturais e filosóficas que apontem para um só mundo, o mundo da razão imanente e condicionada pela natureza:

Finda, portanto, o império de uma deformação e de uma heteronomia, finda o jugo da alienação e da duplicação do mundo. E a cultura constituir-se-á doravante sobre novas bases, não-teológicas, não-metafísicas, tendo apenas o próprio homem, a comunidade humana (pois é nela que está a essência, não no homem individual), como seu fundamento e meta. (SOUZA, 2009, p. 252)

Ao contrário dos românticos, que elegem o sentimento como o princípio central no qual giram suas inquietações filosóficas, Feuerbach está comprometido com a busca pela essência universal da humanidade, que é inicialmente, ainda na juventude, encontrada na efetivação da razão – uma provável herança iluminista. O sentimento “[...] manifesta-se um sentir em comum, de simpatia ou de compaixão, no qual o eu se encontra ligado a outros e se estabelecem consensos entre diversos indivíduos.” (SERRÃO, 1999, p. 35). Porém, esses mesmos sentimentos “[...] revelam uma forma relativa de união, mas não a forma absoluta de universalidade[...].” (SERRÃO, 1999, p. 35), dado que o sentimento do outro é sempre algo semelhante mas nunca nivelado, ou melhor, comensurável ao meu sentimento. A barreira da individualidade não permite uma linguagem unitária entre dois sujeitos a nível sentimental. Já o pensamento permite um distanciamento individual, do próprio eu, pois “[...] quando pensa, cada um é simultaneamente eu e outro [...]” (SERRÃO, 1999, p. 35), ou ainda um puro outro, uma alteridade sem ligação com o eu interior. Todos os homens pensam, logo, a comunidade humana

por excelência se dá no pensar autoesclarecido, enquanto razão imanente e irradiante ao próprio gênero humano.

A essência do gênero humano é construída tendo-se em vista a capacidade que Feuerbach desenvolveu de lidar com tal questão de maneira mais tensionada a um dinamismo conceitual. Ela se desdobra em um eixo triplo de qualidades capitais. Na própria Introdução da *Essência do Cristianismo*, são elas colocadas como razão, vontade e coração. As três esferas são tidas como interconectadas e interdependentes entre si, mas não por isso limitantes ou limitadas umas às outras. A razão é a capacidade racional “[...] luz do conhecimento [...]” (SERRÃO, 1999, p. 50), a vontade como o caráter em geral e o coração enquanto amor que une os homens. E enquanto forças constitutivas, a razão, o sentimento e a vontade não são retratadas aqui como objetos utilizados ao bel-prazer humanos, mas forças maiores que atravessam o gênero, chegando mesmo a possuí-lo. O homem é, em tal caso, considerado como uma síntese de tais forças, tendo elas um papel perpétuo, que move e estimula o ser humano, de maneira imanente a ele. Essas potências, apesar de serem a terra que o sustenta, ainda são ferramentas ou habilidades disponíveis à consciência do homem. “Mas a distinção entre a existência finita, que define a individualidade de um indivíduo, e a essência infinita, que pertence a todos, apenas pode ser reconhecida pela consciência” (SERRÃO, 1999, p. 51).

É essa natureza tripla que confere ao homem a correspondência entre o indivíduo e o ser universal da humanidade. Cada exemplar individual do gênero humano apresenta um diferencial próprio que o distingue dos demais indivíduos apenas a nível quantitativo, mas sem perder o rigoroso laço qualitativo com a universalidade humana. Todos pensam, todos sentem e todos desejam. Tal essência tripla, presente univocamente em cada indivíduo, é a prova manifestada das potencialidades do gênero em cada indivíduo.

Assim, cada indivíduo é, ao mesmo tempo, um ser individual e um ser universal; é, para além de individual, a inteira essência humana. Em cada homem individual encontra-se o *homem*, o universal que faz parte integrante da constituição mais enraizada do seu ser. (SERRÃO, 1999, p. 51)

Feuerbach precisava, portanto, encontrar um cerne espiritual nuclear, que fosse comum a todos os homens, em quaisquer circunstâncias. Talvez por isso não

elegeu como essência humana as características ligadas à cultura ou à história, que são modificadas de acordo com contextos espaço-temporais. Apesar do teor fortemente iluminista nas obras feuerbachianas, não detecta-se nelas o mesmo peso que o historicismo cumpriu no desenvolvimento das teorias de autores igualmente influenciados pelo hegelianismo. Sobre isso, é interessante apontar uma rápida lacuna explicativa acerca da ausência central do historicismo nas obras de Feuerbach. Ao contrário de outros materialistas reconhecidos de sua época, Feuerbach não dispôs de elementos historicistas para construir seu conceito de essência humana porque, segundo parece, o recurso metodológico usado pelo pensador contraria o pressuposto da história na definição do ponto central do humano, de sua essência.

