



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

ANTÔNIO ADRIANO DE MENESES BITTENCOURT

SOBRE A NATUREZA EM LUDWIG FEUERBACH

FORTALEZA

2020

ANTÔNIO ADRIANO DE MENESES BITTENCOURT

SOBRE A NATUREZA EM LUDWIG FEUERBACH

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: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Ph.D. Eduardo Ferreira Chagas

FORTALEZA

2020

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)

B542s Bittencourt, Antônio Adriano de Meneses.

Sobre a Natureza em Ludwig Feuerbach / Antônio Adriano de Meneses Bittencourt. – 2020.
134 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Fortaleza, 2020.

Orientação: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas.

1. Natureza. 2. Filosofia Moderna. 3. Materialismo. 4. Idealismo Alemão. I. Título.

CDD 302.23

ANTÔNIO ADRIANO DE MENESES BITTENCOURT

SOBRE A NATUREZA EM LUDWIG FEUERBACH

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: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: ___/___/_____.

BANCA EXAMINADORA

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

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

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

Prof. Dr. Rosalvo Schütz
Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE)

A meus pais.

AGRADECIMENTOS

A Deus, a meus pais, José e Raimunda.

Agradecimentos a (à): João e Rebeca, Raquel, Lívio, Rennan, Alexsandro, Brena, William, Anderson, Fábio, Antônio (Toinho) (in memoriam), Lauriston, Neiriane, Mário, John, Glerison, Albertino, Izadora, ex-alunos e todos aqueles através dos quais fui beneficiado com o apoio ou com diálogos que direta ou indiretamente contribuíram para o término desse trabalho.

Aos professores Renato Almeida e Edmar Filho pela ajuda na estrutura e nas referências.

Ao Professor Rosalvo Schütz (UNIOESTE), pelas importantes sugestões.

Ao professor Eduardo Chagas, pela inestimável contribuição à minha vida acadêmica, valorosa orientação e pelos sábios conselhos dentro e fora da pesquisa.

Aos professores Leclerc, Odílio, Evanildo, Joana (in Memoriam), Cícero e Kléber, pelas reflexões em sala de aula, as quais sigo como referenciais para minha carreira profissional.

A CAPES, pelo apoio financeiro com a manutenção da bolsa de auxílio.

Não basta abrir a janela ara ver os campos e o rio. Não é o bastante não ser cego para ver as árvores e as flores. É preciso também não ter filosofia nenhuma. Com filosofia não há árvores: há ideias apenas.

(Caeiro, Alberto, 2005)

RESUMO

O pensamento de Ludwig Feuerbach segue um sinuoso caminho desde sua fase de juventude até a maturidade sendo conduzido por uma ávida busca pela liberdade. Essa liberdade não está condicionada a um sistema, seja religioso ou filosófico, Ele a encontra na Natureza a sua verdadeira expressão. Tomando um caminho oposto ao pensamento especulativo após ter percorrido entre o misticismo e a especulação nos anos de juventude, Feuerbach não parte das ideias às coisas, ao contrário, só enxerga a verdade filosófica através dos sentidos. Nesse trabalho, investigamos, em algumas de suas principais obras, como *Pensamentos de Morte e Imortalidade* (1830), *A Essência do Cristianismo* (1841), *Princípios da Filosofia do Futuro* (1843) *A Essência da Religião* (1846), *Preleções Sobre a Essência da Religião* (1848), *Espiritualismo e Materialismo* (1866) e *Ética e Felicidade* (1868), os elementos que nos aproximam a compreender o que Feuerbach compreendia por Natureza. Tema profundo e subjacente ao pensamento em geral do Filósofo, o tema da Natureza em Feuerbach inicia-se já em seus primeiros escritos como crítica à imortalidade da alma e ao redimensionamento da vontade humana, elementos que prefiguram suas posteriores reflexões no campo da teologia e da religião. Feuerbach, referenciado na tradição filosófica do Idealismo, mas divergindo radicalmente do mesmo, busca trazer a Natureza para o primeiro plano das reflexões filosóficas como crítica ao modelo que se prossecucionou ao longo da história da filosofia desde Descartes, o qual herda elementos do pensamento medieval, até Hegel, o ápice da filosofia idealista. Nossa tarefa, além de perscrutar as obras de Feuerbach para nos aproximar do que esse Autor compreende por Natureza, também se constitui em expor Feuerbach como um importante nome para o resgate da Natureza enquanto pressuposto ético. Contudo, a simbiose entre Natureza e ética está no cerne das preocupações de Feuerbach, uma vez que se sustenta a defesa da valorização da Natureza no contexto filosófico e, indo além, torna-a pressuposto para se compreender a noção de liberdade, que, embora se expresse através do homem, está condicionada à forma como esse último compreende-se em sua relação com a Natureza, não fazendo dela algo diferente do que é, mas imergindo e extraindo da mesma, através da imediata relação que com ela estabelece, a razão última que encerra a dependência exclusiva de sua essência.

Palavras-Chave: Natureza. Vontade. Liberdade.

ABSTRACT

Ludwig Feuerbach's thought follows a winding path from his youth to maturity, driven by an avid search for freedom. This freedom is not conditioned to a system, whether religious or philosophical. He finds nature in his true expression. Taking a path opposite to speculative thinking after having traveled between mysticism and speculation in his youth, Feuerbach does not start from ideas to things, on the contrary, he only sees the philosophical truth through the senses. In this work, we investigate, in some of his main works, as *Thoughts on Death and Immortality* (1830), *The Essence of Christianity* (1841), *Principles of the Philosophy of the Future* (1843) *The Essence of Religion* (1846), *Lectures on the Essence of Religion* (1848), *Ethic and Happiness* (1868) and *Spiritualism and Materialism* (1866), the elements that bring us closer to understanding what Feuerbach understood by Nature. A profound theme underlying the Philosopher's general thought, the concept of Nature in Feuerbach begins in his early writings as a critique of the immortality of the soul and the resizing of the human will, elements that prefigure his later reflections in the field of theology and religion. Feuerbach, referenced in the philosophical tradition of Idealism, but radically diverging from it, seeks to bring Nature to the forefront of philosophical reflections as a critique of the model that has been pursued throughout the history of philosophy since Descartes, which inherits elements of medieval thought, even Hegel, the pinnacle of idealistic philosophy. Our task, in addition to scrutinizing the works of Feuerbach to bring us closer to what this Author understands by Nature, is also to expose Feuerbach as an important name for the rescue of Nature as an ethical premise. However, the symbiosis between Nature and ethics is at the heart of Feuerbach's concerns, since the defense of the valorization of Nature is sustained in the philosophical context and, going further, makes it a prerequisite for understanding the notion of freedom, which, although expresses itself through man, is conditioned to the way the latter understands itself in its relationship with Nature, not making it something different from what it is, but immersing and extracting from it, through the immediate relationship that it establishes, reason the last one that ends the exclusive dependence of its essence.

Keywords: Nature. Will. Freedom.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
2	O CONCEITO DE NATUREZA NA FILOSOFIA MODERNA SEGUNDO FEUERBACH	17
2.1	O problema do conceito de Natureza nas abordagens de Descartes, Leibniz e Espinosa	17
2.2	Jacob Boehme: a especulação revelada	28
2.3	Schelling e a restauração do Jacob-Boehmismo no idealismo alemão	36
2.4	Ponderações acerca da Natureza em Hegel e visão geral sobre a ideia de Natureza na Modernidade	41
3	O PROBLEMA DA NATUREZA NAS RELIGIÕES: DO PAGANISMO AO CRISTIANISMO	52
3.1	Religiões pagãs e culto à Natureza	52
3.2	O que há de subjetivo nas religiões naturais	61
3.2.1	<i>Consciência</i>	61
3.2.2	<i>Egoísmo</i>	63
3.2.3	<i>Abnegação</i>	64
3.2.4	<i>Imaginação</i>	65
4	Sobre o medo e o sentimento de dependência	68
4.1	O tratamento aversivo do cristianismo à Natureza: teologia, doutrina da criação e o milagre	73
4.2	Uma “nova religião”	77
5	SOBRE A NATUREZA EM FEUERBACH	87
5.1	Dos escritos de juventude e a influência do “panteísmo”: <i>De Ratione, una, universalí, infinita</i> (1828) e <i>Gedanken über Tod und Unsterblichkeit</i> (1830)	87
5.2	Da ideia de natureza em <i>Das Wesen des Christentums</i> (1841)	100
5.3	A natureza nas <i>Vorlesungen über das Wesen der Religion</i> (1848)	104
5.4	A compreensão feuerbachiana de Natureza a partir de uma síntese das obras aqui discutidas	108
5.5	Da natureza à ética: como refundar uma filosofia moral a partir do reencontro com a natureza	116

6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	127
	REFERÊNCIAS.....	132

1 INTRODUÇÃO

O trabalho que aqui desenvolvemos tem como objetivo investigar a ideia de Natureza em Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872). Feuerbach é amplamente conhecido por suas investigações no campo da religião, em particular, suas críticas ao cristianismo, as quais desenvolve com pormenores em sua obra capital, *A Essência do Cristianismo*, de 1841. Além disso, Feuerbach foi um dissidente da filosofia de sua época, sendo considerado um antihegeliano, após ser discípulo confesso de Hegel na juventude. Contudo, esses elementos, embora marcantes da vivência do Filósofo no contexto de seu florescer intelectual, estão muito longe de supor o *esprit agité* que fora.

Em sua pesquisa filosófica, Feuerbach refletiu por diversos campos da atividade humana, como teologia, mitologia, história, antropologia, ciências naturais, etc. Dessa forma, observamos em seus trabalhos uma grande dificuldade de “sistematicidade”, dificuldade, essa, apontada pelo filósofo brasileiro Eduardo Ferreira Chagas¹, importante intérprete do pensamento feuerbachiano no Brasil. No entanto, embora tal dificuldade se avulte como princípio de nossa tarefa, nem por isso, devemos tomar a questão por finalizada. Apoiados na leitura do próprio Feuerbach, e dos demais intelectuais e pesquisadores de sua obra, buscamos explicar o que esse importante filósofo do pensamento alemão da segunda metade do século XIX caracteriza por natureza.

O tema da Natureza em Feuerbach se desenvolve aqui, sobretudo, a partir de dois aspectos gerais: a) como uma crítica à tradição filosófica ocidental influenciada pelo “desprezo” ao natural, em oposição ao racional/espiritual que evoca uma apreensão abstrata e fantasmagórica da natureza; e b) a compreensão de que a natureza é imprescindível ao pensamento. No primeiro caso, Feuerbach assevera que o conceito de natureza na filosofia moderna nada mais é que uma forma de teologia ou um filosofar cuja essência já se encontra nas próprias religiões, mas de forma racional e sistemática na filosofia. No segundo caso, enfatiza a primazia dos sentidos ante à razão com vistas a trazer a unidade entre homem e natureza, pois nada existe e nem pode ser sem ser mediado pela natureza. Assim, nada na concepção feuerbachiana de natureza deixa margem para uma apreensão demasiada subjetivista e, por outro lado, metafísica ou abstrata que essa possa ser compreendida.

¹ O professor Eduardo Ferreira Chagas é membro da Internationale Gesellschaft der Feuerbach-Forscher (Sociedade Internacional Feuerbach) e um dos maiores divulgadores da obra de Ludwig Feuerbach no Brasil.

Embora seja classificado como um filósofo materialista, Feuerbach reconhece na Natureza apenas sua anterioridade diante do espírito, na medida em que a sensorialidade é imediata ao homem. A Natureza é anterior ao homem em termos de tempo, não em sentido moral, ou seja, o homem é o “protagonista” da história, através da consciência. Na religião, para nos determos apenas na cristã, a natureza é fruto de uma vontade que a cria, ou seja, a natureza deriva da vontade de Deus. O pensamento medieval cristão transformou em filosofia o que se encontrava na literatura judaico-cristã definindo-o como dogma do conhecimento. É exatamente contra essa tradição, que também se radica, segundo Feuerbach, na filosofia alemã, em particular a de Hegel, como uma “teologia reconduzida à razão”, que o Filósofo se colocará como crítico. Quer, Feuerbach, salientar que não há obra na terra que não “reze” ou se realize sem o intermédio da natureza, a qual devemos o nosso pensar e existir.

No *primeiro capítulo* abordaremos o conceito de natureza na filosofia moderna. Para Feuerbach, não foram apenas as religiões que inverteram a relação entre homem e natureza, no sentido em que o pensamento deve sua essência à natureza e não a natureza ao pensamento. Em Descartes, buscamos situar a primeira ideia de natureza como exterior ao ser humano, apreendida apenas via inteligência, isto é, Descartes, toma a natureza como projeto de Deus (Causa Sui) e como substância independente do pensamento. No entanto, é com Espinosa² que se inicia o materialismo que caracteriza o pensamento moderno. Com a expressão Deus Sive Natura, Espinosa quer tomar a substância (Deus) a partir de atributos físicos.

Porém, sendo a substância fundada na extensão e no pensamento, não pôde Espinosa resolver a contradição entre a finitude da matéria e a infinitude do pensamento. Da mesma forma, a filosofia hegeliana, ao fazer da natureza uma essência abstrata, ou o Não-ser, interpôs um desafio ao filósofo de reconduzir teoricamente o idealismo de Hegel “à terra”. A crítica à metafísica hegeliana, que transformou em um “Deus determinado” o Deus da religião cristã, é um manifesto crítico também à tradição da filosofia que tomou o mundo natural a partir da especulação racional sistemática.

Contudo, ainda no primeiro capítulo, nosso trabalho dará destaque a um importante pensador que, não obstante tenha sido preterido pela maioria da tradição filosófica, dado o viés místico que perpassa sua volumosa obra, foi figura de incontestável valor no que se

² FEUERBACH, L. Princípios da filosofia do futuro. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70. 1988, p. 55.

refere ao tema da natureza tal como ele fora desenvolvido no decorrer da modernidade. Trata-se de Jacob Boehme. Em nossa dissertação, o pensamento de Boehme será tratado segundo a interpretação feuerbachiana, mas, também, a partir de sua singularidade, por meio de seus escritos e intérpretes, ainda que circunscrito dentro da obra de Feuerbach e apenas no que há de ligação entre Boehme e os sistemas filosóficos que foram por ele influenciados, em particular, de Schelling e Hegel. Para Feuerbach, Boehme foi um dos principais responsáveis pelo surgimento de doutrinas da natureza na modernidade, dado que a natureza possui um amplo destaque em seus escritos.

Boehme foi um simples mestre-sapateiro que não contava com a erudição de um Espinosa ou de Hegel, mas abriu os sentidos para natureza e a apreendeu livremente. Sua obra é marcada por uma carga de termos pouco sofisticados, mas que retratam vivamente o profundo efeito que suas experiências imprimiram-no. Feuerbach expõe que Boehme articula um conceito duplo de Deus, ou melhor, que o apresenta dotado de uma dupla natureza, uma leve e organizada, outra, fria e caótica, não podendo, pois, o Místico Alemão se elevar dessa contradição.

Contudo, o resgate de Feuerbach em relação à obra de Boehme tem como objetivo aproximá-lo dos autores da moderna filosofia especulativa com a intenção de clarificar suas doutrinas mediante a originalidade e honestidade que se apresentam na obra do Místico de Görlitz, a qual, para Feuerbach, não passam de versões sofisticadas e castradas de Boehme. Observa-se em Feuerbach uma postura crítica menos radical em relação a Boehme do que mediante os demais pensadores modernos com os quais dialogou, uma vez que considerava a originalidade e espontaneidade dos escritos de Boehme, embora confusos, e ainda representando a natureza de forma obscura, um traço nobre de seus trabalhos.

No segundo capítulo, abordar-se-á a crítica feuerbachiana às religiões naturais. Considerando que a natureza, nas religiões do espírito, como no Cristianismo, é tomada como nula, uma vez que sua nulidade consiste em objetar sua primazia ante o homem, podendo, o último, transpor sua condição natural por meio da vontade, as religiões naturais evocam o desejo similar de reconhecer uma vontade, não no homem, mas na natureza, dotando-a de uma intenção, que pode ser direcionada ao benefício do homem seja através de uma simples chuva em época de colheita ou o findar de uma avassaladora tempestade. Tal proceder em relação aos fenômenos naturais, é, segundo Feuerbach, uma forma de superstição; uma ilusão egoísta do homem com o propósito de controlar os ditames incontroláveis da natureza por ele, ainda que, nas religiões da Natureza, o homem se encontre em total dependência da mesma.

É importante ressaltar que o Filósofo distingue um ponto que aceita como válido nas religiões naturais, a saber, que elas reconduzem o homem à natureza, embora essa relação se dê ainda de forma abstrata ou mediada pelo pensamento, em particular, pela tomada da natureza como uma instância mística ou sobrenatural que pode ser aplacada por meio da vontade humana.

Ainda que as religiões naturais apresentem a natureza como divina, ela ainda não está despojada de elementos especulativos nas mesmas, e, embora Feuerbach, nos primeiros anos de sua produção intelectual, tenha se aproximado do panteísmo, sua obra, mais tarde, é um testemunho contra toda forma de representação do mundo natural que vise introduzir algum conceito ou ideia na natureza. Esse elemento de negação na obra feuerbachiana a tudo que se apresente como especulativo ou teológico com vistas a mediar o conhecimento sobre a natureza, é um dos pontos centrais para se compreender a ideia de Natureza em Feuerbach.

No *terceiro capítulo*, chegamos propriamente à concepção de Natureza em Ludwig Feuerbach. Para Feuerbach, a essência humana é fundamentalmente dependente da natureza. Nada há no pensamento humano que antes não tenha passado pelos sentidos, ou seja, a sensorialidade é o elemento primeiro, a natureza, um dado imediato aos sentidos. Não queremos, contudo, afirmar que Feuerbach advoga por uma posição epistemológica como, por exemplo, o empirismo. De fato, os sentidos, para Feuerbach, são o meio através dos quais as ideias se desenvolvem nos homens, e isto é suficientemente claro enquanto tese que combate o idealismo e o teísmo na medida em que tais posicionamentos, para Feuerbach, insistem em rejeitar a experiência com o mundo sensível.

A Natureza é, de acordo com Feuerbach, autônoma, independente e não-criada. Possui leis próprias e antecede ao espírito. Nela se origina o pensamento e não o contrário, isto é, não se reduz às leis da razão como o quiseram os filósofos modernos. O existir do homem depende exclusivamente do poder da natureza, do calor, da luz, da água, enfim natureza é tudo que ele é, impreterível diante de sua sobrevivência.

Fazendo um recorte entre algumas principais obras do Autor, conseguimos encontrar pontos em comum que nos permitem elevar o debate acerca da noção feuerbachiana de Natureza na medida em que os temas se desenvolvem de forma bastante similar. O papel da vontade e do amor, como elementos que caracterizam o humano e por meio dos quais as produções da filosofia e da religião enriquecem seu objeto, permite-nos entrever certa concordância nas obras do Filósofo. Evidentemente, veremos também que os pressupostos

que subjazem tais obras na época e contexto em que foram escritas, diferem, mas, apenas, no limite, isto é, de um modo geral, Feuerbach concebe sua ideia de Natureza sempre como um freio ou uma fronteira ao homem.

Da ideia de Natureza enquanto aquilo que não se curva à vontade, discutiremos aqui também a possibilidade de um precedente filosófico contra a arbitrariedade na relação entre o homem e a Natureza no campo ético, em particular no que concerne ao convívio com os animais não-humanos, esboçando-se, assim, uma reflexão de cunho ecológico e em defesa da Natureza.

A compreensão feuerbachiana de Natureza é um trabalho de muito esforço por si só. Nele, dialoga-se com diversas fontes do conhecimento humano e, ao mesmo tempo, introduzimos as ideias desse profundo e solitário pensador que descrevia sua filosofia como uma *filosofia do futuro*. Feuerbach quer desenvolver suas ideias com os sentidos abertos à natureza; vê a natureza como a base de todo pensamento, sua riqueza e diversidade não podem se submeter às frias reflexões dos filósofos, isto é, não podem, eles, darem conta, em abstratas elucubrações, daquilo que não pode ser perscrutado sem os sentidos. O pensamento abstrato, na medida em que é um modo do pensamento que toma por verdade o conceito, bem como a imaginação que, embora se origine das impressões externas ao homem, supera o testemunho sensorial enquanto cria seu objeto, revelam uma afronta à Natureza da parte do homem na busca de superá-la pelo pensamento. A natureza é tudo aquilo que o pensamento puro da lógica não quer, rejeita. É limite, é oposição, é conflito. É a barreira que não se deixa transpor pelo desejo humano, é a fronteira que o pensamento não pode ultrapassar.

2 O CONCEITO DE NATUREZA NA FILOSOFIA MODERNA SEGUNDO FEUERBACH.

2.1 O problema do conceito de Natureza nas abordagens de Descartes, Leibniz e Espinosa.

A ideia de Natureza na filosofia moderna, de acordo com Feuerbach, caracteriza-se por um esforço de fazê-la servir do homem. Aqui, parte-se da noção segundo a qual o pensamento herdado da teologia medieval trazido por Descartes, consolidará uma postura que une representações distintas, mas com o mesmo objetivo, a saber: tornar o homem a razão pela qual todas as coisas existem. Dito de uma outra forma, o desprezo causado pela compreensão de Natureza entre os modernos, bem como de sua importância vital, revogou a ela qualquer papel de relevância no coração da filosofia moderna.

Nesse capítulo, avaliaremos, através da ótica de Ludwig Feuerbach, bem como através de excertos extraídos de seus interlocutores, elementos que conduzem a aceitação dos pontos de vista do Autor quanto à exposição de alguns dos principais e influentes filósofos do período moderno, enquanto pensadores que se pautam pela negação da Natureza ou da restrição de sua autonomia frente ao espírito, à subjetividade humana.

A tarefa que aqui nos colocamos se desdobrará no papel de uma crítica que, embora como dissemos, se fomenta através da negação da Natureza, se distinguirá sensivelmente quanto ao escopo de abordagens no interior do pensamento feuerbachiano. Partimos da compreensão de que há, na leitura de Feuerbach, certa aproximação a elementos presentes nesses autores, mas que, tais abordagens carecem de uma fundamentação material para que expressem a Natureza enquanto tal. Aqui, compreendemos também que o ponto de inflexão na ideia de Natureza entre os modernos é o místico alemão Jacob Boehme. Buscaremos enunciar que, embora anterior a todos os demais, Boehme é uma “pedra bruta” que dá passagem à especulação pura do pensamento ao misticismo da Natureza, como se verificará na filosofia de Schelling.

A modernidade sonhou, para Feuerbach, com um alinhamento entre o pensamento e a extensão, entre a subjetividade e a Natureza, mas esqueceu que a subjetividade também é

Natureza e que não existe uma abstração real em relação ao meio. Em cada ponto do espaço-tempo, o homem é Natureza.

O marco inicial da filosofia especulativa moderna, da abstração dos sentidos ante a matéria é, de acordo com Feuerbach, o pensamento de René Descartes³. No panorama filosófico, Descartes faz o elo entre concepções medievais e modernas⁴, isto é, sua filosofia é o “modelo” segundo o qual se prossecuciona na modernidade a tendência ao abstracionismo. De acordo com Merleau-Ponty, em Descartes, introduz-se na modernidade uma concepção de Natureza tomada de empréstimo da teologia medieval, com base na figura de Deus⁵. Essa leitura, traz, assim, a essência do argumento feuerbachiano quanto ao desvanecimento da materialidade da Natureza na modernidade e ilustra já entre os primeiros pensadores desse período a disposição em anular o mundo.

Os pressupostos gerais da filosofia cartesiana podem ser resumidos mediante a breve exposição que se segue: 1 - existe uma única substância que não é dependente de nenhuma outra e é causa de si mesma. Essa substância Descartes chama de Deus. 2 - Há, contudo, mais duas substâncias, a matéria (res extensa) e o pensamento (res cogitans), ambas, criadas por Deus, mas independentes do Criador. As duas substâncias, a saber, matéria e pensamento, são finitas, sendo Deus a única substância infinita. A concepção de infinito tem uma importância vital no cartesianismo, não apenas pelo fato de que tal noção distingue Deus das coisas criadas, mas, porque é um conceito que Descartes conserva da tradição judaico-cristã, e que dele deduz novas consequências.⁶

³ “O começo da filosofia cartesiana, a abstração da sensibilidade da matéria é começo da filosofia especulativa moderna” (FEUERBACH, L. **Princípios da filosofia do futuro**. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70. 1988, p.45).

⁴ “Este processo de transição (do teológico para o filosófico) determinaria uma evolução intrinsecamente contraditória, na qual a abstração nunca seria superada, mas preservada na própria transformação. O desenvolvimento sucessivo das categorias de Descartes a Hegel - da subjetividade pensante à subjetividade prática e ao sujeito absoluto-, conduziu a elaboração gradual e, finalmente, à reposição de uma racionalidade supra e extramundana, isenta de determinações empíricas; colocada acima do mundo, como instauradora do conhecimento científico e filosófico e da ordem moral; acima dos fenômenos como fundamento da sua legalidade; em suma, a uma outra figura da transcendência”. (SERRÃO, A.V. **A humanidade da razão: Ludwig Feuerbach e o projeto de uma antropologia integral**. Braga: Fundação Calouste Gulbenkian. 1999, p. 84.).

⁵ “É Descartes que vai ser o primeiro a formular a *nova concepção de Natureza* (grifo nosso), extraindo as consequências da ideia de Deus [...] o que é Natureza decorre das propriedades do Deus infinito.”. (MERLEAU-PONTY, Maurice. **A Natureza**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 10-29).

⁶ “Não foram as ideias científicas que provocariam a mudança na ideia de *Natureza* (grifo nosso). [...] Tampouco é para refutar a ideia de finalidade que Descartes e Newton formulam a nova ideia de Natureza [...] O elemento novo reside na ideia de *infinito*, devida à tradição judaico-cristã.”. (Ibidem, p.9).

Assim, dois conceitos, portanto, se ligam, respectivamente, direta e indiretamente à ideia de Natureza em Descartes: Deus e Infinito. O infinito é, para Descartes, inato ao intelecto, embora, sua prova seja dada inversamente, isto é, através das coisas finitas⁷, sendo propriedade ou atributo exclusivo de Deus. Só Deus é infinito, tudo o mais é finito ou indefinido.⁸ Deus, portanto, deve existir, porque seria impossível imaginar que o homem, enquanto carente e dependente, possa ter a ideia de um Ser que reúna todas as perfeições.⁹

Aqui, vemos como Descartes, na compreensão de Feuerbach, assentou os alicerces da modernidade. Descartes associa ao mais alto conhecimento das coisas, não a certeza empírica ou concreta acerca do mundo, mas refuta o mundo para afirmar a antecedência de Deus. Tal como o conhecimento teológico, a filosofia replicou o procedimento de se tomar uma prova intelectual como real, ou seja, de se fazer da ideia de uma coisa um fato objetivo. O desenho filosófico desse período revela ainda que a subjetividade absoluta e a pretensão de tornar o homem a criatura mais digna entre todas existentes, circunscrevendo Deus no limite do humano, ao mesmo tempo que subverte o domínio do teológico ao filosófico, inaugura um protagonismo humano que não se reconhece na Natureza, mas, por isso, permanece como um esforço que esboça o entendimento de que a vontade é livre. O caminho que conduziu o pensamento moderno a fazer a prova da existência de Deus, isto é, que levou a considerá-lo como real e mais certo do que as coisas existentes é, assim, um marco na passagem entre a

⁷ “E não devo crer que não percebo o infinito por uma verdadeira ideia, mas somente por uma negação do finito, como percebo o repouso e a escuridão pela negação do movimento e da luz, pois, ao contrário, entendo de modo manifesto que há mais realidade na substância infinita do que na finita e, por conseguinte, que a percepção do infinito é, de certo modo, em mim, anterior à percepção do finito, isto é, que a percepção de Deus é anterior à percepção de mim mesmo, pois qual a razão por que me daria conta de que duvido, desejo, isto é, de que sou indigente de algo e de que não sou totalmente perfeito, se não houvesse em mim nenhuma ideia de um ente mais perfeito, por comparação com o qual conheço meus defeitos?”. (DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**. Campinas: Editora Unicamp, 2004, p.91).

⁸ Sobre a diferença entre indefinido e infinito, Descartes diz: “A tais coisas chamaremos indefinidas em vez de infinitas, a fim de reservar apenas para Deus o nome de infinito: porque não reconhecemos limites às suas perfeições e também porque não alimentamos dúvidas de que não os pode ter. Das outras coisas, sabemos que não são assim absolutamente perfeitas, porque embora algumas vezes lhes notemos propriedades que se nos afiguram não ter limites, não deixamos de reconhecer que um tal facto procede da imperfeição do nosso entendimento e não da sua natureza.”. (DESCARTES, R. **Princípios da filosofia**. Lisboa: Edições 70, 1997, p.37).

⁹ “Pois, embora haja em mim certa ideia de substância pelo fato mesmo de que sou substância, não seria, por isso, no entanto, a ideia de substância infinita, já que sou finito, a menos que ela procedesse de alguma substância que fosse deveras infinita”. (DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**. Campinas: Editora Unicamp, 2004, p.91).

teologia e a filosofia, em consonância com o cogito¹⁰, e a especulação é a chave dessa inversão.¹¹ Os sentidos são esvaziados ou, pelo menos, carentes, imperfeitos, sendo esse mundo visto através deles como um grande espelho distorcido, através dos quais não podemos alcançar à verdade das coisas.

A cisão promovida por Descartes entre o pensamento e a matéria, nega aos sentidos o seu testemunho; retira dos sentidos o legítimo papel de nos conduzir à certeza imediata dos dados que nos são fornecidos pela experiência empírica, dando lugar à abstração e à especulação. O objetivo transforma em subjetivo e ideal; o subjetivo em abstrato e real, ignorando a sensibilidade, a informação sensorial, tornando a Natureza um ser diferente do que ela é. O “Penso, logo existo”¹² cartesiano é um testemunho do que Descartes intui sobre si e sobre a corporeidade. Carne, sangue, veias etc. desvanecem ante ao espírito. Uma “coisa pensante”, eis a definição que Descartes lega aos modernos. Tudo que se seguirá desse pensamento terá como consequência o abandono da Natureza, a negação efetiva dela. A filosofia cartesiana, no plano da metafísica, destitui a Natureza de sua grandeza e

¹⁰ Dedurre la materia da un dio, l'essere e essenza del quale consiste appunto nella negazione dell'essere e delessenza materiale, significa far derivare dalla negazione di una cosa la sua affermazione, dal suo non esserci la sua esistenza. Verace è il Dio o lo spirito di Descartes soltanto là, dove questi deduce dal concetto di Dio la sua esistenza, cioè nella cosiddetta prova ontologica del l'esistenza di Dio; questa prova infatti si riconnette strettamente al suo « penso, dunque sono », anzi è soltanto l'espressione oggettiva o teologica di questo suo principio psicologico. Dio, non il mondo corporeo, è l'oggetto conforme, adeguato all'essere che dice: « penso, dunque sono, e sono solo un essere pensante ». « Le perfezioni divine », dice Descartes, « possiamo conoscerle più chiaramente e più distintamente delle cose sensibili, perché riempiono di più il nostro pensiero, sono più semplici e non sono offuscate da alcun limite ». Allo stesso modo « io ho però anche un'idea molto più chiara dello spirito umano, in quanto è solo una sostanza pensante, che non di un qualsiasi essere corporeo ». (“Deduzir a matéria de um deus, cujo ser e essência consistem precisamente na negação do ser e na essência material, significa derivar da negação de uma coisa sua afirmação, sua inexistência, sua existência. Verdadeiro é o Deus ou espírito de Descartes apenas lá, onde ele deduz sua existência a partir do conceito de Deus, isto é, na chamada prova ontológica da existência de Deus; de fato, essa prova está estritamente ligada ao seu "eu penso, logo existo"; na verdade, é apenas a expressão objetiva ou teológica desse princípio psicológico. Deus, não o mundo corpóreo, é o objeto em conformidade, apropriado ao ser que diz: "Penso, logo existo e sou apenas um ser pensante". "As perfeições divinas", diz Descartes, "podemos conhecê-las de maneira mais clara e distinta do que as coisas sensíveis, porque elas preenchem nosso pensamento mais, são mais simples e não são obscurecidas por nenhum limite". Do mesmo modo, "também tenho uma ideia muito mais clara do espírito humano, na medida em que é apenas uma substância pensante, do que de qualquer ser corporal". FEUERBACH, L. **Spiritualisme e materialismo**. Roma-Bari: Editori Laterza, 1993, p. 135).

¹¹ “Kant afirmou em sua crítica das provas da existência de Deus que esta não se deixa provar pela razão. Kant não mereceu por isso a repreensão da parte de Hegel. Ao contrário, Kant está totalmente certo: de um conceito eu não posso deduzir a existência”. (FEUERBACH, Ludwig. **A Essência do Cristianismo**. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p.206).

¹² “Descartes [...] transforma o «Deus pode pensar-se, logo existe» em «penso, logo existo». Assim como em Deus não se pode separar a existência do conceito, assim também não é possível separar em mim - enquanto espírito, que é a minha essência - o ser do pensamento; e, como além, também aqui esta indissociabilidade constitui a essência. Um ser que só existe - quer seja em si ou para mim, não importa - como pensado, como objecto da abstracção de toda a sensibilidade, também se realiza e subjectiviza necessariamente apenas num ser que só existe como pensante, cuja essencialidade é apenas o pensar abstracto.”. (FEUERBACH, L. **Princípios da filosofia do futuro**. Op.cit., p.61).

determinação sobre o homem. A Natureza passa a ser posterior ao homem e ao que a ela se atribui, propriedades da divindade.¹³

Para Feuerbach o infinito é uma mera abstração que se deduz da finitude. A finitude, como um limite, coloca o homem em uma condição de inferioridade, ou pior, numa total nulidade¹⁴, uma insuperável circunstância ou fronteira intransponível para ele. Trata-se apenas de um conceito que não se extrai do homem enquanto indivíduo, mas como gênero. A superação da finitude está associada, para Feuerbach, à superação da Natureza. O finito é o que a corporeidade expressa por meio dos sentidos; o infinito é o que o pensamento expressa por meio da razão. O dilema finito-infinito, para Feuerbach, resolve simplesmente no homem, no reconhecimento de que o infinito é uma criação imaginária que separa o homem de sua essência. Assim como Descartes, partindo de pressupostos metafísicos e com uma forte ênfase nas matemáticas, Leibniz propõe sua filosofia de mesmo viés teísta. No plano de seu sistema, ao qual Feuerbach dedicará um aprofundado estudo¹⁵, podemos dizer que também está presente forte influência da teologia cristã. No entanto, ao contrário de Descartes, o qual postulava três substâncias, sendo uma (Deus) a criadora das outras duas, Leibniz partirá da ideia de *Mônadas*, substâncias simples¹⁶, que compõem todas as coisas e são dependentes unicamente de Deus.

À contingência desse mundo, isto é, ao caráter temporário e que encerra a Natureza, se opõe a possibilidade e necessidade da existência de Deus. Leibniz estabelece que, se as verdades eternas existem, elas devem estar fundadas, tal como em Descartes, em um ser existente, cuja sua existência está envolvida pela essência¹⁷. Deus, para Leibniz, ao contrário

¹³ “Assim como o poder e a super-humanidade são o que há de mais elevado acima de nós [...] são também os outros predicados da divindade, como a eternidade a infinitude, originariamente predicados da natureza.” (FEUERBACH, Ludwig. **Preleções sobre a essência da religião**. Op. Cit., p. 126).

¹⁴ “Finitude e nulidade são sinônimos; finitude é apenas um eufemismo para nulidade” (FEUERBACH, Ludwig. **A Essência do Cristianismo**. Op. Cit., p. 39).

¹⁵ A obra em questão é *Exposição, desenvolvimento e crítica da filosofia de Leibniz*, publicada em 1837 em sua obra *História da filosofia moderna*.

¹⁶ “Feuerbach sempre valorizou o espírito de unificação e o antidualismo. Reconhece na concepção unitária da mônada, a duplicidade de atividade e passividade, e o constante intercâmbio do exterior e interior” (SERRÃO, A.V. **A humanidade da razão: Ludwig Feuerbach e o projeto de uma antropologia integral**. Op. cit., p.166).

¹⁷ “Pois se há alguma realidade nas essências ou possibilidades, ou então nas verdades eternas, é absolutamente necessário fundar esta realidade em algo existente e atual, e, por conseguinte, na existência do Ser necessário, em que a essência contém a existência, ou no qual é suficiente ser possível para ser atual.” (LEIBNIZ, G.W. **A Monadologia**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova cultural, 1974, p. 67).

de Descartes, não é evocado filosoficamente apenas como antítese moral em vistas de um “deus enganador”, o qual poderia conduzir nosso intelecto ao erro. Deus é o fundamento necessário para o qual convergem todas as coisas, ou uma razão universal, necessária e infinita. Leibniz garante a existência de Deus como fundamento primeiro de todas as coisas que existem necessariamente, como as verdades eternas, as quais derivam da Natureza divina. Tudo mais, ou seja, o que há de contingente no mundo (e até o próprio mundo entre os vários possíveis mundos) é extraído da vontade divina que origina as verdades contingentes, responsável pela eleição do melhor dos mundos.¹⁸

A Natureza não é necessária *per se*. Sua razão de ser é o resultado da vontade de Deus. Ora, mas o que é essa vontade senão propriamente a vontade humana? Segundo Feuerbach, o homem projeta para fora de si a imagem de um ser que, tal como ele mesmo, cria suas obras pela vontade, age da mesma forma. A diferença reside apenas no grau de proporção¹⁹, já que a “obra”, no caso de Deus, é o próprio mundo. Além disso, Segundo Feuerbach, a diferença entre o entendimento humano e o entendimento divino, em Leibniz, não ocorre sem que antes se opere subjetivamente o corte entre entendimento e sentidos, uma vez que o entendimento, em essência, para Leibniz, é um ser imaterial, não afetado pela representação das coisas materiais, de onde se segue que apenas o entendimento puro, isto é, imaginado sem limitações, o próprio entendimento divino, pode ser reconhecido como autêntico e verdadeiro.²⁰ Para Feuerbach, Descartes e Leibniz apenas quanto ao princípio geral, estavam de acordo acerca de se postular Deus como o fundamento de seus sistemas. Em tudo mais, no que se refere à matéria, ao movimento, enfim, no âmbito da Natureza, consideram tais coisas à parte, mediante suas particularidades. Assim, Deus é pensado como abstração, como objeto separado e distinto da Natureza. A realização dessa união entre Deus e Natureza no contexto

¹⁸ “No entanto, de nenhuma maneira se pode pensar [...] serem as verdades eternas, pela sua dependência de Deus, arbitrárias e subordinadas à sua vontade [...] Essa opinião só é verdadeira relativamente às verdades contingentes, cujo princípio é o da conveniência ou escolha do melhor; ao passo que as verdades necessárias dependem exclusivamente do entendimento divino, constituindo o seu objeto interno” (LEIBNIZ, G.W. *A Monadologia*. Op. cit., p.67-68).

¹⁹ “Por isso transfere ele (o homem) a concepção de suas próprias obras para as obras ou efeitos da Natureza [...] Mas, como os produtos e os efeitos da Natureza estão acima das forças do homem, então imagina ele a causa [...] como uma entidade sobre-humana.” (FEUERBACH, L. **Preleções sobre a essência da religião**. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 145).

²⁰ “Quem não tem o entendimento cortado dos sentidos e não considera os sentidos como limitações também não representa para si como o entendimento mais elevado e verdadeiro o entendimento privado dos sentidos. Mas que é a ideia de uma coisa a não ser a sua essência purificada das limitações e obscuridades em que incorre na realidade efectiva, onde se encontra em relação com as outras coisas?” (FEUERBACH, L. **Princípios da filosofia do futuro**. Op. cit., p.46).

da filosofia moderna se dará, no entanto, por intermédio do pensamento de Espinosa, um dos mais significativos pensadores no que se refere ao papel da Natureza entre os modernos.

Para Feuerbach, portanto, as abordagens cartesiana e leibniziana fomentam uma leitura antinatural do mundo, uma atitude filosófica que despreza os sentidos como a verdade última para o entendimento. A filosofia daqueles autores fez do homem e da Natureza o negativo do pensamento. De fato, o homem é limitado e a Natureza se expressa através de determinações como espaço e tempo, mas isso não significa que devo saltar dessa condição sensível e concreta para tomar como mais verdadeira uma outra, pensada e abstrata pelo simples fato de ser metafisicamente improvável que uma coisa menos perfeita possa dever sua existência a si mesma.

Ora, a própria ideia de imperfeição já é um empréstimo teológico aplicado ao mundo. Porque a Natureza deve ser imperfeita? O teólogo e o filósofo especulativo não conseguem perceber nessa indagação que já não consideram mais a Natureza como única fonte de existência. A representação da Natureza como Descartes e Leibniz sugerem, descorporifica e anula a integridade do ser da Natureza. Por isso, só pode ser objeto do pensamento, aquilo que é por si também um pensamento. A Natureza, em sua materialidade, é reduzida a um ente menos original por ser exatamente o que é.

Deve se fazer uma devida observação quanto ao leibnizianismo. Segundo Feuerbach, Leibniz conseguiu, apesar de manter uma compreensão metafísica da Natureza, reconhecer a diferença²¹ como um princípio de atividade²² das mônadas. No entanto, essa diferença ainda não tinha um efeito real, pois Leibniz, ao mesmo tempo que reunia a multiplicidade de coisas, e, de uma forma geral, reconhecia a unidade entre alma e corpo, fazia que ambos não partilhassem de uma confluência real, mas indiferente entre si. Assim, Leibniz, mais do que

²¹ “Il principio leibniziano della distinzione infinita in verità non è altro che il principio della sensibilità, ed è per questo che, in modo nient'affatto risibile bensì assolutamente razionale”. (“O princípio leibniziano da distinção infinita é, na verdade, nada mais que o princípio da sensibilidade, e é por isso que, de maneira alguma risível, mas absolutamente racional” (FEUERBACH, L. **Spiritualisme e materialismo**. Op. cit., p. 129).

²² “Este interesse de Leibniz pela diferença, pela distinção, pelo individual, que fora tão esquecido por Spinoza, pode ser explicado da seguinte forma: Se apenas uma substância singular, isto é, Deus existisse, não seria possível na natureza pluralidade, diversidade, multiplicidade, razão pela qual há, em vez de uma única, várias substâncias ou mônadas. Isso constitui uma oposição a Spinoza, que concebe tudo como partes dependentes, não-autônomas (ou modificações) da substância única, divina; por isto, Leibniz se volta contra aqueles que querem identificar seus princípios filosóficos com o spinozismo, pois pela sua teoria das mônadas como princípio da atividade e, ao mesmo tempo, da diferença a filosofia spinoziana foi superada. (CHAGAS, E.F. A crítica de feuerbach ao princípio leibniziano da autonomia das mônadas. **Síntese**, v.46 n.144(2019). Disponível em: < <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/3916>>. Acesso em 20/03/2020, p.63).