A compreensão de gênero que Feuerbach constrói liga-se, pela natureza da autoconsciência, a uma realidade de condição interior. “A natureza mais genuína do ser humano não se encontra tanto no facto de ser exteriormente um elemento de um gênero, quanto no facto de ser interiormente consciente de ser elemento de um gênero;” (SERRÃO, 1999, p. 51). Vemos aqui a necessidade de se afirmar a importância do nivelamento entre essência e consciência. Esta se confunde com o conceito de gênero porque ambos são essenciais. O que distingue o homem dos demais seres é a autoconsciência. Do mesmo modo, o que também define o gênero humano é a forma da autoconsciência. Esta é, então, o ponto de convergência entre o externo e o interno, o material e o espiritual. “Consciência e essência distinguem-se somente como duas faces, a subjectiva e a objectiva, da vida em relação com o gênero, com a essência humana universal.” (SERRÃO, 1999, p. 52).

Como dito acima, a consciência, portanto, atua como um sinônimo da noção de essência. O que há de mais essencial no homem? Sua consciência reflexiva. Esta consciência, que penetra a si mesma em uma espiral infinita, é a chave de entendimento que liga a dimensão subjetiva à consciência universal do gênero. Também há, neste âmbito, a elaboração que seve como base da relação Eu-Tu. A subjetividade, além de ser um espelho de si mesma por conta de seu atributo autoreflexivo, também se despeja na condição da racionalidade objetiva, que se externaliza. Importante notar, a esta altura, que a reflexão interior que Serrão assinala acerca de Feuerbach é a da racionalidade por excelência, isto é, o discurso filosófico capaz de encontrar dentro de si a essência universal do gênero humano. Não há nada a declarar acerca da vida íntima de cada ser no âmbito individual. A

individualidade consciente – o gênio filosófico – assim, se configura como porta ou acesso inicial para uma subjetividade anônima, genérica e, por isso, composta por uma racionalidade mais abrangente do que aquela que se processa na razão subjetivamente localizada pelo indivíduo.

O indivíduo, enquanto ser apartado da universalidade filosófica, projeta na dimensão suprassensível um mundo de potencialidades que na verdade já estão contidas em seu âmbito subjetivo. Mas por conta da tendência espontânea que o homem possui de projetar sua essência inconsciente em elementos externos, sem o devido tratamento esclarecido da interioridade, a consciência comum não percebe que as qualidades infinitas dos deuses precisam ser fortalecidas no domínio da consciência racional genérica, para que surja, com tal característica, o esclarecimento de sua própria universalidade, do gênero humano como “real divindade”. Essa proposta expressa um encontro entre a consciência individual e a consciência universal, a fim de esclarecer a primeira.

Fazendo coincidir, na consciência, a consciência finita de si como indivíduo e a consciência da infinitude das propriedades constitutivas do gênero, compreende-se como num ser, ao mesmo tempo finito e genérico e no qual coexistem individualidade e universalidade, possa suceder que uma simples limitação (*Schranke*) individual venha a romper este vínculo e a ser convertida, por generalização, em limite (*Grenze*) de todo o gênero humano. [...] A ênfase do universal como ‘medida absoluta, lei e critério do ser humano’, a par da manutenção estrita da separação entre a medida absoluta do gênero e a medida relativa do indivíduo, é a imprescindível base teórica de um projeto prático de recondução a si da Humanidade pela via do auto-esclarecimento e pela luz da razão. (SERRÃO, 1999, p. 53)

A crença religiosa, em geral, condiciona a limitação citada acima como uma extrapolação ao gênero humano, evitando identificar as imperfeições pontuais do indivíduo e confundindo, assim, as competências individuais com as do gênero. Feuerbach manobra essa percepção deficiente da religião em favor da consciência universal. A suposta universalidade da religião distorce a consciência universal em direção ao indivíduo. A salvação se dá, para o monoteísmo, no plano da moralidade individual. O pensador materialista inverte esse paradigma e proclama que não há salvação no indivíduo, pois afirmando o contrário, as transitoriedades individuais são compensadas pela potência infinita do gênero. O universal ganha preferência sobre o individual. Entretanto, o materialismo do filósofo não se resigna diante da empiria. Ao contrário, o indivíduo deve ir além da superfície empírica caso queira realizar a equiparação entre consciência comum, ou individual, e consciência genérica, ou

essencial. “O indivíduo alcançará a humanidade quando reconhecer a finitude que o marca, quando superar a contingência empírica que o limita e vier a coincidir com a essência humana [...]” (SERRÃO, 1999, p. 54).

A filosofia moderna, assim, se distanciou da saudável reflexão filosófica ao preconizar a primazia da especulação em relação aos atributos práticos da vida. Há, deste modo, um itinerário teórico a cumprir pelo pensador que assuma para si a proposta feuerbachiana. Esse caminho se harmoniza com a pura intelectualidade filosófica a fim de ganhar amplitude de visão, mas ao mesmo tempo precisa, no futuro de seu desenvolvimento conceitual, sintetizar respostas que estejam em consonância com o princípio da filosofia da sensibilidade, isto é, a natureza, o não-pensar, a vida. “Neste espaço que medeia a vida com a vida vem situar-se um pensar diferente, um saber cujo estatuto já não se compadece com a alternativa rígida entre teórico e prático [...]” (SERRÃO, 1999, p. 91). Importante esclarecer que, a despeito das dissonâncias etimológicas, Feuerbach imprime sentidos sinônimos entre vida e prática, sendo estas definidas como todas as dimensões empíricas e objetivas que o ser humano possui, não só em sentido biológico, mas espiritualmente delimitado e orientado pela materialidade. Por conseguinte, a filosofia não pode, de modo algum, romper com os fatores condicionantes da vida, seu horizonte concreto. Em sentido inverso, é a vida, material e temporal, que condiciona a filosofia em seus diversos contextos. Não é possível falar de Platão ou Aristóteles sem compreender e delimitar a “sensibilidade vital” e os fatores materiais da Grécia de Platão ou da época do Estagirita. A proposta da filosofia do futuro de Feuerbach não deve cair no erro de uma futurologia filosófica, em que as etapas do espírito na histórica se sucedam a fim de realizar as estratégias pensadas por um gênio filosófico, mas lançar os princípios para uma filosofia vindoura, que trabalhe em torno das demandas espaço temporais da vida terrena. Não é por menos que a Filosofia do Futuro de Feuerbach contém os *princípios* para um novo modo pensar, mas não o conteúdo peremptório desse novo modo filosófico.

A antropologia filosófica feuerbachiana soluciona a definição abstrata de homem ao criticar e romper com o dualismo, que é um dos grandes expoentes fundamentais das linhas modernas. Tal ruptura encontra na unidade constitutiva do homem sua saída. É a unidade e a totalidade humana, em seus diversos aspectos, material e espiritual, que deve servir de base ao conceito de homem no estudo da filosofia. Aquilo instituído anteriormente pela tradição, isto é, o humano definido

primeiro em abstrato e depois em concreto, abre brechas para que, cada vez mais, a problemática central do humano se afaste do antropológico e rume para um abstracionismo de raízes semiteológicas.

Na dimensão da sensibilidade existe um compartilhamento coletivo e fundamental para a apreensão do objeto. A representação subjetiva do mundo em mim, tão caro ao idealismo e teorias racionalistas, inexistente para a proposta feuerbachiana enquanto aspecto central. O idealismo afirma que o objeto existente é aquele representado pelo sujeito, em que este “capta” o objeto em seu interior, ao ponto mesmo de construir um universo, ou um simulacro, da realidade externa dentro de si. A prevalência da materialidade objetiva de Feuerbach tende para o oposto dessa linha epistemológica, o que faz com que haja a inclinação do sujeito em direção ao objeto, perdendo-se o sujeito na sensibilidade comunitária do objeto.