Espinosa, que será visto como um apóstata e herege por converter o que já estava presente no cartesianismo quanto a produtividade da Natureza como expressão divina²³, teve o mérito de reunir o pensamento e a matéria em um único conceito, mas que os dois lados não se comunicam de modo que essa união não possui efeito em um sentido pleno.²⁴

Portanto, em Leibniz, Feuerbach pode conceber uma luz que dava passagem, embora de forma tímida, a ideia de que não há dissociabilidade entre a Natureza e o pensamento. Essa crítica que perpassa também a filosofia de Espinosa na medida em que, entre os primeiros autores citados, teve o ônus de ser publicamente caracterizado como ateu, enseja o cotejo de Feuerbach a dar lugar cada vez maior a uma negação radical da metafísica, mas permanece, no entanto, um quadro ainda não bem definido de como o mesmo irá se colocar diante da garantia dos pressupostos que fundamentam seus argumentos.

Com Descartes e Leibniz, Espinosa é apresentado por Feuerbach como um pensador, embora panteísta, ainda preso ao dogmatismo²⁵. O núcleo da filosofia de Espinosa está em conceber Deus como um ente que possui infinitos atributos, dos quais só conhecemos dois, a

²³ “O conceito de Natureza não evoca somente o resíduo daquilo que não foi construído por mim, mas uma produtividade que não é nossa [...] que continua sob as criações artificiais do homem. [...] Para Descartes, essa produtividade natural aparece como a própria produtividade de Deus: “Por Natureza, eu entendo o próprio Deus”, já afirma, antes de Spinoza. (MERLEAU-PONTY, Maurice. **A natureza**. Op. cit., p.203).

²⁴ “infatti anche in Leibniz il vincolo tra corpo e anima è solo la rappresentazione. Se in lui l'incompatibilità di corpo e anima ha minor risalto che in Descartes, dipende dal fatto che egli ricorre alle rappresentazioni oscure e così avvolge quel rapporto stesso nell'oscurità. Ma dove anima consiste nella sua essenza immateriale, non può parlarsi di un'identità di spirito e materia neppure nella divinità. Leibniz afferma anzi espressamente: « Dio soltanto è la sostanza veramente separata dalla materia ». « A parte la divinità tutti gli spiriti creati hanno un corpo ». Ma appunto questo legame degli spiriti con i corpi è solamente apparente, rappresentato, non reale, « poiché i corpi agiscono come se non ci fossero anime, e le anime come se non ci fossero corpi »”. (“de fato, mesmo em Leibniz, o elo entre corpo e alma é apenas representação. Se nele a incompatibilidade de corpo e alma tem menos destaque do que em Descartes, isso depende do fato de ele usar representações sombrias e, assim, envolver essa relação nas trevas. Mas onde a alma consiste em sua essência imaterial, ela não pode falar de uma identidade de espírito e matéria, mesmo na divindade. De fato, Leibniz afirma expressamente: "Somente Deus é a substância verdadeiramente separada da matéria". "Além da divindade, todos os espíritos criados têm corpos." Mas precisamente esse vínculo entre espíritos e corpos é apenas aparente, representado, não real ", uma vez que os corpos agem como se não houvesse almas, e as almas como se não houvesse corpos". (FEUERBACH, L. **Spiritualisme e materialismo**. Op. cit., p. 137).

²⁵ “A filosofia de Espinosa era uma religião; ele próprio era uma personalidade. Nele, como em muitos outros, o materialismo não entrava em contradição com a representação de um Deus imaterial, antimaterialista que, conseqüentemente, transforma em dever do homem as suas simples tendências e ocupações antimaterialistas e celestes; pois Deus nada mais é do que o arquétipo e o ideal do homem: ser como e o que Deus é, eis o que o homem deve ser, eis o que o homem quer ser ou, pelo menos, espera vir a ser um dia.”. (FEUERBACH, L. **Princípios da filosofia do futuro**. Op. cit., p.55).

saber, a extensão e o pensamento. O que em Descartes eram substâncias, em Espinosa são atributos de uma única substância.²⁶

Os pontos a seguir definem melhor os pressupostos desse ilustre autor holandês: Deus é causa de si. Essa ideia exprime o fato de que Deus, a única substância, não depende de outro ser para possuir sua existência. Sua existência está envolvida pelo conceito de sua essência²⁷. Tudo o mais existe por meio de seus infinitos atributos e modos. É importante salientar que Deus não é causa incausada, tal como pensaram Descartes e a teologia cristã. Deus possui uma causa, que é sua própria essência.

Os *Atributos*. Os únicos atributos que conhecemos de Deus são o pensamento e a extensão. A filosofia de Espinosa expõe uma total homogeneidade entre Deus e Natureza, não havendo espaço, portanto, para coisas como superstições ou milagres. Deus, portanto, é matéria, e totalmente inteligível ao homem. Além dos atributos existem os modos²⁸, que são modificações dos atributos divinos. Um exemplo é o homem, que é um *modus* dos atributos do pensamento e da extensão.

Não há finalidade nas ações divinas, pois Deus não necessita de nada para satisfazer-se. Isso contradiria a ideia de um ser sumamente perfeito, já que indicaria algum tipo de falta ou carência em Deus. Na verdade, a ideia de Deus enquanto causa final é uma mera projeção antropomórfica, uma vez que são homens que produzem com vistas a uma finalidade. Há, dessa forma, no Espinosismo, uma grande distância entre os sistemas anteriores. Claramente, apesar de tomar sob o nome de Deus a matéria, trata-se de uma filosofia que se opõe ao teísmo, dada a sua concepção de Deus que é, ao mesmo tempo, Natureza. Espinosa postula que a figura de Deus, portanto, não é um “mistério”, ou um ser oculto, um objeto externo ao homem, mas é tudo o que existe; é a Natureza na ampla acepção do termo. Ao elevar a ideia de natureza à condição de substância primeira, e sobrepujar a fé pela razão (pois não há nada que se oculte ao homem), Espinosa caminha em direção ao panteísmo, pois toma as partes

²⁶ “O conceito de substância em Descartes tem sua existência e sua realidade em Deus, no qual a matéria e o pensamento concordam como essências criadas e dependentes. Desta perspectiva, segundo a qual a matéria e o pensamento têm em comum o conceito de substância [...] vê-se a passagem de Descartes para Espinosa”. (CHAGAS, Eduardo Ferreira. **Natureza e Liberdade em Feuerbach e Marx**. Campinas, SP: Editora Phi, p. 41).

²⁷ SPINOZA, B. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009, p.16.

²⁸ “A utilização espinosista: “Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur” Ética, I, definição V. O modo, assim definido, opõe-se ao atributo, que constitui a essência permanente da substância. (LALANDE, A. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. Op. cit., p.694).

como predicados do todo, sem, no entanto, dissociar claramente o conceito de matéria em relação ao pensamento. Trata-se, dessa forma, de uma filosofia da identidade²⁹, onde Deus e Natureza são homogêneos.

O Deus de Espinosa, ou melhor, a Natureza, segundo Feuerbach, ainda carece de determinação, já que se trata de uma substância metafísica, indivisível, sem partes. Espinosa, não se elevou da filosofia especulativa, esquecendo-se, sobretudo, de reconhecer a diferença como fundamento da determinação, a qual se efetiva segundo uma diferença real e determinada, não pensada ou abstrata, mas concreta e efetiva³⁰.

Para Feuerbach, o Espinosismo perpetra a transposição da substância como principal imaterial e abstrato para a materialidade, isto é, a substância passa a ser um conceito que se expressa na própria Natureza e, por isso, conflagra um momento culminante na modernidade. O Idealismo Alemão encontrará no pensamento de Espinosa uma razão para se compatibilizar o presente e o passado na identificação do Absoluto. Hegel, o qual, segundo Feuerbach, é o restaurador do panteísmo espinosista, encontra em sua filosofia da identidade, a materialização de Deus no conceito do Eu.³¹

Feuerbach considera que ao fazer das coisas materiais um pensamento, a filosofia de Espinosa se coloca no plano do panteísmo. O pensamento não constitui aqui, como em Descartes, o status de uma essência autônoma, recolhida em uma singularidade abstrata. Ele ambiciona estar em unidade à matéria, embora, na compreensão e Feuerbach, apenas a nível da especulação. A deificação da Natureza, portanto, nos termos da filosofia de Espinosa,

²⁹ “A filosofia de Spinoza é, na verdade, uma filosofia da identidade, isto é, da identidade Deus e Natureza [...] do universal e do singular”. (CHAGAS, Eduardo Ferreira. **Natureza e Liberdade em Feuerbach e Marx**. Op. cit., p.43).

³⁰ “A *position* de Spinoza, segundo a qual a Natureza é indivisível, simples, sem diferença, expressa tão somente uma concepção abstrata de Natureza. [...] Como pode uma Natureza finita, qualitativa, objetiva, na qual valem, por exemplo, as leis pretensas da Natureza, ser ainda pensada na e com a Natureza absolutamente infinita? Como é possível uma Natureza atemporal [...] a Natureza realizada? A tais questões Spinoza não dá nenhuma resposta”. (CHAGAS, E.F. REDYSON, D. de PAULA, M.G (ORG.). **Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach**. Fortaleza: Edições UFC, 2009, p. 51).

³¹ “A filosofia da identidade distinguiu-se da filosofia espinosista tão-só por ter insuflado à coisa morta e indolente da Substância o espírito do idealismo. Hegel, em particular, fez da auto-atividade, da força de autodistinção, da autoconsciência, um atributo da Substância. A proposição paradoxal de Hegel – «a consciência de Deus é a autoconsciência de Deus» – funda-se no mesmo fundamento que a proposição paradoxal de Espinosa – «a extensão ou a matéria é um atributo da Substância» – e tem apenas este sentido: a autoconsciência é um atributo da Substância ou de Deus; Deus é eu. A consciência que o teísta, diferentemente da consciência real, atribui a Deus é apenas uma representação sem realidade. Mas a proposição de Espinosa – a matéria é atributo da Substância – significa apenas que a matéria é a essencialidade divina substancial; de igual modo a proposição de Hegel diz apenas: a consciência é a essência divina. (FEUERBACH, L. **Teses provisórias para a reforma da filosofia**. Lisboa: Edições 70. 1988, p. 20).

conspurca e sobrepuja a ideia de Natureza física, ainda que sob aparência de uma elevação na mesma, porque Espinosa pensava o universal, como matéria, depurando-a de suas determinações sensíveis, ao passo que fazia, inversamente, do pensamento a essência do mundo.

Paradoxalmente, Espinosa, marca um abismo entre os pensadores modernos, pois, ao tomar a Deus como matéria, para Feuerbach, expressou indiferença à ideia de um ser abstrato, e assim, como Moisés³² proclama um novo “credo” na modernidade, que reforçará a identidade entre o pensamento e a matéria, mas salvaguardando a contradição que inferioriza a segunda ante à racionalidade. Fazendo esse percurso, coube, dessa forma, a Feuerbach, retomar o espinosismo apenas na forma, porque seu conteúdo está esvaziado pelo que de fato determinam as condições de expressão do pensamento humano.

O homem integral de Feuerbach é possuído por determinações sensíveis. O amor, a vontade e a razão, formam um elo tríplice que tem no pensamento apenas esses atributos que lhes informam da experiência no mundo. Se a matéria é, assim, uma matéria que não tem as determinações físicas que a constituem enquanto objeto da experiência concreta do pensamento, já não se pode falar de uma matéria real. O próprio pensamento não é livre para se autodeterminar. Ele sempre terá como pressuposto uma base provida de uma relação interna entre dois seres. Assim, o que constitui o materialismo espinosista, ainda que divergente do cartesianismo, é uma apropriação especulativa da ideia de matéria, um fulcro conceitual no elã do vivo encadeamento do pensamento puro, ainda imerso na singularidade, uma metáfora com sentido inverso, que não sai de sua autorreferenciação.

Compreendemos, no entanto, que a crítica de Feuerbach a Espinosa não é ainda o cerne da ideia de Natureza como uma representação fictícia a partir do pensamento. Adentramos, no entanto, um terreno bastante sinuoso para nos valermos dessa afirmação. Nossa compreensão do pensamento feuerbachiano segue, a partir de tracejos que evocam um eco de suas primeiras obras, sobretudo, *Pensamentos Sobre Morte e Imortalidade*, de 1830. Nela, a Natureza, tomada por um profundo apelo místico, marca o limite para o homem. A abstração da personalidade é a chave para o desvelar do que o título da obra. Esse fato, é, para nós, de importância seminal para o pensamento de Feuerbach, pois, a despeito das diferenças que marcam essa obra em relação a seus escritos futuros, assenta ela a base da crítica

³² FEUERBACH, L. **Princípios da filosofia do futuro**. Op. cit., p.55

feuerbachiana a elementos subjetivos, os quais serão alvo das críticas de Feuerbach tanto em suas considerações sobre a religião quanto sobre a filosofia moderna.

Para dar corpo a essa investigação, retrocedemos cronologicamente na história do pensamento ocidental até o século XVI onde encontramos um personagem que, segundo Feuerbach³³ é o precursor de uma doutrina muito mais significativa e interessante a respeito da imagem da Natureza entre os pensadores modernos, pois, nela, há o cerne das considerações do idealismo. Trata-se da obra do místico alemão Jacob Boehme.³⁴

Considerando, portanto, Boehme um autor vital para se compreender o papel da Natureza entre os filósofos aqui tratados, desvela-se a Natureza como subsumida ao método genético-crítico de Feuerbach, dado que, em Boehme, a ampliação dos dados sensoriais como resultado de sua abordagem especulativa de Natureza, permite uma leitura dos demais autores como pensadores sofisticados de uma problemática que não foge aos limites da antropologia e que, assim, está inteiramente ligada a uma vontade que não concebe a si mesma como subsumida às determinações da Natureza, bem como à razão enquanto independente e exterior ao homem.

2.2 Jacob Boehme: a especulação revelada.

³³ “Como o surgimento de um universo corporal a partir de um Deus ou uma essência espiritual é uma evidente impossibilidade [...] então abandonaram alguns pensadores deístas ou filósofos religiosos modernos a antiga doutrina da criação a partir do nada [...] transformando o próprio Deus num ser corporal e material. [...] Schelling e Franz Baader aprovaram essa doutrina. Mas os precursores dela são alguns místicos mais antigos, tais como Jacob Böhm. (FEUERBACH, L. **Preleções sobre a essência da religião**. Op. Cit., p.178).

³⁴ Ao comentar o pensamento de Boehme em sua História da Filosofia Moderna, Feuerbach diz: (“Die Geschichte des denkenden Geistes führt uns jetzt von den vornehmen, von außen glänzenden und imponierenden, von innen aber ziemlich unbefriedigenden Palais der hochberühmten Ahnherrn des Empirismus in die von außen so schlechte und verächtliche, im Innern aber Schätze bergende Hütte des Görlitzer Schusters Jakob Böhm, der von der sonst allgemein geltenden Regel: Ne sutor ultra crepidam”). (“A história do espírito, do pensamento em geral, nos leva, agora, dos palácios elegantes, imponentes e brilhantes, por fora, mas insatisfatórios por dentro, dos famosos antepassados do empirismo à cabana do sapateiro de Görlitz, Jacob Boehme, que é tão ruim e desprezível por fora, mas esconde tesouros por dentro; uma exceção da regra geralmente aplicável: Ne sutor ultra crepidam (sapateiro, não vá além do sapato)). (FEUERBACH, L. **Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza**. Leipzig: Otto Wigand. 1847, p.131). Encontramos referências ao pensamento de Boehme em algumas das principais obras de Feuerbach, com capítulos inteiros. Entre tais obras, destacamos A Essência do Cristianismo, Preleções sobre a Essência da Religião e História da Filosofia Moderna de Bacon a Spinoza. Em *A Essência*, ver o capítulo X, “O mistério do misticismo ou da Natureza em Deus”. Nas *Preleções*, a “17ª preleção”. Na *História*, ver o capítulo “Jakob Böhm”, no volume IV.

Para Feuerbach, que nos primeiros anos de sua produção filosófica absorve de Boehme³⁵ parte das concepções místicas que prevalecem no interior da obra desse importante Autor, a doutrina da Natureza de Boehme possui uma importância significativa na modernidade, sobretudo, no Idealismo, uma vez que germinaria, mais tarde, nos trabalhos de Baader e Schelling.³⁶ Esses elementos indicam uma clara presença de Boehme, por parte de Feuerbach, na formulação original do panteísmo alemão. Feuerbach, tem, dessa forma, duas questões em maior débito com Boehme, a saber, a compreensão materialista na dimensão do pensamento especulativo, bem como a prova psicológica da refutação da teologia e da filosofia especulativa a partir da redução antropológica.³⁷

Na obra de Boehme, a palavra “natureza” designa um estado ambíguo, ora resplandecendo uma beleza fascinante, ora áspera e tenebrosa, prevalecendo, no entanto, a ideia de um estado de sofrimento. Além disso, a razão de nada serve para conhecermos a verdade das coisas espirituais, ao contrário, o raciocínio nos leva ao afastamento delas³⁸. De um modo objetivo, o mundo natural é originado a partir do “abismo primordial” (Ungrund)³⁹,

³⁵ De acordo com Cornehl, a exposição do pensamento de Jacob Boehme na obra História da Filosofia Moderna, de Feuerbach, indica que o Filósofo busca através desse resgate, uma maior compreensão acerca de sua própria filosofia. Ele diz: “Bereits Feuerbachs nächste Veröffentlichung, die »Geschichte der neueren Philosophie« (1833) [...] zeigt sein Bemühen, die Mystik zu überwinden. Die auffallend breite Darstellung, die Jakob Böhme hier erfährt [...] trägt denn auch alle Züge indirekter Selbstkritik. [...] Feuerbachs Auseinandersetzung mit Böhme dürfte viel zur Klärung auch seiner eigenen Vergangenheit beigetragen haben. Das Ergebnis des ausgedehnten Quellenstudiums ist erstaunlich bündig und formuliert zum erstenmal ganz offen die These von der Auflösung der Theologie in Anthropologie. »Der Mensch ist also dem Jakob Böhme das Vorbild des Wesens der Wesen — das Wesen, woraus er Alles erklärt und erzeugt“. (Já a próxima publicação de Feuerbach, a "História da filosofia moderna" (1833) [...] mostra seu esforço para superar o misticismo. A descrição surpreendentemente ampla que Jakob Böhme experimenta aqui [...] traz todos os traços de autocrítica indireta. [...] O envolvimento de Feuerbach com Böhme pode ter ajudado a esclarecer seu próprio passado. O resultado do extenso estudo de fontes é surpreendentemente sucinto e, pela primeira vez, formula a tese da dissolução da teologia na antropologia. »Então, para Jakob Böhme, o homem é o modelo da essência dos seres - o ser a partir do qual ele explica e cria tudo (CORNEHL, Peter. **Feuerbach und die Naturphilosophie. Zur Genese der Anthropologie und Religionskritik des jungen Feuerbach**. Disponível em: <https://www.degruyter.com/view/j/nzst.1969.11.issue1/nzst.1969.11.1.37/nzst.1969.11.1.37.xml>. Acesso em: 25out. 2019, p. 69).

³⁶ “Schelling (representa) o princípio feminino da receptividade, da passividade; - primeiro foi inspirado por Fichte, depois por Platão e Espinosa, finalmente por J. Böhme. Schelling atinge unicamente uma existência e uma realidade místicas e imaginárias, que contradizem o princípio racional.” (FEUERBACH, L. **Princípios da filosofia do futuro**. Op. Cit., p. 30).

³⁷ CORNEHL, Peter. **Feuerbach und die Naturphilosophie. Zur Genese der Anthropologie und Religionskritik des jungen Feuerbach**. Op. cit., p.69.

³⁸ “Devemos abandonar inteiramente nossa própria razão e não dar atenção à esperteza artificial deste mundo. Ela não nos serve de nada para esse tipo de luz. Ao contrário: é apenas um afastamento e um retardamento”. (BOEHME, Jacob. **A vida tripla do ser humano**. São Paulo: Polar, 2016, p. 101).

³⁹ *Ungrund*, traduzido da língua alemã significa “Sem-fundo”. Segundo Sommerman, trata-se do *Absoluto*, o Não-diferenciado, Não-determinado. (BOEHME, J. **A aurora nascente**. São Paulo: Polar, 2011, p. 17). “Gott ist weder Natur noch Kreatur [...] Er ist der Ungrund und Grund aller Wesen, ein ewig Ein, da kein Grund noch Stätte ist” (“Deus não é nem Natureza nem criatura [...] Ele é o Ungrund e a razão de todos os seres, eterno, já

mas ele não foi criado de forma instantânea, imediata, é antes, gerado a partir de uma diferença de Deus em Deus, isto é, mais propriamente, do desejo que se engendra a partir da vontade divina. ⁴⁰Esse desejo criado é de força atrativa, chamada por Boehme de “adstringente”, e surge mediante a inclinação da vontade em permanecer na luz. Disso resultam as trevas, fruto de uma liberdade etérea em contração⁴¹. Na filosofia mística de Boehme, o mundo natural é um eflúvio da Natureza eterna, que emana seus poderes comaterialmente. Para Boehme, os sete dias, assim como as sete cores, representam virtualmente as sete forças ou sete qualidades da Natureza. Essas analogias, utilizadas também na Alquimia, conduzem as reflexões de Boehme a uma representa mística dos produtos da Natureza como figurações dos atos da criação, o que reveste ainda mais sua doutrina de uma sensibilidade aberta para o mundo.

Do Nada eterno, de caráter fortemente apofático, concebe Boehme o surgimento de Deus. Nas palavras de Vetö⁴², o pensamento de Boehme desdobra-se como um projeto arquetípico do pós-kantismo, na medida em que tudo parte desse Um sem nome. O caráter apofático do Um enquanto o fundamento de todos seres materiais e espirituais é marcado fundamentalmente por reunir oposições em seu seio. Essa oposição é o meio segundo o qual se percebe o Um. Sem a oposição, sem a luta de forças contrárias em seu interior, nada surgiria. Esse movimento dinâmico que, segundo Vetö, é a motriz do panteísmo de Boehme é,

que ainda não há fundamento ou lugar”). (Feuerbach, Ludwig: **Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza**. Leipzig: Otto Wigand, 1976, p. 142). “O Sem-fundo (Ungrund) é um eterno Nada, mas cria um eterno início como uma atração [ou desejo]. Pois no Nada há uma atração por algo, mas como nada há com que possa criar algo, a própria atração o cria. No entanto, a atração também é um Nada ou apenas uma desejosa busca. Essa é a eterna origem da magia [divina], que cria em si, onde nada há. Cria algo de Nada, e apenas em si, embora essa atração nada mais seja que um simples desejo. Ela nada tem e nada há a partir do qual possa criar algo, tampouco um lugar onde possa encontra-lo ou repousar.” (BOEHME, J. **A revelação do grande mistério divino**. São Paulo: Polar Editorial, 1998).

⁴⁰ “O Deus do primeiro princípio é, para nós, um Deus impenetrável, incognoscível. Aparece para nós como um Deus de Trevas, de noite aterradora, pois é insondável. Não se pode verdadeiramente chamá-lo Deus (NICOLESCU, B. **Ciência, Sentido e Evolução: A cosmologia de Jacob Boehme**. São Paulo: Attar, 1995, p.59).

⁴¹ “O Desejo, sendo uma forte atração, causa a liberdade etérea, que é comparável a um nada, para contrair e entrar num estado de trevas [...] A vontade não pode reter essa luz, e quanto mais ela deseja a liberdade maior será a atração causada pelo desejo”. (HARTMANN, F. **Vida e Doutrina de Jacob Boehme**. Op. Cit., p.38).

⁴² Sobre Boehme e o Idealismo: “A travers toute son oeuvre il reitere la thèse de l’Ungrund, inspiratrice de la speculation schellingienne sur Grund et Ungrund et anticipatrice de l’Indifférence Absolue du système de l’identité”. (“Através de toda a sua obra ele reitera a tese do Ungrund, inspiração da especulação schellinguiana sobre o Grund e o Ungrund e antecipando a indiferença absoluta no sistema da identidade. VETÖ, Miklos. *Jacob Boehme et l’idéalisme postkantien. Les études philosophiques*, n.2, L’idealisme allemand entre gnose et religion chrétienne, abril a junho de 1999, p.170).

portanto, uma luta de afirmação e negação. A questão, no entanto, que conduz Feuerbach a interpretar o pensamento de Feuerbach como uma teogonia personalista, na medida em que ela engendra um jogo de forças no interior do próprio eu, demonstra-se como a chave da compreensão de Natureza enquanto originada da divindade.⁴³

Embora Vetö não esteja de acordo com a concepção que faz da união do divino e do humano como um antropomorfismo, o ponto que aqui no interessa é forma como essa teologia negativa reverberará no pensamento de Feuerbach. As imagens usadas por Boehme para transpor a gênese material do mundo, já é um forte indicativo de quanto a Natureza arrebatava seus sentidos. Feuerbach expõe que Boehme se encontra num conflito que, de um lado, não pode deixar a integridade de uma concepção cristã, portanto, espiritualista da Criação e, por outro, não pode abdicar da Natureza, do arrebatamento que o mundo provoca em seus sentidos, na beleza esplendorosa de suas cores, cheiros, brilhos e toda a vastidão de criaturas que nela se encontra. É evidente que essa polaridade entre luz e trevas não se desvela sem o conflito, sem o embate, sem que haja um rompimento. Boehme qualifica esse rompimento como a revelação⁴⁴.

Dessa forma, ao se revelar a Natureza, a diferenciação absoluta, implica que tudo nasce da oposição, a alegria da tristeza, o bem do mal, etc. Essas considerações, no entanto, põem em perspectiva uma representação muito mais acurada do que se supõe na obra de Boehme, no contexto da leitura de Feuerbach. As sete propriedades da Natureza⁴⁵ conflagram

⁴³ “Em *Seis Pontos Teosóficos*, obra de 1620, Boehme diz: “A essência de toda coisa consiste na luta” (BÖHME, Jacob. **Six teosophic points**. Disponível em: <https://ia802605.us.archive.org/20/items/sixtheosophicpoi00bh/sixtheosophicpoi00bh.pdf>. Acesso em 02 out. 2019, p. 50. Essa luta intensa faz surgir a *revelação*. Revelação é o momento que se dá o movimento no Ungrund em aspiração à existência. O “abismo primordial” é, nas palavras de Boehme um “lugar sem vida”. Dessa forma a revelação expõe a latência do conflito entre bem e mal e seu devir. Para Vetö: “Le dynamisme panthéisant de Boehme est spéculation sur un Dieu à l’unité des deux natures divine et humaine”. (“O dinamismo panteísta de Boehme é a especulação sobre um Deus na unidade das naturezas divina e humana”. VETÖ, Miklos. *Jacob Boehme et l’idéalisme postkantien*. Op. Cit., p. 170).

⁴⁴ “Et cette doctrine de revelation dans un autre aboutit à une revelation par un autre impliquant la justification de cet autre [...] le principe de la révélation n’est pas seulement synonyme d’une espèce de théodicée [...] l’opposé sont déduits comme condition d’existence du Même, de l’Affirmé”. (“Essa doutrina da revelação no outro resulta em uma revelação para o outro implicando na justificação do outro. [...] O princípio da revelação não é apenas sinônimo de uma espécie de teodicéia [...] o oposto é deduzido como uma condição de existência do Mesmo, do Afirmado.” VETÖ, Miklos. *Jacob Boehme et l’idéalisme postkantien*. Op. Cit., p. 170).

⁴⁵ “Die sieben Eigenschaften oder Qualitäten, die sich aber [...] ihre mannigfachen Verbindungsweisen unendlich vervielfältigen, rückwärts aber auf drei oder zwei Prinzipien, nämlich Licht und Finsternis sich reduzieren, sind der wichtigste und lehrreichste Punkt der J. Böhmschen Mystik, denn sie sind die Prinzipien der Wirklichkeit, in und mit denen Gott, die Natur oder Welt zeugend, zugleich sich selbst erst zeugt, sich selbst verwirklicht”. (“As sete propriedades ou qualidades, que se multiplicam infinitamente [...] através de suas múltiplas formas de conexão, mas que se reduzem a três ou dois princípios, a saber, a luz e a escuridão, são o

a comaterialidade do mundo que existe sem parcialidade ou sem prevailecimento. Nos sistemas modernos, como de Descartes e Hegel, a captação do mundo a partir do Eu engendra a liberdade absoluta desse princípio que conspurca a Natureza de sua originalidade. Em Boehme, o fundo do qual se desvela nem ainda é.

Convém explicar mais detalhadamente o que cada uma dessas forças ou qualidade significa no interior da doutrina de Boehme. Para isso, recorreremos a Sommerman⁴⁶, o qual, no elucidativo comentário que prefacia a *Aurora Nascente*, nos oferece um valioso referencial, extraído diretamente da Obra. A *Adstringência* é o primeiro movimento da vontade divina. Esse Movimento de Deus sobre si mesmo, por meio da vontade, manifesta a potência e as ideias divinas. É o ato criador do que Boehme chama de Magno Mistério e também, *fundo* ou *abismo*.

Esse “fazer-se objeto de si mesmo”, de Deus é o início de tudo. Por não haver uma substância por meio da qual Deus se manifeste, sua vontade o leva a dobrar-se sobre si próprio. O *Amargor* é o movimento de desprender-se da vontade no abismo. Esse movimento é de expansão e se origina na própria vontade ao fugir do abismo. Boehme chama esse movimento de *Aguilhão*⁴⁷.

A *Angústia* ou a *dor* oriunda da vontade no combate que se dá entre as forças opostas. Nessa etapa, se estabelece o que se chama “roda da angústia”, pois trata-se da própria “morte de Deus” uma vez que é necessário que, para viver, em Boehme, Deus precise, antes morrer⁴⁸. O *Fogo* é o calor que origina o relâmpago, que significa a liberdade proveniente do conflito entre as três forças do setenário (as sete qualidades). É a libertação das trevas, do angustiante momento da geração, conforme Boehme.

ponto mais importante e instrutivo do misticismo de J. Böhm. Os princípios da realidade, nos quais Deus, testemunhando a Natureza ou o mundo, ao mesmo tempo se cria, se realiza. (Feuerbach, Ludwig: **Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza**. Op. Cit., p. 161).

⁴⁶ BOEHME, J. **A aurora nascente**. São Paulo: Polar, 2011.

⁴⁷ Waterfield explica que essa segunda qualidade é também chamada de *Ódio de Deus*, de onde se origina a vida sensível. Contudo, uma vez que a luz divina brilha no interior desse jogo de forças, explica-se, pois, no homem, a corrupção como um “movimento” de afastar-se em relação à luz. (WATERFIELD. R. **Jacob Boehme**. São Paulo: Madras, 2007, p. 208.

⁴⁸ “Berdiaeff fala corretamente de uma *tragédia divina* no mistério da criação. Trata-se apenas da morte de Deus para si mesmo enquanto Deus da pura transcendência”. (NICOLESCU, B. **Ciência, Sentido e Evolução: A cosmologia de Jacob Boehme**. São Paulo: Attar, 1995, p.59).

O *Amor*. A liberdade oriunda do embate entre as três qualidades primeiras retorna a elas e as suaviza, dissolvendo, portanto, o que era luta, em unidade; o que era, outrora, um jogo de forças em uma reunião amorosa. Dão-se, pois, em complemento uma das outras.

Som ou Tom. A Vontade que se liberta mediante o conflito entre as três forças, proporciona o primeiro estalar do relâmpago, fazendo, assim as três qualidades ressoarem. Na terminologia de Jacob Boehme, esse ressoar é chamado de *mercúrio*⁴⁹.

Por fim, a *Corporalidade*, que é a reunião das seis forças que adquire o aspecto material, isto é físico e corporal. As ideias ou potências que não existiam como substâncias, agora passam a assumir a forma concreta de existência no plano da realidade sensível. Portanto, as coisas passam da não existência na eternidade à existência efetiva, uma vez que todas elas já existiam na eternidade, mas que para passarem a finitude fez-se necessário o movimento da vontade no interior do abismo primordial, ou no Deus original.⁵⁰ Deus se faz objeto de si mesmo, um desejo que contrai a si mesmo para gerar o macrocosmo. A Natureza adquire, na filosofia de Boehme, o caráter de representar o próprio Deus, isto é, o reflexo de Deus ao contemplá-la. Para Boehme, a Natureza é de fundamental importância uma vez que, se não existisse, sequer poderia ser perscrutada a essência divina. A Natureza é, portanto, necessária para conhecermos a Deus.

Ao adentrarmos a seara mística de Boehme, podemos ver a razão de Feuerbach chamá-lo ao centro do debate acerca da ideia de Natureza. Ao mesmo tempo em que a Natureza emerge no pensamento de Boehme como uma emanção originária, a sensorialidade perpassa toda a sua doutrina. Compreendemos, o que Feuerbach quis dizer ao proferir que Boehme era sua escola⁵¹. Somente quando o mundo se revela à sensibilidade, somente quando a diferença se faz efetiva é que se pode verdadeiramente falar em pensamento. A lei da elipse com seus dois focos, é a imagem do homem em sua relação com a Natureza. A imagem expressiva de uma pertença em nível de uma experiência “ambivalência” onde o surgimento

⁴⁹ “O tom ou mercúrio [*mercurius*] toma sua origem na primeira qualidade, isto é, na qualidade adstringente e dura. [...] A dureza é a fonte do tom. Ela não pode engendrará-lo sozinha [...] Mas o som ou voz eleva-se no centro, no meio do relâmpago, onde a Luz é engendrada do calor, onde eleva-se o relâmpago da vida” (BOEHME, J. *A aurora nascente*. São Paulo: Polar, 2011, p.150).

⁵⁰ Feuerbach utiliza, nesse caso, o termo *Selbstfassung* (autoconcepção). (Feuerbach, Ludwig: *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza*. Op. Cit., p. 145).

⁵¹ “Et le jeune Feuerbach rapelle que Boehme et << son école>>, rendant justice à la sensibilité”. “E o jovem Feuerbach lembra que Boehme é <<sua escola>>, fazendo justiça à sensibilidade.”. (VETÖ, Miklos. *Jacob Boehme et l'idéalisme postkantien*. Op. Cit., p.168.

do espírito coincide com sua negação. Um duelo real que, na metafísica moderna transporta-se para o campo da especulação e da formulação de uma razão afirmante, em contradição com sua própria origem. A razão é o outro, o pensamento está no mundo.

Observando uma postura radicalmente diferente em relação à crítica de Feuerbach às ideias de Descartes e Leibniz, vemos que Feuerbach lê Jacob Boehme como expressão de uma doutrina revelada da Natureza, em um percurso que se inicia mediante a instauração cartesiana do Eu como uma substância que nada mais é que o desaguar da ideia medieval de Deus na subjetividade moderna que, ao não se resolver na ideia abstrata de corpo e nem fugir à contradição quando posta na determinidade abstrata da mônada, emerge no espinosismo como uma materialidade transmutada em um pensamento. Por isso, na percepção de Feuerbach, a filosofia de Espinosa é um materialismo teológico ⁵²

A substância primeira ⁵³ de Descartes a Espinosa, que não pode ser tomada sem que se considere a própria existência, é um testemunho inverso da teologia, mas que se diferencia no

⁵² O panteísmo é o ateísmo teológico, o materialismo teológico, a negação da teologia, mas apenas do ponto de vista da teologia; pois faz da matéria, da negação de Deus, um predicado ou atributo do ser divino. Mas quem faz da matéria um atributo de Deus declara que a matéria é um ser divino. A realização de Deus tem em geral como pressuposto a divindade, isto é, a verdade e a essencialidade do real. Mas a divinização do real e do que existe materialmente – o materialismo, o empirismo, o realismo, o humanismo – a negação da teologia é a essência dos tempos modernos. Por isso, o panteísmo nada mais é do que a essência dos tempos modernos elevada à essência divina, a um princípio filosófico-religioso. (FEUERBACH, L. **Princípios da filosofia do futuro**. Op. cit., p.54).

⁵³ “Hegel nella sua Filosofia dello spirito dice: « Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz hanno tutti posto Dio come questa relazione (s'intende tra anima e il corpo), e cioè nel senso che la finitezza dell'anima e la materia sono soltanto determinazioni ideali [...] e non hanno nessuna verità; cosicché Dio, presso quei filosofi, non è soltanto, come spesso suole, un altro termine per esprimere quel incomprendibilità, ma è concepito anzi come la sola vera identità dei due termini » [...] quest'identità infatti la si potrebbe tutt'al più trovare espressa nel fatto che Descartes come Cristiano credente, in armonia col catechismo, fa di Dio non solo il creatore del mondo spirituale ma anche di quello materiale. Ma qui si tratta, nelle stesse intenzioni di Hegel, solo di Descartes filosofo. Questi conosce soltanto due classi di essenze o sostanze, quella delle sostanze corporee o estese e quella delle sostanze pensanti o spirituali. A quest'ultima classe appartiene anche Dio. Questi ha peraltro rapporti così tenui con la materia, con la sostanza corporea, che anzi in lui soltanto il cogito ergo sum: io mi penso senza corpo, dunque sono senza corpo, è verità e realtà. In lui soltanto essenza propria dello spirito umano trova una schietta espressione. Infatti « non appartiene propriamente all'essenza dello spirito », come Descartes dice espressamente, « ch'esso sia unito ad un corpo umano », dunque neppure ch'esso sia contaminato da sensazioni e fantasie, vale a dire da immagini sensibili”. (“Hegel em sua Filosofia do Espírito diz: «Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz colocaram Deus como esse relacionamento (significado entre alma e corpo), isto é, no sentido de que a finitude da alma e da matéria são apenas determinações ideais [...] e não têm verdade; para que Deus, entre esses filósofos, não seja apenas, como costuma ser o caso, outro termo para expressar essa incompreensibilidade, mas concebido como a única identidade verdadeira dos dois termos »[...] de fato, essa identidade poderia, na melhor das hipóteses, ser expressa no fato de que Descartes, como cristão crente, em harmonia com o catecismo, faz de Deus não apenas o criador do mundo espiritual, mas também do mundo material. Mas aqui está, nas mesmas intenções de Hegel, apenas o filósofo Descartes. Ele conhece apenas duas classes de essências ou substâncias, a de substâncias corporais ou extensas e a de substâncias pensantes ou espirituais. Deus também pertence à segunda classe, e também possui relações tão tênues com a matéria, com a substância corporal, que nele só o cogito ergo sum: penso em mim mesmo sem corpo, por isso estou sem corpo, é verdade e realidade. Nele, apenas a essência do espírito humano encontra uma expressão franca. De fato, "ele não pertence à essência do espírito", como diz expressamente Descartes, "que está unido ao corpo humano", portanto nem mesmo está contaminado

conteúdo da mesma. O homem toma o centro não apenas da reflexão, mas depõe a partir dessa insurreição contra a Natureza. Os modernos celebram o pensamento fora da Natureza porque o autorrefletir no eu é considerado uma substância à parte. Se o pensamento é o determinado por si mesmo, devo admitir que essa determinação não pode fazer parte da essência de coisas materiais, pois estou “fora” do corpo quando o pensamento chega ao eu abstraído, o outro eu.

Essa relação, no entanto, aplicada à substância primeira, descortina-se como a pura identidade entre Deus e Natureza, mas que apenas foi possível ser anunciada em Espinosa. Descartes ainda mantém sutilmente através da ligação entre a alma e o corpo uma imagem fraca da união entre o pensamento e matéria. Em Espinosa, os contornos dessa união se reforçam, mas se indistinguem na abstração dos sentidos. Espinosa ainda está a um passo de Descartes, mas não assumiu a determinidade da matéria e a diferença material como conteúdo intransponível para autodeterminação. Boehme traz a imagem viva dessa relação quando estabelece a codependência das partes e faz da materialidade do mundo a essência da vida⁵⁴

Feuerbach reconhece em Boehme a sinceridade de um pensamento que não pode ir além da Natureza porque é nela que a multiplicidade de coisas se faz e refaz, que a vida se apresenta em sua grandiosidade. A sensorialidade é o critério por trás do jacob-bohemismo. Sem o corpo, a ideia está condenada. O pensamento não expressa seu conteúdo, é apenas um pensamento vazio, sem vida. O Ungrund é, por isso, um lugar sem vida⁵⁵. A representação do abismo como sendo o lugar onde se desenrolam as múltiplas relações, as quais ganham na mente do místico as imagens extraídas de um mundo que se lhe apresenta sensações psicológicas que distinguem como boas e más na Natureza, revelam a raiz de onde se desenlaça a ideia especulativa de Natureza entre os modernos.

Boehme não figura como um Autor que disse algo muito diferente da maioria dos pensadores os quais Feuerbach submete à sua crítica. Boehme, aqui, é um prisma que ilumina e decompõe a especulação sobre a Natureza entre os modernos enquanto essa se desenvolve

por sensações e fantasias, ou seja, por imagens sensíveis”. (FEUERBACH, L. **Spiritualisme e materialismo**. Roma-Bari: Editori Laterza, 1993, p. 132).

⁵⁴ “Tous les êtres ne seraient qu’un être mais ou seraient alors la vie et la joie?” (“Todos os seres seriam apenas um ser, mas onde estariam a vida e a alegria?”). (VETÖ, Miklos. **Jacob Boehme et l’idéalisme postkantien**. Op. Cit., 173).

⁵⁵ “Même l’Ungrund n’a em lui-même qu’une existence muette <<san compréhension et vie>>”. (“Até o próprio Ungrund teve apenas uma existência silenciosa "sem entendimento e vida". Ibidem, p. 172).

como um movimento que parte da pura subjetividade que despreza a corporeidade para a corporeização do pensamento no espinosismo. Boehme é a exposição sucinta e vivaz que adentra o panteísmo alemão pelas filosofias de Schelling e Hegel⁵⁶, a própria Natureza, ainda que mística, exposta em sua essência. A ideia figurada na botânica, nas rochas, nos vulcões.⁵⁷ Desmistificar o pensamento de Boehme é tornar clara a modernidade no escopo do pensamento feuerbachiano. A redução da teologia à antropologia e a sensibilidade constituem pontos explicitamente comuns após depuradas as figuras do misticismo jacob-boehmista. Desse cenário, isto é, da apreciação de Boehme como um filósofo que põe a dialética nua em sua materialidade essencial, tomamos o pensamento de Schelling⁵⁸ como o movimento restaurador da proposta do jacob-boehmismo, mas imerso no idealismo fantástico.

2.3 Schelling e a restauração do Jacob-Boehmismo no Idealismo Alemão.

O ponto em que diverge aqui as considerações feuerbachianas acerca de Schelling e Jacob Boehme situa exatamente na conciliação entre matéria e espírito. Embora, diferente de Fichte, Schelling reconheça a Natureza também como Eu⁵⁹, ele mantém a ideia de uma materialidade imaginária. Assim, o ser material e o ser espiritual apenas na aparência se reconciliam, mas, mais uma vez, essa reconciliação expulsa a materialidade como uma essência externa ao espírito.⁶⁰

⁵⁶ “Acerca da influência de Boehme, dirá Schopenhauer: “Por que no livro de Hegel as mesmas figuras e formas me parecem insuportavelmente ridículas, sendo que na obra de Boehme (*Mysterium Magnum*) me enchem de admiração? É porque na obra de Boehme o reconhecimento da verdade eterna fala a cada página”. (HARTMANN, Franz. **Vida e Doutrina de Jacob Boehme**, 1891. Disponível em <http://www.sca.org.br/news/448/57/Vida-e-Doutrina-de-Jacob-Boehme-Franz-Hartmann.html>. Acesso em 15 nov. 2018, p.17).

⁵⁷ “Ele (Boehme) sente as alegrias do mineralogista, as alegrias do botânico e do químico, em síntese, as alegrias da *ciência natural sem Deus*” (FEUERBACH, Ludwig. **A Essência do Cristianismo**. Op. Cit., p.114-115).

⁵⁸ FEUERBACH, Ludwig. **A Essência do Cristianismo**. Op. Cit., p. 109.

⁵⁹ “A filosofia de Fichte não enxerga outro interior senão a consciência humana. Para Schelling, ao contrário, toda coisa é Eu”. (MERLEAU-PONTY, Maurice. **A Natureza**. Op. Cit., p. 64).

⁶⁰ “A matéria não é, pois, um contrário que preceda de modo incompreensível o eu, o espírito: é a auto-alienação do espírito. Deste modo, a própria matéria recebe espírito e entendimento; é admitida no Ser absoluto como um momento da sua vida, da sua formação e do seu desenvolvimento. Mas, ao mesmo tempo, põe-se de novo como um ser nulo, inverdadeiro, porque só o ser que se arranca a esta alienação, isto é, a matéria, a sensibilidade, se declara como o ser na sua plenitude, na sua verdadeira figura e forma. O natural, o material e o sensível – e, claro está, o sensível, não no sentido comum, moral, mas metafísico – é, pois, também aqui o que se deve negar, tal como a natureza corrompida pelo pecado original da teologia. Sem dúvida, ele é integrado na razão, no eu, no

Como “complemento” ao idealismo subjetivo, fazia-se necessária uma filosofia que buscasse explicar o fundamento da realidade objetiva, do mundo natural. Schelling se propõe a construir tal Filosofia explicando que ela é a manifestação da essência divina na forma. Um dos “lados” do Absoluto⁶¹. Esse duplo aspecto do Absoluto, que põe em unidade o ideal e o real, o subjetivo e o objetivo, isto é, que expõe o Absoluto como manifesto no particular por meio do naturado (da Natureza concreta) distingue Schelling em relação a Fichte, o qual faz tudo derivar do Eu ou da consciência. Ao contrário, Schelling transforma todas as coisas em Eu⁶², ou melhor, a Natureza, embora seja uma produtividade cega⁶³ está, assim como o Eu, no ser original, isto é, na unidade primitiva que é o próprio Ser. Reencontrar esse estado pré-reflexivo em nós é pôr-se em unidade com a Natureza.

Para Schelling, matéria e conceito só podem existir para um espírito que intui e reflete a multiplicidade da organização animada⁶⁴, pois o que há em comum entre o real e o ideal? Postulando a indiferencialidade entre o Eu e a Natureza, Schelling pergunta como ocorre a representação das coisas que existem finalizadas fora de nós, em nós, e porque somos forçados a pensar que esta finalidade existe necessariamente fora de nós. Schelling conclui que, para as representações corresponderem às coisas, deve-se pressupor um espírito na Natureza que seja análogo ao espírito no homem unido, assim, ideal e real, isto é, um espírito com poder criador que una realidade e conceito.

espírito; mas constituí o irracional na razão, o não eu no eu, o seu negativo: como em Schelling a natureza em Deus representa o não-divino em Deus e nele é exterior a ele; como na filosofia cartesiana o corpo, embora unido a mim, ao espírito, está todavia fora de mim, não me pertence, não pertence à minha essência, e portanto é indiferente se ele está, ou não, unido a mim. A matéria permanece em contradição com o ser pressuposto pela filosofia como o verdadeiro ser.” (FEUERBACH, L. **Princípios da filosofia do futuro**. Op. cit., p.62-63).

⁶¹ “A Natureza em si ou a Natureza eterna é justamente o espírito trazido à luz na objetividade, a essência de Deus introduzida na forma [...] A Natureza que aparece, em contrapartida, é a figuração da essência na forma aparecendo como tal ou na particularidade [...] No Absoluto ela constitui, com a unidade oposta, que é o mundo ideal, uma única unidade.” (SCHELLING, F.W.J. **Obras Escolhidas**. Coleção Os Pensadores. Tradução. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 52).

⁶² “A filosofia de Fichte não enxerga outro interior senão a consciência humana. Para Schelling, ao contrário, toda coisa é Eu”. (MERLEAU-PONTY, Maurice. **A Natureza**. Op. Cit., p. 64).

⁶³ Merleau-Ponty também chama essa produtividade natural de “mecanismo cego” se referindo ao caráter não-teleológico da Natureza, pois qualquer explicação teleológica dela seria uma simplificação do ponto de vista de Schelling, uma vez que, para esse último, tal mecanismo ou produtividade não deve ser explicada, mas vivida.

⁶⁴ “Así, pues, aquí nos volvemos a encontrar con esa absoluta unión de naturaleza y libertad en un único y mismo ser; el organismo animado debe ser un producto de la naturaleza, pero en este producto de la naturaleza y libertad debe reinar un espíritu que ordena y agrupa todo”. (Assim, pois, aqui nos encontramos outra vez com essa absoluta união de natureza e liberdade em um único e mesmo se; o organismo animado deve ser um produto da natureza, porém, nesse produto da natureza e da liberdade deve reinar um espírito que ordena e agrupa tudo.”). (SCHELLING, F.W.J. **Escritos sobre filosofía de la naturaleza**. Tradução: Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, S. A, 1996, p.104).

De outra forma, uma reflexão que considera a cisão entre o homem e Natureza só pode ver surgir ante aos seus olhos uma Natureza ininteligível e não é capaz de compreender a vida fora do homem⁶⁵. A vida não pode ser simplesmente explicada pelas faculdades dos órgãos como sensibilidade, irritabilidade etc., mas, sim, também, por um princípio que, para além da matéria, ordene e concentre o movimento das partes em um todo. Nesse, reside uma multiplicidade de movimentos concordantes entre si e que se mantêm em produção e reprodução. Dessa forma, Schelling caracteriza os dois princípios que, originariamente unidos, fundamentam sua doutrina da Natureza, a saber: uma organização animada, isto é, a Natureza enquanto produção, e um *espírito* que ordena todas as coisas nela⁶⁶.

Para Schelling, os sistemas filosóficos limitaram-se em suas explicações quando cindiram a unidade originária que explica a Natureza em sua totalidade e, deste modo, não puderam chegar a este saber, pois nenhum lado pôde refutar o outro, uma vez que, segundo ele, da mesma forma que não existe uma prova física das coisas fora de nós, também não há uma prova empírica da consciência fora de nós. Deste modo, indo além de uma explicação que leve em consideração apenas o aspecto físico que compreende a vida como um agregado de partes, Schelling persegue um princípio que põe em harmonia toda a Natureza, que, para além da química, possa fornecer a explicação definitiva da Natureza como um corpo vivo. Assim, deve existir um terceiro elemento que, para além da matéria, conserva toda a produção da Natureza, este elemento só pode ser o espírito.

Schelling vê na unificação entre mecanicismo e finalidade⁶⁷ a exata compreensão dos produtos da Natureza. O filósofo nos diz que a Natureza é um sistema fechado, portanto deve haver uma ligação entre meios e fins que, em mútua dependência entre as partes e o todo, revelam que a Natureza é em si mesma, um círculo fechado. Em conclusão a essa breve

⁶⁵ “En efecto, la vida se deja representar tan poco fuera de la vida como la consciencia fuera de la consciencia”. (“com efeito, a vida se deixa representar tão pouco fora da vida como a consciencia fora da consciencia”. SCHELLING, F.W.J. *Escritos sobre filosofia de la naturaleza*. Op. Cit., p. 107).

⁶⁶ “Estos dos principios no tienen por qué estar separados en él, sino íntimamente reunidos; em la intuición no deben poderse distinguir entre sí em absoluto”. (“não há razão para esses dois princípios estarem separados nele, mas intimamente reunidos; na intuição não podem distinguir-se entre si em absoluto.”. Ibidem, p.104).

⁶⁷ “Si [...] reunimos la naturaleza em um todo único, resultará que el mecanicismo [...] y la finalidad [...] estarán mutuamente enfrentados. Pero desde el momento em que unimos también esos dos extremos, surge em nosotros la idea de una finalidad del todo y la naturaleza se convierte em una línea circular que regressa a si mesma [...] y surge una conexión recíproca de medio y fin; lo singular no podría tornase nunca efetivamente real sin el todo ni el todo sin lo singular.” (“ Se [...] reunimos na natureza em um todo único, resultará que o mecanicismo [...] e a finalidade [...] estarão mutuamente implicados. Porém, desde o momento em que unimos também esses extremos, surge em nós a ideia de uma finalidade do todo e a natureza se converte em uma linha circular que regressa a si mesma [...] e surge uma conexão recíproca do meio e do fim; o singular não poderia se tornar nunca efetivamente real senão no todo nem o todo senão no singular.”. Ibidem, p. 109).

síntese acerca da compreensão de Natureza em Schelling entre os anos de 1797 e 1799, se admitirmos que transpomos para a Natureza uma ideia, desconsideramos que nós também somos Natureza. Deste modo, supondo a unidade entre espírito e Natureza finaliza-se a questão sobre uma Natureza fora de nós, pois, segundo Schelling, a Natureza não só deve exprimir necessariamente e originariamente as leis do nosso espírito, deve, sobretudo, realizá-las, pois somente nestas condições pode receber o nome de Natureza.

Para Feuerbach, há uma flagrante contradição em reunir em um ser abstrato, Deus, polos dicotômicos, isto é, que não partilham de uma essência comum. Todo esforço de Boehme e Schelling de representar a Natureza, ou melhor, a objetividade do mundo natural como acolhida em Deus, que se refere, em último caso, à questão do fundamento e da existência⁶⁸, desdobra-se em um único esforço, a saber, não reconhecer que o homem tenha a causa de sua existência na Natureza. A filosofia de Boehme, embora almeje derivar partes contrapostas e antagônicas de uma origem divina, fundamenta-se na concepção de que Deus se desenvolve a partir da Natureza. Na verdade, O Ungrund ou o Sem-Fundo do qual fala Jacob Boehme, e de onde deriva o Deus benevolente, é propriamente uma realidade obscura e impenetrável, mas isso entraria, segundo Feuerbach, em conflito com a própria fé cristã de Boehme, um dos motivos que leva Jacob por vezes, contradizer essa origem. Outro detalhe é que se é possível haver comunicação entre cada um dos sete níveis de realidade ou os sete atributos da manifestação divina, isso ocorre devido à materialidade, ou seja, a matéria é a condição para que Deus possa se desenvolver em todas as suas qualidades ou forças.

Desse modo, o véu místico que encobre a filosofia de Jacob Boehme, na verdade, revela que em toda a sua exposição cosmogônica, a Natureza está presente de forma objetiva, isto é, Boehme não pôde ir além da matéria como o quis, pois ao tentar separar os aspectos objetivos que se contrapõe por meio dos fenômenos naturais, apenas criou entre ambos uma codependência e acabou, por fim, tomando a Natureza um veículo sem o qual Deus não se manifestaria⁶⁹, tornando-a, assim, tão divina quanto o próprio Deus⁷⁰.

⁶⁸ Schopenhauer dirá que Schelling plagia Jacob Boehme ao compor sua filosofia na ideia de um fundamento em Deus que ainda não é Deus, ou da Natureza em Deus. (DA SILVA, H. L. A Influência de Schelling sobre Schopenhauer. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, v. 7, n. 2, p. 189-220, 17 nov. 2019, p. 206).

⁶⁹ “Há, pois, no *corpo* de Deus, certo grau de *materialidade*, submetida a seu próprio *tempo*: é a “substância divina” que é a carne celeste na sabedoria’, ela é a chave-mestra de significação do ciclo setenário no processo de manifestação. [...] se desde o início não houvesse *materialidade* alguma, nenhuma comunicação seria possível entre todos os níveis: é precisamente essa materialidade que condiciona a passagem da informação em todos os níveis de realidade; sem ela a Natureza divina estaria fechada em si mesma.” (NICOLESCU, B. **Ciência, Sentido e Evolução: A cosmologia de Jacob Boehme**. Op. Cit., p.72).

Nesse sentido, embora Boehme endeuse a Natureza, ele ainda não a reconhece como tal. Na mesma mão, faz de Deus um objeto dos sentidos e toma a matéria como divina. Em certo ponto, esteve Boehme bem próximo de desvelar a essência real da Natureza, não fosse tomá-la sob o aspecto místico que forçosamente sua doutrina está sujeita. Em Boehme, para Feuerbach, os sentidos também são rejeitados, pois, embora a Natureza seja elevada em sua filosofia, a corporalidade da mesma, em seu aspecto real e concreto, é negada dando lugar a um corpo fantástico, sublime e imaginário⁷¹. Schelling, para Feuerbach, restaura o misticismo Jacob-boehmista expondo a Natureza ainda de um ponto de vista abstrato e fantasioso. Ambos os filósofos tomam a Natureza em caráter meramente alegórico para dar vazão a especulação e o misticismo, o que, para Feuerbach, implica em subverter a matéria ao pensamento, a sensibilidade ao conceito.

De fato, Feuerbach se aproxima de Schelling até certo ponto, já que a objetividade da Natureza ante ao pensamento é também, em Schelling, um fator fundamental para que ele a inclua em sua filosofia⁷², ao contrário de Fichte, onde o Eu é, ao mesmo tempo, subjetivo-objetivo⁷³. No entanto, para Schelling, a Natureza, embora objetiva, ainda não é autônoma⁷⁴, isto é, ela só é por meio do homem, por meio do pensamento. Schelling permanece no plano de Boehme, uma vez que a determinidade da Natureza é posta sob viés imaterial na medida

⁷⁰ Na doutrina de Jacob Böhme temos um exemplo claro, evidente, de como Deus é apenas um ser separado do homem e da Natureza; a diferença entre sua doutrina e a doutrina deísta habitual é apenas que seu Deus é um ser abstraído não só das finalidades da Natureza (sejam elas reais ou fictícias), isto é, dos fenômenos da Natureza que o homem explica como um ser espiritual, que age conforme finalidades, mas também dos elementos, da matéria dessas finalidades, que são todas de Natureza material, corporal, portanto, Jacob Böhme não endeusa somente o espírito, mas também a matéria. FEUERBACH, L. **Preleções sobre a essência da religião**. Op. Cit., p. 180).

⁷¹ “Em síntese, é essa doutrina, como toda teologia, uma inversão, uma contradição. Ela endeusa a Natureza, a corporalidade, e a abandona novamente, nega novamente aquilo que faz com que essa corporalidade seja uma verdadeira corporalidade. Se quiserdes conhecer a verdade da corporalidade, abri os sentidos, conheci a verdade dos sentidos”. (Ibidem, p. 181).

⁷² “Contra Hegel, insiste ele (Feuerbach), decididamente, nesta *position*, isto é, na imediaticidade da Natureza e da experiência sensível do mundo, e é mister chamar a atenção aqui para o fato de que há, nesse ponto, uma convergência entre Feuerbach e Schelling”. (CHAGAS, Eduardo Ferreira. **Natureza e Liberdade em Feuerbach e Marx**. Op. Cit., p. 76).

⁷³ “Como diz Hegel, em *A diferença dos sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*, em que Hegel ainda é o discípulo de Schelling, o sujeito-objeto de Fichte é um “sujeito-objeto” inteiramente “subjetivo”. (MERLEAU-PONTY, Maurice. **A Natureza**. Op. Cit., p. 71).

⁷⁴ “Para Schelling tudo nasce a partir de nós, a Natureza é confiada à nossa percepção [...] Somos pais de uma Natureza de que somos os filhos” (Ibidem, p. 70).

em que sua multiplicidade de produtos só ganha sentido em nós, em nossa existência. A Natureza não é um em-si⁷⁵.

O começo das filosofias de Boehme e Schelling já denota por si um alto poder ficcional ao construir figuras anteriores à Natureza da qual ela emerge não legitimamente, mas por diferenciação e exclusão. A Natureza, em Boehme, é um não-querer divino que se desvela na matéria bruta, embora repleta de cores e belezas em seu aspecto real. Em Schelling, a Natureza é uma força cega que se desdobra na multiplicidade até encontrar no homem o seu sentido. Sem o homem, ela nada é. A filosofia de Schelling é, para Feuerbach, uma contradição entre realidade e fantasia, fazendo do real o irreal e vice-versa⁷⁶. No fundo, em ambas as filosofias, há uma recusa intrínseca ao que a Natureza de fato é e, além disso, que ela, por isso, está em posição inferior ao espírito ou ao pensamento e, portanto, se desvanece se não possui o seu outro.

Dessa forma, os aspectos convergentes das filosofias de Boehme e Schelling, que podemos inferir segundo a leitura feuerbachiana, bem como apoiadas nos próprios autores, resumem-se em dois pontos cruciais, a saber, a material imaterialidade⁷⁷ da Natureza e o recolhimento de sua razão e existência originada no plano da intuição mística (no caso de Schelling, um misticismo renovado, mas não menos fantasioso e onírico). Nessas condições, caminhamos para o último sistema da filosofia moderna o qual Feuerbach se debruçará ao longo de boa parte de seus escritos, a princípio como admirador e, posteriormente, como um de seus principais críticos: O idealismo hegeliano.

2.4 Ponderações acerca da Natureza em Hegel e visão geral sobre a ideia de Natureza na Modernidade.

⁷⁵ “A Natureza é, assim, a pluralidade de todas as coisas e seres sensíveis que realmente são. Embora haja, neste ponto, [...] certa concordância entre Feuerbach e Schelling, distancia-se, porém, Feuerbach de Schelling, pois, para Feuerbach, a Natureza é em si e por si” (CHAGAS, Eduardo Ferreira. **Natureza e Liberdade em Feuerbach e Marx**. Op. Cit., p. 77).

⁷⁶ “Schelling é a filosofia da realidade em sonho [...] é antiga filosofia com a presunção e a ilusão de ser a nova filosofia da realidade”. (FEUERBACH, L. **Princípios da filosofia do futuro**. Op. Cit., p. 30).

⁷⁷ “Mas quando eu digo “o mundo foi criado do nada” eu não digo nada [...] Esse nada não é pois [...] nada mais que um dos inúmeros truques teológicos [...] Só se escapa a esse nada quando, como Jacob Böhme e Hegel [...] diz-se: “ Ele o criou de si, da matéria espiritual”. (FEUERBACH, Ludwig. **Preleções Sobre a Essência da Religião**. Op. Cit., p. 200).

O último pensador dessa série de filósofos que, segundo Feuerbach, contribuíram para uma noção de Natureza mediada pelo pensamento e, portanto, para uma abordagem abstrata e especulativa da mesma, é Hegel. A concepção de Natureza em Hegel não é propriamente um tema o qual Feuerbach aprofunda em seus escritos, embora, ao desenvolver sua própria noção de Natureza, o Filósofo exponha as contradições da abordagem hegeliana em seu aspecto geral, que contempla as categorias de espaço, tempo e matéria. Os pressupostos da Filosofia da Natureza de Hegel é o que lhe interessa, ou seja, Feuerbach se concentra em analisar o aspecto lógico que sustenta o “edifício” metafísico hegeliano. Convém destacar brevemente a concepção de Natureza em Hegel para confrontá-la, mais tarde, à luz do pensamento de Feuerbach.

De acordo com Burgeois⁷⁸, podemos compreender a relação entre Espírito e Natureza no interior da filosofia hegeliana por analogia, à imagem de um casal. Esse “casal primordial”, compõem a unidade na diferença, na alteridade; A Natureza é o negativo da Ideia, da lógica, a sua exterioridade. Ela está submetida ao Espírito de modo que sua existência é um nada conceitual sem a mediação ou presença do mesmo. A Natureza é, por fim, uma existência vazia, sem interioridade, abrigo prometido para o desenvolvimento e promoção do espírito⁷⁹. A Natureza para Hegel é, dessa forma, em sua exterioridade, a “casca” ou “invólucro” do Espírito, a contradição que não tem contradição em si. Ela, por si, existe sem sentido ou orientação⁸⁰; sua existência é, na verdade, apenas em relação ao Espírito. Uma existência que se dá, por inversão, mediante a existência do seu outro e está amparada por categorias lógicas que se desvelam pela especulação filosófica.

Em Hegel, assim, a Natureza é a negação do espírito. No Ser, ainda indeterminado e não-diferenciável, o primeiro movimento de determinação é a autodeterminação. A autodeterminação do Ser gera, assim, a negação que, por seu turno, resulta na primeira forma

⁷⁸ BURGEOIS, Bernard. A Natureza: promessa, promessa e promoção do espírito. **Revista de estudos hegelianos**. N.11, v.01, Jul./Dez. de 2009. Disponível em: <http://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/37/31>. Acesso em 20 fev. 2019.

⁷⁹ “Ela (Natureza) é assim para ele (Espírito) sua noiva, sua prometida. Mas, ela o convida por ela mesma a uma existência, ela é a *promessa* do espírito. E, em sua relação, tanto para ela quanto para ele, trata-se no fundo de uma *promoção* dele, que é o absoluto em sua verdade”. (Ibidem, p. 21).

⁸⁰ “a Natureza é desprovida de uma razão de ser interior, de tal modo que ela pode ser referida como irracional”. (MARMASSE, Gilles. A Natureza como objeto sensível, múltiplo e contraditório. **Revista de estudos hegelianos**. N.11, v.01, Jul./Dez. de 2009. Disponível em: <http://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/104/87>. Acesso em 20 fev. 019, p.75.

de determinação, qual seja a exterioridade⁸¹. No entanto, essa exterioridade se determina mediante o Ser que ainda é indeterminado, não-diferenciável idêntico a um nada, ausente de possibilidade de relação. Dessa forma, o estar-fora-de-si figura como a primeira ou imediata determinação da Natureza, a qual Hegel chamará de Espaço. O espaço é a primeira categoria da filosofia hegeliana da Natureza. Além de determinar o espaço, Hegel, a partir da exterioridade, deduz também a continuidade. Portanto, espaço e continuidade são, assim, deduzidos mediante a exterioridade abstrata. O Espaço em Hegel não é um conceito subjetivo, tal como expresso na filosofia transcendental, e nem o espaço absoluto, ou seja, não-relativo da mecânica de Newton. Ao contrário, ele é derivado pura e simplesmente da dialética de opostos no Ser.

A ideia de espaço em Hegel se origina da triádica estrutura do Ser (Ser, Nada, Devir). Não se apoia na intuição de espaço geométrico de três dimensões. O espaço está subdeterminado na estrutura triádica que perpassa toda a lógica de seu sistema e se determina de forma quantitativa no mesmo⁸². Em Hegel, portanto, o conceito de espaço é deduzido pelo pensamento, ou seja, é trazido à luz pela abstração, pela especulação. O espaço é a categoria fundamental da Natureza e esta, ao se alienar, afirma-se e nega-se para se reencontrar no seu outro que, na verdade é si mesma.

A noção de tempo em Hegel está associada ao conceito do espaço e é a segunda categoria de sua filosofia da Natureza. O tempo, como exterioridade e negatividade é, para Hegel, uma mera continuidade abstrata, sem conteúdo determinado, algo a ser desenvolvido dialética e necessariamente nos momentos posteriores. A dependência do tempo em relação ao espaço, em Hegel, se dá mediante o tempo, em seu conceito, por se encontrar na pura negatividade, precisar do espaço para ser percebido⁸³. A coisa concreta, a realidade física, em última instância, media a possibilidade do tempo e seu transcurso. Segundo Hösle, o conceito de tempo em Hegel, em seu efetivar-se, possui, por assim dizer, três “dimensões”, quais sejam, o passado, o presente e o futuro. Dessa divisão temporal, o único modo que possui

⁸¹ “Do conceito de Natureza faz parte a negação da idealidade das categorias lógicas [...] A primeira determinação da Natureza deve ser, portanto, a exterioridade. Ao mesmo tempo, com base na correspondência entre lógica e filosofia da realidade, a primeira categoria da Natureza deve corresponder ao *Ser*. (Hösle, Vittorio. **O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade**. São Paulo: Edições Loyola. 2007, p.333).

⁸² “O espaço não é meramente exterioridade contínua, amorfa, falta de estruturação. Por ser constituído pela ideia absoluta, mesmo nele, enquanto estágio inferior da Natureza age a estrutura triádica do conceito; ele tem “enquanto conceito em si, plenamente em si suas *diferenças*”. Diferenças que Hegel conhece nas três dimensões (Ibidem, p. 339).

⁸³ Ibidem, p. 343.

caráter objetivo entre os três é o passado⁸⁴. O passado situa o conceito de tempo muito mais próximo à filosofia do espírito do que à filosofia da Natureza⁸⁵. A eternidade, como idealidade atemporal associada ao conceito de tempo, não é uma noção fora e além do tempo. Isso para Hegel seria situá-la em um daquelas dimensões ou modos. A eternidade é ainda tempo agora, tempo presente.

O tempo é a negação da Natureza, pois ele é a primeira categoria *negativa* da Natureza, em uma palavra, ele corresponde ao espírito⁸⁶. Por essa razão, o espaço, como primeiro positivo, corresponde à Natureza. Essa correspondência (tempo = espírito) se justifica mais uma vez pelo fato de que o espírito ganha sua expressão no tempo, na história, e não no lugar. Assim, tempo e espaço distinguem-se e complementam-se na filosofia hegeliana da Natureza. Ambos simbolizam a oposição entre espírito e Natureza e, no jogo dialético, circunscrevem o amálgama necessário ao desenvolvimento do espírito.

Na divisão da filosofia da Natureza em sua monumental *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, a secção a qual Hegel trata do conceito de matéria é a *Mecânica*. Nesse capítulo, atendendo ao escopo da filosofia hegeliana como um todo, a matéria é um conceito ideal. A matéria, em seu aspecto concreto, físico, e efetivo só aparece num momento posterior, na *Física*. Neuser⁸⁷, explica que a noção de matéria em Hegel se articula mediante a de entendimento, ou seja, há, portanto, uma condição para que a matéria se ponha efetivamente, sendo imprescindível que, para que uma seja posta, a outra também seja. No entanto, segundo Amora⁸⁸, a ideia de matéria apenas em nível geral é um conceito posto em relação ao entendimento. A determinidade física da matéria se expressa em um jogo de atração e

⁸⁴ Hölsle, Vittorio. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Op. Cit., p.345.

⁸⁵ *Ibidem*, p.346.

⁸⁶ *Ibidem*, p.347.

⁸⁷ NEUSER, Wolfgang. *Entendimento e Força: sobre um aspecto fundamental da filosofia da Natureza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. **Revista de estudos hegelianos**. Ano 5, nº 9, dezembro, 2008. Disponível em: <http://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/124/104>. Acesso em 20 mar. 2019.

⁸⁸ AMORA, Kleber. 2010. – “Conexão entre matéria e gravidade em Hegel. Sua atualidade na Física de Einstein”. In UTZ, Konrad; SOARES, Marly Carvalho, organizadores. *A Noiva do Espírito: Natureza em Hegel*. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

repulsão. A repulsividade é o momento negativo da matéria, que, como tal, isto é, denota apenas a singularidade abstrata de seu outro, a saber, a atração.⁸⁹

O que se pode dizer do conceito de matéria em Hegel, se adentrar as especificidades do mesmo que não é aqui objeto pormenorizado na crítica feuerbachiana, é simplesmente que o ser material do mundo está em relação a ser ideal, na medida em que o jogo dialético se vale da limitação. Ou seja, para que algo se determine, estará sempre colocando uma fronteira para além da qual nega algo, assim, a exterioridade parte de uma interioridade, de uma condição, a nível conceitual que transige necessariamente um outro.

Segundo Manfredo Oliveira ⁹⁰, explicitando as ideias de Hösle e Wandschneider quanto a questão da materialidade ou da determinidade da Natureza em Hegel, a Natureza se apresenta como mediada pelas categorias lógicas e que, assim, nela, o espírito se manifesta quando a perscrutamos. Daí, não se pode falar do ser material da Natureza sem antes pressupor que a matéria, por si, permanece como um ente sem qualquer orientação.⁹¹ Se por um lado, a Natureza se afirma no Idealismo, por outro lado, apenas reforça a existência do Ideal, do espírito. A Natureza, portanto, não apenas existe para justificá-lo, mas para reforçar a dependência de seu domínio.

A Natureza tem como figura no Idealismo o papel secundário de fazer o espírito deduzir de si seu sentido. Aqui vemos claramente o ponto que cruza com as investigações da ideia de Natureza em Hegel: Ela é uma imagem do próprio espírito, pois, no Idealismo, não se pode sair dele sem que não se perca de vista a própria Natureza. Como vimos na exposição acerca das categorias de tempo e espaço na filosofia de Hegel, esses elementos são tomados

⁸⁹ HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas- Tomo II (A Filosofia da Natureza)**. São Paulo: Edições Loyola. 1997, p. 66.

⁹⁰ Na concepção do idealismo objetivo, as categorias da filosofia do real são articuladas na base das categorias da lógica, que subjazem às diferentes disciplinas filosóficas e, por mediação delas, às ciências particulares. A primeira consequência disto é que nosso conhecimento da natureza é mediado por estas categorias. A natureza, na perspectiva do idealismo objetivo, é de fato real, ela é o fundamento de toda subjetividade finita e da intersubjetividade e, portanto, as precede. Mas como ela é constituída pela esfera ideal, pode-se partir da afirmação básica de que ela não é estranha ao espírito, é portadora de logicidade, ela é criação necessária do Absoluto, na qual não se pode intervir sem motivo. A natureza emerge, então, como algo que precede todo poder sobre ela e enquanto tal é símbolo do Incondicionado. (OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Filosofia da natureza e idealismo objetivo: uma leitura da postura sistemática de Hegel segundo D. Wandschneider e V. Hösle. Filosofia Unisinos* 7(1):40-61, jan/abr 2006, p. 60).

⁹¹ Com a afirmação da existência do ser ideal, a totalidade das estruturas lógicas, e de sua absolutidade se afirma necessariamente também sua independência de tudo o que não é ideal, a existência do não-ideal, do contraposto ao ideal (cf. Wandschneider, 1993b, p. 273), e este tem que ser “natureza”, pois, se o ser ideal é essencialmente uma coesão conceitual, o não-ideal tem que ser um ser sem coesão, disperso, separado, desagregado como se revela empiricamente no isolamento espacial-temporal-material do ser natural. Assim, a existência necessária do ser natural está vinculada à existência necessária do ser ideal (Ibidem, p. 57).

não em sua dimensão efetiva e real, mas apenas na forma do conceito. Para Feuerbach, uma concepção de Natureza em que tais categorias não têm nenhuma relação com duração ou lugar não pode estar de acordo com sua essência. Além disso, o que é a existência sem a realidade dessas categorias? Uma existência só pode ser considerada enquanto tal, na medida em que sofre, em que é afetada pela necessidade, que é carente. A percepção de que o tempo e o espaço são coisas que podem ser consideradas ou tomadas em si, tal como se observa na filosofia de Hegel, só pode caracterizar uma filosofia fantasiosa e totalmente arbitrária ante a realidade concreta, configurando, da perspectiva de Feuerbach, uma existência irreal e ilusória, já que tudo que existe, existe, pois, no espaço e no tempo.

Segundo Feuerbach, ao abordar tempo e espaço de forma abstrata, pondo-os no início do ser sem que o próprio tempo e espaço reais ali estejam⁹², a filosofia de Hegel tem as mesmas características da ideia de Deus na teologia, isto é, um ser sem carência ou necessidade (uma vez que isso só se justifica por meio de uma passagem real de desenvolvimento no tempo e no espaço) do qual tudo que existe efetivamente depende, mas que não possui as qualidades e determinações que favoreçam sua própria existência.

A filosofia da Natureza em Hegel é um testemunho do arbítrio a que a especulação se expõe ao tentar justificar a existência das coisas a partir do pensamento. Tudo está duplicado⁹³. A teologia duplica ou representa o homem duas vezes, uma em sentido concreto, o homem real, e outra em sentido abstrato, o homem pensado como uma alma imaterial. Em Hegel, a duplicação se refere ao ato de tomar as coisas por si mesmas. Dito de outro modo, Hegel “inverte” a realidade por meio de tal artifício construindo um sistema onde os objetos, antes de estarem em relação empírica com os seres, se encontram no pensamento como conceitos. No entanto, considera Feuerbach, se as coisas não são para mim em relação imediata pela sensorialidade, como é possível atribuir a elas quaisquer qualidades ou determinações? Que é, pois, a qualidade por si ou a sensação por si, uma vez que qualidade e sensação só existem em dependência mútua?

⁹² O *espaço* e o *tempo* são as formas de existência de todo o ser. Só a existência no espaço e no tempo é *existência*. A negação do espaço e do tempo é sempre apenas a *negação dos seus limites*, não do *seu ser*. Uma sensação intemporal, uma vontade intemporal, um pensamento intemporal, um ser intemporal são quimeras. (FEUERBACH, L. **Teses provisórias para a reforma da filosofia.**, Op. Cit., p. 26).

⁹³ Na teologia, temos tudo duas vezes: uma, de forma abstracta; outra, de forma concreta; na filosofia hegeliana, cada coisa é-nos dada duas vezes: como objeto da lógica e, em seguida, novamente como objeto da filosofia da Natureza e do Espírito. *Ibidem*, p.21).

Qualquer filosofia que comece por considerar as ideias antes da sensação, segundo Feuerbach, promove uma inversão da forma como o homem se relaciona com a Natureza. O próprio conceito de matéria em Hegel perde sua força e determinação, uma vez que se origina do ser imaterial, pensado. Uma matéria “racional”, logo, uma matéria sem matéria, sem sua essencialidade material. Essa condição, nos diz Feuerbach, mais uma vez estabelece paralelo com a teologia, dado que, nessa última, as coisas se originam de um ser também imaterial.

A sensibilidade é o fator primordial que perpassa toda a crítica de Feuerbach aos modernos e a Hegel. Feuerbach acusa essa tradição da filosofia de usurpar o primado dos sentidos ante a abstração. As concepções de matéria em Descartes e Espinosa, a ideia como conceito especulativo em Hegel “invertem” o mundo, a sua condição de ser físico em ser do pensamento⁹⁴. Ora, mas o que é uma coisa sem a sensibilidade que nos permite ter com ela alguma relação? Como experimentar algo sem que esse possa ser sentido? Hegel, do ponto de vista de Feuerbach, equivoca-se em tomar uma coisa, ou negar a sua negação na efetividade, para, então, reconduzi-la à existência, antes de senti-la, como objeto puro do pensamento.

A doutrina de Hegel, segundo Feuerbach, é uma representação materialista do Teísmo; um panteísmo não tomado no rigor de sua definição. O idealismo é a consumação do panteísmo pela razão. Hegel faz da matéria um pensamento; suprime nela sua essência. O idealismo hegeliano é a realização do teísmo sob aparência de filosofia; o ápice da racionalidade indireta do panteísmo. A razão toma o primeiro lugar no discurso idealista, mas a verdade do idealismo é o panteísmo e, desse, o teísmo⁹⁵.

De uma perspectiva objetiva, compreendemos a crítica feuerbachiana aos modernos como uma abordagem que enxerga nos principais sistemas desenvolvidos nesse rico período filosófico, uma continuidade em relação alguns dos principais conceitos presentes na filosofia medieval, mas tomados pela aparência de racionalidade. No que se refere à concepção de Natureza, o objetivo central desse capítulo, os pensadores modernos legaram uma imagem da

⁹⁴ A filosofia hegeliana não foi além da contradição do pensar e do ser. O ser que começa a *Fenomenologia* não está menos radicalmente em contradição com o ser real do que o ser, com que começa a *Lógica*. (FEUERBACH, L. **Princípios da filosofia do futuro**. Op. Cit., p. 72).

⁹⁵ “A matéria põe-se decerto em Deus, isto é, põe-se como Deus, e pôr matéria como Deus equivale a dizer: não existe Deus algum; portanto, equivale a suprimir a teologia, a reconhecer a verdade do materialismo. Mas ao mesmo tempo, porém, pressupõe-se ainda a verdade do ser da teologia. O Ateísmo, a negação da teologia, vê-se, pois, de novo negado, isto é, a teologia é novamente restaurada pela filosofia. [...] Ao fim e ao cabo, eis-nos novamente no ponto de onde tínhamos partido – no seio da teologia cristã. Assim, temos já no supremo princípio da filosofia hegeliana o princípio e resultado da sua filosofia a religião, a saber, a filosofia não suprime os dogmas da teologia, mas apenas os restabelece, unicamente os mediatiza a partir da negação do racionalismo. (Ibidem, p. 63).

mesma completamente desvinculada do sujeito, isto é, a Natureza é uma coisa pensada, lógico-abstrata, portanto, algo que prescinde da apreensão sensível imediata, o natural é, antes de tudo, uma coisa a ser descoberta pelas leis do pensamento especulativo.

A retirada da sensibilidade enquanto veículo para o conhecimento da verdade dominou a maioria dos principais sistemas da época, levou a filosofia ao delírio fantasta⁹⁶ e a aproximou da teologia. O caminho tomado por Feuerbach propõe uma recusa geral à metafísica moderna. Em particular, dois aspectos são necessários salvaguardar em sua doutrina, a saber, a recusa do pensamento abstrato-especulativo em favor da sensorialidade e a afirmação da Natureza enquanto instância imediata ao pensamento. O pensamento é, nessa visão, um produto ulterior segundo a imediata relação homem e Natureza.⁹⁷

A Natureza, para os modernos, é, portanto, “pensada”, “calculada” e “projetada” pela razão, na medida em que essa última é a única via possível considerada pela especulação para se alcançar a sua essência. Interessa unicamente à filosofia como res extensa, como coisa a ter suas leis descobertas pelo entendimento humano. Esse hiato entre Natureza e sensibilidade criou a ideia de uma Natureza da qual o homem prescinde. É a herança que a teologia lega à filosofia. A filosofia cartesiana marca um momento de transição na história entre o pensamento teológico e filosófico, uma vez que se desdobra sobre a fundação de uma subjetividade absoluta, o Eu, um pensamento puro e independente, sem corpo, sem Natureza. Da concepção mecanicista do século dezessete e do desenvolvimento ulterior das ciências, a filosofia moderna trava uma batalha contra a “antiga visão” do mundo apenas superficialmente da perspectiva feuerbachiana. Nenhum dos sistemas mencionados acima se desenvolve a partir de uma visão essencialmente materialista da realidade. Em todos eles, pressupõe-se, em menor ou maior grau, certa compreensão do mundo, “organizado” por um conjunto de leis (racionais). Resta, portanto, ao homem, abstrair da Natureza essas leis e representá-las.

⁹⁶ “A conquista da racionalidade realizou-se contra a Natureza, rompendo um vínculo que, uma vez perdido, viria a arrastar os mesmos delírios, a mesma atitude fantástica que caracteriza o pensamento religioso”. (SERRÃO, A.V. **A humanidade da razão: Ludwig Feuerbach e o projeto de uma antropologia integral**. Op. Cit., p. 270).

⁹⁷ “A tarefa da filosofia e da ciência em geral consiste, pois, não em se afastar das coisas sensíveis, isto é, efectivas, mas em ir até elas – não em transformar os objectos em pensamentos e em representações, mas em tornar visível, objectivo, o que é invisível para os olhos comuns.”. (FEUERBACH, L. **Princípios da filosofia do futuro**. Op. Cit., p. 87).

O caminho trilhado pela abstração filosófica, mediante o cartesianismo, em consonância com Feuerbach, obstaculizou uma filosofia do sensível, do múltiplo, da diferença determinada e concreta. Pôs essa multiplicidade reunida em um só conceito, seja nas mônadas de Leibniz ou no Absoluto em Hegel. A negação da diferença constitui a negação do múltiplo, resultando, portanto, em uma contradição. Dessa forma, a filosofia moderna, e, em particular, a imagem da Natureza legada pela mesma, ao invés de criar pontes que ligassem o homem à terra, ligou-o ao “céu filosófico” da especulação.

A divisão da crítica no capítulo foi feita de modo a destacar um pensador sobre o qual Feuerbach discorre em muitos escritos: Jacob Boehme. Boehme é, para Feuerbach, um pensador que possui um traço distintivo na concepção de Natureza na modernidade. Em particular, Boehme, sendo Schelling seu “intérprete maior” no Idealismo, desenvolve uma abordagem completamente original, segundo Feuerbach⁹⁸ em oposição à metafísica ocidental. Naturalmente, Feuerbach compreende a filosofia de Boehme como mística, portanto, a Natureza não está ali representada de modo efetivo. Porém, na exposição jacob-boehmista, reside um significado mais profundo do que a que nos foi legada pelo mecanicismo e pelo racionalismo.

O que interessa a Feuerbach na filosofia de Boehme é exatamente a profundidade da mesma, pois nessa, a Natureza, aparece, apesar das “névoas” do misticismo, como Natureza real. A oposição como manifestação do psicologismo mediante a hipostasiação. Esse é o real significado da filosofia da Natureza de Boehme: que a própria Natureza, a partir de sua beleza e exuberância, é exaltada, tomada como suave e benevolente. Contudo, em seu aspecto obscuro e rude, revela um ser cruel, por isso, a distinção de Deus em si mesmo, por isso a irreconciliável oposição entre esses dois aspectos. É necessário que apenas um lado sobressaia e, dessa forma, o sentimento religioso do místico é mais forte e toma apenas o que há de suavidade na Natureza.

Assim, desvela-se o sentimento, o subjetivo, o coração. Ela inspirada nas próprias impressões que a Natureza causou sobre do Místico de Görlitz. Mediante o conflito, sua filosofia não harmoniza esse duplo aspecto da Natureza em Deus, mas distingue, aí, no

⁹⁸ “Un véritable contrepoids allemand à la métaphysique abstraite de L’Occident de Hobbes à Leibniz” (VETÖ, Miklos. **Jacob Boehme et l’idéalisme postkantien**. Op. Cit., p. 168. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/20849247?seq=1#page_scan_tab_contents. Acesso em 20 fev. 2019, p.168.

desdobrar-se de Deus, a partir do *Mysterium Magnum*⁹⁹, o Abismo primordial de onde afluirão todas as coisas, as formas vis e tenebrosas que a própria Natureza em seu aspecto visível assume, a partir de uma luta incessante, ou para utilizar um termo mais de acordo com a tradição, de uma dialética.¹⁰⁰

Na esteira da visão geral de Feuerbach acerca da doutrina de Boehme, a sensibilidade de Jacob é o veículo que estimula a imaginação, uma vez que as diversas imagens de sua rica produção, explicitada em termos do misticismo, provêm de sua relação direta com a Natureza. Sem dúvida, em relação aos sistemas de Descartes e Hegel, a exposição jacob-boehmista está em grande vantagem e desfruta de uma posição menos crítica (embora ainda que fantástica e mística) do que os mesmos, uma vez que, desde Descartes, seguiu-se um filosofar em que o homem se divorcia da Natureza e a razão adquirem status de autonomia frente a sensibilidade. É contra essa postura que advoga Feuerbach em sua crítica aos modernos. A exposição excessivamente abstrata dos pensadores somada a imaginação¹⁰¹ e a uma visão negativa da Natureza¹⁰² permitiram o surgimento de uma filosofia sem vida e dinâmicas reais; uma filosofia onde a própria existência é pensada na perspectiva do conceito, um espírito a histórico enredado na palidez da escola, isto é, da vazia erudição para quem a Natureza é, em si mesma, nula, tal como a existência sem um princípio abstrato de onde é derivada.