*A sensação está longe de ser um estado sensorial individual ou uma modificação sensorial interna restrita à esfera pessoal. Ela não traz a coisa até nós para vir a ser refletida de novo na interioridade. Com ela, somos nós que nos dirigimos até à coisa, e é nela que se dá o encontro de sujeito e objecto. O movimento intuitivo é centrífugo, de saída de si do sujeito e de encontro com o existente. Ele capta unidades de ser, mas tudo se passa como se essa captação de ser se desse *no próprio ser*.” (SERRÃO, 1999, p. 120, grifo do autor)*

Mais uma vez, com o devido embasamento da pesquisadora acima citada, torna-se claro que a ontologia segundo Feuerbach busca uma unidade indistinguível entre ser e pensamento, porém, no desenvolvimento desse amálgama, é notório que, em nome do princípio do materialismo, o ser, a natureza e a sensibilidade atraem a razão – ou o entendimento filosófico – para suas importâncias próprias. Não se trata de uma mera psicologia epistemológica, em que o sujeito se enfraquece diante dos diversos estímulos do objeto, mas de uma revolução na relação entre atividade e passividade. Aquela qualidade, ativa, não mais pertence com tanta preponderância ao sujeito, já que aos objetos também cabe o poder de uma existência integral independente da capacidade intelectual. E que, opostamente, o espírito perde sua antiga característica de “flecha”, que penetra incessantemente os “indefesos” territórios dos objetos sensíveis.

Há, então, uma linha única na qual se encaixam as diversas graduações da sensibilidade, e que o pensamento autointitulado puro é movido por um princípio irreal. Porque, reiterando, a tradição coloca a própria razão humana enquanto

provida de um mistério inatingível por vias naturais. Porém, o que facilmente se observa nos variados seres da natureza é que a humanidade – possuidora de um suposto mistério racional – faz parte de um projeto contíguo aos planos naturais. Não é verdade que a superior capacidade intelectual do homem se encontra de forma germinal em diversos mamíferos superiores? As necessidades e contingências naturais do homem, como procriação, alimentação, vida, morte também não são compartilhadas pelas diversas formas de vida? Certas formas primitivas de cultura já não estão presentes, mesmo que ao nível de rascunho, em algumas espécies animais? Certos seres domésticos não podem ser adestrados por meio de uma rudimentar linguagem? Como pode a natureza e a sensibilidade empírica dos seres irracionais serem atributos tão apartados da racionalidade humana se, muitas vezes, constatamos já nos seres naturais, o esboço de nossa orgulhosa racionalidade?

Podemos refletir que, na concepção acima relatada, a razão se torna uma evolução distanciada da sensação. O que o pensamento desenvolve, em seu discurso, é o prolongamento articulado, em um microuniverso interior, da própria sensibilidade exterior. A voz que “ouvimos” em nossa autoconsciência é uma continuidade espiritual, isto é, subjetiva e espelhada, da voz sensivelmente falada pelo aparelho fonador. A visualização de objetos interiores, ou seja, a imaginação, atua como o *fac-símile* da visão sensível e exterior. O discurso, a teoria e até a consciência humana como um todo não funcionariam, então, como uma reprodução criativa do universo objetivo? O discurso presente na autoconsciência humana, seria, assim, a própria natureza duplicada em si mesma. É a reta da objetividade que se dobra infinitamente sobre si mesma, formando assim o círculo da autorreflexão. A subjetividade e o espírito humano são a própria natureza, oculta para si mesma nos meandros da racionalidade. Ela – a subjetividade – é a imagem no espelho que não se reconhece integralmente na natureza por ainda não ter os subsídios científicos e teóricos fundamentais para tal empreendimento. O senso comum almeja, na empiria ingênua, a imagem de seus desejos refletidos no espelho da natureza, mas só vê um exterior indiferente, distante de seu próprio espírito. A religião também comete o mesmo erro, transferindo para o ser divino a distorção que a projeção do sentimento faz na sensibilidade não esclarecida. Em tempos modernos, a filosofia extrapolou tal projeto para seus princípios teóricos, transformando a razão subjetiva numa dimensão apartada da sensibilidade. Cabe à

nova filosofia unificar espírito e natureza, deixando claro ao pensamento que ele é a própria natureza, o *alter* da natureza escondido dela mesma. A razão é o mundo invisível da sensibilidade, mas, ainda assim, imanente a esta sensibilidade.