O esboço geral da filosofia moderna expresso nesse capítulo nos permite compreender a reação de Feuerbach, uma vez que o período é marcado pela celebração dos poderes

⁹⁹ “O *Mysterium Magnum* é o afluxo e o *contrarium* da força de conhecimento divinos [...] Pois a natureza eterna origina-se no *Mysterium Magnum*, no qual há duas essências e duas vontades, a saber: 1) a Unidade de Deus, a Força divina e a Sabedoria exaltada e 2) a Vontade divisível, que se origina no afluxo do Verbo pronunciado e cujo o fundamento não está na Unidade divina, mas na mobilidade do afluxo que se mescla com a vontade própria e com o desejo da Natureza [eterna]. (BOEHME, Jacob. **A revelação do grande mistério divino**. São Paulo: Polar Editorial, 1998, p.38).

¹⁰⁰ “Avec Héraclite et Hegel, Boehme est un des grands chantres de la dialectique et il retrouve la négativité jusqu’à la structure ontologique des choses. Les yeux du théosophe discernent une lutte incessante entre les essences au sein des ténèbres et une inimitié interne, une rupture immanente à l’intérieur de toutes choses”. (“Com Heráclito e Hegel, Boehme é uma das grandes vozes da dialética e ele encontra a negatividade até à estrutura ontológica das coisas. Os olhos do Teósofo discernem uma luta incessante entre as essências nas trevas e uma inimizade interna, uma ruptura imanente no interior de todas as coisas”. VETÖ, Miklos. **Jacob Boehme et l’idéalisme postkantien**. Op. Cit., p. 174 Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20849247?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em 20 de fev. 2019.

¹⁰¹ “Erst in der Begierde bekomme ich Eigenschaften, werde ich ein bestimmtes Wesen—einhungriges, durstiges, weib-, ehr-, habstüchtiges – ein Selbst, ein Etwas; denn in der Begierde drücke ich, erst durch die Imagination, dann durch die Tat, die Eigenschaften des Begehrten mir ein.” (É apenas no desejo que obtenho propriedades, que me torno um certo ser - faminto, sedento, feminino, respeitoso, ganancioso - um eu, alguma coisa; pois no desejo, primeiro através da imaginação, depois através da ação, imprimo as qualidades do desejado.”. Feuerbach, Ludwig. **Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza**. Op. Cit., p. 181).

infalíveis da razão e da vontade, o qual atingiu seu ponto máximo no idealismo hegeliano. Qualquer outra possibilidade de existência que almeje transcender os limites impostos pela Natureza, fatalmente incorrerá em ilusão, uma vez que, para Feuerbach, só pode haver existência real nos limites da Natureza, isto é, no que é por ela condicionado no espaço-tempo. A filosofia moderna é o resultado de um projeto “sem sucesso”, à luz dos escritos de Feuerbach, em demonstrar a anterioridade do espírito frente ao real.¹⁰²

De Descartes a Hegel, tomou-se o caminho de uma inversão das coisas: nada há fora do intelecto, mas, por isso, também se prescindiu do mundo, portanto, de qualquer critério material para existência. A filosofia moderna é, em síntese, a contradição entre as leis do pensar e as leis da realidade¹⁰³. Passemos, daqui, na leitura do próximo capítulo, à apreciação do pensamento feuerbachiano ao tema da Natureza no contexto das religiões. Nela, encontraremos elementos que, embora divirjam na forma de exposição, se fundamenta na ideia de que a Natureza é uma instância governada pelo pensamento e pela imaginação, salvaguardando, no entanto, o fato de que, no culto à Natureza, ainda que, segundo Feuerbach, se esteja tomando a Natureza pela fantasia, revela-se uma profunda verdade.

¹⁰² O natural, o material e o sensível [...] é, pois, também aqui o que se deve negar [...] Sem dúvida, ele é integrado na razão, no eu, no espírito; mas constitui o irracional na razão, o não eu no eu, o seu negativo”. (FEUERBACH, L. **Princípios da filosofia do futuro**. Op. Cit., p. 63).

¹⁰³ Não nos é permitido pensar as coisas de outro modo a não ser como ocorrem na realidade efectiva. O que na realidade está separado, também não se deve identificar no pensamento. [...] As leis da realidade são também leis do pensamento. Ibidem, p.90.

3. O PROBLEMA DA NATUREZA NAS RELIGIÕES: DO PAGANISMO AO CRISTIANISMO.

3.1 Religiões pagãs e culto à Natureza.

Esse momento do nosso trabalho se condicionará ao objetivo de expor o pensamento de Ludwig Feuerbach no que se refere à sua compreensão do papel da Natureza nas religiões, ora articulando suas observações ora a uma visão positiva, ora negativa, na medida em que a religião aqui se submete a análise antropológica do Autor. Existe nas religiões, um caminho que leva o homem à Natureza. Esse caminho, no entanto, está marcado por elementos reais e imaginários. Reais porque, nas religiões da Natureza, a própria Natureza protagoniza enquanto objeto de culto. Por outro lado, a representação da mesma ainda não está submetida ao crivo dos sentidos, isto é, não é tomada como exprimindo uma essência real e concreta, mas enquanto dotada de um poder oculto.

Tal como as religiões que têm como culto à Natureza, as religiões do espírito se valem do mesmo expediente, mas seu objeto é o homem. Fazendo do homem um personagem fictício, ou seja, imaginado, pôde, ela, instaurar na história um movimento contrário à Natureza, ou melhor, de destronamento da mesma. A vontade humana passa a ser o veículo através do qual o pensamento humano buscará se autoconceber enquanto livre, pautado por suas próprias regras, as quais advogam sua primazia em detrimento aos limites que a Natureza lhe impõe.

Desse movimento, surge a resposta filosófica da modernidade como um elo no qual se permite entrevê o mesmo esforço em manter a Natureza sob seus domínios, isto é, de representar a Natureza como controlada pelo impulso humano de restringir tudo aos ditames da razão. Feuerbach abre, nesse assunto, a saber da indiferença e da representa fictícia da Natureza, um capítulo para amplos debates quanto ao significado e importância da Natureza, reverberando, assim, ecos de uma luta para a dignificação teórica e prática da Natureza.

Posto isso, inicialmente, trataremos, da abordagem feuerbachiana acerca das religiões da Natureza. Para Feuerbach, tais religiões demonstram um tipo de culto que está relacionado a elementos antropológicos como medo e dependência. As religiões da Natureza são, de um modo geral, o reconhecimento tácito de que a Natureza é tudo para o homem. Embora afeito

às religiões da natureza, o Filósofo ainda a compreende como uma fantasia humana.¹⁰⁴ A representação da Natureza no paganismo e nas religiões da Natureza deixam evidente um importante dado para Feuerbach: a vida é sagrada. Pela expressão “sagrada” não se compreende a experiência a qual o homem transcende a sua realidade física, mas a elevação do que há de mais importante para o homem.

Para conhecermos de forma objetiva o que Feuerbach compreende por religiões da Natureza, tomemos o que esse Filósofo deixou escrito em duas obras em que o tema fora explorado exaustivamente, a partir das quais traçaremos os elementos gerais de seu pensamento sobre as mesmas, a saber, *A Essência da Religião* e as suas *Preleções sobre a Essência da Religião*. Essas duas obras, de caráter histórico-filosófico, retratam o que podemos encontrar de mais denso acerca das religiões da Natureza em Feuerbach. Nelas, esse Filósofo buscará levar o leitor a compreender que seus argumentos têm, antes, que se justificar a partir de uma apreciação correta do fenômeno religioso que se observa em várias culturas, onde plantas, pedras, animais e etc., tornam-se, também, objetos a serem cultuados e transformados em seres divinos pelos homens. Nas religiões da Natureza, no entanto, ao mesmo tempo que o objeto de culto é tornado divino pelo pensar, pela imaginação, divino é também o objeto em si, ou seja, a própria Natureza. A Natureza é, dessa forma, trazida ao primeiro plano, embora de forma indireta. Objetivamente, é a própria Natureza celebrada e tomada como indispensável ao homem.¹⁰⁵

A concepção de religiões da Natureza aqui deve ser melhor explicada para evitarmos possíveis infortúnios conceituais. Difere da ideia de religião natural¹⁰⁶, uma vez que a última se refere à experiência religiosa que tem como objeto a essência humana (coração, razão,

¹⁰⁴ “ao identificar meu ponto de vista com o da religião, peço que não se esqueça que na religião da natureza já existe como inerente um elemento que eu não reconheço, porque, não obstante sendo o objeto da religião da natureza somente a natureza [...] é entretanto a natureza um objeto para o homem em seu primeiro estágio, no estágio da religião da natureza, não como ela é na realidade, mas como ela aparece para a razão inculta e inexperiente [...] e que por isso já tem o homem também aqui desejos sobrenaturais”.(FEUERBACH, L. **Preleções sobre a essência da religião**. Op. Cit., p. 137.)

¹⁰⁵ 105 Somente quando o homem se volta para as qualidades que evocam nele constantemente sua dependência da Natureza, que o deixam sentir sempre e de modo marcante que ele não é e não pode ser nada sem a Natureza, quando então faz ele dessas qualidades o objeto de sua adoração, só então eleva-se ele a uma religião genuína, permanente, histórica e representada num culto formal. (FEUERBACH, Ludwig. **Preleções sobre a essência da religião**. Op. Cit., p. 61).

¹⁰⁶ De acordo com o dicionário Michaelis, no verbete “religião”, religião natural é um tipo de religião que se “baseia somente nas inspirações do coração e da razão, sem dogmas revelados”. (MICHAELIS, moderno dicionário da língua portuguesa. São Paulo: Melhoramentos, 2015. Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/busca?id=OLEYn>. Acesso em 25 jul. 2019.

etc.), tal como em Hume e Rousseau. A definição do termo não possui grande significado na obra de Feuerbach. Nas obras em que se aborda tal tema, a maioria dos exemplos utilizados por Feuerbach são oriundos de práticas dos povos americanos, africanos e orientais (asiáticos). Essa forma de caracterizar o que se compreende por religiões da Natureza ou religiões naturalistas nos impõe um importante limite no modo como o tema é abordado por Feuerbach. Portanto, aqui, o termo “religiões da Natureza” e “religiões naturalistas” significam uma só coisa, a saber, uma forma de culto ou adoração que tem a Natureza como objeto e que está associada ao tipo de influência ou impressão que a mesma, através dos elementos que a compõe, exerce no homem e na comunidade.

Outro detalhe é que não há nenhuma necessidade por parte de Feuerbach em dissociar o termo em relação ao paganismo. Sabe-se que tais conceitos, historicamente, são distintos. O paganismo possui uma origem bastante imprecisa, uma vez é sinônimo de diversas práticas religiosas situadas no período romano quando as religiões politeístas perdiam espaço e o cristianismo ganhava um maior número de adeptos no Império.¹⁰⁷ Assim, paganismo, politeísmo e religiões naturais são sinônimas quanto à exposição do tema. Não se observa também uma leitura rigorosamente detalhada a nível conceitual das religiões da Natureza, isto é, das origens, desenvolvimentos, especificidade de ritos, cronologias, etc., mas, um indiscriminado número de práticas e ações que se referem diretamente ao comportamento psicológico humano em relação à Natureza. Exposto o que o Autor trata por religiões da Natureza, voltemos, pois às considerações segundo as quais a Natureza é tomada como objeto de adoração. Além disso, acrescenta-se que, como abordagem filosófica da religião, Feuerbach escapa às obrigações de um antropólogo ou historiador. Para ele, o fundamental é descobrir a essência do fenômeno religioso.

Para Feuerbach, a religião surge precisamente do sentimento de insuficiência do homem em relação à Natureza. O homem imagina poder manipulá-la segundo sua própria vontade¹⁰⁸. A vontade humana, o desejo de poder dar alguma resposta que satisfaça o instinto

¹⁰⁷ 107 “as controvérsias e dificuldades ligadas ao conceito de paganismo começam pela própria palavra. A expressão *paganus* era aplicada originalmente pelos cristãos aos seguidores das religiões tradicionais do Império Romano; ao que parece, nunca era usada pelos seguidores dessas religiões para se identificarem pessoalmente.”. (GREER, John Michael. **Dicionário do pensamento esotérico ocidental**. São Paulo: Pensamento, 2012, p. 464).

¹⁰⁸ “Los dioses son los deseos del hombre personificados, corporeizados, realizados; son los limites naturales del corazón y de la voluntad del hombre superados; son entes de la voluntad ilimitada, entes cuyas fuerzas físicas van a la par com las fuerzas de su voluntad.”. (“Os deuses são os desejos dos homens personificados, corporeizados, realizados; são os limites naturais do coração e da vontade do homem superados; são entes da vontade ilimitada, entes cujas forças físicas estão a par com as forças de sua vontade.”. FEUERBACH, L. **La esencia de la religión**. Madrid: Paginas de espuma, 2008, p.62).

de conservação da existência, nutre a esperança na medida em que o homem se vê protegido por um poder que lhe é superior.

Dessa forma, a Natureza e seus elementos são tomados pela imaginação como um tipo de deus na medida em que garantem a existência humana. A história mostra que diversos povos, ao tomarem conhecimento de quão benéfico eram os produtos criados pelo homem, tal como o vinho, o pão, bem como os a importância dos elementos e astros como a água e o sol, tomaram tais coisas como sagradas porque elas forneciam qualidade de vida e saúde. Os egípcios antigos, em seus livros de magia, continham diversos remédios naturais, o que fazia a medicina “sagrada” para eles. Tal fato explica porque o domínio da Natureza, quando essa não aparece para o homem como ela é, tem um efeito maravilhoso (miraculoso) sobre a imaginação do homem.

A religião, no entanto, enquanto fenômeno humano, é muito complexa. A razão disso é porque a superstição passa a dar continuidade à religião na medida em que a contradição entre o pensamento e a realidade se torna evidente. A explicação acerca da superstição se desenvolve, segundo Feuerbach, da seguinte forma: O costume e os hábitos levam os homens a considerar certas práticas como deveres de consciência. Na superstição está em jogo o que os próprios antepassados de um povo consideraram como o mais elevado para si. Os símbolos e imagens cumprem a tarefa de mediar a comunicação entre o homem e a história do seu povo.

Esses hábitos nunca se deixam atualizar, na medida em que representam o vínculo do homem com a fonte de sua origem. Feuerbach mostra que Platão, nas *Leis*, observara que as mesmas estátuas egípcias que existiam em seu tempo eram as mesmas de tempos atrás, ou seja, as cópias eram idênticas. Essa referência ao “original” corrobora para que o culto permaneça a despeito da influência que exerce sobre o momento histórico. Para Feuerbach, os dogmas católicos ainda existem de maneira efetiva, mas a razão propiciou diversas modificações.

Podemos dizer que a razão apenas “aperfeiçoa” a prática religiosa na medida em que a cultura avança, mas não a torna obsoleta. Tomando o exemplo da modernidade, Feuerbach expõe que a filosofia moderna ou os que buscavam reformar o conhecimento no início da modernidade estavam em uma situação arriscada, uma vez que ao mesmo tempo em buscavam mudanças na compreensão do mundo natural, não podiam se afastar da fé, o que aponta uma contradição da religião com o tempo. Outro detalhe é que a religião repudia, em

uma época posterior, atos cruéis realizados em tempos anteriores, justificados como ocasionados pela cultura e não pela religião em si. Torturas e outras práticas que ceifaram a vida de várias pessoas, denunciadas posteriormente como inaceitáveis, devem seu fim aos homens, precisamente, porque, segundo Feuerbach, a superstição em unidade com a religião ultrapassa o senso moral¹⁰⁹, e isso, do ponto de vista da religião, é atribuído à cultura e não à religião.

Observamos na crítica de Feuerbach em relação à religião e seu lugar em uma sociedade desenvolvida cultural e cientificamente, não uma crítica que tome a religião como um tipo de conhecimento meramente arcaico acerca das coisas. Feuerbach deixa claro que a religião é um fenômeno que se fundamenta em tomar as coisas de forma imaginária. Dessa forma, aborda a religião sem advogar pela cultura de uma perspectiva simplesmente cronológica ou histórica. É de fundamental importância defendermos tal posição, pois as críticas à religião no século dezanove possuem diversas frentes, uma vez que expõem formas díspares de lidar com o fenômeno religioso. Feuerbach entende, assim, que as religiões da Natureza estão em contradição com a cultura e, de modo objetivo, em relação à forma como se toma seu objeto, devem estar em contradição e alheia ao esclarecimento pela razão e pela ciência, pois a força da religião advém do poder do homem em representar um objeto de forma diferente do que é, isto é, os poderes da imaginação, tal como na arte, caracterizam o objeto da religião.

A “divinização” da Natureza, contudo, não se observa somente em sociedades primitivas, pois mesmo em culturas consideradas mais sofisticadas a religião encontra espaço, uma vez que a imaginação sempre se irá além do objeto, buscando acomodá-lo na explicação que melhor sustente um cenário onde se desenvolve mais adequadamente o conjunto de crenças que um dado povo admite como certos e infalíveis.

A religião não se vence pela ciência, não se deixa converter em outro tipo de explicação que afugente os pilares de uma determinada visão de mundo estabelecida. Feuerbach não almeja substituir a religião na forma como ela é, pois ela é insubstituível, mas esclarecer que o âmago da religião é a essência humana. Os detalhes ou a constituição física não representam qualquer elemento que possa minar a relação fictícia que com ela o homem

¹⁰⁹ “A verdadeira religião da qual se exclui tudo que é mal e atroz nada mais é do que a religião limitada e esclarecida pela cultura, pela razão. Por isso, quando homens que se dizem adeptos dessa religião condenam os sacrifícios humanos, as perseguições aos hereges, os holocaustos de feiticeiras, as penas de morte de “pobres pecadores” e semelhantes atrocidades, tanto teórica quanto praticamente, com palavras e com ação, isso tudo não entra na conta de sua religião, mas na de sua cultura, de sua razão [...] que naturalmente se projetam também na religião.”. (FEUERBACH, Ludwig. **Preleções Sobre a Essência da Religião**. Op. Cit., p. 241).

possa ter, razão essa pela qual, apesar das descobertas acerca dos fenômenos naturais, a religião continua tomando seus objetos como sagrados, seja a água, fogo ou qualquer outro elemento para um tipo específico de rito ou o próprio homem enquanto representado como uma criatura especial. Portanto, segundo Feuerbach, a religião não é uma oposição consciente à ciência. O religioso pode não desprezar o valor e a importância da ciência para o conhecimento natural, porém, tal conhecimento, ainda assim, não é suficiente para prover o fim da religião. De fato, Feuerbach não promove, como dissemos, o fim da religião. Para o Filósofo, a religião deve ser compreendida como um tipo de conhecimento comum acerca das coisas, ou seja, uma apreensão ainda pelos olhos da infância acerca do homem e do mundo.

Para se compreender as religiões da Natureza é importante salientar que, diferentemente das religiões do espírito, nas quais o homem supõe estar se relacionando com um outro ser consciente, a Natureza é um ser inconsciente. Logo, o homem não consegue satisfazer suas perguntas acerca da origem das coisas porque está se dirigindo a algo que não pode prover tal explicação. Feuerbach constantemente expõe que as religiões da Natureza não se submetem ao egoísmo humano, ou seja, elas não estão ao arbítrio da consciência do homem no que se refere ao destino desse último. Ao contrário, elas se fundamentam na dependência real (ainda que tomada pela fantasia) que o homem tem da própria Natureza. Nesse sentido, as religiões da Natureza trazem uma verdade: elas expõem o homem a suas limitações frente ao poder da Natureza. Diversas narrativas ligadas a essas religiões evocam o deslumbre ou o estarecimento de povos ante a trovões, vulcões, tempestades, ciclos da chuva, a renovação da vegetação, a reprodução dos animais e etc. Tais exemplos, de acordo com Feuerbach, impõem em pensarmos que essas religiões tinham como meta uma preocupação real com a sobrevivência da vida. Nas religiões da Natureza, embora de maneira alegórica, por trás da imaginação existe um testemunho de dependência do homem em relação à Natureza. Ele não pode dominá-la ou controlá-la, porém, sabe que ela é a única fonte de sua existência, por isso, a endeusa.

Em sua obra *Preleções sobre a essência da religião*, Feuerbach expõe que sua abordagem sobre a religião na obra anterior, a saber, *A Essência do Cristianismo*, merece a censura que lhe foi feita quanto ao caráter incompleto¹¹⁰ que sua crítica apresenta. A

¹¹⁰ “Meu ponto de vista ou doutrina expressada em *A essência do cristianismo*, ou melhor: minha doutrina como eu a expressei e pude expressar nessa obra de acordo com seu objeto tem uma grande falha, e por isso deu ocasião aos mais tolos mal-entendidos. Por ter eu desconsiderado a Natureza no cristianismo, fiel a meu objeto, por ter eu ignorado a Natureza porque o próprio cristianismo a ignorou, porque o cristianismo é idealismo [...] por isso julgou-se que eu tenha deixado que a essência humana surgisse do nada, fazendo dela um ser que nada pressupõe [...] Tendes total razão, meus senhores, pensei eu contra os meus críticos; sei tão bem quanto vós,

explicação completa da religião deve, sobretudo, contemplar não apenas o espírito (algo que se desenvolve apenas tardiamente no homem), mas, a Natureza. Nas *Preleções*, Feuerbach apresenta uma compreensão de Natureza dialogando não apenas com as religiões da Natureza, mas se defronta com questões ligadas a origem do universo, nos termos de sua Filosofia. Nas *Preleções*, Feuerbach nos mostra uma importante leitura acerca do fenômeno religioso das várias culturas que basearam suas crenças na Natureza. Os inúmeros exemplos trazidos pelo Filósofo têm unicamente como meta a redução do fenômeno religioso à dimensão humana, algo que circunscreve toda a sua empreitada filosófica. Embora sua explicação possa parecer simplista, na medida em que promove tal redução, isso é do “divino” ao humano, Feuerbach explica que os motivos pelos quais um povo adora a Natureza pode estar muitas vezes relacionado a fatores que não encontram uma explicação ou justificativa, pois, o que determina o tipo de adoração pode estar vinculado a alguma característica ou qualidade que não se relaciona às necessidades básicas da vida ou ao bom gosto. Em todo o caso, o fato de existirem diferentes tipos de adoração quanto de religiões da Natureza é apenas uma confirmação da explicação feuerbachiana quanto a variabilidade de povos, onde o terreno da universalidade, tal como o quer as religiões monoteístas é desabonado por uma explicação restrita a cada cultura. É importante ressaltar que a leitura feuerbachiana acerca da origem da religião não recebe uma apreciação integral por aqueles que a acolheram e a divulgaram. Para Marx¹¹¹, a noção de Natureza em Feuerbach não considerava as transformações que o trabalho impôs por meio da exploração da mesma, sendo a Natureza, em Feuerbach, segundo Marx, uma ideia que cada vez mais “perdia espaço” em vista do progresso das forças de produção. Além disso, Marx também tomou a ideia de “essência alienada” na religião em Feuerbach e tomou-a pela economia política¹¹² para explicitar a relação do proletário ante ao trabalho no período industrial.

talvez até melhor, que um ser humano pensado com um ser absoluto, somente por si, é um contrassenso, uma quimera ideal. Mas o ser que o homem pressupõe, com o qual ele se relaciona necessariamente, sem o qual nem sua existência nem sua essência podem ser concebidas, esse ser, meus senhores, não é nada mais que a Natureza”. (FEUERBACH, L. **Preleções sobre a essência da religião**. Op. Cit., p. 33).

¹¹¹ “Marx admite uma prioridade genética da Natureza exterior sobre o homem; mas, afinal, essa Natureza preexistente à história humana, na qual Feuerbach “vive”, não se confunde com a Natureza que hoje não mais existe, exceto em algumas ilhas de corais australianas”. (DUARTE, Rodrigo A. de Paiva. **Marx e a Natureza em o capital**. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 54).

¹¹² *Ibidem*, p. 46.

Eliade ¹¹³ também criticava o reducionismo da religião, acreditando que esse tipo de atitude não contemplava uma apreciação justa do fenômeno do sagrado, isto é, desconsiderava o que a religião tinha em sua especificidade para interpretá-la por categorias que não seriam capazes de elucidá-la, sejam categorias filosóficas, econômicas ou psicológicas. Na verdade, os argumentos de Feuerbach estão em consonância com os da filosofia, da psicologia e da antropologia, mas os sentidos humanos são a sua base.¹¹⁴ Para ele, o desenvolvimento da história da religião é o desenvolvimento do próprio homem na história a partir das impressões que a realidade causa em seus sentidos. A religião é originada do sentimento, do afeto. O homem enquanto um ser de carência experimenta o mundo pela sensação e dele extrai a religião. Os sentidos, portanto, são o fundamento da religião em Feuerbach.

Desse modo, podemos mostrar que as preocupações de Feuerbach em estabelecer sua posição filosófica acerca da religião, expõe uma limitação intencional em não a apreender como um fenômeno a ser “decodificado” por outros saberes, no intuito de corroborar um ponto de vista alheio aos limites explicativos da mesma, tal como fizeram mais tarde Marx e Freud. Feuerbach visa tratar a religião “por dentro”, sem os filtros da magistratura acadêmica de sua época, época, essa, em que a religião era, por um lado mantida como importante para o estado, ao mesmo tempo em que era criticada pelos setores mais progressistas da intelectualidade europeia.

Em Feuerbach, como dissemos, o estágio cultural de um povo marca apenas a qualidade do tipo de culto religioso, isto é, seu caráter particular, mas não sua supressão. A superstição, entre romanos, povos que cultivaram a poesia, a filosofia, a música, a arquitetura entre tantos outros hábitos elevados, não desapareceu com o desenvolvimento cultural, político e econômico, mas era vigente até o Cristianismo.¹¹⁵ Porém, podemos demarcar duas

¹¹³ “Eliade acredita que, quando delimitamos o fenômeno religioso pela sociologia, psicologia ou economia, traímos o que nele há de único, que é justamente o seu elemento sagrado. Portanto, ao estudar o fenômeno religioso, justifica-se, ao lado das demais análises empreendidas no vasto campo das ciências humanas, considerá-lo na perspectiva da irredutibilidade do sagrado, qual é a perspectiva de Eliade.”. (ROHDEN, Cleide Cristina Scarlattelli. **A camuflagem do sagrado e o mundo moderno – à luz do pensamento de Mircea Eliade**. Porto Alegre-RS:EDIPUCRS, 1988, p. 9-10).

¹¹⁴ “Meu desenvolvimento na história da religião corresponde ao da psicologia, da filosofia e da antropologia em geral. [...] Os sentidos são a base permanente.”. (FEUERBACH, L. **Preleções sobre a essência da religião**. Op. Cit., p. 103-104).

¹¹⁵ Como dissemos, os escritos de Feuerbach sobre as religiões, embora tragam um grande número de exemplos interessantes dos diferentes tipos de relação que os homens têm com o objeto religioso, é um estudo onde se ressalta mais o caráter filosófico e menos o histórico, já que os exemplos aqui servem para trazer luz à sua doutrina. É-nos vetada qualquer tipo de associação ao trabalho de outros pensadores que se dedicaram a tais assuntos, salvo quando os exemplos coincidirem. No entanto, podemos ver que a ideia segundo a qual o

maneiras através das quais a Natureza é definida sob o ponto de vista da religião: 1 - A Natureza como invertida nas religiões politeístas e pagãs; 2 - a Natureza como simples matéria nas religiões do espírito. Para ambos tipos de religião, a Natureza não é dignificada de forma real (no segundo caso, é desprezada). Nas religiões da Natureza, os seres da Natureza são representados com elementos possuidores de certa intenção na sua dinâmica. Tomemos, como exemplo, o sol. Essa estrela é assaz útil para o homem, para a agricultura e para o tempo. Ademais, o sol é responsável por inúmeros processos naturais que viabilizam a existência e manutenção da vida. Esses benefícios, para as religiões da Natureza, no entanto, são representados não como disposições naturais de um astro em relação a outro (no caso, a relação do sol com o planeta terra), mas a uma “dádiva” em sentido misterioso que envolve o segredo da existência do homem.

Nas religiões do espírito, a Natureza não possui nenhuma propriedade especial em si. É simples matéria, supérflua. Não se reconhece, nessas religiões, sua necessidade. De fato, ela é louvada enquanto favorece a existência do homem, mas apenas enquanto é compreendida como criada para o seu bem-estar. Nas religiões do espírito, a Natureza representa um tipo de obstáculo para o homem. Ela não é reconhecida como fronteira para a vontade humana. Assim, ante o espírito, a Natureza não representa qualquer limite, seja no tempo ou no espaço. Por isso, nelas, o homem não é, de acordo com Feuerbach, um homem real. Não envolve qualquer existência no tempo e no espaço; uma periodicidade, um lugar. O corpo é apenas um invólucro para a alma, a verdadeira essência do homem segundo as religiões do espírito.

Dessa forma, segundo Feuerbach, a Natureza não encontra na religião uma compreensão que favoreça sua importância enquanto tal. Seja nas religiões da Natureza, seja nas religiões do espírito, o mundo natural não constitui um papel fundamental na determinação da existência dos indivíduos. Sua função é mediar a relação do homem com o objeto religioso. A Natureza tomada em si mesma é a negação da religião, para Feuerbach. A religião ressignifica a experiência humana em um contexto particular, tomando um objeto natural como objeto não-natural, razão pela qual os diferentes povos valorizam uma ampla diversidade de seres ou um mesmo ser de diferentes modos. Assim, o caráter natural que se apresenta nas religiões pagãs é acentuado unicamente por se tratar justamente de seres reais e

desenvolvimento do pensamento e da linguagem integram uma explicação histórica de caráter qualitativo acerca da religiosidade ou protoreligiosidade dos primeiros homens também se observa em Eliade: “À proporção que se aperfeiçoava, a linguagem aumentava seus meios mágico-religiosos. [...] A experiência exaltante da palavra como força mágico-religiosa conduziu às vezes à certeza de que a linguagem é capaz de assegurar os resultados obtidos pela ação ritual. (ELIADE, M. **História das crenças e das ideias religiosas I- da idade da pedra aos mistérios de elêusis**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 38).

não pensados, como anjos ou seres sobrenaturais. Porém, ainda assim, mediante uma apreciação feérica e dos entes naturais.

Ainda que a Natureza não seja vista com tal nas religiões da Natureza e nas religiões do espírito, as primeiras ainda são consideradas como estando em superioridade antes às segundas, uma vez que o que separa o homem da Natureza é, segundo o Filósofo, a imaginação, ao contrário das religiões do espírito que, segundo Feuerbach, celebra a vontade do homem ao se colocar como criador da Natureza por meio da abstração de sua essência tomada e representada como outra.

3.2 O que há de subjetivo nas religiões?

Embora a história esteja presente em diversos exemplos que corroboram suas afirmações, as quais visam explicar os elementos subjetivos que caracterizam o fenômeno religioso em sua dimensão universal, o principal propósito de Feuerbach é encontrar as motivações por trás do fenômeno religioso. Objetiva, assim, elucidar como o homem se relaciona com sua própria consciência na religião, desvelando-se, dessa forma, o processo psico-lógico ¹¹⁶ de hipostasiação da própria essência.

Para falarmos em religião em Feuerbach, é importante salientar, antes, o papel da consciência. A consciência, para o Filósofo, não é algo abstrato como, segundo ele, explicam os filósofos modernos e os teólogos. Ela não é um dado primeiro, a priori que prescinde da matéria. Ao contrário, a consciência é algo que se desenvolve no homem como produto tardio de sua vivência em comunidade. Ela é o resultado de um processo de socialização entre os homens. Precisamente, a consciência se evidencia na relação entre um eu e um tu. Assim, não se pode falar, segundo o Filósofo, em consciência sem pressupor, antes, uma relação dialética entre dois seres, isto é, uma relação na qual um Eu se afirma em relação a um Tu que lhe idêntico, mas que o nega. Sem essa diferença na identidade, não seria possível ao homem conceber uma ideia sobre si e, dessa forma, não haveria distinção entre o homem e qualquer outro ser na Natureza.

3.2.1 Consciência

¹¹⁶ Encontramos esse termo na obra *A Essência do Cristianismo*. Adotamo-lo aqui para que não seja confundido com a acepção vulgarmente concebida pelo mesmo quando escrito sem o hífen.

A consciência pressupõe diálogo, reciprocidade. Dessa comunicação do homem com o outro surge, no desenvolvimento da consciência, um terceiro (autoconsciência). A ideia de um terceiro, a partir do desenvolvimento dialético entre o eu e o tu é, pois, a explicação feuerbachiana para o surgimento da ideia de um ser superior e ilimitado. De fato, o isso apenas expõe como a consciência determina a noção de um ser pluripotente para o homem. Sem a consciência do gênero, ou seja, o poder ilimitado da humanidade, o homem não seria capaz de se elevar à espiritualidade religiosa e sua condição intelectual, assim, como de seu deus, seria frágil e carente de uma maior complexidade, já que o gênero transcende a simples unidade da consciência e eleva qualitativamente o objeto da religião.

A explicação acima tem sua maior expressão, na crítica feuerbachiana das religiões, nas religiões do espírito, na qual o homem se torna deus para si mesmo através da imaginação. As religiões da Natureza baseiam-se, contudo, não em um dado consciente sobre si, mas na forma como o homem se relaciona com o meio em que vive. Em épocas remotas, o ser humano era uno com a Natureza. O mundo que o cercava causava-lhe impressões, ora boas, ora más. Aquilo que o beneficiava, era contado entre as coisas realizadas por um ser benéfico, seja uma caça, ou a proteção. No entanto, o que colocava em risco sua integridade ou o desagradava de algum modo, representava o oposto.¹¹⁷ Nesse sentido, a origem das religiões, e em particular, as religiões da Natureza, tem como fundamento a sensação de tensão em que viviam os primeiros homens diante das intempéries e catástrofes.

O estudo das religiões da Natureza parte de um fato específico. Nelas, não é a consciência do gênero que determina a divindade, mas o homem enquanto espécie. Explicando de outro modo, nas religiões da Natureza, os deuses se originam a partir de qualidades específicas, isto é, de determinações concretas, objetivas do homem que são tomadas e atribuídas aos mesmos. Dessa forma, Feuerbach compreende que cada povo, na medida em que vê a si próprio como absoluto, imagina seu deus tal qual como são, uma vez que só podem admitir como qualidades superiores as que são consideradas entre seus semelhantes.

¹¹⁷ “El hombre primitivo no se distingue a sí mismo de la naturaleza, y por consiguiente tampoco distingue a la naturaleza de sí; [...] Las sensaciones e impresiones benéficas y buenas son causadas por un ente de la naturaleza bueno y benéfico; las sensaciones desagradables y malas [...] provienen de un ente maligno o al menos de la naturaleza en estado de maldad, de hostilidad, de furia. (“ O homem primitivo não se distingue a si mesmo da natureza, e, por consiguiente, tampouco distingue a natureza de si; As sensações e impressões benéficas e boas são causadas por um ente da natureza bom e benéfico; as sensações desagradáveis e más [...] de um ente maligno ou ao menos da natureza em estado de maldade, de hostilidade, de fúria. FEUERBACH, L. **La esencia de la religión**. Op. Cit., p.52).

Para Feuerbach, a diferença entre o politeísmo e o monoteísmo é, de um modo geral, uma diferença de objeto, não de sujeito, ao menos, em essência. Contudo a ideia de se tomar uma divindade a partir da própria Natureza, embora tenha sua base na distinção acima, ainda não expõe totalmente a origem das religiões da Natureza. Há o argumento central da necessidade que Feuerbach pontua como um dos fatores primordiais para a elevação da Natureza como divina: a Natureza é a base da existência e da vida do homem. Embora o homem, em sua condição de pré-consciência não saiba nada de si ou da Natureza enquanto tal seu ser está totalmente imerso na dependência dos recursos que a Natureza proporciona.

3.2.2 O egoísmo

O termo “egoísmo” em Feuerbach, possui uma explicação diversa da comumente aceita e tomada como defeito. O egoísmo é uma condição de todo ser vivo, representa o amor-próprio que cada ser possui para existir. Feuerbach nos diz que tudo aquilo que o homem adora como Deus, nada mais é do que aquilo que ele atribui como de alto valor para sua vida e existência, ou seja, que o objeto de adoração religiosa é antes o próprio homem. Nestas condições, o Filósofo explica porque seus críticos denominaram sua doutrina de egoísta. Para o Ele, a palavra egoísmo, não pode ser entendida em um sentido vulgar, isto é, não se trata aqui de um egoísmo moral, o egoísmo vil que leva, necessariamente, o homem a sobrepor sua vontade aos demais, mas, sim, da afirmação do homem na busca de satisfazer uma necessidade real ou fictícia. Feuerbach nos diz que o egoísmo está na raiz da essência humana; é necessário, pois o homem vive através dele. Em síntese, egoísmo é, simplesmente, o amor do homem por si mesmo.

Para Feuerbach, o egoísmo humano fez surgir diversos deuses em concordância com uma multiplicidade de benefícios que os creem em receber, variando, pois, segundo a necessidade cada povo. Uma vez que o egoísmo, é, como dissemos, o próprio amor a si mesmo, a vida, a existência em geral fizeram surgir tais “deuses externos”, pois, como ser de carência, isto é, dependente da Natureza, o homem transforma tudo aquilo do qual depende em deus e a verdadeira explicação disto está no fato de que a vida do homem, com seus impulsos e necessidades, se mostra para ele como algo divino sem, no entanto, reconhecê-la como divina enquanto tal, isto é, enquanto real e efetiva.

3.2.3 A abnegação

Segundo Feuerbach, o egoísmo pode ser visto de diferentes modos nas religiões. Os hindus, por exemplo, se dilaceravam devido às constantes surras de varas para acalmar a ira de seus deuses.¹¹⁸ Os cristãos, de outro modo, protagonizaram exemplos extremos, como o caso de Simão Estilita, considerado santo pela igreja, o qual viveu trinta e seis anos no topo de uma coluna. Tais exemplos demonstram que o egoísmo explica a condição de abnegação, uma vez que o homem se renega ou se pune para alcançar algum tipo de benefício seja de natureza física ou imaginária.

Tanto no hinduísmo quanto no cristianismo podemos ver o fundamento egoísta que se esconde por trás da abnegação, pois o homem ao sacrificar sua humanidade (prazeres, alegrias, etc.) apenas o faz para receber de Deus a felicidade. O egoísmo, na abnegação, pode até ser visto sob a aparência de humildade compensada com o orgulho espiritual como no caso dos brâmanes, deuses em relação aos outros homens.¹¹⁹ Nesse sentido, satisfazer a própria natureza é o principal objetivo do religioso. Assim, de acordo com Feuerbach, a dependência que o homem sente de um ser exterior nada mais é do que a dependência de si mesmo, pois o sentimento de dependência vincula-se ao fato de o homem só ter em vista o que ele ama ou deseja como o mais elevado para si. Logo, o homem só se faz dependente pela necessidade, por egoísmo.¹²⁰

Com relação à Natureza ambígua do sentimento de dependência, cristão e pagão diferenciam-se apenas porque, para o primeiro, o objeto adorado não é sensorial, determinado, mas indeterminado e pensado. Assim, enquanto o pagão venera e abate o objeto de adoração, o cristão não admite tal ato. Para esse último, Deus não é um objeto do *usus*, isto é, um objeto de utilização, mas de gozo que é “gozável por si mesmo” como diz Agostinho. Apesar disso, na ceia o cristão “devora” carne e sangue, o que expressa, assim, o caráter ambíguo do

¹¹⁸ Ainda hoje, celebra-se o *Danda Nata*, festival religioso com participação restrita aos homens que consiste na autopunição para aplacar a ira de Shiva, deus da destruição.

¹¹⁹ “Sempre que o homem combate o egoísmo humano no sentido evoluído, seja na religião, na filosofia ou na política, cai ele na loucura e na demência, porque o sentido que fundamenta todos os impulsos, anseios e atividades humanas é a plena satisfação da natureza humana”. (FEUERBACH, Ludwig. **Preleções Sobre a Essência da Religião**. Op. Cit., p. 95).

¹²⁰ “o sentimento religioso de dependência tanto contém e expressa a elevação egoística do homem sobre o objeto enquanto é objeto do gozo quanto a submissão devota ao objeto enquanto é objeto da necessidade”. (Ibidem, p. 100).

sentimento de dependência, quando ao mesmo tempo em que o objeto adorado é tomado pela imaginação, também é experimentado pelos sentidos.

O egoísmo evoca a ideia de castigo aos homens por Deus por aqueles terem lhe causado algum desapontamento. Do mesmo modo, explica o fato de o homem crer que tudo concorre para o seu bem, por isso, só a ofensa a um ser ou seres de onde se deriva tudo que é benéfico pode ser a explicação de catástrofes e tragédias na Natureza. Mas, nas religiões da Natureza, Feuerbach expõe que qualidades morais são abstraídas de fenômenos da Natureza e atribuídas a Deus, logo, Deus é apenas a fantasia do homem que se põe egoisticamente no “centro” de uma luta entre bem e mal, uma vez que ele é o único ser consciente e capaz de imaginar tal cenário na Natureza. Explica-se, assim, que a noção de egoísmo em Feuerbach se desenvolve a partir do ato originário de conservação da própria existência, um ato de amor a si e para si.

3.2.4 A imaginação.

Não há elemento mais significativo para uma crença religiosa do que o poder da imaginação humana. A imaginação, assim como a consciência, constitui um dos elementos originários das religiões. É bem verdade que a ambos estão presentes nas mais variadas criações humanas, com a arte, a ciência etc. Porém, na religião, esses elementos se configuram a partir do forte vínculo e dependência que o homem possui em relação ao meio em que vive, pois, na religião, segundo Feuerbach, o homem busca os meios de resistir e sobreviver diante da Natureza.

Nas religiões da Natureza, a adoração a um objeto natural ou feito por mãos humanas configura um tipo de adoração religiosa conhecida como fetichismo. De acordo com Feuerbach, não há discriminação de objeto no fetichismo. Qualquer coisa, seja um animal vivo ou morto, uma planta, um artefato desconhecido pode ser adorado. Para Feuerbach, essa forma de se adorar está relacionada ao estágio cultural de um povo, isto é, ao conjunto de práticas sociais e espirituais de um povo.¹²¹

¹²¹ “Mas qual é o motivo pelo qual o homem transforma em deuses caramujos, tenazes de caranguejo, bandeiras e flâmulas? A fantasia, a imaginação, que é tão mais forte quanto maior for a ignorância do homem.”. (FEUERBACH, Ludwig. **Preleções Sobre a Essência da Religião**. Op. Cit., p. 202).

Apesar de reconhecer a diferença entre a adoração nos diversos estágios em que se encontra a cultura humana, Feuerbach não difere, em essência, a forma de adoração entre povos cultos e incultos. Para Feuerbach, pela fé, uma coisa pode ser tomada completamente diferente da forma como ela se encontra. A fé revela a onipotência da imaginação sobre todas as coisas. Nas religiões do espírito, como o cristianismo, segundo Feuerbach, a fé é a própria garantia de que as coisas no futuro podem ser completamente diferentes, uma vez que a fé só se dirige ao futuro.

Nos dois casos, seja em sociedades desenvolvidas tecnologicamente ou não, a imaginação tem um papel fundamental na medida em que evoca um tipo especial de se conceber o objeto de adoração. Na imaginação há toda possibilidade de se romper, pelo pensamento, tudo que a lógica e a realidade apresentam como reais. Na imaginação, o homem deixa de lado a filosofia e vai de encontro à arte. A religião, para Feuerbach, é também uma forma de poesia, mas não no sentido em que toma o seu objeto. Na arte e na poesia, a imaginação não faz das coisas pensadas, reais. Uma estátua grega, a despeito do fato de que, em épocas remotas, o povo grego as ter adorado como seres reais, podem ser contempladas apenas de um ponto de vista estético, isto é, de forma meramente artística. Da mesma forma, uma pintura pode meramente retratar uma paisagem ou um animal fictício, ou seja, sem se preocupar se tal paisagem ou animal existem ou não. Por isso, a comparação entre arte e religião encontra seu limite na medida em que, enquanto na arte não há a necessidade de se passar da imaginação à existência de uma obra, na religião, o que se esculpe ou se pinta supõe-se real.

A comparação entre religião e arte, na medida em que ambas são atividades da imaginação, elucidada em parte a compreensão de Feuerbach acerca do objetivo de sua crítica às religiões, crítica que, inadvertidamente, fomenta a ideia de que a religião, para o Filósofo, deveria desaparecer. Essa visão não corresponde ao objetivo da crítica feuerbachiana das religiões. A religião possui o mesmo potencial criativo da arte, portanto, não seria de esperar que os homens pusessem fim a tal coisa. Em Feuerbach, a religião é um tipo de “prosa” comum, menos elaborada para o senso estético e mais relacionada ao aspecto prático da vida.

122

¹²² “Mas eu teria caído no delírio, na loucura, se quisesse acabar com a religião no sentido em que meus inimigos me acusam. Eu não destruo a religião, os elementos e bases subjetivas, isto é, humanas, da religião, nem o sentimento e a fantasia, nem o ímpeto de objetivar e personificar o próprio íntimo, o que já existe na própria natureza do idioma e da afeição, nem a necessidade de humanizar a Natureza, de torná-la objeto de uma visão

Portanto, não se encontra em Feuerbach um reducionismo que evoque o “fim da religião”, mas uma interpretação do fenômeno religioso enquanto fundamentado no sentimento poético do homem. A criação, o imaginar, na religião, ultrapassa a si e busca se encontrar no próprio objeto criado. Os gregos tinham imagens que representavam seus deuses e as viam como reais. O artista romano que se encarregava da criação dessas imagens era conhecido pelo termo *Theópoios*, isto é, alguém que produz manualmente os deuses. Banhavam-lhes, serviam-lhes refeições, etc. A imagem de um deus romano era o próprio deus para os romanos. Essa tradição de tomarem artefatos por reais também se observa nas práticas religiosas no que se refere à questão da idolatria de imagens no cristianismo.

Alguns povos que mantiveram tais práticas, a saber, de adorar estátuas, têm o hábito de manter em casa ou consigo uma cópia de um santo tomando-a como o próprio santo, uma vez que se crê estar em companhia do mesmo. Até mesmo em situações que envolve algo ligado ao pudor, em geral as imagens são preservadas sendo cobertas para que as mesmas não possam “presenciar” tais atos. Dessa forma, fica especificado o que se entende por imaginação na religião e na arte. O homem vê nos objetos religiosos além da matéria, das cores e formas, mas uma realidade viva, isto é, a existência objetiva do imaginado. Na religião, portanto, o que se deseja ao criar um objeto não é a contemplação do mesmo enquanto objeto da estética. Os objetos religiosos não são criados para serem adorados pela simetria ou pela proporção. Na religião, a imaginação não exige a forma perfeita, mas se espera o benefício que a mesma possa ter ao adorador. A utilidade é o principal motivo segundo o qual uma obra de arte religiosa é criada.

A arte na religião serve aos interesses utilitários do homem.¹²³ Enquanto na arte, os atributos estéticos elevam o padrão de uma obra, não se observa nada desse modo de contemplação na religião. Uma vez que a necessidade muda, o objeto também muda. Na religião, as necessidades são a fome ou uma prece que vise algum benefício vindouro. As necessidades do homem estão em primazia e justificam a existência do objeto. A imagem, representando algo real, assim, é tomada como algo que pode beneficiar ou dificultar o acesso

poética e filosófico-religiosa numa maneira correspondente a sua essência como se nos tornou conhecida através da ciência natural.” (FEUERBACH, Ludwig. **Preleções Sobre a Essência da Religião**. Op. Cit., p. 205).

¹²³ 128“Enquanto a arte serve à religião, não pertence a si mesma, só cria obras que ainda não podem merecer o nome de obras-primas, como o prova a história da arte grega e cristã. A religião exige de suas imagens que elas sejam úteis ao homem, que elas o ajudem na dificuldade; por isso ele dá vida a suas imagens, na verdade vida humana.” (FEUERBACH, Ludwig. **Preleções Sobre a Essência da Religião**. Op. Cit., p. 208).

a uma dádiva. Os cristãos mais cultos não aceitavam a adoração ao objeto mesmo, afirmando que as imagens eram adoradas pelo que representavam, mas não em si mesmas. Com o tempo, essas admoestações foram ganhando menos aceitação entre os fiéis, na medida em que se observou cada vez mais forte a presença de imagens, bem como a fabricação das mesmas e a aquisição por parte da maioria do povo.

A religião se diferencia precisamente da arte na medida em que a criação dos objetos religiosos se relaciona ao sentimento de veneração que tais objetos, ao representarem santos entre outros símbolos da própria fé, elevam a imaginação humana a crer que possuem poderes. Na arte, um objeto está em uma relação de senhorio frente ao homem em seu desejo de possuir algo material que satisfaça sua necessidade física, mas à fruição, ao contemplar do esteta. A liberdade artística permite ao homem desfrutar do gênio universal humano; comunica, o homem, seus sentimentos e se põe em comunidade transpondo os limites do espaço e do tempo apenas na medida em que a obra é considerada enquanto representação dos sentimentos presentes na humanidade.

O papel da imaginação na arte, portanto, eleva o objeto na medida em que o enriquece com detalhes tornando a peça de maior valor na proporção de complexidade e arrojo que a torne uma obra diferente em relação às demais. Na religião, segundo Feuerbach, nenhuma beleza é quesito para compor uma peça religiosa. Seu valor está justamente na memória em relação ao que representa e não à forma. Os conteúdos subjetivos da religião não mudam, isto é, as motivações segundo as quais os homens projetam seus anseios por meio de suas crenças, enxergam unicamente a necessidade de ir além do que os sentidos podem alcançar, o que, para Feuerbach, representa a essência geral de todas as religiões. A imaginação é a faculdade por excelência na relação entre o homem e a Natureza, dado que aquilo que a razão e a sensibilidade não atestam, o pensamento, pela imaginação, sugere, transpondo, assim, a barreira entre real e irreal.

4. Sobre o sentimento de dependência

Feuerbach pontua diversas motivações que subjazem ao culto à Natureza. Durante séculos, a humanidade se viu presa ou refém de vários fenômenos naturais para os quais não possuíam qualquer explicação razoável e, por esse motivo, introduziram um grande número

de formas de culto religioso. O papel desses cultos eram, na maioria das vezes aplacar a incontrolável força da Natureza, celebrar seus frutos, entre outros benefícios que ela pudesse prover ao homem, mas também, exaltar sua grandeza¹²⁴, tal como os romanos o fizeram, na medida em que a Natureza era tomada como “modelo” para o que há de mais elevado. O culto à Natureza, segundo Feuerbach, está ligado aos sentimentos de alegria ou temor do homem frente a fonte primária de sua existência. Feuerbach, portanto, ao elencar tais motivações, busca compreender o fenômeno religioso em associação ao comprometimento que as comunidades humanas têm com seu particular conjunto de crenças.

Segundo Feuerbach, entre os romanos, a palavra “medo” tinha o mesmo sentido da palavra “religião” e em vários povos tidos por incultos, o medo desempenha uma função importante como o caso de alguns reis africanos que não se permitiam ver o mar e nem navegá-lo, pois acreditam que essa visão os mataria. No entanto, o medo também se apresentava como um elemento fundamental entre os romanos sendo alguns deuses festejados para que ajudassem e outros aplacados para que não prejudicassem, e até mesmo um templo foi erguido ao medo. Entretanto, o medo não fornece ainda a explicação completa da adoração na religião e isso não se deve ao fato desse sentimento ser temporário e que pode se estender do presente, o que, neste caso, leva o homem a temer possíveis males futuros. Para que se compreenda o sentimento de dependência em sua totalidade, deve-se considerar também o oposto ao medo, isto é, o sentimento de alegria.

Neste sentido, Feuerbach se afasta dos ateístas e panteístas que atribuíam à religião somente o medo como, segundo ele, Espinosa o fez. Assim, o deus que causa tempestades e destrói plantações pode ser o mesmo deus que envia a chuva e favorece a colheita. A dor e a angústia são transitórias, mas os sentimentos de alegria e gratidão, no entanto, permanecem. Trata-se de uma explicação psicológica da religião, uma vez que o mesmo Deus que tem o poder da vida é também o Deus que tem o poder da morte.¹²⁵ Uma explicação semelhante acerca do medo encontramos na obra *O Sagrado e O Profano*, de Mircea Eliade. De acordo ela, os povos hebreus se voltavam para Jeová apenas quando uma enorme calamidade ocorria

¹²⁴ “Juliano demonstra em Cirilo a divindade das estrelas pelo fato de que todos elevam as mãos para os céus quando oram, ou juram, ou exclamam o nome de alguma divindade”. (FEUERBACH, L. **Preleções sobre a essência da religião**. Op. Cit., p.126).

¹²⁵ 132 “O medo é o sentimento de dependência de um ser [...] que tem o poder de me aniquilar. A alegria, o amor, a gratidão são sentimentos de dependência de um ser que me dá o sentimento e a consciência de que eu vivo e existo através dele.” (Ibidem, p. 44).

ou estava por ocorrer.¹²⁶ Na maioria das vezes, celebravam junto a outros povos e seus próprios deuses, em geral, deuses que aumentavam a plenitude vital.¹²⁷

Porém, em uma eventual catástrofe, os hebreus dependiam unicamente de seu Deus. Os demais deuses e deusas da agricultura, não teriam o poder de salvá-los do perigo. Um outro ponto que se liga diretamente ao tema do medo é, segundo Feuerbach, o medo da morte. A morte é o sentimento mais doloroso e difícil com o qual o homem deve conviver, por isso, este sentimento está tão fortemente ligado à religião. A finitude, o fato de nenhum ser poder viver o tanto quanto quer, é uma forte evidência que o sentimento de dependência está na base da religião.

Esses elementos, quais sejam o medo e alegria, que juntos constituem o sentimento de dependência e, portanto, o aspecto subjetivo da religião são os pressupostos para Feuerbach adentrar o tema das religiões da Natureza. Feuerbach se diz contrário as religiões do espírito porque, nelas, só se observa a vaidade e o orgulho humano, isto é, nas religiões do espírito o homem faz de si um deus. Nas religiões da Natureza, apesar de fruto da fantasia humana, se vê um “endeusamento” daquilo que, segundo Feuerbach, é a nossa verdadeira fonte de existência.¹²⁸ Feuerbach expõe, assim, que a religião da Natureza é a expressão dos sentimentos e impressões que a Natureza provoca no homem: seus medos, dores, angústias, alegrias, etc., seja através de seus fenômenos ou através das épocas. Deste modo, a física e a astronomia, em sentido estético, isto é, não científico, eram cultuadas na religião natural, não obstante a observação (a ciência) na antiguidade estivesse ligada à religião.

A noção de sacrifício entre as religiões da Natureza, de uma forma geral, foi melhor expressa pelos romanos na seguinte frase: *do ut des*, isto é, “dou para que você possa dar”.¹²⁹ A ideia básica consiste em se retribuir à divindade uma parte daquilo que se acredita ter ela dado, como uma boa colheita, a fertilidade dos animais, etc. Em geral, os sacrifícios se

¹²⁶ “Todas as vezes que os antigos hebreus viviam uma época de paz e prosperidade econômica relativas, afastavam-se de Jeová e tornavam-se a aproximar-se dos Baals e das Astartes dos seus vizinhos. Só as catástrofes históricas forçavam-nos a voltarem-se para Jeová.” (ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 107.

¹²⁷ Ibidem, p. 107.

¹²⁸ “Saio em combate somente contra essa religião arrogante, soberba, espiritual e que exatamente por isso tem por representante uma classe oficial especial. Eu mesmo, não obstante ateu, confesso-me francamente pela religião no sentido indicado, pela religião da Natureza. Odeio o idealismo que arranca o homem à Natureza. (FEUERBACH, Ludwig. **Preleções Sobre a Essência da Religião**. Op. Cit., p. 49).

¹²⁹ GREER, John Michael. **Dicionário do pensamento esotérico ocidental**. Op. Cit., p. 546.

configuram como um tipo de troca, em que uma das partes se compromete a dar algo em favor de algum benefício.

Embora nas religiões da Natureza, no aspecto objetivo, se ofereça parte da colheita, animais e até a própria vida em troca, na explicação feuerbachiana, portanto, antropológica, o sacrifício é a confirmação de que a vida para o homem é o seu maior bem, pois, no sacrifício, o homem deve entregar aquilo que possui de mais elevado para si, e o que pode ser mais elevado para o homem do que a vida?¹³⁰ O Filósofo expõe que o sacrifício possui o egoísmo como fundamento, pois o homem só sacrifica outros de sua mesma espécie aos deuses para agradá-los ou aplacar a ira destes. Vários povos derramaram sangue humano com o único objetivo de conseguir favores dos deuses.

Existem também tipos mais baixos de sacrifícios nos quais os povos sacrificam a seus deuses somente a pior parte daquilo que é sacrificado como, por exemplo, se vê no relato de Hesíodo, onde Prometeu ensina aos homens como conservar carne para que se oferecesse apenas ossos aos deuses. Ao contrário deste último tipo, existem os sacrifícios generosos, como aconteceu com Alexandre que sacrificou cem bois quando venceu a batalha contra os lacedemônios. Dessa forma, a diferença do sacrifício entre povos incultos e povos cultos reside no fato de que estes últimos não concebem como mais elevado o “estômago”, isto é, nos povos incultos o homem sacrifica tudo o que não come (rabo, cabeça, chifre etc.). Para os povos cultos, possuidores de senso artístico, os sacrifícios têm necessidades estéticas, pois são povos mais seletos e, por este motivo, os sacrifícios devem ser exuberantes, agradando aos olhos e aos ouvidos. No entanto, ainda que difiram quanto ao objeto do sacrifício, permanece a noção segundo a qual os sentidos determinam a forma de sacrifício, uma vez que em cada povo se desenvolve um tipo de gosto que define o objeto a ser sacrificado, apesar de, nos gregos, se reconhecer o mérito de não terem ficado no limite do egoísmo e do utilitarismo.¹³¹

A essência e a existência determinadas do homem depende de seu país de origem e, desta forma, a pátria, para o homem, também é objeto da religião. Neste sentido, Feuerbach nos explica que não é de se admirar porque os povos primitivos tinham o próprio país como

¹³⁰ “O sacrifício é uma privação de um bem precioso para o homem. Mas, uma vez que o bem mais precioso e elevado aos olhos do homem é a vida [...], assim é o sacrifício [...] a negação do homem.” (FEUERBACH, Ludwig. **Preleções Sobre a Essência da Religião**. Op. Cit., p. 84).

¹³¹ “ao se considerarem as hecatombes dos gregos e romanos [...] pode-se certamente atribuir-lhes o mérito de não terem reverenciado apenas o egoísmo vulgar e o utilitarismo. (Ibidem, p. 93).

parte principal do mundo. Segundo Heródoto¹³², os antigos persas valorizavam os outros povos de acordo com a maior proximidade de seu território, confirmando, assim, que apenas a natureza especial, isto é, a pátria específica de um povo poderia ser tomada como sagrada. Tal argumento encontra suporte também em Eliade,¹³³ onde explica que, em diversas culturas, um rochedo ou um monte pertencente ao local de nascimento, eventualmente, torna-se objeto de culto de um povo. Entre os romanos, havia, ainda segundo Eliade, escritos nos sepulcros o temor de que as cinzas de um homem fossem enterradas em outro lugar. Observa-se, assim, como essa forma de culto, a saber, o culto à pátria, marca fortemente o sentimento de pertencimento do homem ao lugar de origem, enquanto “filho da terra”. Feuerbach compreende o culto à pátria como uma qualidade dos povos pagãos que difere do cosmopolitismo cristão. Para Feuerbach, a terra, e não o universo, é o deus do pagão.¹³⁴

O culto aos animais também está entre as formas de veneração à Natureza. Segundo Feuerbach, tal culto possui um duplo aspecto: pode estar relacionado à felicidade ou infelicidade reais ou somente na fantasia do homem. Destacam-se, aqui, os idólatras hindus que consideram uma enorme felicidade ao serem picados por cobras, crendo que em outro mundo lhes serão concedidos um lugar importante na corte do deus-serpente¹³⁵ e os habitantes da ilha de Sumatra, que se deixam devorar por tigres e crocodilos devido ao respeito religioso que têm por estes animais.¹³⁶ Assim, Feuerbach diz que os motivos pelos quais os homens endeusam um animal são os mais variados possíveis, pois não são apenas pela utilidade que os animais são adorados.

Vê-se, assim, pela forma de culto, pelo animal cultuado e pelas necessidades comuns ao povo, o estágio em que os mesmos se encontram em relação à cultura. De um modo geral, revela tanto o aspecto prático quanto o aspecto teórico da humanidade no contexto em que vivem, isto é, a qualidade da adoração exercida através da veneração dos animais, informam a

¹³² FEUERBACH, Ludwig. **Preleções Sobre a Essência da Religião**. Op. Cit., p. 54.

¹³³ 140 “É a experiência religiosa da autoctonia: as pessoas sentem-se gente do lugar. E este sentimento de estrutura cósmica ultrapassa em muito a solidariedade familiar e ancestral. As inscrições sepulcrais romanas trazem o medo de ter as cinzas enterradas em outros lugares, e, sobretudo, a alegria de reintegrá-las à pátria”. (ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 118).

¹³⁴ “Porque o Deus de um povo [...] nada mais do que seu sentimento nacional” (FEUERBACH, Ludwig. **Preleções Sobre a Essência da Religião**. Op. Cit., p. 53).

¹³⁵ Ibidem, p.55.

¹³⁶ Ibidem, p.56.

qualidade dos homens que os adoraram. Nesse sentido, a culto a animais e plantas, mostra diretamente o elemento subjetivo que se encontra por trás da religião de um modo geral. O homem não se esquece de se adorar, mesmo quando não faz para si altares e oferendas.

4.1 Tratamento aversivo do cristianismo à Natureza: teologia, doutrina da criação e o milagre.

A doutrina da Criação é originária do Judaísmo. Essa doutrina, de acordo com Feuerbach, compreende a Natureza não a partir da contemplação, isto é, da teoria¹³⁷, mas apenas do senso prático¹³⁸, apenas no sentido em que a Natureza é tomada como simples matéria prima. Os gregos¹³⁹ não distinguiram entre deuses e os fenômenos da Natureza e assim, a poesia grega bem como sua cosmogonia tinham unicamente sua base na Natureza. Ao contrário, os hebreus se depararam com a Natureza apenas enquanto produto da vontade e da necessidade e assim só puderam enxergá-la para fins que lhes proporcionavam algum benefício. O monoteísmo, para Feuerbach, caracteriza um egoísmo moral, diferente do egoísmo natural do ser humano. O tipo de egoísmo exposto nas religiões do espírito não se evidencia pelo fato do homem simplesmente buscar sempre o melhor para si, mas tomar posse do que está fora de si. Na Criação, para Feuerbach, o homem submete a Natureza à vontade de Deus, ou melhor, à sua vontade.

Sendo, pois, a Natureza criada, encontra-se numa condição de subordinação a uma vontade. Ela não existe por si. O pensamento monoteísta, assim, evoca a noção de que há uma vontade através da qual o homem pode transpor os limites da Natureza, uma vontade fora dela, que não possui nada em comum com ela. Enquanto os gregos tomavam a Natureza como deuses, o monoteísmo faz do homem um Deus, o criador de todas as coisas. Uma vez tomada

¹³⁷ “O estágio da teoria é o estágio da harmonia com o mundo [...] mas onde [...] o homem só se coloca do ponto de vista prático e considera o mundo a partir deste [...] aí está ele cindido com a Natureza. [...] Os gregos contemplavam a Natureza com olhos teóricos; ouviam música celestial no curso harmônico das estrelas [...] Os israelitas, ao contrário, só abriram para a Natureza os sentidos gástricos; somente através do paladar sentiram prazer com a Natureza” (FEUERBACH, Ludwig. **A Essência do Cristianismo**. Op. Cit., p. 130/131).

¹³⁸ “Entendo por egoísmo [...] o afirmar-se a si mesmo do homem diante de todas as instâncias antinaturais e anti-humanas que a hipocrisia teológica, a fantasia religiosa e especulativa, a brutalidade [...] impõem ao homem [...] o egoísmo necessário [...] que, como foi dito, não é o moral, mas o metafísico.” (FEUERBACH, L. **Preleções sobre a essência da religião**. Op. Cit., p. 65).

¹³⁹ “Os gregos olhavam em torno de si no amplo mundo para ampliarem a sua perspectiva [...] o egoísmo monoteísta roubou aos israelitas o impulso e o sentido teórico livre. O senso politeísta [...] é a base da ciência e da arte.” (FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Op. Cit., p. 131).

como simples matéria, da qual o homem deve apenas fazer uso, logo, revela-se que o monoteísta só tem como meta a si próprio, e tudo aquilo que não lhe beneficia diretamente, não lhe é digno de interesse. O monoteísmo, para Feuerbach, roubou o sentido de contemplação da Natureza e por isso, nas religiões do espírito, a Natureza é vista como secundária, portanto, irrelevante.

A Natureza concebida enquanto criação é um alívio, isto é, ameniza a dor humana diante das intempéries oriundas de sua própria condição natural. Em síntese, a Natureza só pôde ser aceita enquanto criação a partir do nada para que Israel pudesse ser conservada, por isso na criação, se anula o mundo. Mas, como vimos, a confiança em Deus, para Feuerbach, é a própria autoconfiança humana. Deus é a essência abstrata do monoteísta que celebra seu egoísmo enquanto senhor da Natureza.

Dois conceitos estão intimamente ligados ao monoteísmo judaico-cristão, o milagre e a providência. A providência *arranca*¹⁴⁰ o homem da Natureza. Ela lhe informa seu infinito valor, isto é, o valor do gênero humano em relação aos demais seres naturais. O milagre, em total dependência da providência, é uma criação a partir do nada, uma vez que não se pode explicar o fenômeno milagroso por vias naturais, devendo-se, pois, apelar para o sobrenatural. Milagre e providência não se separam, pois, *a prova da providência é o milagre*¹⁴¹, isto é, o cristão só crê na providência por causa do milagre. Nos exemplos dos textos de tradição judaico-cristã, a Natureza figura como subjugada a uma vontade que age em benefício do homem. Assim, eventos como a transformação da água em vinho ou de pássaros alimentando um profeta, ilustram a vontade humana em busca de satisfazer seus desejos. Nesse sentido, a religião fez *do homem a meta da criação*¹⁴², mas uma vez que *a meta é o princípio da atividade*¹⁴³ o homem também é base da criação e a diferença entre o homem ser a meta da criação e ser a base da mesma é que o que se encontra na base não é o homem determinado, real, mas sua subjetividade libertada de todos os limites, isto é, sua essência abstrata.

Entretanto, na meta encontramos o homem real, o homem que busca realizar-se no mundo, que crê na providência divina para que, pelo milagre, sua vontade seja feita e assim

¹⁴⁰ 148 FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Op. Cit., p. 123.

¹⁴¹ “A criação a partir do nada é idêntica não só ao milagre, mas também à providência [...] porque a ideia da providência é idêntica à ideia do milagre. A prova da providência é o milagre.” (Ibidem, p. 121).

¹⁴² Ibidem, p. 124.

¹⁴³ Ibidem, p. 124.

distingue-se de si mesmo ao crer que Deus está a lhe amparar, quando, na verdade, está o homem a relacionar-se consigo mesmo, isto é, com sua própria essência, a qual toma como outra. Por isso a Criação, na medida em que não se distingue do milagre e da providência, de acordo com Feuerbach, não é objeto da pesquisa científica, da razão, mas da afetividade¹⁴⁴, pois, dela, depende a garantia de que a subjetividade é algo que está totalmente dissociada da Natureza, fora de seus limites.

Segundo Feuerbach, a criação a partir do nada atesta simplesmente a autoconservação da essência humana¹⁴⁵ em detrimento da multiplicidade de coisas no universo. Por isso concebe-se um Deus que cria através da sua vontade um mundo a partir do nada, pois, segundo a Criação, homem e Natureza devem ser diferentes. O mundo deve também ser diferente de Deus, embora, antes, estivesse unido a ele enquanto pensamento. De tal modo é a diferença entre o homem e sua essência abstrata. Para Feuerbach, em síntese, Deus põe o mundo fora de si e põe a si mesmo como diferente do mundo, assim é o homem que ao chocar-se com o mundo, põe sua essência para fora desse, e toma-a como supramundana.¹⁴⁶

Aceitar um mundo criado é aceitar a diferença entre o homem e o mundo e conceber a essência humana como algo sobrenatural; é conceber a essência humana como infinita e ilimitada; é aceitar, por fim, que nada no mundo está à altura do homem, isto é, de sua personalidade, por isso, na criação, reduzida seus elementos originários, o homem reclama para si sua distinção do mundo natural, concebendo-se fora da cadeia das coisas naturais,¹⁴⁷ e o faz porque não pode conceber-se como finito e limitado como as demais coisas no universo.

¹⁴⁴ 153 “A criação não é, assim como o Deus pessoal em geral, uma questão científica, mas pessoal; não é objeto da inteligência livre, mas do interesse da afetividade por que na criação só se trata de uma garantia, a última garantia concebível para a subjetividade [...] que nada possui em comum com a Natureza, que é uma essência supra e extramundana.” (FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Op. Cit., p. 124-125).

¹⁴⁵ “O cerne da criação nada mais é do que a autoconservação da essência humana em oposição às diversidades da Natureza. Deus produz o mundo fora de si [...] Mas da mesma forma coloca o homem o mundo fora de si mesmo como uma outra essência.” (Ibidem, p. 125-126).

¹⁴⁶ “O que significa, pois, fazer, criar, produzir se não tornar objetivo, sensorial algo que inicialmente era apenas subjetivo [...]?” (Ibidem, p. 126).

¹⁴⁷ “Na criação o principal não é a criação de plantas e animais [...] mas sim a criação de entidades pessoais, de espíritos, como se costuma dizer. Deus é o conceito ou a ideia da personalidade enquanto pessoa, é a subjetividade que existe em si mesma e separada do mundo [...] o Eu sem o Tu. [...]. Mas como o ser-somente-para-si-mesmo contradiz o conceito da verdadeira vida [...] então sai-se imediatamente da essência divina para outros seres conscientes; o conceito da personalidade, que antes é exprimido num só ser, é estendido para uma pluralidade de pessoas. Em verdade, é a personalidade divina distinguida da humana em todas as formas possíveis apenas para se encobrir a sua identidade com esta; mas estas distinções são puramente fantásticas ou sofisticadas. Todas as bases essenciais da criação se reduzem somente aos [...] motivos que impingem no Eu a consciência da necessidade de um outro ser pessoal.” (Ibidem, p. 127-128).

Nesta perspectiva, Feuerbach expõe que a criação a partir do nada não se refere à criação propriamente do universo, mas, sim de *espíritos*¹⁴⁸ isto é, à afirmação da essência humana como diferente da Natureza. Entretanto, o processo através do qual a abstração da essência leva o homem a tomá-la como outra, segundo Feuerbach, só pode se desvelar na relação eu-tu, ou seja, na mediação por um outro igual. O eu confronta-se com o tu, para nessas condições, emergir, na autoconsciência, a própria personalidade, pois somente a partir da determinação de sua personalidade pode imaginar o homem um ser diferente do que ele é.

Quanto à Natureza, os filósofos e teólogos cristãos a tomaram como formada por uma matéria espiritual, isto é, não-objetiva, não-concreta e assim conceberam o universo como dependente de um princípio espiritual (Deus) tomando este aspecto ou caracterização não-objetiva do universo como real e imaginaram que toda a Natureza derivasse dele. Porém, ao conceberem um universo não-material, acessível apenas ao espírito, os pensadores cristãos não puderam fugir do velho princípio que reza: “do nada, nada vem” e assim, a questão de um universo provir de um princípio simples, uno, imutável e indivisível estaria em contradição com a própria lei do pensamento expressa naquele antigo provérbio.¹⁴⁹

A diferença entre os modos de conceber o universo segundo os pensadores cristãos e os pagãos, segundo Feuerbach, é uma diferença apenas segundo o modo de existir, pois embora os primeiros tomem matéria como espiritual, estão, assim, apenas tomando a realidade física da matéria como algo espiritual, fazendo do físico objeto do pensamento e não da sensibilidade. Os pagãos preferiram conceber a eternidade objetiva da matéria, pois não precisaram tomar a matéria como algo diferente do que é. Assim, a diferença entre Deus e o próprio universo é apenas uma *diferença formal*¹⁵⁰, uma vez que a essência de Deus é o próprio universo tomado pela imaginação, pela especulação teológica e a essência do universo é a essência de Deus concebida como real e física. Logo, Deus, enquanto objeto do pensamento, só pôde ser concebido e imaginado sensorialmente (como o queriam os pensadores cristãos) após a criação, mas, como já fora exposto, trata-se, aqui, apenas de uma diferença formal, pois o conteúdo é o mesmo.¹⁵¹

¹⁴⁸ 156 FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Op. Cit., p. 127.

¹⁴⁹ “Por mais que os filósofos e teólogos cristãos tenham defendido a criação a partir do nada, não puderam [...] evitar o antigo princípio: a partir do nada, nada porque ele expressa uma lei do pensamento. Ibidem, p. 106-107.

¹⁵⁰ FEUERBACH, Ludwig. Ibidem, p.107.

¹⁵¹ “A essência de Deus nada mais é que a essência do universo pensada abstratamente; a essência do universo é a essência de Deus contemplada real, concreta e sensorialmente [...] porque o que é objeto para o pensamento,

4.2 Uma “nova religião”

Por que as religiões da Natureza estão em uma posição de relevância de acordo com o pensamento de Feuerbach? Por que se mostrar favorável à religião da Natureza, uma vez que essas também não fogem à regra, segundo a qual a religião é um fenômeno psicológico? Responder-se-á a isso, o seguinte: nas religiões da Natureza, embora indiretamente, a Natureza é elevada o seu lugar de direito. O valor moral da Natureza é o que Feuerbach visa resgatar em sua defesa dessa forma de religião. A essencialidade da Natureza¹⁵² para a vida humana foi apagada pelas religiões do espírito, pela teologia e pela filosofia especulativa moderna e não pode estar em contradição com as mesmas. A Natureza passou, portanto, por uma “escalada da razão” e teve seu ápice nas ideias hegelianas que tomam os conceitos pelas coisas, fazendo da Natureza, da matéria, do real, um produto do espírito. Para Feuerbach, em nada se dissocia a filosofia de Hegel em relação à teologia.

Os teólogos basearam seu trabalho na compreensão e sistematização da religião compreendendo os objetos dessa última como reais, porém, faltos da luz da razão que amplia e caracteriza de forma melhor o que eles representam. Dessa forma, inverteram a relação do homem como a Natureza, fazendo, assim, da Natureza, um derivado da essência humana tomada e representada como divina. Feuerbach explica que a teologia e a especulação, ao visar estabelecer o limite entre humano e sagrado, apenas transfere do homem as qualidades e características que estão nele expandindo-as de forma abstrata. Nesse processo, tudo o que corresponde ao natural ou Natureza de uma forma geral, é mediado pelo espírito. A qualidade, a quantidade não representam mais conceitos inerentes ao um objeto específico, mas contradizem até mesmo o objeto. Para Feuerbach, o homem deve reconhecer a Natureza como sua base e origem, por meio de onde advém todas as coisas, ao contrário do que os pensadores modernos fizeram, dissociando corpo e mente; matéria e pensamento.

para a razão antes da criação é posto como objeto dos sentidos somente através da criação, mas quanto ao seu conteúdo é a mesma coisa.”. (Ibidem, p. 107).

¹⁵² “Em primeiro lugar pode-se me objetar: Por que, ó descrente, pretendes justificar a religião da Natureza? Eu repondo: A natureza não é para mim de modo algum uma entidade originária só porque a religião da natureza assim a encara e adora, mas, ao contrário, por ser ela algo original, imediato, deduzo que também deveria aparecer com tal ao sentido original, imediato dos povos, logo semelhante à natureza. [...] De fato, simpatizo com os adoradores religiosos da natureza, sou um adorador e apaixonado dela, entendo não através de livros e demonstrações eruditas, mas através das impressões imediatas causadas em mim pela natureza porque os povos antigos e atuais adoram-na como um deus. Encontro até hoje em meus sentimentos [...] e até hoje em minha razão os motivos de sua divindade”. (FEUERBACH, Ludwig. **Preleções Sobre a Essência da Religião**. Op. Cit., p. 106-107).

Do que fora exposto com base na obra que trata das religiões do espírito, a saber, A Essência do Cristianismo, isto é, que o homem faz da Natureza uma serva de sua vontade, Feuerbach se coloca em favor das religiões da Natureza sem, no entanto, advogar por esse tipo de religião, uma vez que as mesmas também revelam práticas fantasiosas ou fictícias. Na crítica feuerbachiana às religiões do espírito, o principal fator é antropológico, na medida em que o homem faz da Natureza uma extensão do espírito; na medida em que é criação, surgindo, assim, a noção segundo a qual a essência humana é distinta e superior em relação à Natureza, figurando o homem como “criador da Natureza”, submetida a uma ordem de coisas que lhe são alheias.

Nas religiões da Natureza, Feuerbach reconhece que o pensamento e a imaginação exercem forte influência na composição dos ritos e práticas dos povos em representar os elementos e produtos da Natureza, o que denota uma grande variedade de representação da mesma. Difere-se, entretanto, da compreensão de uma Natureza enquanto criada, uma vez que é a própria Natureza considerada como possuidora de poderes sobrenaturais. Não atua a vontade humana em controlar como tais coisas existem, mas simplesmente, se curvar à forma de como elas são. A Natureza é absoluta. Portanto, o caminho que perfaz o cultor da Natureza é contrário ao do espírito.

Ao buscar explicação quanto ao sucesso ou fracasso de uma colheita, o politeísta observa regularidades na própria Natureza para justificar suas crenças. Parte-se, assim, da Natureza para chegar a ela mesma. Dessa forma, o que está por trás do culto à Natureza é sua essencialidade e sacralidade que se desvela ao homem com magnitude absoluta e para quem a superstição compreende como o direito de dar e tirar a vida. Ao contrário, nas religiões do espírito, a vida não está na posse do homem ou do meio em que vive. Certamente, ele compreende que para continuar existindo, depende de alimentar-se, da luz do sol, da água e de outros benefícios que a Natureza o pode proporcionar, mas, apesar disso, sua vida não depende de tais coisas essencialmente.

Nas religiões da Natureza, há concordância entre o divino e o necessário. A água pode ser divinizada, mas apenas enquanto água, enquanto sua importância para a existência. Do mesmo modo, um animal pode ser visto como um deus, na medida em que sua importância é essencial para um povo (embora tenhamos aqui demonstrado que as razões de adoração a um animal não se restringem apenas ao útil). De fato, nas religiões da Natureza, as motivações de culto podem ser incompreensíveis, podendo constituir um tipo de relação entre o homem e o

objeto de forma irracional, cujos os sacrifícios ultrapassam qualquer bom gosto¹⁵³. Contudo, essas formas primitivistas de culto constituem a complexidade em precisar o sentido e o valor que tais formas de divinização da Natureza adquirem entre os povos.

A vontade humana se contradiz com a “vontade da Natureza”. O sol eclipsado está em uma situação que o homem, através da imaginação, crê que pode desfazer tal evento se oferecer um tipo específico de sacrifício, porém tal ato não garante que será ouvido. O confronto com uma fera, do mesmo modo, pode indicar algum tipo de “sorte” e, se assim for, garantir alguma benesse vindoura. De acordo com Feuerbach, o relato de crianças indianas cujos pais as deixam devorar por tigres¹⁵⁴, comprova que, a despeito do terrível acontecimento, a maneira como o homem se prostra ante a Natureza considera até mesmo perder-se a própria vida, se for compreendido como o melhor.

Isso explica o fato do homem, diante da Natureza, abnegar-se. O reconhecimento de que a Natureza é superior ao homem e que sua vida depende completamente de sua provisão. Para Feuerbach, as religiões da Natureza reconduzem o homem, através do pensamento a reconhecer a verdade que subjaz sua condição terrestre. A “divindade” da Natureza, se assim for, está exatamente em ela ser o que é, inexorável e autônoma. Ela existe exatamente porque existe e não para uma finalidade particular. As religiões da Natureza dão um passo à concretização da autonomia da Natureza frente ao espírito, na medida em que reconhecem os fenômenos naturais como divinos.

Não há uma força superior que mude o curso dos ventos ou que faça chover sem que os próprios ventos ou a chuva não façam tais coisas por si próprios, embora imaginados como deuses. A despeito do pensamento buscar compatibilizar tais eventos à ideia de que um fenômeno seja dotado de uma vontade inerente que precisa ser interpelada, são os deuses, no politeísmo, que julgam acima da vontade humana. Ao contrário, o desejo de dominar a Natureza leva o monoteísta a projetar sua essência fora de si. A Natureza, assim, passa a ser objeto de controle da vontade humana. Para Feuerbach, isso divide ou cinde o homem da Natureza; retira-lhe de uma posição de humildade e submissão ante a mesma, isto é, separa-o,

¹⁵³ “Os deuses de um povo vão até onde os seus sentidos alcançam [...] Enquanto o homem, como os jacos orientais e samoiedos comer até mesmo cadáveres sem nojo, saborear com apetite baleias mortas, serão até mesmo seus deuses e ídolos de mau gosto, antiestéticos e nojentos”. (FEUERBACH, Ludwig. **Preleções Sobre a Essência da Religião**. Op. Cit., p. 63).

¹⁵⁴ “Os Khands em Gondvana [...] sacrificam, como foi noticiado no ano de 1849 no estrangeiro, a seu deus supremo (o deus da terra Bera Pennu, do qual segundo sua crença, depende a prosperidade de homens, animais e campos), homens todo ano e regularmente, além dos casos de desgraças, quando então é uma criança devorada por um tigre, para aplacar os deuses encolerizados.”. (FEUERBACH, Ludwig. *Ibidem*. Op. Cit., p. 87).

pela consciência, de sua verdadeira base de existência. As religiões do espírito impõem ao homem a concepção de sua essência como a única verdade, em razão de ser a Natureza ato generoso da Criação.

Feuerbach expõe que, as religiões da Natureza ou o estágio natural do homem implica um modo de ser universal, uma vez que todos os viventes dessa comunidade¹⁵⁵ partilham do mesmo mundo e são, por ele, beneficiados pelos mesmos recursos. A solidariedade torna-se, assim, presente como elemento que vincula os povos, que unifica os grupos humanos, uma vez que todos são dependentes da Natureza. Deste modo, as religiões da Natureza teriam, pois, uma dupla vantagem em relação às religiões do espírito, na medida em que priorizam e elevam o bem maior para o homem, a Natureza, que lhe fornece uma diversidade de benefícios para a sua existência (apesar de, nessas religiões, essa verdade é atestada apenas de modo indireto), bem como “devolve” o homem para o seu habitat.

Assim, pela Natureza, todos são beneficiados e podem conviver de forma pacífica. Devemos, entretanto, fazer o seguinte esclarecimento: compreendemos que Feuerbach, ao expor seu comentário em favor das religiões da Natureza, não endossa qualquer tipo de relação com a Natureza que a tome de modo ingênuo ou uma defesa apaixonada pela volta aos tempos em que o homem vivia em uma relação natural com o meio¹⁵⁶. Longe disso, as religiões da Natureza apenas indicam uma verdade que para a humanidade é sagrada, a saber, que o homem necessita da Natureza. Por meio dessa verdade não confessa diretamente pelo homem, tal como ocorre nas religiões do espírito, parte-se rumo ao entendimento decisivo de que a Natureza é, segundo Feuerbach, a condição sem a qual o homem nada é, nada faz, nada consegue. Desse modo, as religiões da Natureza, embora indiretamente, restauram a unidade perdida entre homem e Natureza.

Em *A Essência da Religião*, no entanto, Feuerbach revela mais do que um simples interesse na psicologia humana no fenômeno religioso. A ideia de Feuerbach, de toda a sua filosofia é unicamente encontrar elementos na antropologia, na cultura humana (e a religião é

¹⁵⁵ “Essa comunidade natural da terra, da luz, da água, da qual os judeus participavam juntamente com os idólatras, estava numa contradição direta com a sua teoria, sua crença [...]. Temos também aqui um exemplo de quanto a Natureza é mais liberal do que o deus das religiões, que o estágio natural ou a perspectiva natural do homem é muito mais universal do que o estágio religioso que separa o homem do homem” (162 FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Op. Cit., p. 128).