Apesar de existir uma linha de continuidade existencial entre o mundo natural e o homem, cabe a este distinguir os limites de sua humanidade quando colocados em contraste com as qualidades de sua existência natural. A existência humana objetiva diferencia-se do ser humano em sentido amplo. O seio natural alimenta todos os seus filhos de modo indiscriminado, dentre os quais os filhos humanos. Contudo, estes filhos não existem apenas para sua mãe natural, pois ao contrário de seus irmãos naturais mais antigos, o homem pode e deve construir sua própria noção de existência prolongada, que é a existência antropológica por excelência, compreendida no material enquanto princípio e no espiritual enquanto meio para o seu aperfeiçoamento.

O homem não é mais um ou apenas um entre os existentes. Encontrando-se inteiramente no seio da existência sensível, distingui-se do existir em geral graças a um *mais*, a um *proprium* que inteiramente o especifica. [...] Nesta diferença encontra-se já uma tese antropológica decisiva. A Natureza e os seres naturais não podem ser de maneira diferente daquela segundo a qual existem; neles, ser e existência coincidem. O ser humano pode ser de modo diferente daquele segundo o qual existe; a existência actual não esgota todo o ser (SERRÃO, 1999, p. 132, grifo do autor)

Deste modo, a antropologia proposta por Feuerbach não se encerra no naturalismo, mas apenas se inicia nele. A especificidade humana consiste em se deslocar do mundo natural, mas ainda assim reconhecendo-o como o tecido que sustenta fundamentalmente a realidade propriamente humana. Sem antropologia há natureza, mas sem natureza não há antropologia.

Nas doutrinas antropológicas anteriores a Feuerbach, a questão humana era, geralmente, observada na subordinação do homem com outros elementos. Feuerbach levanta a tese de que o homem integral deve superar as diversas visões temáticas estabelecidas. O homem não é o que a biologia, a história, a religião e tão pouco o que a filosofia dualista ensina. Ele não tem uma potência racional deslocada da objetividade concreta por conta da transcendência espiritual ou de uma razão apartada de sua sensibilidade. No homem integral encontra-se e síntese de todas as oposições mantidas pelas diversas subdivisões.

Em suma, a não-filosofia e a sensibilidade, por consequência, é a indispensável ferramenta que mediatiza a filosofia em seu estado puramente formal, quando esta deseja produzir saltos paradigmáticos que rompam com o *status* filosófico anterior. A validade feuerbachiana da crítica ocorre nestes termos. A filosofia que produz uma nova ruptura sem base exterior a ela mesma, sem mediação com os elementos extrínsecos ao pensamento filosófico, perde a originalidade e a razão de ser. Este empreendimento filosófico, que coexiste junto ao outro (sensível) da filosofia pertence, na proposta do materialismo aqui estudado, também ao patrimônio intelectual da humanidade. E por isso a filosofia, com a sensibilidade, deve esforçar-se para acompanhar as demandas do horizonte antropológico de sua época, sob pena de se degenerar em uma escolástica estéril e estritamente formal.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando Ludwig Feuerbach depreende o esforço filosófico em sua obra magna, *A Essência do Cristianismo*, há, de fato, uma primeira impressão negativa ao leitor desavisado, já que o tema, a religião e o cristianismo, são tópicos encerrados em temores culturais, tanto no senso comum quanto na própria filosofia. Esta pesquisa de mestrado surgiu no interesse de, além de pesquisar em sentido estrito as intenções teóricas do autor, fornecer ao público filosófico um panorama que rompa com o acanhamento que Feuerbach apresenta inadvertidamente nos manuais de filosofia. Estes, muitas vezes, divulgam o filósofo como mero pensador de passagem entre Hegel e Marx. Infelizmente, há uma tendência entre parte dos marxianos em transformar anacronicamente o próprio Feuerbach em marxista. Portanto, um dos objetivos indiretos deste trabalho é esmiuçar a riqueza própria de Feuerbach, colocando-o em sentido frontal às críticas que ele mesmo definiu – as análises sobre o idealismo, Hegel, a tradição moderna e os meandros da essência religiosa. Feuerbach iniciou sim, um rico debate sobre temas filosóficos escamoteados em sua época. Porém, estes temas são sempre circunscritos à época do autor, com suas devidas limitações históricas e culturais. Com isso, fica claro que Feuerbach recortou metodologicamente certos campos de interesse, pois percebeu que eram dimensões estratégicas para o entendimento do ser humano e de sua realidade.