¹⁵⁶ “A dignificação feuerbachiana da Natureza não é a sacralização ingênua, nem um apelo a um idílico estado de paz. É a promoção de uma relação harmoniosa construir, uma relação lúcida e consciente dos caminhos percorridos pela Humanidade na sua história.”. (SERRÃO, A.V. *A humanidade da razão: Ludwig Feuerbach e o projeto de uma antropologia integral*. Op. Cit., p. 285).

a celebração do que há de maior valor para o homem), o fundamento para se edificar uma “nova religião”. A doutrina feuerbachiana visa desenvolver a ideia de que os tempos futuros exigirão uma resposta às religiões em geral e rompe radicalmente com a tradição filosófica para quem a Natureza era sinônimo de contingência e de caos¹⁵⁷

Feuerbach, além da crítica ao objeto, se apropria da forma para conceber uma religião integral para o homem, que contemple o homem e a Natureza tais como são. O que se verá em Feuerbach nas obras em que considera a religião como um tipo de fenômeno fortemente presente na humanidade, é que há no gênero humano um forte potencial para se desenvolver uma relação mais equilibrada com a natureza e com o outro. Bastaria, nesse sentido, inverter aquilo que as religiões ensinaram como verdades. Por outro lado, se se considera a religião enquanto tal, o homem encontra uma forte barreira para que se esse reconhecimento se efetive. Por meio das religiões da Natureza, Feuerbach completa a segunda parte de sua doutrina evidenciando um claro objetivo em promover uma visão onde a Natureza é o elã no qual se desdobram todas as potências humanas rumo à sacralização da vida, sua dignificação e elevação.

Reconduzir o homem a essa harmonia corrobora com a tese segundo a qual Feuerbach é, nos termos da filosofia grega, um fisiologista¹⁵⁸, ou seja, um pensador do cosmos; um

¹⁵⁷ Cette rupture [...] se retrouve au cœur de la pensée des Lumières. Ainsi, le piétiste Emmanuel Kant pouvait écrire : "L'unique cause du mal, c'est que la nature n'est pas soumise à des règles" . De tels propos expliquent pourquoi un grand nombre d'écologistes radicaux refusent les bénéfices intellectuels et productivistes des Lumières. Ludwig Feuerbach l'avait déjà noté dans son *Essence du christianisme* : Dans sa signification caractéristique, la doctrine de la création ne prend naissance que là où l'homme soumet pratiquement la nature uniquement à sa volonté et à ses besoins, et par suite dans sa faculté de représentation la réduit à l'état de pure et simple matière d'œuvre, à l'état de produit de la volonté [...] Elle n'exprime et ne contient que le commandement de traiter la nature, non point en objet de pensée, mais en objet de jouissance et d'utilité". (Essa ruptura foi [...] encontrada no coração do pensamento do Iluminismo. Assim, o pietista Emmanuel Kant poderia escrever: "A única causa do mal é que a natureza não está sujeita a regras". Tais observações explicam por que um grande número de ambientalistas radicais recusa os benefícios intelectuais e produtivistas do Iluminismo. Ludwig Feuerbach já havia notado isso em sua *Essência do cristianismo*: em sua significação característica, a doutrina da criação surge apenas onde o homem praticamente submete a natureza apenas à sua vontade e às suas necessidades e, conseqüentemente, à sua a faculdade de representação a reduz ao estado de pura e simples questão de trabalho, ao estado de produto da vontade [...] Expressa e contém apenas o comando para tratar a natureza, não objeto de pensamento, mas objeto de prazer e utilidade. "(FRANÇOIS, Stéphane. *Antichristianisme et écologie radicale. Revue d'éthique et de théologie morale*. Rennes, Ano 8, n. 272, dez. 2012. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2012-4-page-79.htm>>. Acesso em 14 de set. de 2019, p. 89.

¹⁵⁸ Há uma importante nota do tradutor José da Silva Brandão, referente à terceira preleção na obra *Preleções sobre a essência da religião* que expõe o seguinte: “*Physis* significa *natureza* em grego, daí significar tanto *Physike* quanto *Physiologia* originária e etimologicamente um estudo concernente à natureza.”. Feuerbach utiliza a expressão “fisiologia” para explicar a segunda parte de sua doutrina: “se antes resumi minha doutrina na sentença: a teologia é antropologia, devo agora acrescentar: e fisiologia.”. (FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Op. Cit., p.34).

pensador da sensorialidade e da relação como movimento integrador entre os seres. Uma “religião da Natureza” que esteja de acordo com o pensamento feuerbachiano compreende a dignidade dos seres, a necessidade, a limitação, a finitude como coisas que o homem deve encarar como naturais, pois o papel do homem é, para o Filósofo, viver em harmonia com as condições que a Natureza favorece a ele. Nos extremos, há um elo: ao homem falto de cultura, os seres e fenômenos naturais lhe aparecem como misteriosos e elevados; ao cientista, o mesmo se observa, na medida em que avança mais a fundo no conhecimento da Natureza, mais admira-se de quão sublime ela é. O mistério da Natureza é unicamente que ela não se deixa explicar pela religião ou pela ciência. De fato, a explicação científica favorece ao entendimento humano em produzir conhecimentos que desenvolvam o espírito humano. Porém, compreender a Natureza em si não é possível, para Feuerbach. Tal como as religiões da Natureza, ao fazer de árvores, rios e animais deuses, os cientistas também, por meio da abstração apenas interpretam a Natureza a partir de palavras e cálculos. A Natureza nada sabe de conceitos e números; não se submete à pretensão humana de traduzi-la.

Fazer a Natureza nada mais que aquilo que ela realmente é, esse é o pensamento de Feuerbach. Porém, pergunta-se: O que é Natureza? Sem ainda entrar no tema que será objeto de nosso próximo capítulo, a saber, a noção de Natureza em Feuerbach, importa, antes, traçarmos algumas concepções que se apresentam no discurso ainda metafísico ou teológico da Natureza. Partindo desse ponto, podemos seguir com segurança para delinear a concepção Feuerbachiana deixando de lado possíveis tópicos tratados em outros lugares.

Na modernidade, o racionalismo se encarregou de legar uma concepção de Natureza segundo a qual a mesma é representada a partir cogito. Mediante isso, segundo Feuerbach há uma profunda relação entre o racionalismo e o Deísmo.¹⁵⁹ De acordo com o Filósofo, *o racionalismo é o deísmo restringido pelo ateísmo*¹⁶⁰. O que isso quer dizer? Significa que o racionalismo constitui uma forma de se pensar a Natureza onde Deus representa apenas um conceito sem atuar em contradição com as leis da razão. A representação deísta da Natureza retira de Deus a possibilidade de tudo fazer na medida em que impõe condições lógicas para sua ação.

¹⁵⁹ Feuerbach define o deísmo como uma “doutrina que deriva a natureza de um ser heterogêneo, estranho, diverso da natureza” (FEUERBACH, Ludwig. **Preleções Sobre a Essência da Religião**. Op. Cit., p. 172).

¹⁶⁰ Ibidem, p. 171.

Assim, no deísmo, inverte-se a posição do homem em relação à Natureza. Da mesma forma que o Racionalismo, o deísmo parte da concepção de que a Natureza, pressupondo leis, deve possuir uma essência que não é parte dela. Tal doutrina claramente pressupõe que a Natureza, para existir, necessitou de uma constituição anterior, de um “arranjo” para que o cosmos viesse a existir. Dessa forma, o deísmo nega que a Natureza seja autônoma; nega que seu ser, suas forças e elementos existam por si próprios, mas que foram anteriormente planejados para existirem. Feuerbach compara o modo como os deístas pensam a origem das coisas com a famosa metáfora mecanicista do “artífice”¹⁶¹ que constrói um instrumento mecânico e depois o coloca para funcionar.

Essa forma de pensar a Natureza compara-se, segundo Feuerbach, à maneira como as crianças e os povos incultos a compreendem. Da mesma forma que uma criança se satisfaz, a princípio, com respostas inocentes acerca do nascimento dos bebês ou do brilho das estrelas, o deísta compreende o universo e a vida como algo que teve sua forma a partir de uma situação anterior, mediante o trabalho de um artífice inteligente tal como um relojoeiro, que teria criado a obra com uma perfeição ímpar, em suma, um trabalho de mãos superiores ou *obra de arte*¹⁶². Daí deriva-se toda a explicação quanto à essência real de tudo. Tudo que existe não existe como um desenvolvimento natural, a partir de causas materiais que lhe propiciaram o surgimento. Nada pode ser atribuído à espontaneidade da Natureza.

Feuerbach parte de um naturalismo¹⁶³. O naturalista faz o caminho inverso ao deísta, isto é, busca, na Natureza, as causas de sua existência. Segundo Feuerbach, a educação do homem em direção ao reconhecimento da Natureza como sua origem obedece ao conhecimento das próprias limitações humanas em explicar as razões de porque as coisas existem como são. A limitação humana gera o pensamento teológico e religioso. A incapacidade humana de responder a perguntas que os homens mais cultos ainda não puderam, atíça a imaginação a criar causas metafísicas e teológicas como reais, implicando, assim, um constante distanciamento do homem em relação à Natureza.

¹⁶¹ “O deísta [...] uma vez que concebe a natureza como uma habitação, um relógio ou qualquer aparelho mecânico, conclui daí um artífice como seu criador”. (FEUERBACH, Ludwig. **Preleções Sobre a Essência da Religião**. Op. Cit., p. 172)

¹⁶² “os povos incultos consideram obras de arte seres vivos, mas os povos cultos deisticamente consideram os seres vivos obras de arte”. (Ibidem, p. 174).

¹⁶³ “doutrina em geral que compreende a natureza por si mesma ou por um princípio natural”. (Ibidem, p. 172).

No naturalismo, as explicações se restringem ao que se conhece, sem a necessidade de ir além ou postular uma causa fora da cadeia natural dos fenômenos¹⁶⁴. O pensamento limitado não é uma característica por si negativa do homem, segundo Feuerbach, mas, uma vez que o pensamento humano só se revela através do corpo, dos sentidos, logo, é condição necessária do homem compreender apenas aquilo que o testemunho dos órgãos lhe apresenta. O vínculo religioso com a Natureza se baseia na negação de que os sentidos têm a “última palavra” quanto à questão da origem das coisas. Negar o poder dos sentidos é negar que uma coisa seja tal como ela é de fato.

O naturalismo é o ponto de partida correto para uma nova concepção de Natureza, num sentido restrito, de uma nova “religião da Natureza”. O elo do homem com a Natureza, no deísmo, define-se a partir de uma condição de inferioridade ante aos poderes da Natureza, no entanto, tais poderes se apresentam ao homem como um ser supremo. Esse ser absoluto, segundo Feuerbach, é criado pela imaginação do homem e, portanto, o que se interpõe entre o homem e a Natureza é apenas um grau de imaginação ou de ignorância¹⁶⁵ diante da mesma. A nova religião, segundo Feuerbach, não expõe a Natureza a partir de mediações do pensamento, isto é, não subtrai a matéria em favor da ideia; ao contrário, o pensamento nutre-se a partir da realidade, da concretude, da vida em seu aspecto físico e fisiológico. Tomando o homem como um ser pertencente à Natureza, isto é, vindicando sua posição de posteridade ante a natureza, constrói-se um “novo olhar”, segundo Feuerbach, em relação ao homem e à Natureza. A “nova religião do homem” é, pois, a Natureza. Não a Natureza na forma ingênua de se concebê-la, isto, representando como uma divindade, mas concebendo-nos como parte da mesma, tomando o pensamento como um desenvolvimento físico, embora, ainda que não se possa compreender sua passagem para a Natureza.

O divórcio do homem com a Natureza através do pensamento absorveu a sensorialidade humana e fez dela uma parte desprezível no conhecimento do real. Para Feuerbach, este processo segue uma verdade que, para ele, é imprescindível no que se refere à reformulação do homem: reconhecer a Natureza como seu único lar. O caminho para a nova

¹⁶⁴ “o ateu ou naturalista parte da Natureza e só chega ao homem através dela.”. (FEUERBACH, Ludwig. **Preleções Sobre a Essência da Religião**. Op. Cit., p. 172).

¹⁶⁵ 172 “mas como a atividade do pensamento é uma atividade peculiar e que por isso não pode ser comparada com nenhuma outra, pois nessa atividade os órgãos que a condicionam não são para o homem objeto imediato de seu sentimento e de sua consciência [...] transformou ele essa atividade num ser absolutamente acorporal, inorgânico e abstrato. Mas uma vez que esse ser deve sua existência ao desconhecimento por parte do homem das condições orgânicas da atividade do pensamento e da fantasia [...] então desaparecem na realidade todas as dificuldades que são simuladas na concepção desse ser.” (Ibidem, p. 177).

religião¹⁶⁶, começa no decurso de uma era em que a contradição entre os valores humanos e os valores religiosos se encontram cada vez mais claros. Das reflexões sobre a Natureza no interior das religiões, iniciaremos a tarefa de sintetizar alguns dos principais elementos que configuram a ideia de Natureza em Feuerbach considerando, além de textos do próprio Autor, o contexto em que o mesmo se fez enquanto um pensador polêmico no âmbito da Alemanha no século dezenove. A representação da Natureza, nas obras de Feuerbach, está além de uma mera imagem superficial da mesma e denota um profundo significado quando se alinha o conjunto de influências que nela inerem, no entanto, permanecendo elos que marcam sua trajetória em todos os períodos.

Aqui, nos detemos em conectar aspectos mistos que configuram na obra de Feuerbach uma miscelânea de retratos de algumas das principais expressões vívidas da obra do Autor que saltam aos olhos ao nos determos nas continuidades e interrupções que envolvem o tema da Natureza. Entre essas expressões, o “jogo” recorrente de Feuerbach a frear o impulso filosófico em tornar o que está fora de si (nesse caso, a Natureza) como determinado pela subjetividade, e não o inverso, ao mesmo tempo que informa a posição de insubmissão da Natureza ao pensamento, exclui uma imagem específica que a mesma encerra no campo das representações humanas.

Permanece a sensação em seus textos de que a Natureza não “se explica”, mas se vive, na medida em que é determinante em todos os processos e relações. Disso se segue que se Feuerbach visasse dar alguma “explicação” sobre a Natureza, ele cairia no mesmo erro de seus interlocutores, o que seria uma contradição dificilmente não-observada pelo Autor. Dessa forma, ao saltar de uma época em que o panteísmo era forte influência de seus escritos para outra em que o identifica como uma compreensão invertida da realidade concreta, Feuerbach, no entanto, não se desvencilha por inteiro do tema, mas o circunscreve numa proposta menos ambiciosa, qual seja, transformar a verdade do panteísmo em verdade dos sentidos. No próximo capítulo, ao nos determos na amplitude de discussões que suscitam o tema da Natureza em Feuerbach, damos atenção, assim como no primeiro, à visão “mística” da Natureza (que, como dissemos no capítulo anterior, advém, entre outros elementos, da forte influência de Jacob Boehme) nas primeiras obras, pois entendemos que, embora o

¹⁶⁶ “A anulação dessa contradição é a imprescindível condição do renascimento da humanidade e de uma nova era. Sem ela são todas as reformas políticas e sociais fúteis e nulas. Uma nova era necessita também de uma nova concepção e convicção dos primeiros elementos e fundamentos da existência humana, necessita – se quisermos conservar a palavra religião – de uma nova religião!”. (FEUERBACH, Ludwig. *Preleções Sobre a Essência da Religião*. Op. Cit., p. 243).

materialismo feuerbachiano tenha se consolidado como visão tradicional, uma análise acurada pode nos dar pistas a outros rumos de interpretações, ainda que ancoradas na rejeição à especulação e a qualquer tentativa de apreensão do mundo natural que não tenha o testemunho sensorial como prova conclusiva da imediatidade da natureza ao homem.

5. SOBRE A NATUREZA EM FEUERBACH

5.1 Dos escritos de juventude e a influência do “panteísmo”: *De Ratione, una, universali, infinita* (1828) e *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*.

A filosofia alemã, a partir do século dezoito, encontra um cenário bastante rico em discussões acerca das questões teológicas que rivalizavam posturas quanto à representação da figura de Deus. Evidentemente, não é nosso intuito discorrer sobre os pormenores desse rico debate, mas apresentar um relato breve de como o panteísmo adentra as discussões no período pós-kantiano da filosofia e tentarmos entender as palavras de Lorentz¹⁶⁷ no que se refere ao período “místico” do pensamento Feuerbachiano.

A exposição acerca do cenário do panteísmo na Alemanha, embora, aqui, de modo breve, permite compreender o contexto em que Feuerbach desenvolve suas reflexões no âmbito de sua produção literária. De fato, o panteísmo que aqui nos referirmos, circunscreve-se objetivamente em torno de sua obra *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, os *Pensamentos Sobre Morte e Imortalidade*. Nela, presenciemos as preocupações de Feuerbach em relacionar o pensamento anterior, nomeadamente, o de Hegel, a uma síntese que acolhe tanto um princípio de inteligibilidade (Deus), como a Natureza enquanto unificados. A atitude de Feuerbach na Obra ultrapassa em muito o estilo meticuloso e circunspecto que caracteriza o tema do panteísmo na Alemanha na época, amplamente combatido pelos círculos mais conservadores da intelectualidade alemã. Embora escrita de forma anônima e condenada mais tarde pelo próprio Feuerbach, os *Gedanke* são o elo entre o idealismo aos moldes de Hegel e Schelling e o idealismo em que ainda resiste no pensamento do jovem Feuerbach, dando,

¹⁶⁷ “Der Vorgang des Denkens, in dem die Individualität aufhört und das Wesen des Menschen, der Geist, eins ist mit dem Unendlichen, das ebenfalls Geist ist, enthüllt, daß das Gottesverhältnis des Menschen nur von außen betrachtet ein Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen ist. Im Grunde ist es Verhältnis des Unendlichen zum Unendlichen und dies Verhältnis ist Identität. Wir bewegen uns hier im Gebiet der Mystik. Das wird vollends offenbar, wo Feuerbach das Aufgehen des Endlichen im Unendlichen als Liebe beschreibt. Die Liebe strebt nach Aufgabe des Selbst.” “O processo de pensar, no qual a individualidade cessa e a essência do homem, o espírito, é um com o infinito, que também é espírito, revela que o relacionamento de Deus com o homem é apenas um relacionamento do finito com o infinito quando visto de fora. Basicamente, é o infinito para o infinito, e esse relacionamento é identidade. Estamos no campo do misticismo. Isso é totalmente evidente onde Feuerbach descreve o surgimento do finito no infinito como amor. O amor luta pelo abandono do eu.” LORENTZ, R. Zum Ursprung der Religionstheorie Ludwig Feuerbachs. In: **Evangelische Theologie**, 4/1957 [in: E. Thies (Editor), Ludwig Feuerbach, Darmstadt 1976.]. p. 183.

assim, sinais leves de uma ruptura, sobretudo, no que se refere aos ensejos que, mais tarde, farão eco e serão o alicerce para a constituição do materialismo de inspiração marxiana.

No contexto anterior à aparição das obras de Feuerbach, o panteísmo passa a adentrar a estética literária alemã influenciando os jovens da intelectualidade alemães produzindo calorosos embates, sobretudo de natureza religiosa. Jacobi destaca-se aqui como um dos nomes mais significativos quanto a trazer essa discussão ao terreno propriamente da filosofia, na medida em que busca afastar o que considera de “fatalismo espinosista” no episódio acerca da suposta conversão de Lessing à doutrina do Filósofo holandês, que ficara conhecido como “querela do panteísmo”.

Uma vez que, para Jacobi, a consequência inequívoca do Espinosismo é a ideia de Deus não enquanto Criador, mas de um ser que não interfere no mecanismo da Natureza, tal doutrina, culminaria, necessariamente, na negação do livre-arbítrio, não restando nenhum espaço para a representação de Deus fora do âmbito da própria Natureza. O Espinosismo, assim, e segundo Jacobi, enquanto panteísmo, é apenas um outro nome para ateísmo¹⁶⁸. Contra Espinosa e o panteísmo, tal Filósofo propõe que a fé¹⁶⁹ é o único meio capaz de promover uma convicção firme sem a qual nenhuma outra ação do pensamento¹⁷⁰ poderia ser realizada.

De fato, Jacobi tinha como alvo não apenas Espinosa, mas o racionalismo e o iluminismo, ambas, posturas que iam de encontro ao teísmo. Espinosa serviu de “bode expiatório” para as teses de Jacobi na medida em que representava uma posição robusta e sistemática que adentrava sutilmente¹⁷¹ os círculos intelectuais alemães e angariava cada vez mais uma maior parcela de filósofos não propriamente alinhados com o dogmatismo cristão. As críticas de Jacobi, no entanto, não foram suficientes para afastar o Espinosismo. A

¹⁶⁸ “As alternativas lógicas, representadas pelas figuras de Schulze e Jacobi, eram um ceticismo que não dariam sustentação para o questionamento dos costumes e das autoridades existentes, e um dogmatismo religioso que apoiaria uma submissão inquestionável aos ditames da cristandade.” (DUDLEY, W. **Idealismo Alemão**. Op. Cit., p.179).

¹⁶⁹ “Um idealista, baseando-se nessa descrição, pode-me obrigar a admitir que minha convicção sobre a existência de coisas reais fora de mim é apenas uma questão de *fé*. Mas então, como realista, sou forçado a dizer que todo conhecimento deriva exclusivamente da fé, já que as coisas precisam ser dadas a mim antes que eu esteja na posição de me perguntar sobre as relações”. (Ibidem, p. 86).

¹⁷⁰ Ibidem, p.86.

¹⁷¹ “A Querela do Panteísmo provocada por Jacobi preparou o terreno para uma ampla recepção do panteísmo de Espinosa e do panteísmo em geral”. (BECKENCAMP, J. A penetração do panteísmo na filosofia alemã. In: O que nos faz pensar [**cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-RIO**], n.19, dezembro de 2005, p. 21. Disponível em: <http://www.oquenofazpensar.com/artigos.htm>. Acesso em: 25 nov.2019. p. 19.

publicação de *Ardinghello*, em 1787, do poeta Wilhelm Heinse, retomaria o antigo princípio parmenidiano da “unidade de tudo no um”¹⁷². Essa obra teve um grande impacto na cultura alemã e é um dos marcos do romantismo alemão, produzindo uma nova estética literária mediante a valorização da natureza e do natural. Ela também seria fonte de inspiração para Hölderlin, quando, ao publicar seu *Hyperion*, em 1797, (mesmo ano de publicação de *Ideias para uma filosofia da natureza*, de Schelling) enuncia, em seus versos, a ideia grega do “Ὅμοιοτις Πᾶν (o um e o todo) ou, em alemão, o *Allenheit*”¹⁷³, como enunciando um movimento de unificação e retorno à Natureza na filosofia alemã.¹⁷⁴

Schelling e Hegel aprovaram e desenvolveram suas filosofias amplamente embasadas nessas fontes iniciais de inspiração. A filosofia de Schelling, a qual reúne influências explícitas de Jacob Boehme, conforme expõe Feuerbach, é, em sua primeira fase uma reedição do Espinosismo.¹⁷⁵ Em suas *Ideias*, de 1797, Schelling retoma toda a antiga tradição de pensadores que visaram em suas doutrinas a unificação entre espírito e Natureza, compreendendo o mundo como perpassado por uma alma em unidade à matéria, buscando inspiração, além das ideias de Espinosa, em Leibniz¹⁷⁶.

Hegel, por sua vez, encontra em Hölderlin a unidade entre espírito e Natureza. Nos primeiros anos de sua produção filosófica, ainda no escopo de suas reflexões teológicas em Frankfurt, em particular, a partir de 1797, adota o “princípio da união”, buscando a superação da contradição entre sujeito e objeto, na medida em que avança para a crítica às ideias de Kant. Hegel, nesse período, mantém uma forte crença na reconciliação entre espírito e

¹⁷² “encontra-se em Hölderlin uma recepção das teses panteístas por intermédio de Heinse [...]. Em seu romance *Ardinghello* (1787), que influenciou sob vários aspectos o *Hyperion* de Hölderlin, Heinse retoma o princípio dos antigos (Xenófanes, Parmênides, Melisso) “de que um é tudo e tudo é um, a saber, toda matéria é a mesma, sendo diversa apenas a forma de sua essência infinita”. *Ibidem*, p.21.

¹⁷³ 180 MARTONE, J. As doutrinas do “hen kai pan”: Giordano Bruno E Espinosa na leitura de F. H. Jacobi. **Cadernos Espinosanos**, n. 39, p. 215-244, 27 dez. 2018. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/149598>>. Acesso em 28 de nov. de 2019. p. 2016.

¹⁷⁴ “Ser um com tudo o que vive e num bem-aventurado esquecimento de si retornar ao todo da natureza, isso é o cume da montanha, o lugar do eterno repouso, onde o meio-dia perde seu calor e o trovão, sua voz, e o mar fervilhante assemelha às ondas do trigal.” (BECKENCAMP, J. **A penetração do panteísmo na filosofia alemã**. Op. Cit., p. 21.).

¹⁷⁵ “o programa proposto por Schelling é expressamente anunciado como continuando o pensamento de Espinosa: “O primeiro a tratar com plena consciência o espírito e a matéria como o mesmo, o pensamento e a extensão apenas como modificações do mesmo princípio, foi Espinosa” (*Ibidem*, p. 24.).

¹⁷⁶ Schelling expressa seu débito com uma longa tradição que concebe o espírito e a matéria como uma unidade inseparável, incluindo nela os antigos defensores de uma alma do mundo, Espinosa e, agora, também Leibniz. (*Ibidem*, p. 24.).

Natureza, produzindo, inclusive, junto a Schelling, um jornal crítico de filosofia. Mais tarde, o mesmo Schelling, após Hegel ter desenvolvido seu próprio sistema e, assim, ter afirmado a superioridade do espírito ante a natureza, irá acusá-lo de promover um panteísmo artificial, sem a força e a sutileza de Espinosa.¹⁷⁷

De fato, esses elementos constituem um vínculo mais histórico do que propriamente propedêutico às ideias de Feuerbach, que sorverá de Espinosa e Hegel o indulto para a sua produção filosófica inicial. O ponto que consideramos importante entre esse passado e a produção de juventude de Feuerbach, é que, através do amplo debate acerca do panteísmo, que se desenvolve em torno da retomada da Natureza como um elemento que “liga” o homem à totalidade, emerge uma contradição importante e que servirá de norte ao pensamento de Feuerbach, sobretudo, quando da publicação de sua obra magna *A Essência do Cristianismo*, a saber, a oposição entre teísmo e panteísmo. A Natureza, em sua dimensão múltipla, sensível e totalizante, oferece-se ao jovem Feuerbach como uma categoria imprescindível já naquele contexto, ainda que imerso na especulação.

No âmbito do pensamento especulativo que caracteriza a filosofia idealista, os primeiros anos da produção filosófica de Feuerbach, entre 1820-1837, são marcados por uma postura radicalmente oposta em relação à fase após os escritos de juventude do Autor. Nessa época, o Filósofo se lança a uma interpretação particular do pensamento de Hegel acolhendo, como dissemos, também o panteísmo¹⁷⁸. Lorentz¹⁷⁹ evoca a argumentação de que, segundo Feuerbach, o autoconhecimento de Deus implicaria em sua negação, sua diferença em si, sua alteridade. A questão é aqui está embasada no âmbito do misticismo. Se em Deus estão contidas tanto a vida quanto a morte, tanto o início como o fim de algo, Nele está contido o todo, isto é, as condições subjetivas e objetivas da existência humana. Em Deus está o amor, o

¹⁷⁷ “Auch für Schelling ist Hegels Philosophie Pantheismus – und zudem » nicht der reine, stille Pantheismus des Spinoza «, sondern ein künstlicher”. “Para Schelling também a filosofia de Hegel é panteísmo – e além disso, “não o panteísmo puro e silencioso de Spinoza”, mas artificial”. (JAESCHKE, Walter. **Hegel**. J.B. Metzler Verlag. Stuttgart: 2016, p. 463).

¹⁷⁸ “Dios contiene en su propia esencia todas las cosas y esencias de manera simple, general, infinita”. (“Deus contém em sua própria essência todas as coisas e suas essências de maneira simples, geral e infinita.”). (FEUERBACH, L. **Pensamientos sobre muerte e inmortalidad**. Madrid: Alianza Editorial. 1993, p.112).

¹⁷⁹ “Em uma linha de pensamento estritamente especulativa o jovem Feuerbach desenvolveu seu conceito de Deus. [...] Por conhecer Deus a si mesmo, Deus difere de si mesmo, e esse ser, diferenciado de sua personalidade [...] é a natureza. A natureza é, em termos hegelianos, a alteridade de Deus. Deus é a própria natureza.”. 186 “In einem streng spekulativen Gedankengang entwickelt der junge Feuerbach seinen Gottesbegriff. [...] Indem Gott von sich selbst weiß, unterscheidet er sich von sich, und dies von seiner Persönlichkeit [...] ist die Natur. Die Natur ist, hegelisch ausgedrückt, das Anderssein Gottes. Gott ist selbst Natur. (LORENTZ, R. Zum Ursprung der Religionstheorie Ludwig Feuerbachs. In: **Evangelische Theologie**. Op. Cit., p. 177-178).

amor, no entanto, é um sentimento que se expressa na humanidade. Em Deus, também, está a Natureza, dado que a Natureza é fator de condicionamento ou de retenção da continuidade da existência material¹⁸⁰.

Enquanto heurística, Segundo Wartofsky, de acordo com de Paula, existem duas leituras possíveis dessa primeira fase do pensamento feuerbachiano. Por um lado, acredita-se ser ele um continuador de Hegel, na medida em que desenvolve um entendimento singular da obra do seu mestre, e, por outro, trata-se mais de uma leitura “situacional”, ou seja, a partir do próprio contexto em que o Filósofo se encontra.¹⁸¹ Seja como for, é inegável que o pensamento feuerbachiano apresenta uma grande influência do Espinosismo, do hegelianismo e do panteísmo, na medida em que parte para uma vinculação entre Deus e Natureza enquanto unidade indissociável.

Em sua dissertação, publicada em 1828, cujo o título *A razão una, universal e infinita* já demonstra a inclinação de Feuerbach a uma proposta filosófica crítica ao subjetivismo latente entre os modernos, Feuerbach toma a razão como o elemento fundamental por meio do qual os homens encontram a real unidade do gênero¹⁸², na medida em que se configura também como princípio de comunicabilidade¹⁸³. Para o Filósofo, é importante que se distinga a razão das demais formas sensíveis de apreensão da realidade na medida em que ela é o único caminho para o conhecimento verdadeiro¹⁸⁴ e capaz de integrar a vivência comunitária dos homens, embora, desde os gregos antigos, segundo Feuerbach, há certa postura em apontar limites à razão. Essa prerrogativa, a partilha da razão, cabe exclusivamente aos homens, uma vez que os animais não poderiam, segundo Feuerbach, tomar seu gênero como objeto, portanto, incapazes de desenvolverem uma comunicabilidade que os pusesse em uma relação comum entre si. Os animais, por não possuírem uma essência interna comum,

¹⁸⁰ FEUERBACH, L. Pensamientos sobre muerte e inmortalidad. Op. cit., p.92.

¹⁸¹ PAULA, Márcio Gimenes de. De Ratione, una, universalli, infinita: uma obra de Feuerbach. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**. Brasília, nº 1, ano 1, 2013. Acesso em 11 nov. 2019.

¹⁸² CHAGAS, E.F. A razão em Feuerbach como base da unidade do homem e da natureza. In: **Princípios**, Natal, v. 14, n. 21, jan./jun. 2007, p. 215-232.

¹⁸³ Ibidem, p. 221.

¹⁸⁴ “Pues negar que la verdad misma pueda ser comprendida por la razón es negar que exista la verdad”. “Pois negar que a verdade mesma possa ser compreendida pela razão é negar que exista a verdade.” (FEUERBACH, L. **De Ratione, Una, Universalli, Infinita**. In: FEUERBACH, L. Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud. Trad. cast. José Luis García Rúa. Granada: Editorial COMARES, 1995, p. 102).

carecem da representação do gênero, tendo apenas na reprodução a imagem do gênero, ainda que essa imagem não constitua, de fato uma imagem real¹⁸⁵.

O tema da Natureza, aqui está em consonância com o hegelianismo na medida em que aquela reside enquanto limite ou o outro de Deus. Isso significa que, enquanto limite, a Natureza não tem ainda aqui uma distinção independente do conceito ou da ideia. Ela ainda precisa estar fora de si para ser. A razão, assim como Deus, abrange toda a Natureza na medida em que essa última recolhe toda multiplicidade e determinação dos objetos finitos que a compõe.

Sendo, pois, infinita e una, a razão discrepa da essência das coisas naturais e estabelece sua autonomia frente a tais. Aqui também se desvela a afiliação de Feuerbach ao Espinosismo, pois, tal como Espinosa, Feuerbach pôs a razão fora de uma compreensão subjetivista a qual remonta o cartesianismo, na medida em que compreende como a máxima expressão da individualidade e da autoconsciência como o absoluto apogeu da subjetividade na modernidade.¹⁸⁶

Segundo Chagas¹⁸⁷, a Dissertação de Feuerbach tem dois objetivos: Em primeiro lugar, visa tornar clara a subjetividade, na medida em que ela define os rumos da filosofia moderna colocando o indivíduo no primeiro plano e, mediante isso, expor o triunfo da razão frente àquela, dado que a razão é a verdadeira e universal substância que perpassa todo o gênero. Curiosamente, essa particular ênfase que Feuerbach dá a razão rejeita a sensibilidade como propiciadora do “encontro” do Eu com o Tu, ou seja, a sensibilidade e todos os afetos, que serão considerados na fase madura como elementos fundamentais da essência humana, são secundários diante do alcance comunicativo da razão. A saída do homem do plano da

¹⁸⁵ “Não há a realidade do gênero nos animais em si; ela se manifesta, pois, apenas na reprodução, porque os animais não têm para si o gênero como objeto, isto é, como objeto da consciência. A diferença do homem para o animal consiste nisto, a saber, que ao homem seu gênero é objeto; por isso tem ele uma essência interna, espiritual, que falta ao animal.” (CHAGAS, E.F. **A razão em Feuerbach como base da unidade do homem e da natureza**. Op. Cit., p. 224).

¹⁸⁶ O homo mensura é, portanto, apenas o ponto de vista da singularidade, da subjetividade tornada absoluta, isto é, da absolutização do indivíduo, não correspondente à substância da razão, que diz respeito ao gênero humano. Essas concepções, que tratam a razão como finita e o indivíduo como infinito, fundamentam os princípios da “filosofia da subjetividade”, que representa para Feuerbach o espírito do século XIX. (Ibidem, p. 226).

¹⁸⁷ “serve de base à Dissertation de Feuerbach uma finalidade dupla: revelar a aparência da subjetividade e, simultaneamente, estabelecer o domínio da razão (Ration). [...] torna-se claro que não é para se entender a razão (Vernunft) de forma finita e individual, como uma qualidade particular, mas, pelo contrário, como universal, comum e una.”. (Ibidem, p. 228).

individualidade, isto é, do solipsismo é justamente através do pensar¹⁸⁸. No pensar, estou comigo e com todos, diferentemente do cogito cartesiano que restringe a universalidade ao plano do indivíduo enquanto pensante.

A sensibilidade, portanto, no jovem Feuerbach, se apresenta como uma barreira ou limitação para o homem no que tange ao alcance da universalidade. Pelos sentidos, o homem experimenta sensações incomunicáveis, portanto, invalida-se qualquer pretensão de se fazer deles (dos sentidos) o universal no gênero. O tema da autoconsciência também emerge no contexto da Obra como autorreferente, isto é, segundo Feuerbach, por não se ocupar da multiplicidade de objetos da Natureza, a autoconsciência é em si e por si mesma, ou seja, ela tem como único conteúdo a si mesma. No entanto, ela é infinita e ilimitada na medida em que se encontra em unidade formal com os objetos, ou seja, apenas no aspecto formal ela possui similaridade com a finitude real dos objetos.

Nessa primeira obra, Feuerbach também visa resolver a aparente dualidade entre forma e matéria. De um lado, a autoconsciência, ao referir-se a si mesma, é incapaz de alcançar os objetos fora dela. Do outro, a subjetividade, que, uma vez que revela apenas a individualidade, não pode alcançar o universal por si. Para resolver esse impasse, a razão é tomada por Feuerbach como único meio verdadeiramente unificador entre o pensamento e o objeto pensado, ao mesmo tempo em que escapa a mera individualidade e alcança o universal através da forma concreta dos objetos pensados. O conhecimento, assim, não pode se dar em outra esfera cognoscente que não a própria razão, essa aqui, em um sentido Espinosano.

Ainda, Feuerbach compreende a Natureza como subsumida no interior da razão, ou seja, sendo os objetos finitos, portanto, a Natureza limitada, essa última estaria circunscrita na infinitude da razão. Esse primeiro escrito de Feuerbach, como assinala Chagas¹⁸⁹, embora, da parte de Feuerbach, almeje projetá-lo como uma apologia ao sistema de Hegel, trata-se de uma apropriação particular das ideias do último. O escopo final da dissertação do jovem

¹⁸⁸ Em el hecho pues de que tengo conciencia, tengo abarcados em mí a todos los hombres, fuera de los cuales y junto a los cuales yo estoy puesto cuando soy reducido a ellos en cuanto sujeto a los sentidos, esto es, como singular y como uno em número; y de este modo aquello que parece colocado fuera de mí, em la medida em que soy um ser sensible, está subsumido y dentro de mí em la medida em que yo sé. (No fato de estar consciente, todos os homens estão dentro de mim, fora de quem e ao lado de quem estou quando estou reduzido a eles como sujeitos aos sentidos, ou seja, tão singulares e únicos em número; e assim o que parece ser colocado fora de mim, na medida em que sou um ser sensível, é absorvido dentro de mim na medida em que sei. (FEUERBACH, L. **De Ratione, Una, Universali, Infinita**. Op. cit., p.88).

¹⁸⁹ CHAGAS, E.F. **A razão em Feuerbach como base da unidade do homem e da natureza**. Op. Cit., p. 231.

Feuerbach reza, segundo Chagas, que a razão, enquanto princípio de comunicabilidade é o elemento primordial em detrimento do subjetivismo absoluto, na medida em que Feuerbach colocava a razão como o único elo que põe em vínculo toda a comunidade humana e, de igual modo, entre homem e natureza.

Feuerbach vê, assim, a razão como uma espécie de polo onde todos os homens estão vinculados e partilham legitimamente de uma essência em comum, de uma distinção em relação aos demais seres naturais. A comunidade de “pensantes” ou de seres racionais já é por si, para Feuerbach, um testemunho do poder universal da razão e da unidade diferentemente dos sentidos que estão condicionados e fechados a apreciação individual.¹⁹⁰

Apenas dois anos após a escrita da *De Ratione*, Feuerbach se ocupará, então, da obra, a qual lhe valeu o banimento da carreira acadêmica, a saber, *Pensamentos sobre morte e imortalidade*, de 1830. Podemos compreender na passagem de um texto a outro, que o jovem Feuerbach aproxima Deus e razão agora para fazer do primeiro apenas uma imagem que liga a totalidade das coisas existentes. Ou seja, Deus está totalmente imerso na Natureza e se expressa no amor universal. Nessa obra, a Natureza é representada como o cerne de todas as oposições, a saber, finito e infinito, indivíduo e gênero, etc. De acordo com Lorentz¹⁹¹ a ideia de uma relação que conexas os dois lados ou polos formando uma unidade na pluralidade, de forma mais clara, a passagem do finito para o infinito, do indivíduo ao gênero, do egoísmo ao amor, etc. é o aspecto místico da obra. Isto é, nos *Gedanke*, não há qualquer separação entre Deus e Natureza, entre o espírito e a matéria. A natureza é fruto de Deus enquanto esquece de si para criá-la. Deus, nessa obra, para Feuerbach, se manifesta através do amor e o amor é o fogo que cinde e incide através da alma humana. Feuerbach, assim, dilui através do

¹⁹⁰ “Cuando pienso, ya dejé de ser individuo, y pensar es lo mismo que ser universal. [...] los sentidos y los sentimientos [...] aunque em ellos intervengam cuestiones que sólo se peciban por la mente (como Dios, las leyes y razones de los comportamientos éticos, etc.) no pueden ser compartidos com otro por medio del discurso.” (Quando penso, não sou mais um indivíduo, e pensar é o mesmo que ser universal. [...] os sentidos e sentimentos, [...] embora neles intervenham questões que são percebidas apenas pela mente (como Deus, as leis e as razões do comportamento ético, etc.) não podem ser compartilhadas com outras pessoas por meio do discurso.” (FEUERBACH, L. *De Ratione, Una, Universali, Infinita*. Op. cit., p.88).

¹⁹¹ “O processo de pensar, no qual a individualidade cessa e a essência do homem, o espírito, é um com o infinito, que também é espírito, revela que o relacionamento de Deus com o homem é apenas um relacionamento do finito com o infinito quando visto de fora. Basicamente, é a relação entre o infinito e o infinito e essa relação é identidade. Estamos no campo do misticismo. (Der Vorgang des Denkens, in dem die Individualität aufhört und das Wesen des Menschen, der Geist, eins ist mit dem Unendlichen, das ebenfalls Geist ist, enthüllt, daß das Gottesverhältnis des Menschen nur von außen betrachtet ein Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen ist. Im Grunde ist es Verhältnis des Unendlichen zum Unendlichen und dies Verhältnis ist Identität. Wir bewegen uns hier im Gebiet der Mystik. (LORENTZ, R. *Zum Ursprung der Religionstheorie Ludwigs Feuerbachs*. Op. Cit., p. 183.).

seu panteísmo, as filosofias de Hegel e Espinosa e parte para um caminho cada vez mais em direção à Natureza, mas ainda tomado pelas figuras da especulação e da metafísica.¹⁹²

Na Obra, Feuerbach irá fazer uma crítica contundente ao papel da subjetividade na filosofia moderna, a qual se centrou no indivíduo a partir de um processo histórico de acordo como qual o homem se volta à crença na imortalidade da alma. Na Grécia, o primeiro período apontado por Feuerbach, segundo Chagas¹⁹³, não havia qualquer resquício de uma ideia onde o homem pudesse conceber uma espécie de “vida real e verdadeira vida”. Na verdade, o grego considerava a própria existência o palco do esplendor de uma vida em direção à maximização de suas potencialidades, vivendo e bastando a si a própria vida¹⁹⁴.

Do contexto greco-romano, no qual a vida era tomada em unidade com a Natureza, passa-se à ascensão do catolicismo romano, verificando-se outra compreensão do homem no que se refere à sua condição existencial. Nessa época, a vida na igreja representava a única possibilidade de vida para o homem. A vida não representava mais do que a relação do homem com a igreja, dessa forma, o caráter distintivo em relação aos antigos é que a Natureza ou o mundo é uma mera ilusão sendo a verdadeira vida a espiritual. A crença na perduração da alma, no entanto, é recolhida na ideia de ressurreição. A ressurreição dos justos, portanto, é uma garantia de que o homem continuaria existindo¹⁹⁵.

O último período a ser abordado na Obra é, naturalmente, o período moderno. De acordo com Feuerbach, é precisamente na modernidade que haverá a mais enraizada crença

¹⁹² “El amor es, em Feuerbach, la fuerza capital , decisiva de la creación, es la enérgica ontogenética que decide el ser y el no-ser, y ambos conjuntamente”. (FEUERBACH, L. **Pensamientos sobre muerte e inmortalidad**. Op. Cit., p. 32).