Sua principal ferramenta, a inversão teológica, em que ele dispensa os recursos já dispostos e desgastados na tradição filosófica, para, conscientemente, alterar o norte pelo sul, ou seja, a razão pela natureza, Deus pelo homem imanente, demonstrou-se muito eficaz em um contexto teórico, histórico e cultural, em que o mundo – filosófico e social – necessitava de uma saudável reciclagem. O processo feuerbachiano de crítica e subordinação do homem à natureza, funcionou eficazmente, como o próprio de curso das ideias foram demonstradas nos séculos posteriores. Longe de ser um mero desconstruidor filosófico, Feuerbach sintonizou-se por meio da filosofia às demandas de um espírito que permeava sua época. Em vários trechos, em diferentes obras, é notório o caminho que ele percorre para reforçar os frágeis e recentes ganhos da república e da ciência moderna. Do mesmo modo, sua crença nas ciências naturais e particulares, em oposição à antiga coalizção político filosófica entre monarquia esclarecida e idealismo, assim como

entre feudalismo e teologia, também exaltaram-se como a marca das várias primaveras espirituais pelas quais o século XIX passou.

A definição relativamente escassa de natureza em Feuerbach parece, também, fazer parte de um sentido mais amplo em sua filosofia, pois é consenso entre estudiosos e eruditos que a natureza é sempre um projeto de entendimento da humanidade, não podendo ser enquadrada em terminologias e métodos científicos e filosóficos muito restritos, constrictivos e absolutos. Porque o que os antigos gregos sabiam sobre formação natural já aparecia ao século de Feuerbach como mitologias desprovidas de apelo científico. Portanto, o estudo da natureza deve, em princípio, ser voluntariamente distanciado de dogmas religiosos e teológicos para, a partir desse estágio totalmente laico, engatilhar a clara pesquisa acerca do funcionamento e fundamento da natureza. Contudo, na época do pensador tratado, ainda havia muitas aberturas conceituais para que o prematuro método científico retrocedesse em prol do obscurantismo teológico. E este obscurantismo, apesar de não se expressar com vigor central na própria teologia, tinha no discurso filosófico idealista um grande veículo de propagação, ao menos em termos de sentido teológico. A filosofia de Hegel, em minha interpretação, dispunha de substancial força filosófica para engessar e estagnar os avanços nos conhecimentos naturais, do ponto de vista do que hoje conhecemos como ciências laicas. E não porque este fosse o objetivo de Hegel, mas porque facilmente sua proposta filosófica poderia avolumar o peso de uma política e de uma sociedade baseada no rei, na abstração da ideia apartada da sensibilidade, na autoridade monárquica e eclesiástica, e por fim, no congelamento, ou ao menos na lentidão de um conhecimento que tenha a natureza como princípio.

Difícil torna-se imaginar a sociedade e seus complexos conhecimentos contemporâneos sem o papel da natureza enquanto fornecedora constante dos elementos objetivos para o exercício do saber humano. Sem discriminar de qualquer modo os avanços em todas as áreas perpetrados pelos tempos anteriores, a civilização empreendeu, nos últimos 200 anos, novos modos de fazer conhecimento e pensar o mundo que seriam inacreditáveis ao homem de séculos passados. Mais uma vez, a natureza, entendida aqui em todos os níveis materiais e espirituais possíveis, exerceu a atribuição de cálice, ou de recipiente, para qualquer empreendimento do saber racional. E isto ocorreu, de forma tão acelerada nos últimos séculos, em grande parte à fratura completa entre os interesses teológicos, tanto na filosofia quanto nas ciências. Com isso, é necessário ressaltar que o

enfraquecimento dos dogmas religiosos e até de certos postulados filosóficos significa um fortalecimento da civilização e da autêntica fraternidade humana. Assim, o projeto feuerbachiano adquire um propósito civilizatório, em que a densa teia de ideias e saberes constituem-se como campos dotados de importância imanentes, sem a outorga e dirigência de sacerdotes.

Como já demonstrado na atual pesquisa, a religião tem algo de legítimo, pois transige com um atributo essencial da humanidade: o sentimento e a sensibilidade. Falar em humano é falar também em sentimento. Feuerbach, então, desvincula este aspecto sentimental ao projeto de interesses religiosos, e descobre que a religião, na verdade, é uma expressão histórica e cultural da essência sentimental humana. E que cabe à humanidade mais madura a canalização desse aspecto no interior de projetos imanentemente culturais, filosóficos e políticos. É a filosofia que busca fazer e trazer a verdade não porque “Deus exige” mas porque é uma verdade necessária em si, salutar à vida que já se demonstra sensivelmente, nas diversas particularidades óbvias aos sentidos, e acessíveis à razão submetida ao princípio natural.

REFERÊNCIAS

- BRAUN, Hans-Jürg. A religião do homem. A integralidade como horizonte futuro. *In*: SERRÃO, Adriana V. (Org.). **O homem integral. Antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach**. Lisboa: Actas. 2001. p.224-230.
- CASTANHEIRA, Nuno. A consciência e a questão da humanidade do humano em *Das Wesen des Christentums*, de Ludwig Feuerbach. *In*: **PHILOSOFICA. Revista do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa**. Lisboa: Edições Colibri, 2006. p. 135-164
- CHAGAS, Eduardo F. A aversão do cristianismo à natureza em Feuerbach. *In*: CHAGAS, Eduardo; REDYSON, Deyve (Org.). **Ludwig Feuerbach: filosofia, religião e natureza**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2011. p. 11-32.
- CHAGAS, Eduardo F. A majestade da natureza em Ludwig Feuerbach. *In*: CHAGAS, Eduardo; PAULA, Márcio Gimenes de; REDYSON, Deyve (Org.). **Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach**. Fortaleza: Edições UFC, 2009. p.37-65.
- CHAGAS, Eduardo F. A questão do começo na Filosofia de Hegel – Feuerbach: Crítica ao “começo” da Filosofia de Hegel na Ciência da Lógica e na Fenomenologia do Espírito. **Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos. Revista Semestral da Sociedade Hegel Brasileira**. Ano 02, nº 02, junho de 2005.
- CHAGAS, Eduardo F. **Natureza e liberdade em Feuerbach e Marx**. Campinas: Editora Phi, 2016.
- FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007a.
- FEUERBACH, Ludwig. La diferencia entre la divinización de los hombres em el paganismo y en el cristianismo. *In*: FEUERBACH, Ludwig. **Escritos en torno a La Esencia del Cristianismo**. Trad. Luis Miguel Arroyo Arrayás. Madrid: Editorial Tecnos, 2007b. p. 99-109.
- FEUERBACH, Ludwig. **La esencia de la Religión**. Trad. Tomás Cuadrado. Madrid: Páginas de Espuma, 2008.
- FEUERBACH, Ludwig. **Para a crítica da filosofia de Hegel**. Trad. Adriana Veríssimo Serrão. São Paulo: LiberArs, 2012.
- FEUERBACH, Ludwig. **Preleções sobre a essência da Religião**. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2009.
- FEUERBACH, Ludwig. **Princípios da Filosofia do Futuro**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2013.

LIMA FILHO, José Edmar. **Antropologia, Ética e Política em “A essência do Cristianismo” de Ludwig Feuerbach**. 2017. 147f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2017.

LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX**. São Paulo: Unesp, 2014.

NOGUEIRA, Alcantara. Poder e humanismo. O humanismo em B. de Spinoza. O humanismo em L. Feuerbach. O humanismo em K. Marx. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1989.

PAULA, Márcio Gimenes de. **De ratione, una, universalli, infinita: uma obra de Feuerbach**. Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea. Brasília, ano 1, nº 1, 2013.

SAMPAIO, Benedicto A.; FREDERICO, Celso. Dialética e materialismo: Marx entre Hegel e Feuerbach. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

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

SERRÃO, Adriana V. Dinâmica e paradoxos da integralidade. In: SERRÃO, Adriana V. (Org.). **O homem integral. Antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach**. Lisboa: Actas. 2001. p 301-312

SOUSA, André Luís Bonfim. **Questão de método em Ludwig Feuerbach: da Carta a Karl Riedel aos Princípios da Filosofia do Futuro**. 2013. 105 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

SOUZA, José Crisóstomo de. Feuerbach, crítica da religião, crítica da modernidade. In: CHAGAS, Eduardo; PAULA, Márcio Gimenes de; REDYSON, Deyve (Org.). **Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach**. Fortaleza: Edições UFC, 2009. p. 241-270.

TOMASONI, Francesco. **Ludwig Feuerbach e a fratura no pensamento contemporâneo**. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

TORRANO, JAA. **Apresentação**. In: Hesíodo. Teogonia: a origem dos deuses. São Paulo: Iluminuras, 1995.