¹⁹³ CHAGAS, E. F. A natureza como negação da imortalidade da alma no jovem Feuerbach. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, v. 16, n. 26, p. 35-51, 12 out. 2010, p.36.

¹⁹⁴ Na obra de Sêneca, *Sobre a brevidade da vida*, o Filósofo romano, em crítica a Aristóteles, de acordo com o qual o tempo de vida seria muito curto para os trabalhos do homem, adverte que não é a vida curta, mas, sim, a forma como a levamos, nos detendo, na maioria das vezes, em superficialidades na maior parte do tempo, ao invés de uma vida sábia, é que faz com que esbanjemos o tempo de vida. Podemos entrever aqui uma discussão acerca do valor da vida tanto para o grego e o romano, na medida em que, nos dois casos, defende-se o valor da vida enquanto existência concreta, sem qualquer apelo a uma outra possibilidade de existência. A essa questão se refere Feuerbach: “el romano no conocia ninguna separación [...] entre representación, y realidad, posibilidad y fuerza, idealidad y realidad, por la misma razón, tampoco conocía ninguna pervivencia de su propia persona. Todo esto vale también para los griegos.” (“o romano não conhecia nenhuma separação [...] entre representação e realidade, possibilidade e força, idealidade e realidade, pela mesma razão, tampouco conhecia a continuidade de sua pessoa” (após a morte). (FEUERBACH, L. **Pensamientos sobre muerte e inmortalidad**. Op. Cit., p. 60).

¹⁹⁵ CHAGAS, E. F. A natureza como negação da imortalidade da alma no jovem Feuerbach. Op. Cit., p. 37.

na imortalidade da alma ou do indivíduo. A subjetividade moderna crê-se plenamente livre na medida em que, com a Reforma, muda-se o eixo da igreja para o indivíduo. Quando, antes, a igreja católica centralizava e encerrava toda a possibilidade de vida que o homem medieval podia almejar, com a reforma, o indivíduo passa a ser considerado o centro da fé. Aqui há de se destacar um ponto. De acordo com Feuerbach, não é o indivíduo como universal, mas o indivíduo em sua particularidade. É precisamente com os protestantes que se inicia a adoração do corpo físico do Cristo. O Pietismo vai ao extremo nessa direção, uma vez que projeta a experiência mística do contato com o corpo morto do Cristo, e o aspirar de seus odores como suma felicidade para o cristão¹⁹⁶. Esse detalhe, segundo Feuerbach, revela um fato importantíssimo e, de acordo com Feuerbach, seminal para a crença na imortalidade da alma entre os modernos. Do protestantismo, o qual encerra na pessoa individual todas as potências da fé cristã, vai-se ao racionalismo como a máxima expressão da subjetividade encarnada, agora, na razão.

Com o racionalismo, portanto, perde-se qualquer perspectiva de se fazer do homem o universal. O particular é tomado como infinito, não sujeitado a quaisquer determinações temporais ou limites externos. Aqui chegamos precisamente ao ponto onde queríamos chegar nessa abordagem, ainda que não direcionada completamente ao um apanhado específico do pensamento de juventude de Feuerbach, a saber, o caráter místico de seu pensamento. A natureza é, portanto, o místico, uma fronteira para o homem, na medida em que sua existência pessoal não pode ultrapassá-la.¹⁹⁷

O racionalismo impôs até mesmo a Deus determinações que, segundo Feuerbach, nada mais são do que projeções ou arquétipos da personalidade humana.¹⁹⁸ Dessa forma, o

¹⁹⁶ “Esta veneración a persona de Cristo fue, dentro del protestantismo, em determinadas sectas, como, por ejemplo, la de los pietistas, llevada tan al extremo que incluso la individualidade sensible de Cristo fue objeto de veneración, y la individualidade misma a su vez se extendió a la veneración del cuerpo muerto de Cristo.” (Esta veneração à pessoa de Cristo foi, dentro do protestantismo, em determinadas seitas, como, por exemplo, a dos pietistas, levada tão ao extremo que inclusive a individualidade sensível de Cristo foi objeto de veneração, e da veneração da individualidade por sua vez se estendeu a veneração do corpo morto de Cristo.” FEUERBACH, L. **Pensamientos sobre muerte e inmortalidad**. Op. Cit., p. 65).

¹⁹⁷ “Querido lector [...] tanto si eres pietista como si eres racionalista, si estos pensamientos pudieran parecerse místicos [...] deberías certamente tener em cuenta que tú mismo [...] te verás obligado a ser místico adjetiva y substantivamente [...] pues la naturaleza misma es, em la muerte, absolutamente mística”. (Querido leitor, [...] seja pietista ou racionalista, se esses pensamentos parecem-te místicos [...] deverias ter em conta que tu mesmo te verás obrigado a ser místico.” FEUERBACH, L. *Ibidem*, p. 81).

¹⁹⁸A projeção de uma imagem de Deus a partir do homem será, definitivamente, uma característica do pensamento Feuerbachiano. Aqui, no entanto, considera-se no contexto em que Deus é real e existe em unidade com a Natureza. Mais tarde, nos escritos posteriores, a ideia de Deus é abolida tornando-se a teoria projecionista de Feuerbach uma explicação central da religião enquanto fantasia.

subjetivismo racionalista fez uma distinção apenas formal¹⁹⁹ de Deus em relação a personalidade humana. O racionalismo assemelha-se, assim ao pietismo, na medida em que humaniza Deus. Assim, Deus, tanto para o pietista como para o racionalista, nada mais é do que a subjetividade humana.²⁰⁰

Dessa forma, a imagem de Deus, segundo Feuerbach, exposta pela modernidade é uma imagem superficial e incompleta de Deus, na medida em que se projeta sobre seu conceito determinações que se originam de um ser cuja condição limitada invalida pensar sobre o que não possui limites nem começo. O personalismo moderno, na perspectiva do jovem Feuerbach, impõe uma severa usurpação da Natureza, na medida em que não vê na Natureza uma condição limítrofe de suas faculdades, de suas potencialidades. Deus, para o moderno, é, verdadeiramente, o homem.

Após essas considerações preliminares, a obra inicia com as reflexões propriamente pertinentes ao tema, a saber, a crítica à imortalidade da alma. O primeiro tópico da obra versa sobre Deus. Aqui, trata-se de uma compreensão panteísta de Deus, um ser que “une” homem e natureza enquanto essência do Cosmos²⁰¹. Deus, assim, na visão do jovem Feuerbach, só deve ser compreendido como um ser plenamente abstraído de toda projeção humana, isto é, diferente das representações teístas que, para Feuerbach, significam a personalidade humana, portanto, um retrato superficial de Deus.

Uma forma clara da manifestação de Deus é através do amor. No amor, o homem deixa de lado sua individualidade para se encontrar no outro. Dessa forma, o amor é algo que une os homens, que os agrega em comunidade. O amor desprende o homem do egoísmo,

¹⁹⁹ “aquellos que afirmaban que no había nada em el intelecto que antes no hubiera estado em los sentidos, establecían sólo una diferencia formal entre el contenido espiritual y el contenido sensible, así también, de idéntica manera, hay entre Dios y el hombre sólo una diferencia formal. (“aqueles que afirmavam que não havia nada no intelecto que antes não houvera estado nos sentidos, estabeleciam só uma diferença formal entre o conteúdo espiritual e o conteúdo sensível, assim também, de forma idéntica, há entre Deus e o homem só uma diferença formal.” FEUERBACH, L. **Pensamientos sobre muerte e inmortalidad**. Op. Cit., p. 82).

²⁰⁰ Si Dios es sólo pensado y definido como persona [...] si al pensamiento y al discurso no nos viene outra imagen que como autoconciencia, libertad, voluntad, decisión, intención, y ciertamente en el sentido y significación, em el que lo toman aquellos que sólo en esas determinaciones hacen a Dios objeto de su espíritu, em esos casos, afirmo, Dios es sólo pensado como *un ser superficial*. (“Se Deus só é pensado e definido como pessoa [...] se ao pensamento e a o discurso não nos vem outra imagem senão autoconsciência, liberdade, vontade, decisão, intenção e certamente no sentido e significado em que o tomam aqueles que só através dessas determinações fazem de Deus objeto de seu espírito, nesses casos, afirmo, Deus só é pensado como um ser *superficial*”. Ibidem, p. 81.)

²⁰¹ CHAGAS, E. F. **A natureza como negação da imortalidade da alma no jovem Feuerbach**. Op. Cit., p. 41.

porém, o homem só consegue amar em sua condição de finitude. Deus é em todas as criaturas, através dela, percebe sua anulação, isto é, deixa sua condição infinita para se encontrar na finitude dos seres. Ao negar a si mesmo, Deus, portanto, encerra um sublime ato de amor em relação aos seres finitos²⁰².

Dessa forma, o jovem Feuerbach expõe que, sendo o homem finito e Deus infinito, a passagem do finito para o infinito se daria justamente no amor. O supremo ato de amor, o qual representa a passagem do finito para o infinito, é a morte. Na morte, dá-se a perfeita identidade, a completude do ser, a entrega a Deus, a unidade com o Cosmos.²⁰³

Na segunda parte dos *Pensamentos*, Feuerbach se ocupará em demonstrar a impossibilidade de existência de uma vida após a morte, através dos conceitos de tempo, espaço e vida. Para o Jovem Filósofo, seria contraditório pensar uma existência fora das condições de espaço e tempo porque toda individualidade só se prescreve em tais condições, ou seja, não se pode pensar em nada, exceto Deus, que não esteja inexoravelmente condicionado ao jugo desses dois atributos, pois tudo o que existe na realidade concreta é finito, portanto, possui um lugar e tempo determinados.

O espaço, tal como o tempo, o qual informa a durabilidade de algo, deve ser compreendido como um só. Feuerbach é categórico quanto a consideração de um único espaço possível? O espaço fora do espaço é uma ilusão²⁰⁴. Dessa forma, uma vida possível após a morte, na medida em que necessitaria de um espaço para se realizar, não seria diferente da vida que já se tem aqui, uma vez que seriam necessárias as mesmas condições de existência que se dão na vida real. Assim, de acordo com Feuerbach, mesmo que se viesse a pensar no ser humano existindo como um objeto matemático, como uma linha, por exemplo, ainda assim essa possibilidade seria vetada pelo fato de que os objetos matemáticos já existem na realidade, assim, nada seria novidade ao se pensar em uma existência diferente dessa, mas

²⁰² “Dios renuncia a todo [...] él es el amor que todo lo consume y que todo lo disuelve em sí mismo.”. (“Deus renuncia a tudo [...] ele é o amor que tudo consume e que tudo dissolve em si mesmo.”). (FEUERBACH, L. **Pensamientos sobre muerte e inmortalidad**. Op. Cit., p. 78).

²⁰³ “Die Hingabe der Liebe findet ihre Vollendung im Tode. Indem der Mensch sich hingibt an das Unendliche, an die Verneinung des Endlichen, sein Wesen aufgeht in die Identität, stirbt er und vollendet seine Liebe”. (A entrega do amor é realizada na morte. Entregando-se ao infinito, à negação do finito, seu ser funde-se em identidade, ele morre e completa seu amor. (LORENTZ, R. **Zum Ursprung der Religionstheorie Ludwig Feuerbachs**. Op. Cit., p. 184).

²⁰⁴ FEUERBACH, L. **Pensamientos sobre muerte e inmortalidad**. Op. Cit., p. 122.

uma mera continuidade, e, dessa forma, é supérfluo considerar que a vida possa continuar como uma “cópia” da vida na forma em que ela se dá aqui.

De acordo com Chagas²⁰⁵, para o Jovem Feuerbach, tempo e espaço são, respectivamente, as condições de afirmação e negação da existência. O espaço determina o lugar onde se dá a existência individual; o tempo, a duração a que essa existência se condiciona. As reflexões de Feuerbach conduzem, dessa forma, a considerar a Natureza tanto geradora como onipotente sobre os seres criados, o que leva também a conclusão de que, se tudo existe condicionado a um tempo e um espaço, a morte ou dissolução do que existe é a única finalidade possível aos seres, dado que todo ser, para existir, necessita afirmar-se e negar-se, seja o sêmen ou uma semente, que, se persistissem em seu ser, ou se sua finalidade encerra-se a condição de ser sêmen ou semente, jamais viraria homem ou árvore²⁰⁶. Assim, para Feuerbach, o homem, enquanto espelho do macrocosmo, reverbera toda a essência da Natureza e não pode pôr-se fora da finalidade imposta por seus limites.

Porém, apesar de constituir a negação dos seres, a Natureza também os afirma, isto é, todo ser vivo ganha sua existência através dela, assim, não há uma imagem negativa da Natureza em Feuerbach, mas, ao contrário, uma elevação da vida na terra como a única possível, repleta do esplendor que se envolve início e fim, origem e retorno ao eterno²⁰⁷. A Natureza, é, assim, o ato pleno e realizador da existência dos seres. A imortalidade, nesse caso, é uma imagem alegórica da morte, pois, a vida é indissociável do tempo e do espaço e, como já dito, tempo e espaço determinam uma duração e um lugar (e uma vez aceito que implica numa condição supérflua que tais coisas possam existir diferente do que são), logo a imortalidade é a própria morte e a morte, a morte da morte, uma vez que, cessando a existência, cessa-se, também sua possibilidade²⁰⁸.

Dessa forma, os Pensamentos, enquanto obra do jovem Feuerbach, reúne uma diversidade de elementos que caracterizam explicitamente influências do Filósofo na época, extraindo uma leitura particular de Hegel, sobre o conceito a unidade do todo, bem como do

²⁰⁵ CHAGAS, E. F. **A natureza como negação da imortalidade da alma no jovem Feuerbach**. Op. Cit., p. 45.

²⁰⁶ “O sêmen é, de fato, só possível sob a condição de seu não-ser, isto é, sob a condição de que ele não se mantenha como sêmen, mas se torne um outro que é” (Ibidem, p. 47).

²⁰⁷ “El fundamento de toda temporalidade, es la eternidade. Si no hubiera infinito no habría tempo alguno.” (“O fundamento de toda temporalidade é a eternidade. Se não houvesse infinito não haveria tempo algum”. FEUERBACH, L. **Pensamientos sobre muerte e inmortalidad**. Op. Cit., p. 95.)

²⁰⁸ CHAGAS, E. F. **A natureza como negação da imortalidade da alma no jovem Feuerbach**. Op. Cit., p. 50.

cenário no qual se desenvolveram as ideias capitais do Idealismo alemão, no que concerne à elevação da Natureza e a discussão quanto ao Espinosismo e o panteísmo como doutrinas nefastas ante ao teísmo de inspiração cristã entre alguns dos principais nomes daquele movimento.

Vemos também que se prova a assertiva de Lorentz quanto ao caráter místico do pensamento de Feuerbach nessa fase, dado que Deus se deixa ver através do amor como uma chama que a tudo consome e de tudo se origina, sendo a morte, na medida em que representa o fim da existência terrena, um retorno à fonte de origem eterna. Se entrevê, na base do argumento Feuerbachiano acerca de Deus um limite, ao menos nos Pensamentos, quanto à descrição desse ser. O que se constata na obra, como bem assinala Cornehl, na medida em que afirma ser Deus um “eufemismo” ou um “símbolo”²⁰⁹ é uma explicação menos especulativa possível sobre Deus, muito diferente do que se encontra na obra de místicos como Jacob Boehme, entre outros, onde há a descrição do aparecer de Deus enquanto fundamento explicativo para o mundo externo. Feuerbach se concentra, no entanto, no mundo externo, suas qualidades como distintivas de uma única possibilidade de vida que anula qualquer pretensão da alma humana em ser imortal. O conteúdo místico aí reside em Deus como a fonte da morte e a morte como fonte da vida. Assim, o jovem Feuerbach inicia de forma bastante polêmica, considerando o contexto vigente, sua carreira intelectual, dando mostras já de suas inclinações ao papel da Natureza como determinante para o pensamento filosófico, o qual encerra nossas pretensões aqui, na medida em que buscamos desvelar a fonte, o progresso e as conclusões definitivas da ideia de Natureza em Ludwig Feuerbach.

5.2 Da ideia de Natureza em *Das Wesen des Christentums* (1841)

Onze anos após a publicação dos *Pensamentos*, depois de uma série de tentativas frustradas de conseguir uma vaga de professor universitário em Heidelberg, Feuerbach passa a viver no campo, em Bruckberg, já casado, e lá redige seus escritos mais populares entre os círculos acadêmicos alemães de inspirações antihegelianas. A primeira e mais impactante obra dessa série de escritos, que se dão após sua retirada da vida acadêmica, é *A Essência do Cristianismo*. Nela, o pensamento feuerbachiano se afasta completamente de qualquer

²⁰⁹ CHAGAS, E. F. *A natureza como negação da imortalidade da alma no jovem Feuerbach*. Op. Cit., p. 43.

abordagem filosófica que comporte a imagem, mesmo que alegórica, de Deus. A partir daí, um novo caminho filosófico se apresenta para Feuerbach, que passará a defender de forma absoluta suas convicções acerca do valor da Natureza para a filosofia em detrimento da especulação e do misticismo que, segundo ele, se apoderaram do pensamento filosófico moderno.

Em *A Essência do Cristianismo*, encontramos a abordagem da noção de Natureza a partir da negação da Natureza em tal religião. Como já explicitado em linhas atrás, nesse escrito, Feuerbach foi acusado de deixar de lado a origem da essência humana e, portanto, de não esclarecer de onde, enfim, ela surge, algo que seria devidamente explicitado mais tarde, em suas *Preleções Sobre a Essência da Religião*. De fato, em *A Essência do Cristianismo*, há uma atitude mais objetiva em se deixar ver porque o cristianismo é uma contradição com a realidade concreta e porque o homem cria Deus nessa religião, segundo Feuerbach. Nos deteremos, nas próximas linhas, a explicitar o primeiro ponto, acreditando ser o segundo uma consequência direta do primeiro.

Seguindo a leitura Feuerbachiana acerca do cristianismo, nessa religião, há uma inversão. O cosmos, o universo e suas leis, não representam o que há de mais necessário para a existência humana. Ele, o universo, é fruto de uma vontade, uma vontade superior que o trouxe à existência para tornar a vida humana um lar de bem-aventuranças. Dessa forma, a Natureza não é autônoma. Suas leis e tudo que nela há foram criadas por um Ser fora dela.²¹⁰

O caráter crítico que perpassa toda a Obra está centrado univocamente na tese de que o Cristianismo, bem como o Judaísmo, afasta a Natureza para satisfazerem suas doutrinas. Para Feuerbach, a Natureza é preterida na religião cristã porque ela representa um limite para a vontade humana satisfazer todos os seus anseios, ou seja, como, na Natureza, só ocorrem eventos e fenômenos que dependem unicamente dela, a vontade humana, no arrogo de sua presunção em contrariar a Natureza, teria criado um ser superior e dotado de todas as qualidades excelentes do homem, para, através desse ser, impor à Natureza o direito. Os escritos oriundos dessas religiões, como mostra Feuerbach, negam e anulam a Natureza para que a vontade (de Deus) seja feita em favor dos fiéis, bem como para demonstrar exemplos da

²¹⁰ “O princípio do mundo é o princípio do seu fim. Como conseguido, assim, roubado. A vontade chamou-o à existência e a vontade chama-o de novo para o nada. Quando? O tempo é indiferente. A sua existência ou não-existência depende somente da vontade.”. (FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Op. Cit., p.120).

onipotência divina. Portanto, a Natureza deixa de ser necessária nessas religiões servindo apenas de cenário para a atuação de um querer sobrenatural.

O tema de Natureza em A Essência do Cristianismo se entrevê menos em sua objetiva descrição do que através da crítica ao Cristianismo. Para Feuerbach, a Natureza é indissociável da essência humana, ela é garante da subsistência dos seres terrestres, e o homem, enquanto tal, não está fora dessa cadeia causal. Somente através do espírito o homem pode imaginar-se livre dessa condição e é precisamente o fator espiritual que determina o que Feuerbach expõe como uma “inversão” do mundo.

Pelo pensar, a Natureza deixa de ser determinante para ser determinada por uma causa externa a ela. O pensamento é um ato sublime, porém, natural, do gênero humano, o que “diviniza” o homem em relação às demais espécies que com ele convive. O pensamento, sem a Natureza, no entanto, não existe. Para Feuerbach, não existem espíritos, fantasmas ou outras entidades sobrenaturais. Um corpo sem estar no espaço ou tempo é um corpo imaginado. Tudo que viola o existir na forma em que é dado a possibilidade de existência na terra, não pode existir em lugar algum.

Curiosamente, esses aspectos podem ser rastreados em suas obras de juventude, pois, a imortalidade da alma, como vimos, não pode ser uma doutrina válida, uma vez que implica em projeções especulativas a partir da vida na terra, além de desconsiderar o espaço e o tempo como elementos necessários. A ideia de projeção da personalidade humana é um fator que prepondera na crítica Feuerbachiana, seja ao misticismo, à teologia ou à filosofia especulativa. Dessa forma, o pensamento, quando se refere a qualquer objeto que não caia na forma que limita o homem a considerar algo como existente, a saber, a matéria (que já pressupõe o espaço e o tempo) é apenas uma divagação sobre si mesmo, nunca sobre seres reais.

Dessa forma, o papel do pensamento é fazer nem menos, nem mais o que as coisas são, mas tomá-las de modo objetivo. Pensar já pressupõe um conteúdo objetivo. O pensamento é, para Feuerbach, oriundo da tríade razão-vontade-coração. Os objetos que inerem sobre cada uma dessas “forças essenciais” advêm da experiência concreta dos homens, uns para com os outros ou para com a Natureza. O sentimento religioso gera-se, dessa forma, a partir do homem tomando a si próprio como objeto e como meta, pois, de acordo com Feuerbach, para o homem, nada possui maior valor comparado a sua própria vida.

No entanto, no Cristianismo, segundo Feuerbach, a vida do homem não é a vida corpórea, concreta. O corpo não possui qualquer valor. Daí, segue-se que ao retirar a

dimensão corpórea do homem, retira-se, também, a Natureza. Por isso a Natureza não tem importância primária no Cristianismo. É verdade que todo ser necessita de um corpo para sobreviver, mas aqui trata-se de uma negação pensada, especulada. É pelo corpo que o homem existe; é por ele que o homem subsiste na terra. O corpo é o mais básico vínculo do homem com a Natureza.

Rejeitado, portanto, o corpo, resta, por outro lado o espírito. Aqui o espírito é a consciência. A consciência, portanto, é o traço distintivo por meio do qual a religião enriquece sua concepção de Deus. Pela consciência, o homem se revela para si, embora seja através de um movimento dialético ou “elíptico” que se dá pela saída do plano singular ao comunitário. A multiplicidade de homens enriquece o gênero e amplia as qualidades do mesmo. Deus, portanto, possui as mesmas qualidades que elevam o homem à excelência, a saber, o bem, a justiça, a verdade, etc., porém, no primeiro, são elas ilimitadas e perfeitas. Quanto mais rico o gênero humano, mais pobre o homem é em relação a Deus.²¹¹

Nesse sentido, seguindo o pensamento feuerbachiano, no Cristianismo, a subjetividade acentua o papel do homem diante da Natureza. Tudo que é natural, deve, pois, se curvar a subjetividade humana, na medida em que essa, pelo pensamento, projeta-se para fora do homem para ser tomada como diferente. Na Natureza, nada é eterno, tudo possui um tempo, um lugar, tudo muda e está em constante processo. A finitude é a condição de todo ser. Homens, animais, plantas, minerais, etc. Tudo na Natureza nega a perduração eterna. Somente através da razão posso imaginar um ser que não está sob essa condição. Por isso, para Feuerbach, a Natureza é anulada no Cristianismo, pois, a negação dela consiste na afirmação da liberdade do homem através do pensamento, e, dessa forma, a possibilidade da ideia de Deus.

A Essência do Cristianismo é uma obra claramente direta no que concerne ao subjetivismo no cristianismo. Nela, a vontade figura como um atributo que nega radicalmente a realidade concreta em nome da Fé. O objetivo do homem, na religião, é ele mesmo. Seu desejo de continuidade em paralelo ao desgaste de seu ser no tempo configuram a marca

²¹¹ “Quanto mais humano é Deus quanto à essência, tanto maior é aparentemente a diferença entre ele e o homem, isto é, tanto mais será negada pela reflexão sobre a religião, pela teologia, a identidade, a unidade da essência humana e divina, e tanto mais será rebaixado o humano tal como ele é para o homem um objeto de sua consciência.”. (FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Op. Cit., p.55).

primordial desse escrito feuerbachiano que dá, sob viés antropológico, a base da religião cristã.²¹²

Dessa forma, como tudo fora do homem é um limite ou indica a sua precibilidade, o homem não aceita tal condição e submete a própria Natureza, ou seja, aquilo do qual detém sua base e subsistência ao pensamento, para, depois, tomá-la como distinta de si. No cristianismo, é rompida toda possibilidade de reconhecimento da Natureza exatamente porque não há uma Natureza real, mas pensada, uma Natureza fantástica que, sob a tutela de Deus, não pode causar nenhum verdadeiro mal ao espírito humano, isto é, não pode consistir em uma real fronteira para a realização absoluta da vontade humana.

5.3 A natureza nas *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (1848).

As *Preleções Sobre a Essência da Religião*, de Feuerbach constituem um dos retratos mais objetivos acerca da concepção de Natureza desse Autor, entre as obras que tomamos como referências primárias para esse trabalho. Na nossa visão, descortina-se a resposta de Feuerbach a temas comumente discutidos na filosofia natural, como a origem do homem, do universo, bem como a introdução de conceitos ligados às ciências naturais, como na biologia e na química nascente. Apesar de se centrar no tema das religiões da Natureza, Feuerbach discorre sobre assuntos do campo da filosofia natural para demonstrar sua filosofia que eleva a Natureza ao primeiro plano.

Para Feuerbach, a Natureza é o constituinte básico de todas as coisas. É aquilo que não pode ser retirado de sua condição primeira, que é imprescindível e anterior a tudo. Por que essa posição deve ser devesas enfatizada? Simplesmente porque a atitude que condena a Natureza a um nada nas religiões no espírito e na filosofia especulativa, é, embora indiretamente, contrariada nas religiões da Natureza. O papel delas, isto é, das religiões naturalistas, é divinizar a Natureza através do culto a seus objetos. No entanto, de onde veio a Natureza? De onde veio o homem? Para que descrevamos a posição de Feuerbach quanto à autonomia e anterioridade da Natureza, é mister que investiguemos seus argumentos acerca da origem das coisas, na medida em que compreende que a postulação de uma causa primeira,

²¹² “Qualquer religião que seja digna de tal nome pressupõe que Deus não seja indiferente para com os seres que o adoram, que então o elemento humano não seja estranho a ele, que, enquanto objeto da adoração humana, é ele próprio um Deus humano.” (Ibidem, p.80).

como querem os teólogos e filósofos especulativos, é apenas um comodismo intelectual e não uma verdade filosófica.

Como surgiu o universo? Essa pergunta, propriamente do âmbito das ciências naturais, é de vital importância para a filosofia, dado que surge exatamente como parte das inquietações dos primeiros filósofos. O ponto a ser defendido por Feuerbach, a saber, a recusa de um universo criado por uma causa externa a ele, de uma perspectiva filosófica, suscita uma série de questionamentos²¹³, em particular, Cabada vê sérios problemas de Natureza conceitual no que se refere a essa passagem do homem à Natureza, sendo o homem o “mais excelente”, na medida em que é através dele que temos a filosofia e a ciência, como poderia esse ser ter surgido da Natureza, um ser distinto e inferior ontologicamente?

Os questionamentos de Cabada devem, no entanto, ser considerados à luz do que o próprio Feuerbach explanou em seus textos. Para Feuerbach, o fato de o homem ter surgido da Natureza, embora dela se distinga na medida em que é um ser consciente, não leva em consideração a questão ontológica da passagem da Natureza para o espírito na forma como os teólogos e filósofos especulativos conduziram tal assunto. Os próprios argumentos de Cabada já deixam claro que há uma concepção inferior da matéria, da Natureza em relação ao espírito. Assim, de acordo com Feuerbach, o espírito é indissociável do corpo²¹⁴.

Não há, pois, qualquer visão de superioridade ontológica entre o corpo e o espírito para Feuerbach. Para o Filósofo portanto, embora o espírito seja o mais elevado no homem, isso não implica necessariamente que, de uma perspectiva natural, ou seja, em comparação à Natureza, ele seja o mais elevado. Ao contrário, na Natureza, tudo segue seu curso até o aperfeiçoamento. Dessa forma, o espírito, através do corpo, segue a mesma cadeia de desenvolvimento, uma vez que, sendo Natureza, estaria, pois, sujeito a todos os processos que envolvem o desenvolvimento do corpo. De um modo objetivo, o questionamento acerca da

²¹³ De acordo com Cabada “Como puede ser el hombre resultado o efecto de una esencia de calidad o categoria ontológica inferior a él mismo [...]? Como puede proceder lo que es más de lo que es menos, a no ser que en esto actúe la realidad y la dinámica de un ser en plenitud que ponga en movimiento y sostenga la evolución de lo inferior a lo superior? Y, en fin, puede ser denominada la naturaleza eterna [...] cuando ella misma es menos que el hombre?”. (“Como o homem pode ser o resultado ou efeito de uma essência de qualidade ou categoria ontológica inferior a si mesmo? Como pode o que é mais do que o que é menos, proceder, a menos que a realidade e a dinâmica de um ser em plenitude atuem e ponham em movimento e sustentem a evolução do mais baixo ao mais alto? E, finalmente, pode ser chamado de natureza eterna [...] quando é menor que o homem?”. CABADA, Manuel. **El humanismo premarxista de L. Feuerbach**. Madrid: La Editorial Católica, S. A., 1975, p. 83).

²¹⁴ “o espírito só se desenvolve com o corpo, com os sentidos, com o homem em geral, ele está ligado aos sentidos, à cabeça, aos órgãos corporais em geral” (FEUERBACH, L. **Preleções Sobre a Essência da Religião**. Op. Cit., p. 176).

origem do espírito no homem, considerado ontologicamente um ser “superior” à natureza, para Feuerbach, representa uma recusa de que a própria Natureza não possa criar condições para que dela surja um ser distinto e múltiplo como o homem. Essa dificuldade da origem do espírito na natureza origina-se do fato de que, por um lado, faz-se da natureza uma imagem indecente, mas, por outro lado, faz-se do espírito uma imagem elevada, soberba.²¹⁵

Acerca da origem do universo, Feuerbach diz que o universo provavelmente não surgiu do acaso.²¹⁶ Aponta também que as coisas só existem em mútua relação, as coisas da natureza se atraem²¹⁷ e são mutuamente dependentes. Por isso, originalmente, tudo surge de uma reunião espontânea através da força de atração material entre os corpos. Uma tese radicalmente oposta é tentar encontrar na Natureza a necessidade por trás dessa união primordial. Segundo Feuerbach, ao se deparar com a beleza harmônica do universo, o homem projeta a imagem de um ser capaz de organizar suas partes, por isso, a explicação dos estoicos, segundo a qual imaginar um universo harmônico sem um autor seria como imaginar um livro cujas as palavras foram reunidas a partir de um amontoado de letras ao acaso²¹⁸, não corresponde a uma relação idêntica, pois os elementos que compõem o universo não estão em uma relação necessária tal como as letras em um livro.

Essa explicação feuerbachiana segundo a qual a Natureza não dispõe de um “projeto” de antemão, ou seja, de que a necessidade que existe no interior do jogo de forças que a compõe emana unicamente dela, afasta da Natureza o pensamento especulativo, a nosso ver, pois não é o mesmo conferir à Natureza uma imagem dinâmica autorreferente e fazer dela uma objeto da especulação. Defendemos que, para Feuerbach, não há nenhum “segredo” de caráter ontológico ou epistemológico que deve ser descortinado pelo conhecimento. De fato, as ciências atuam com esse propósito, qual seja, buscar pistas sobre a Natureza, mas, para Feuerbach, no contexto em que escreve as *Preleções*, e considerando o plano de suas críticas ao formalismo abstrato, não se evidencia qualquer indicação que o faça estar ao lado de empiristas, realistas ou idealistas, simplesmente porque sua filosofia está circunscrita de modo negativo a qualquer pretensão em termos totalizantes.

²¹⁵ FEUERBACH, L. *Ibidem*, p. 176.

²¹⁶ FEUERBACH, L. *Preleções Sobre a Essência da Religião*. Op. Cit., p. 146.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 147.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 146.

Isso, evidentemente, incorre em certos problemas com os quais não somos autorizados, pela delimitação do nosso objeto, tratar como mais acuidade, como a questão da linguagem ou do empirismo em Feuerbach. Contudo, o que é dito aqui acerca da Natureza, se observa na filosofia em geral que impõe uma delimitação cuja essência de sua argumentação sempre verterá algum tipo de “desenlace” em termos das questões tradicionais. Objetivamente, o aceno da filosofia de Feuerbach, a partir de *A Essência do Cristianismo*, corrobora com um novo comprometimento, isto é, com a tarefa de fazer o homem compreender que o pensamento e a Natureza, embora divirjam, são ligados por uma ontogênese, como o homem sendo, naturalmente, posterior, que, acima de tudo, faz do homem um ser cuja essência não admite nenhuma cisão.

Para Feuerbach, o universo só depende si próprio, ou seja, os elementos originais de sua criação se atraem porque eles só existem em relação, como a água ou o ar ²¹⁹. Dessa forma, o argumento da criação do universo, enquanto considerado um todo organizado, atende não apenas a consideração de que as coisas existem harmoniosamente no universo por uma necessidade, mas também por uma finalidade. Acaso faria sentido uma criação sem finalidade? Esse mesmo argumento é que advoga em favor da natureza especial do planeta terra, dada a sua posição em relação ao sol, ao que Feuerbach responde que o fato de a vida ter se originado da terra na forma a qual se originou, deve-se unicamente a essência particular da terra, nas condições em que ela se desenvolveu. Evidentemente, Feuerbach não problematiza a questão da origem do universo porque para ele, trata-se de obviedade, dado que tudo na Natureza segue uma condição interna de existir por processos naturais.

A Natureza, para Feuerbach, é eterna. Suas leis são próprias e atendem unicamente ao jogo de forças que reúne suas partes. Assim, a pergunta sobre a origem do universo não está dissociada da ideia de uma finalidade na Natureza, a qual se coaduna a pergunta acerca dos objetivos de sua criação. Metas e objetivos fazem parte do repertório humano de anseios, da busca humana em responder à pergunta original sobre o objetivo da vida na terra, mas não das forças cegas da Natureza, por isso, desde os gregos buscou-se uma prova ou fundamento para o universo.

A discussão acerca da origem do universo, em Feuerbach, se condiciona à sua teoria projetionista²²⁰, pois, para o Filósofo, a própria pergunta sobre a Criação tem por base a

²¹⁹ FEUERBACH, L. *Preleções Sobre a Essência da Religião*. Op. Cit., p. 147.

²²⁰ Utilizamos esse termo emprestado de Manuel Cabada para designar a redução antropológica feuerbachiana.

experiência humana de criar tudo para uma finalidade específica. Para o homem, não faz sentido a criação de algo sem uma utilidade, ou a um fim que se destine. No homem, essa inteligência é limitada, através dos produtos que cria; em Deus, ela excede toda limitação. Dessa forma, em Feuerbach, vê-se também a ideia de criação do universo como uma hipostasiação da vontade criadora do homem na medida em que precisa ser esclarecido para si próprio o questionamento quanto ao mundo criado, ou seja, já que o mundo fora feito, e dado que o homem se distingue dos outros seres naturais, é conveniente aceitar que nada disso fora feito de forma arbitrária ou sem cuidado. Cada planta e animal seria, assim, “posto no mundo” para que, de alguma forma, beneficiem aquele para o qual tudo fora originariamente criado, a saber, o homem.²²¹

Assim, havendo a necessidade de uma finalidade, o objetivo da criação da Natureza seria prover a vida de animais e homens. Para Feuerbach, a Natureza não atende a qualquer princípio de inteligibilidade fora dela, mas seu existir deve-se às interações naturais entre os corpos, pois, para o Filósofo, não se pode atribuir ao seu surgimento um único princípio idêntico, indiferenciável, mas à confluência de diferentes partes que se “anseiam” por forças físicas, por uma condição natural, por sua própria essência.

5.4 A compreensão feuerbachiana de Natureza a partir de uma síntese das obras aqui discutidas.

O tema da Natureza, em Feuerbach não é uma mera constatação de que o homem, em todas as suas considerações especulativas acerca da Natureza, ou através da ideia de Deus ou de deuses, não consegue se abstrair de sua essência. É, antes, um testemunho do poder e superioridade que a Natureza tem sobre o espírito e uma proposta de filosofar que esteja em uma dimensão teórica e prática de acordo com os limites que a Natureza impõe à cognoscibilidade humana. Desde as obras de juventude aqui destacadas, constata-se que o Filósofo toma a Natureza como a totalidade das coisas existentes, criticando dogmas que

²²¹ O que os homens acreditavam ser mais justificável como prova para a aceitação de um criador inteligente ou espiritual não era apenas a chamada finalidade orgânica [...] mas também [...] a chamada finalidade externa graças à qual a natureza [...] é construída para que homens e animais possam viver nela do mais agradável e confortável. (FEUERBACH, L. **Preleções Sobre a Essência da Religião**. Op. Cit., p. 147).

projetam uma representação do homem liberto dos limites do espaço e do tempo, ou seja, na medida em que se considera o homem um ser essencialmente espiritual.

Após os primeiros escritos, a crítica às religiões amplia seu argumento, mostrando, assim, o protagonismo da essência humana nessas questões, isto é, na origem e desenvolvimento das religiões. No entanto, a Natureza segue como sua principal “doutrina”, ainda que não estabeleça uma visão sistemática sobre a mesma. Aqui, buscamos trazer os elementos fundamentais de uma difícil, mas não impossível, sistematização da ideia de Natureza em Feuerbach, visando concatenar os pontos e características essenciais desse tema com o objetivo de desvelar uma visão estrutural acerca da concepção de Natureza em Feuerbach.

A despeito de trazer a Natureza para o centro da Filosofia, a partir das críticas feitas à filosofia especulativa dos modernos, à teologia, e à religião, Feuerbach não se deteve de modo explícito em contrapor a seus antagonistas uma imagem clara acerca de sua compreensão da Natureza. Chagas²²² atribui a essa dificuldade encontrada na obra de Feuerbach o fato desse Filósofo ter tido como meta, nas obras de maturidade, a crítica ao teísmo e ao Idealismo. E, uma vez que a Natureza aparece como o contraditório ou o negativo, não há a possibilidade de uma reflexão mais acurada sobre a mesma. No entanto, a partir de um quadro geral da ideia de Natureza em Feuerbach, é possível rastrear os pormenores que asseguram os elementos fundamentais que abrangem àquela ideia como um todo. Para isso, nos valeremos amplamente aqui da análise de Chagas por se tratar de um dos mais louváveis esforços nesse sentido.

Para Feuerbach, a Natureza é *mediata aos sentidos*. Isto quer dizer que ela não é um produto do eu ou da consciência, antes é ela independente e determina a subjetividade humana. O fato de a Natureza ser imediata aos sentidos, em Feuerbach, não significa dizer que o homem está inexoravelmente condicionado a uma existência primitiva, mas que é apenas através dos sentidos que homem projeta sua experiência imediata com o mundo. A negação dos sentidos, portanto, determina a negação do homem, na mediada em que esse é o elo primordial do homem com a Natureza. Daí deduz-se a maior parte da crítica feuerbachiana aos “voos” da imaginação e da razão quando tentam transformar conceitos em coisas, palavras em objetos.

²²² CHAGAS, Eduardo Ferreira. **Natureza e Liberdade em Feuerbach e Marx**. Op. Cit., p. 41.

Natureza é tudo o que se mostra ao homem imediatamente, sensorialmente, como a base e o objeto de sua vida.²²³ Por ser imediata, a Natureza está na base da existência e do conhecimento do homem. Esse entendimento acerca da importância ou do primado da Natureza frente ao espírito é o ponto de partida ou o alicerce da doutrina feuerbachiana, o qual se coaduna a suas críticas ao Idealismo e ao Teísmo. Dizer que a Natureza é imediata é dizer que ela é a verdade primeira para o homem. O pensamento parte, por assim dizer, de uma “base” e essa base é constituída pelos órgãos sensoriais. Tudo é determinado pelos sentidos, de acordo com Feuerbach.

Para o Filósofo, a Natureza não é obra das mãos de um artífice, tal como se antevê na cosmologia platônica, pela figura do demiurgo ou, no sentido de um criador, na doutrina

judaico-cristã. Feuerbach expõe que *ela existe por si mesma* e não por meio de um outro. A ideia de um mundo criado é a própria anulação de um mundo, e a afirmação da vontade humana em seu desejo de transpor os limites naturais que condicionam sua existência. A criação, segundo Feuerbach, não se refere a uma concepção material do mundo em termos efetivos, ou seja, de que a matéria foi criada. Antes, a matéria “pensada” na doutrina da criação é a matéria subjetiva, isto é, uma matéria anulada, sem existência. Para Feuerbach, a matéria é tudo o que se quer negar pela vontade. A vontade é o que está por trás da criação. A matéria, a Natureza, são coisas que limitam o homem. O mundo, o espaço, o tempo são grilhões que limitam o homem a uma existência comum em igualdade a qualquer outro ser vivo. Nada há na constituição física do homem que o diferencie quanto às condições necessárias de sua própria existência. Assim, o que se deseja na criação é, segundo Feuerbach, que nenhum mundo exista, pois em sua existência anula-se, estabelecem-se os limites do ser humano.

Assim, a doutrina da criação é, na concepção de Feuerbach, uma doutrina que retira da Natureza sua autonomia e independência, bem como sua eternidade, uma vez que estabelece um começo ou um ato anterior ao seu surgimento. Além disso, a criação está relacionada ao milagre e à providência, dado que os últimos se dão justamente na anulação das leis da natureza. A ideia de uma criação a partir do nada é um ato, por assim dizer “milagroso”, uma vez que considera que o mundo, a Natureza, a matéria, seja oriunda de uma vontade. Assim, que um mundo exista na criação, significa dizer que ele não exista sem a criação, logo, é completamente supérfluo que haja um mundo.

²²³ FEUERBACH, L. **Preleções sobre a essência da religião**. Op. Cit., p. 108.

Para Feuerbach, portanto, a criação está em contradição com a Natureza. Tal doutrina retira o mundo, a matéria, e estabelece que ela nada é. A criação é um desejo do homem; o homem a criou ao apresentar a possibilidade de que o universo surgiu de uma vontade. Onde há criação, aí já não há matéria nem lei. A Natureza é à contrapartida do espírito, e é lógico, para Feuerbach, fazer que o espírito surja dela e não o contrário. Em termos metafísicos, a ideia de *necessidade* ²²⁴está em oposição ao contingente. Para Feuerbach, essa oposição é ilusória, uma vez que, pela razão, a especulação separa a essência da aparência, o sensível do abstrato. Dessa forma, não há qualquer oposição dessa natureza que se faça presente à luz dos sentidos. A Natureza não tem qualquer fundo de razão que lhe defina, não tem qualquer “ponto arquimediano” por meio do qual explique que seus fenômenos e seres são como são.²²⁵

Em Feuerbach, ao contrário, a necessidade não é um conceito especulativo na medida em que constitui uma característica distintiva em relação à contingência, mas que a complementa e está integrado à sensibilidade. Assim, estando subordinado ao sensível, o necessário é tudo o que é Natureza, pois é através dela que tudo ganha existência. A necessidade é um conceito que não se distingue da própria Natureza, já que tudo nessa última opera sob a necessidade. O homem possui um corpo, logo, é através do alimento que se ele sobrevive. A Natureza provê ao homem os meios para a sua subsistência, assim, a ela, segundo Feuerbach, deve-se o reconhecimento de sua necessidade, uma vez que o fundamento da existência humana é a Natureza e essa corresponde a si mesma.

Sendo, pois, o pensamento um produto da Natureza, do desenvolvimento do homem, não pode, dessa forma, ser ele o criador da Natureza. O espírito é antes determinado pela sensibilidade. Sem corpo, não há pensamento, não há especulação. Pensar é, antes, sentir. Deduzir a Natureza do espírito, segundo Feuerbach, é uma contradição, embora, sendo seres qualitativamente distintos, não é possível precisar como se deu essa passagem. Ao contrário, o espírito pode surgir da matéria, uma vez que o homem, em seu desenvolvimento natural, se eleva até consciência. Logo, através da Natureza, o homem ganha consciência e, através do

²²⁴ “«Deus é o ser necessário.» Mas esta sua necessidade funda-se no facto de que ele é um ser racional e inteligente. O mundo, a matéria, não tem em si o fundamento de por que é que existe e é assim como é; é-lhe de todo indiferente ser ou não ser, ser assim ou de outro modo.” (Preleções sobre a essência da religião. Op. Cit., p.40).

²²⁵ “As diferenças entre essência e aparência, fundamento e consequência, substância e acidente, necessário e contingente, especulativo e empírico, não constituem dois reinos ou mundos – um mundo suprassensível, a que pertence a essência, e um mundo sensível, a que pertence a aparência; tais diferenças integram-se antes no domínio da própria sensibilidade.” (Preleções sobre a essência da religião. Op. Cit., p. 86).

outro, a consciência de si e, assim, ele pode representar-se como diferente dela, o que não implica dizer que essa diferença o arranque da Natureza.

A Natureza, segundo Feuerbach, não possui algo fora de si, ou seja, não está em uma relação de dependência a nenhum outro ser. Sobre isso, é interessante ler o que o Filósofo expõe acerca da ideia de causa, aqui, a causa primeira de todas as causas. De acordo com Feuerbach, esse pressuposto serve de base para a fundamentação da ideia de que a Natureza não basta por si própria, devendo, pois, haver uma causa anterior que a preceda e determine seu desenvolvimento ulterior ²²⁶.

Mais uma vez encontramos-nos no campo da especulação. A razão abstrai, a partir do conjunto de causas reais, a ideia de uma “causa primeira”, e esta é posta como conceito. A razão, portanto, assume o papel de reunir todas as causas particulares sob uma única causa, desvelando-se, assim, uma projeção que a razão faz a partir da abstração. Para Feuerbach, tais empreendimentos usurpam os limites que a Natureza impõe ao homem, isto é, no lugar de parar na Natureza²²⁷, de não ir além do mundo natural, o pensamento segue perscrutando a si mesmo, porém, de acordo com o Filósofo, apenas no pensamento o homem pode se satisfazer com uma causa primeira e abstrata, pois, na concretude física, o reino das causalidades objetivas, nada há que possa ser relacionado a uma causa supranaturalista ou espiritual.

Disso segue que a Natureza é *autônoma*, ou seja, ela é independente de qualquer causa anterior que tenha determinado seu surgimento. Autonomia, a despeito de ser um termo muito presente a filosofia moral, portanto, até certo ponto estranho quando aplicado à seres não-conscientes, tem aqui o sentido literal condicionado a algo que não recebe as leis de fora, ou seja, que suas leis se integram no âmbito de sua necessidade interna. Nesse aspecto, Feuerbach se une aos demais materialistas e estabelece um ponto de inflexão na história do pensamento filosófico pós-idealista, na medida em que sua filosofia rejeita toda a tradição de filósofos da Natureza que propuseram como fundamento para seus sistemas um pressuposto abstrato.

²²⁶ “Assim como a razão personifica como um ser o conceito da essência abstraído de todas as qualidades determinadas dos seres reais, assim também personifica ela numa primeira causa o conceito de causa abstraído de todas as características reais e da causalidade determinada. [...] Em resumo: A primeira causa se reduz ao conceito de causa, e o conceito de causa à razão que abstrai o geral das coisas reais particulares e, de acordo com sua natureza, pressupõe às outras causas esta causa geral abstraída por ela como sendo a primeira. (FEUERBACH, L. **Preleções sobre a essência da religião**. Op. Cit., p. 121).

²²⁷ “devemos parar na natureza como fundamento último de nossa existência, e que todas as derivações que vão além da natureza, deduzidas de um ser não natural, são apenas fantasias e ilusões. (Ibidem, p. 121).

A tese da *eternidade*²²⁸ da Natureza não acrescenta muito à questão da Natureza em Feuerbach, pois ela depõe necessariamente em favor de sua filosofia, estando, naturalmente, a hipótese de começo e fim da natureza subordinada a teoria projecionista de Feuerbach. De acordo com Cabada²²⁹, para Feuerbach, é um absurdo considerar um começo ou um fim para a Natureza, uma vez que o homem aplica sobre ela um começo e um fim próprios, ou seja, começo e fim está relacionado à própria forma do homem considerar-se enquanto submetido ao tempo e ao espaço, seu tempo comum de existência, dito de outra forma, o homem pensa o universo como criado porque ele próprio pensa o universo como a si mesmo, subordinando, assim, toda a Natureza a uma origem no tempo.

Dessa forma, admitimos duas conclusões acerca das concepções cosmológicas de Feuerbach: 1 – para o Filósofo, o universo é eterno, portanto, a razão não pode descrever sua origem, contudo, é importante que se ressalte que embora a razão queira, segundo Feuerbach, estabelecer um ponto a partir do qual o universo teve um início, não implica que ela salte da Natureza para o espírito, ou seja, podemos concluir, com Feuerbach, que sempre que se avance na determinação das causas, seja do homem, da terra ou do universo, sempre se estará nos domínios da Natureza, e, assim, as causas das quais se originam os seres naturais pressupõem outras causas igualmente naturais. 2 – Tempo e espaço não são conceitos dissociados das coisas, ou, como em Kant, intuições através das quais os homens constroem sua experiência com o mundo. Tempo e espaço são, em outras palavras, as formar objetivas de onde se extrai tais conceitos; estão pressupostos pelas coisas que ocupam um ponto no espaço e se deslocam.²³⁰

Percebe-se, assim, que Feuerbach delineia uma “filosofia da Natureza” radicando todos os conceitos ou maneiras abstratas de se tomar o mundo real a partir e, somente a partir, das coisas sensíveis ou fisicamente experienciáveis. Essa tomada de atitude por parte de Feuerbach em fazer que a filosofia nasça dos olhos e dos demais sentidos está em ampla concordância com sua concepção geral acerca da do homem, do mundo e de Deus. É evidente, para Ludwig Feuerbach, que as ideias nascem a partir de uma projeção que parte do homem para fora dele, isto é, aquilo que o olho contempla como o mais elevado, aquilo pelo

²²⁸ “A natureza não tem princípio ou fim [...] tudo é, ao mesmo tempo, causa e efeito.”. (FEUERBACH, L. *Ibidem*. Op. Cit., p. 119).

²²⁹ CABADA, Manuel. **El humanismo premarxista de L. Feuerbach**. Op. Cit., p. 85.

²³⁰ “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, L. **Princípios da filosofia do futuro**. Op. Cit., p.88).

qual o espírito é tomado pelo arrebatamento, em suma, aquilo que enche o homem de admiração é representado como de origem distinta, superior. Assim, o homem passa da origem natural das coisas a um princípio que seja antinatural ou negue percibibilidade, pois, sendo, na Natureza, tudo transitório ou efêmero, deve, ela, imagina o idealista ou o teísta, advir de algo eterno e infinito. Para Feuerbach, a razão, a vontade e o sentimento se encontram por trás de todas as afirmações da filosofia especulativa, da religião, do misticismo e de todas as tentativas de fazer que o homem ou o mundo derive de uma causa espiritual e extramundana.

Dessa forma, se se pode precisar uma característica central do conceito de Natureza em Feuerbach, pode-se afirmar que ela reside no fato de que só pode ser considerado como objeto, aquilo que pode ser determinado pelos sentidos na experiência comum. Ainda que exista uma infinidade de coisas que reais que o homem não pode reconhecer na experiência direta, a possibilidade desse mundo se desvelar a ele no futuro existe, pois, como o Filósofo mesmo acentua, o fato de algo não estar ainda a disposição do conhecimento do homem, não é razão para se dizer que ele não possua uma causa natural. Feuerbach acrescenta que os físicos e os fisiólogos não podem ainda hoje explicar grande parte dos fenômenos da natureza orgânica e inorgânica. Mas, acaso, continua ele, isso significa que estes não tenham também suas bases físicas e fisiológicas, como os outros fenômenos que podemos explicar?²³¹

O que não é dado a conhecer pelos homens em um momento, não impede de sê-lo em uma situação posterior. É importante, no entanto, que a Natureza permaneça sempre como causa, ou seja, como o antecedente último de toda forma de explicação filosófica ou científica. Nesse sentido, podemos compreender que o que está por detrás da argumentação feuerbachiana acerca da Natureza é a recusa absoluta de qualquer elemento antropológico²³² do qual se possa extrair, em termos analógicos, uma explicação que sugira, ocasionalmente, o comportamento do universo e de seus fenômenos como dirigidos por uma forma de inteligibilidade que vincule sua existência e modo próprio de ser ao benefício humano, ou

²³¹ FEUERBACH, L. **Preleções sobre a essência da religião**. Op. Cit., p. 175.

²³² É curioso que a ênfase na subjetividade, os quais, segundo Feuerbach, determina a concepção de Natureza na filosofia moderna e no teísmo, ainda permaneça nos meios científicos. Uma amostra disso reside no chamado “Princípio Antrópico”. Sobre esse tema, o físico e cosmólogo brasileiro, Mário Novello nos explica: “Essa imensidão não deve levar ao lamento de nossa finitude, nem enfatizar a pequenez humana. Não devemos igualmente adentrar caminhos delirantes, herança de uma concepção europeia antropocêntrica, que pretendeu associar a dinâmica deste universo a alguma forma de princípio antrópico, sugerindo, assim, que a origem e a evolução desse universo dependem da ulterior presença humana”. (NOVELLO, Mário. **Olhar sobre o universo. Cosmos e Contexto**. Disponível em <https://cosmosecontexto.org.br/olhar-sobre-o-universo/>. Acesso em 10 jan. 2020).

seja, que se queira entrever ou enxergar algo que se apresente com sentido, em termos humanos, a respeito da forma própria em que a Natureza se expressa.

Dessa forma, o radicalismo feuerbachiano, ao sugerir a possibilidade de um universo completamente cego às tentativas humanas de apreendê-lo através de exemplos que configurem a representação do mesmo como dirigido por algum tipo de vontade oculta, finalidade, meta associando-o a exemplos comuns ao homem, caminha em direção a uma elevação da Natureza ao centro majestoso do qual o homem é apenas um “capítulo” da mesma.

À concepção de Natureza em Feuerbach, de acordo com a qual lemos até aqui, acrescentamos que uma outra chave de leitura seja igualmente notável. O que deixa margem acerca do que Feuerbach compreende como Natureza, isto é, enquanto materialidade dinâmica de forças e alheia, em sua essência, à especulação, é que, enquanto não extraímos uma explicação positiva acerca do ser da Natureza (considerando as obras que aqui nos reportamos), ou seja, enquanto Feuerbach não adentra o terreno da ontologia, paira uma incerteza quanto a esse “fundo” ao qual a Natureza deve a sua autogestação. Em outras palavras, parece que Feuerbach não se autoriza a tratar em pormenores a questão da eternidade da Natureza. Pensamos que, nesse ponto, o Filósofo ainda permanece no campo do misticismo, dado que o conceito de eternidade aplicado à matéria contradiz sua posição acerca do mundo natural, na medida em que o eterno não é uma experiência da vida.

Um outro questionamento que caracteriza uma posição menos ortodoxa quanto à representação da Natureza em Feuerbach, é que as motivações que solidificam sua argumentação, subjazem a uma visão romântica da mesma e, enquanto tal, dotadas de certo misticismo, dada a ênfase do poder de condicionamento que a mesma provoca no homem. Parece, aqui, que Feuerbach inverte o misticismo jacob-boehmista e radicaliza o romantismo presente na cultura alemã de sua época, dado que, a despeito do homem ser determinado por sua essência, essa, porventura, só reage em consonância dos impulsos e ditames que a própria Natureza a impele. Dessa forma, segundo Cornehl Feuerbach continua ligado a uma explicação romântica da Natureza mesmo após os primeiros escritos, pois a maioria de suas sentenças e quadros que descreve sobre a condição do homem frente a Natureza são apresentados sem desenvolvimentos ou esclarecimentos mais profundos, o que nos leva a crer que, embora o tema da Natureza constitua a base para as críticas do Filósofo e uma possibilidade de rompimento com a tradição mediante sua defesa, não caracteriza, nesses termos, um objeto que deva merecer por parte de Feuerbach uma justificativa acintosa,

justamente por ser condição para que sua defesa se justifique, o que deixa a impressão de que o a tese central acerca da imediatidade da Natureza subsista tem contornos de uma tese-prova.

233

5.5 Da natureza à ética: como refundar uma filosofia moral a partir do reencontro com a natureza?

A inflexão acerca da concepção de Natureza em Feuerbach expõe o filósofo como um forte crítico da ideia de liberdade tal como esse tema é desenvolvido por seus interlocutores. Para Feuerbach, não se pode achar na Natureza nada que esteja livre ou prescindida de seu poder de determinação. A vontade humana, assim, não pode se sobrepor às leis da Natureza, portanto, a liberdade está condicionada.²³⁴

Um tema que ocupa o centro dos argumentos feuerbachianos desde a juventude e que está diretamente relacionado ao que o Filósofo considera como fundamental para essa discussão é a questão da morte. A morte é a prova cabal para o Filósofo quanto aos limites da liberdade humana, ou seja, a vontade não pode transpor pelo querer sua renúncia, ou dela (da morte) prescindir. Essa questão, já explicitada nos *Gedanke*, na medida em que Feuerbach considera a imortalidade como uma projeção fictícia e espelhada na própria vida física do homem, é retomada na maturidade em sua obra *Sobre Espiritualismo e Materialismo*, de

²³³ “Wir haben in der Analyse der »Todesgedanken« immer wieder auf Analogien zur romantischen Naturphilosophie hingewiesen. [...] Feuerbach übernimmt bei seiner Hinwendung zur Natur geprägte Terminologie und eine relativ geschlossene Aussagenstruktur, ohne dafür im einzelnen Belege zu geben. Dieser Tatbestand ist auffällig. Seine historischen Studien in den dreißiger Jahren zeigen, daß er die philosophiegeschichtliche Aufarbeitung dieser Wende an den klassischen Konzeptionen neuzeitlicher Philosophie erst nachliefert.” (“Na análise dos "pensamentos sobre morte", repetidamente apontamos analogias à filosofia romântica da natureza. [...] Quando ele se voltou para a natureza, Feuerbach adotou terminologia e uma estrutura relativamente fechada de declarações sem fornecer nenhuma evidência individual. Este fato é impressionante. Seus estudos históricos na década de 1930 mostram que ele só conseguiu acompanhar esse ponto de virada na história da filosofia nas concepções clássicas da filosofia moderna. (LORENTZ, R. Zum Ursprung der Religionstheorie Ludwig Feuerbachs. In: **Evangelische Theologie**. Op. Cit., p. 85).

²³⁴ “Il volere non è libero, bensì vuole essere libero. Libero non nel senso di un'«infinità» o illimitatezza indeterminata, come quella che attribuiscono al volere i nostri filosofi soprannaturalisti, speculativi, nel senso di una libertà inesprimibile e priva di senso, ma libero soltanto nel senso e in nome dell'istinto di felicità, libero dal male, qualunque esso sia.” (A vontade não é livre, mas quer ser livre. Livre, não no sentido de um ilimitado "infinito" ou indeterminado, como o que nossos filósofos especulativos e sobrenaturalistas atribuem à vontade, no sentido de uma liberdade inexprimível e sem sentido, mas livre apenas no sentido e em nome do instinto de liberdade. felicidade, livre do mal, seja o que for. FEUERBACH, Ludwig. **Ética e Felicidade**. Milano: Guerini e Associati, 1997, p.13).

1866, explicitando diferenças entre o materialismo e o idealismo, na medida em que o último advoga pela eternidade do homem.²³⁵

Nessa obra, o Filósofo discute profundamente a representação do espiritualismo na teologia e na filosofia reforçando os pontos traçados na obra *Princípios de Filosofia do Futuro*, uma vez que, segundo Ele, a base da filosofia hegeliana e, em geral, da filosofia especulativa está em fazer da corporeidade um nada, e elevar a alma ou o pensamento, o que, nesse sentido, são o mesmo, a uma condição de independência e superioridade ao corpo.²³⁶

De acordo como Serrão²³⁷, a exaltação do subjetivismo na modernidade ocasionou um movimento de retorno do sujeito sobre si mesmo, na medida em que esse se autorrepresentava como algo à parte da Natureza. Fazendo, assim, um movimento contrário, o sujeito passa a ser o centro da história frente a Deus, agora assinalado na absolutização do gênero e esse, tomado em sua expansão como um ente exterior e não-determinado pela natureza. O Idealismo, nesses termos, salta a natureza para reencontrá-la no pensamento.

Isso significa que o papel da Natureza no escopo das preocupações filosóficas daquele período estava condicionado às relações abstratas que o entendimento travaria sobre si como uma essência autônoma à Natureza. Assim, seguiu-se, dessa forma, filosofias que contemplavam a imagem da Natureza como uma essência caótica, carente da lógica e dela dependente. O Idealismo evocou essa imagem da Natureza na medida em que Schelling e Hegel, em suas filosofias, caracterizaram-na como a parte cega ou negativa do espírito.

²³⁵ CHAGAS, E.F. *A Natureza Como Base da Ética em Ludwig Feuerbach – A Determinação Natural da Vontade*. pp. 297-314, out. 2015. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/3335>. Acesso em 28 Jan 2020, p. 298.

²³⁶ “Il corpo è per lui assenza di verità, l'anima tutta la verità. Come l'unità del pensiero con l'essere non esprime altro che l'unità del pensiero col nulla — dato che l'essere e il nulla sono tutt'uno — ovvero soltanto con sé, con il pensiero, così anche l'unità dell'anima col corpo in Hegel non è altro che l'unità dell'anima con se stessa, in quanto nulla personifica to del corpo.”. (“Para ele, (Hegel) o corpo é a ausência da verdade, a alma, toda a verdade. Assim como a unidade do pensamento com o ser não expressa nada, mas a unidade do pensamento com o nada - dado que o ser e o nada são um - isto é, somente consigo mesmo, com o pensamento, também a unidade da alma com o corpo em Hegel não é outra coisa senão a unidade da alma consigo mesma, como nada personificado do corpo.”. FEUERBACH, L. *Spiritualisme e materialismo*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1993, p. 141).

²³⁷ “A leitura negativa da história do idealismo na época moderna, de Descartes a Hegel, incide em grande medida na separação que gradualmente se foi instituindo entre sujeito (cognoscente ou moral) e natureza, incorrendo num hipersubjetivismo virado sobre si mesmo e apartado do mundo, que tomou ilusoriamente a natureza como reflexo das suas operações intelectuais ou produto da elaboração categorial, logo, como mera cópia destituída da frescura do original.”. SERRÃO, A. V. *O Habitar Ético na Natureza: Segundo Ludwig Feuerbach*. *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 59, Fasc. 3, Filosofia e Ecologia: Elementos para uma Ética Ambiental pp. 689-711, jul. - set. 2003. Disponível em: < <https://www.jstor.org/stable/40337760> >. Acesso em 22 de Jan de 2020, p. 694.

A discussão sobre a vontade, nesse contexto, ganha, em Feuerbach, uma caracterização que evoca um prefácio à parte. A filosofia moderna, para Feuerbach, fez da vontade uma essência espiritual²³⁸, através da qual o homem se liberta de sua condição meramente física, podendo, até mesmo, subjugar o próprio direito de viver através dela. Dito de outra forma, a vontade é avaliada simplesmente como uma capacidade de escolher seu destino considerando apenas a razão e não a dimensão material que a limita. Em Hegel, a ideia de dispor da própria vida através do suicídio é uma prova de que a vontade é o que faz do homem um ser diferenciado em relação aos demais seres naturais. Para Feuerbach, o suicídio não seria um ato que indica a superioridade do homem, mas, o condicionamento do mesmo às circunstâncias de uma vida oprimida pela dor. Dessa Não pode haver liberdade quando essa já não é uma opção fundada na situação concreta dos homens, ou seja, a vontade está, pois, fundada na Natureza, pois o que inclina o homem a dispor de sua vida prescinde de qualquer escolha racional.²³⁹

Não estando, pois, vida e morte sob a posse do querer do homem, segue-se que o desejo de libertação das condições que encerram a vontade cessa de imediato quando a essência do homem é Natureza. Um querer que desconsidera aquilo que se pode querer, é um querer absurdo e fictício. Um querer idealista, um querer apenas no pensamento. Assim, a liberdade está em plena e em restrita relação com a necessidade, ou seja, pressupõe um fundamento para que se exerça efetivamente.

Estando, pois, a liberdade ligada à necessidade, portanto, à Natureza, tudo o que o homem deve querer, desejar, deve estar em estrita concordância como que ele pode querer na época e na condição em que se situa. Feuerbach expõe um interessante argumento sobre o poder do tempo (histórico) sobre o indivíduo, pois cada homem pertence ou tem sua essência apenas no tempo em que está imerso, portanto, mesmo a época histórica não pode ser

²³⁸ “Soltanto i grandi filosofi speculativi tedeschi hanno escogitato un volere distinto [...] un volere [...] astratto, che è una pura realtà di pensiero”. “Somente os grandes filósofos especulativos alemães criaram uma vontade distinta [...] uma vontade abstrata, [...] que é pura realidade do pensamento.”. (FEUERBACH, Ludwig. **Ética e Felicità**. Milano: Guerini e Associati, 1997, p.15).

²³⁹ Em oposição a Hegel, que em sua Filosofia do Direito (Rechtsphilosophie), argumenta que “eu” tenho “esses membros, a vida apenas”, “na medida em que eu quero; o animal não pode mutilar-se ou suicidar-se, mas o homem”, é certo para Feuerbach que eu não tenho “meu corpo por causa da minha vontade, mas, pelo contrário, só tenho vontade por causa de meu corpo e de minha vida.” A liberdade de se abstrair de tudo, ou a liberdade da vontade, o livre-arbítrio erguido sobre todas as necessidades da natureza do livre-arbítrio só seria, então, possível, se o homem também pudesse abstrair da vida e da morte, isto é, se vida e morte dependessem apenas de sua vontade. (CHAGAS, E.F. **A Natureza Como Base da Ética em Ludwig Feuerbach – A Determinação Natural da Vontade**. Op. Cit., p. 302).

desvinculada da essência do homem sem que com isso não se desvincule a própria essência humana em relação à Natureza.²⁴⁰

Dessa forma, de acordo com Feuerbach, cada homem só expressa a sua época. Além da própria determinação natural por meio dos sentidos, o tempo histórico, assim, é um fator fundamental na determinação da essência humana. Portanto, para Feuerbach, homem é finitude, corporeidade, tempo e lugar, e, além de tudo, um ser que só descortina pra si um salto qualitativo através das contradições materiais que o conduzem a tomarem um rumo oposto ao que estava destinado.²⁴¹

Dessa forma, o domínio da Natureza é também um indicador da saúde espiritual dos homens. A liberdade está na história e a história deve se assentar nos fatos que devem guiar os homens ao progresso espiritual. De nada adianta uma liberdade que não passou pelo exemplo, pela paixão, pela luta, por fim, pela Natureza, ou seja, que não pôde ser posta à prova através da história.

Como a história é a mediação necessária para que a liberdade se efetive no âmbito humano, o que dizer, pois, da forma que o homem se relaciona com a Natureza? Feuerbach, por ser um pensador do século XIX, não teve a ecologia como centro de suas reflexões. Sabe-se que a defesa dos animais e do meio ambiente em geral surgem como um desdobramento da crítica ao progressivo desgaste da Natureza pela industrialização, tomando sua forma atual apenas na segunda metade do século XX. Evidentemente, nada disso se depreende do pensamento feuerbachiano. No entanto, Feuerbach pode ser visto como um dos precursores de uma mudança significativa no âmbito do pensamento filosófico que possibilita uma chave de

²⁴⁰ “Eu sou o que sou, [...] enquanto apenas uma parte da natureza como ela é constituída neste século, pois também a natureza se transforma [...] eu estou comprometido com esta sorte ou destino, com esta necessidade de ser membro desta época, eu posso querer ou não, eu posso estar ou não consciente disto.” (CHAGAS, E.F. **A Natureza Como Base da Ética em Ludwig Feuerbach – A Determinação Natural da Vontade**. Op. Cit., p. 302).

²⁴¹ “Solo quando cade nel dominio delia storia un uomo o un avvenimento diviene oggetto di un giudizio giusto e libero: a chiara prova che la libertà è solamente affare delia storia, che uomo non è libero a priori ma a posteriori, vale a dire che tanto nella vita del singolo come in quella del umanità la libertà succede alia schiavitù solo con aiuto dei tempo, alio stesso modo che la verità succede solo al errore, la ragione solo al irragionevolezza, lumanità delia pace solo alia brutalità delia guerra.” (“Somente quando um homem ou um evento cai no domínio da história ele se torna objeto de um julgamento justo e livre: uma prova clara de que a liberdade é apenas uma questão de história, que o homem não é livre a priori, mas a posteriori, ou seja, tanto em a vida do indivíduo, como a da humanidade, a liberdade só acontece com a escravidão com a ajuda do tempo, da mesma maneira que a verdade só acontece com o erro, apenas com a irracionalidade, a humanidade com a paz apenas com a brutalidade da guerra.”. FEUERBACH, L. **Spiritualisme e materialismo**. Roma-Bari: Editori Laterza, 1993, p. 55).

leitura estreitamente relacionada ao assunto do meio ambiente, quando toma a sensibilidade e a Natureza como temas essenciais.

Das poucas passagens em sua obra, através das quais extraímos o tema da ética relacionada também aos animais não-humanos, podemos compreender que o Filósofo não tomava o ser humano como o único a ser considerado digno na Natureza. Ao contrário, a sensibilidade é o elemento que está em anterioridade em relação à razão, portanto, o primeiro ato do pensamento é um ato sensitivo, ou seja, afetado pela Natureza externa. Nesse sentido, podemos entrever que os animais também são acolhidos pela ética em Feuerbach, pois o amor, embora um afeto humano, estende-se além do gênero. O homem, assim, acolhe o mundo fora de si a partir da imagem que os sentidos lhe fornecem. Na partilha como o outro, desenvolve também a experiência da dor. Através da dor, pode ele sentir as aflições e angústias que se apresentam na Natureza. Se, pois, os humanos não se distinguem dos animais pela capacidade de pensar (uma vez que o pensamento é um produto posterior ao sentir, portanto, é relativo aos modos do sentir), deve o homem possuir muito mais semelhanças do que diferenças em relação aos animais.

É preciso compreender que, embora a sensibilidade una o homem e o animal, não se pode atentar para certos radicalismos que envolvem o tema. De fato, lemos em *A Essência do Cristianismo* que ao animal é negada a consciência do gênero, isto é, a “consciência” animal é finita, portanto, ele não pode alcançar a ideia de infinitude posta pelo gênero, sendo, nos homens, a distinção de si mesmo, um ato fundante na cisão entre o homem e a Natureza. O animal, dessa forma, vive o seu “mundo” como o único possível. Não necessita, portanto, de nada fora de si. O homem, em contrapartida, cria filosofias, religiões e está em constante busca, através do pensar, para fora da Natureza, fora do que os sentidos lhe apresentam, além dos limites que lhe encerram.

Para Serrão, Feuerbach aborda os animais de uma perspectiva inclusiva, na medida em que nem os exclui, pondo, dessa forma, a “clássica” divisão entre humanos racionais e não-humanos irracionais e nem os apresenta como indistintos dos seres humanos, que caracterizaria uma forma de antropomorfização dos animais. Há, ainda segundo Serrão, uma clara afinidade entre os homens e animais, em Feuerbach.²⁴²

²⁴² “Podemos desde já concluir que o procedimento de Feuerbach não é o da exclusão (que coloca uma clivagem intransponível, por exemplo, entre racional e irracional, ou entre razão e instinto), nem o da indistinção (que humaniza o animal ou animaliza o humano), mas o da inclusão. Aplica a comparação entre homem e animal o princípio geral que regula o sensível: nem a absoluta igualdade (ou formalidade abstracta), nem a inteira

Se não existe qualquer razão para tratarmos os animais como inferiores a nós no âmbito da sensibilidade, o que poderia, então justificar esse tratamento se não o desapego do homem à Natureza? O desprezo por parte da filosofia da sensorialidade adentra a dimensão ética arrancando o homem de um convívio equilibrado com o meio. Retira até mesmo a dignidade animal fazendo o que os nomes dos animais lhe sirvam de adjetivos vis e insultuosos²⁴³. Há, ao contrário, entre homem e animal, muito mais semelhanças do que diferenças, pois pode-se entrever no comportamento animal, traços de uma sensibilidade que nos permitem admitir os mesmos sentimentos humanos, como alegria e tristeza, amor, orgulho etc.²⁴⁴. Dotado de elementos subjetivos que os colocam em comunidade com os humanos, não há como justificar os abusos cometidos por esses em relação não-humanos, pois claramente se observa em Feuerbach a tendência em abolir qualquer distinção se queira colocar como elemento que justifique a dominação e a mecanização dos animais em prol da vontade humana, da mesma forma que entende que o animal não deve ser compreendido através de um movimento que busque “humanizá-lo”.

Pode-se mesmo admitir, em Feuerbach que, até mesmo a questão da liberdade também não foge ao animal, pois, assim como no homem, ela se apresenta intimamente ligada a condição de sua existência material. Os animais são seres que dependem exclusivamente de sua condição, de seu estado de conservação. Quando é negada a sua essência, perde ele, também, seu impulso natural que o caracteriza como tal, e, até mesmo, sucumbe à morte²⁴⁵. Da mesma forma, os seres humanos só podem ser dignos de uma existência plena se

diferença, mas uma conjunção de semelhança e particularidade, que designa de parentesco ou afinidade (Verwandtschaft).” (SERRÃO. A. V. **O Habitar Ético na Natureza: Segundo Ludwig Feuerbach**. Op. Cit., p. 705).

²⁴³ “L'uomo, nella sua presunzione, ha degradato i nomi degli animali ad appellativi ingiuriosi, servendosi per denominare vizi umani; così si è servito anche del nome del maiale per designare la sporcizia. Che ingiuria nei confronti dei poveri animali, purtroppo incapaci di parlare!”. (“O homem, em sua presunção, degradou os nomes dos animais em apelações abusivas, usando-os para nomear vícios humanos; então ele também usou o nome do porco para designar a sujeira. Que insulto aos pobres animais, infelizmente incapazes de falar!”. (FEUERBACH, Ludwig. **Ética e Felicidade**. Milano: Guerini e Associati, 1997, p.47).

²⁴⁴ SERRÃO. A. V. **O Habitar Ético na Natureza: Segundo Ludwig Feuerbach**. Op. Cit., p. 706.

²⁴⁵ “Quando ad esempio alcuni uccelli non sopportano assolutamente la cattività, e insieme alla libertà perdono anche appetito fino a morire in breve tempo, mostrano con questa morte che anche in loro istinto della libertà è più forte dell'istinto di conservazione, o più esattamente, per dirlo in maniera più conforme alla natura, che istinto di conservazione è in loro intimamente legato all'istinto della libertà.” (“Por exemplo, quando alguns pássaros absolutamente não conseguem suportar o cativeiro e, juntamente com a liberdade, também perdem o apetite até morrerem em pouco tempo; com essa morte, mostram que mesmo em seus instintos, a liberdade é mais forte que o instinto de conservação, ou mais exatamente, de uma maneira mais natural, esse instinto de conservação está intimamente ligado ao instinto de liberdade.”. FEUERBACH, L. **Spiritualismo e materialismo**. Roma-Bari: Editori Laterza, 1993, p. 55).

conseguem manter sua condição íntegra quanto à mesma, pois a liberdade está vinculada à conservação da integridade humana.

No escopo geral do conceito de Natureza em Feuerbach, a questão animal se revela como parte de uma Natureza não conhecida, mas que não pode ter seu comportamento projetado através dos olhos humanos, que não pode ser tomado enquanto antropomorfizado, mas, como um ser indistinto. Interessante também é o destaque que o Filósofo dá em relação à integridade física dos outros animais. Em consonância com seu argumento, de acordo com o qual o culto à Natureza expõe a necessidade que o homem sente em relação à mesma, Feuerbach acrescenta que o homem, para se valer dos benefícios que a Natureza lhe oferece, é capaz até mesmo de agir de forma violenta para com ela, usurpando a vida e destruindo-a, o que em relação aos próprios humanos é negado. Serrão²⁴⁶, fala de um argumento de *contornos jurídicos* na abordagem feuerbachiana²⁴⁷

Dessa forma, percebemos claramente que Feuerbach tinha uma ampla compreensão da Natureza e de sua conservação, para além das caracterizações depreciativas e secundárias que a história da filosofia se encarregou de retratar mediante a diferença entre racional-irracional como pressuposto das prerrogativas dos homens em relação aos animais não-humanos. Mesmo em Espinosa²⁴⁸, responsável por uma inflexão no campo da filosofia quando traz a Natureza, embora ainda contornada como uma substância abstrata, ao estatuto primeiro das causas em sua *Ética*, podemos perceber o desprezo que os animais recebem na *Obra*. Ao contrário, Feuerbach não afere de qualquer pressuposto, seja humano, racional, etc., que abone o arbítrio do homem sobre o Natureza. A vontade ilimitada e abstrata faz com que até mesmo outros seres sencientes, por serem desprovidos de racionalidade, possam ter sua integridade invadida pela violência e domínio dos humanos. Podemos tomar, portanto, Feuerbach como um dos precursores do direito dos animais, algo que se consolidou, mais tarde, através de documentos e manifestos como uma causa importante a partir do século XX.

²⁴⁶ SERRÃO. A. V. **O Habitar Ético na Natureza: Segundo Ludwig Feuerbach**. Op. Cit., p. 707.

²⁴⁷ “Entre nós proibimos inteligente e egoisticamente o crime e o roubo, mas com relação a outros seres, com relação à natureza somos todos nós criminosos e ladrões.” (FEUERBACH, Ludwig. **Preleções sobre a essência da religião**. Op. Cit., p. 351).

²⁴⁸ “Por isso, é evidente que a lei que proíbe matar os animais funda-se mais numa vã superstição e numa misericórdia feminil do que na sã razão. O princípio pelo qual se deve buscar o que nos é útil ensina, indubitavelmente, a necessidade de nos unirmos aos homens e não aos animais ou às coisas, cuja natureza é diferente da natureza humana. Temos sobre eles o mesmo direito que eles têm sobre nós. Ou melhor, como o direito de cada um se define por sua virtude ou potência, os homens têm muito mais direito sobre os animais do que estes sobre os homens.” (SPINOZA, B. **Ética**. Op. Cit., p.180-181).

Embora aqui restrinjamos nossa abordagem às preocupações de Feuerbach quanto ao status depreciativo que a filosofia relegou à Natureza enfatizando, particularmente, a questão animal, esse argumento pode ser perfeitamente aplicado à forma em geral com a qual os seres humanos se relacionam com a Natureza, isto é, fazendo dela palco de arbítrios reais e fictícios. A Natureza é a base do homem e a negação disso, sob qualquer forma, viola sua integridade física e psíquica que tem unicamente a Natureza como pressuposto.

Sendo a sensorialidade o fator preponderante, ou, em suas próprias palavras, a “base permanente” de seu pensamento, o homem é, antes, um ser que se deixa invadir pela Natureza e, através dele, a Natureza também se transforma no tempo e no espaço. A Natureza, para Feuerbach, analogamente, assemelha-se à república, dado que, nessa última, o Estado é formado a partir da divisão igualitária de poderes. Na Natureza, de igual modo, a multiplicidade não engendra uma hierarquia ou a horizontalização de poderes. Tudo está em dependência de tudo, tudo se subordina a tudo. A natureza é, dessa forma, o espelho da liberdade limitada por leis que a subordina.

Dessa reflexão da Natureza enquanto a totalidade ou multiplicidade que acolhe a diferença como fator de autodeterminação, encontramos, pois, as bases da ética naturalista de Feuerbach, na medida em que os homens, que se determinam a partir da multiplicidade do gênero, formam uma comunidade humana, como vínculos sensíveis, sendo o amor um dos mais importantes laços que engendram tal união.²⁴⁹

A relevância dos sentidos para a determinação e para a diferenciação através do qual a individualidade perde-se na multiplicidade tem no amor um real fundamento. Para Feuerbach, apenas aquilo que pode afetar a existência humana, apenas aquilo que põe todos os homens na condição de carentes e codependentes, proporciona um movimento real e transforma a história dos homens. O único veículo através do qual os homens podem estar em uma relação concreta entre si é o amor. A questão do amor é um tema vital na filosofia feuerbachiana. Nos primeiros escritos, o filósofo acentua o amor como o sentimento mais elevado para o homem.²⁵⁰

²⁴⁹ O ser como objecto do ser – e somente este ser é o ser e merece o nome de ser – é o ser dos sentidos, da intuição, da sensação, do amor. O ser é, por conseguinte, um segredo da intuição, da sensação, do amor. (FEUERBACH, L. **Princípios da filosofia do futuro**. Op. Cit., p.80).

²⁵⁰ “Oh divino amor! Permíteme ahora uma vez más, despues de haber echado suficientemente la mirada turbadora a las turbis manifestaciones del presente, em oposición a las cuales la verdad misma puede parecer, no como verdad, sino sólo como oposición, permíteme de nuevo, digo, sumergirme em el placentero y beatífico

Essa identificação entre Deus e amor, explicitada por Lorentz como o elemento místico que denota o panteísmo feuerbachiano da fase de juventude, nos termos de sua filosofia ulterior, desenlaça-se apenas de seu aspecto místico para desaguar na relação concreta entre os homens. A “divindade” do amor reside em ser ele o sentimento pelo qual a própria existência está condicionada. Por isso a filosofia deve deixar para trás os ditames escolásticos da tradição que preconiza a razão e diminui o sentimento para se transformar em religião, uma vez que a religião é a expressão mais clara do sentimento.

O amor é, pois, a verdade última do ser, a única verdade do ser. Ser e amar são, para Feuerbach, sinônimos. Dessa forma, compreendemos a filosofia de Feuerbach, em seu aspecto integral também como uma “filosofia do amor”, o amor enquanto enunciação da primazia do subjetivo sobre a pretensão racional-idealista da verdade,²⁵¹ através do qual se desenvolve a família, a sociedade, abrangendo todas as demais relações recíprocas dos homens enquanto pertencentes ao gênero humano²⁵². Mas essa relação também pode ser ampliada à Natureza? De acordo com Serrão, é possível compreendermos o pensamento de Feuerbach como uma defesa também de uma atitude ética em benefício de toda a Natureza. O homem, frente à Natureza é um Tu.²⁵³

Tratar, portanto, a Natureza como um “tu” é ter diante a ela a compreensão de que sem ela o homem nada é. Da mesma forma que o homem sem o outro é um ser que nada sabe de si, na medida em que é somente na diferença que o homem se reconhece enquanto tal, a Natureza é o lar por meio do qual o homem sobrevive. Toda a atitude crítica de Feuerbach refere-se ao fato de o homem fazer de si uma essência externa à Natureza, um

pensamiento de tu esencia que abarca y unifica todo lo particular!”. (FEUERBACH, L. **Pensamientos sobre muerte e inmortalidad**. Op. Cit., p.112).

²⁵¹ “O amor, não só no plano objectivo, mas também subjectivo, é o critério do ser—o critério da verdade e da realidade efectiva. Onde não há amor, também não há verdade alguma. E só é alguma coisa quem algo ama – nada ser e nada amar são idênticos. Quanto mais alguém é tanto mais ama, e vice-versa.”. (FEUERBACH, L. **Princípios da filosofia do futuro**. Op. Cit., p.82).

²⁵² “Se a essência do homem é a mais elevada essência do homem, então também praticamente deve ser a mais elevada e primeira lei o amor do homem pelo homem.”. (FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Op. Cit., p. 267)

²⁵³ Ampliando a ideia ética que sustenta a vivencia concreta, também a natureza se deve considerá-la como um tu e fazer-lhe bem, encarando-a numa atitude de reciprocidade e paridade, semelhante a relação que liga cada homem ao outro homem. É esta relação positiva e expansiva que ao envolver os seres da natureza é por sua vez devolvida por estes e revertida sobre o homem. Quando trata a natureza como tu, esta converte por sua vez o homem num tu, no tu da natureza: "Mas o que vale para o homem face ao homem, vale também para ele face a natureza. Ele e não apenas o eu, mas também o tu da natureza."(SERRÃO. A. V. **O Habitar Ético na Natureza: Segundo Ludwig Feuerbach**. Op. Cit., p. 709).

antropocentrismo absoluto que rebaixa a Natureza a uma instância abaixo do homem e eleva o poder da vontade sobre a Natureza. Podemos claramente inferir que a atitude de se tomar o homem com um ser antinatural está em gritante contradição com a necessidade que esse mesmo possui em relação à Natureza o que nos leva a compreender que qualquer agravo em relação à última é um agravo em relação ao próprio homem.

Representar, portanto, a Natureza como a base da existência humana é dizer indiretamente que Feuerbach amplia essa discussão para além do epistêmico para o ético. Ora, se a Natureza, em Feuerbach, fosse apenas tomada como um tema que se discute a nível epistemológico, teria o Filósofo saído do idealismo? Ao contrário, o conceito de Natureza em Feuerbach, de um modo geral, evoca uma mudança sistemática na filosofia, deixando para trás o aspecto do formalismo conceitual e ganhando vida através da circunscrição no mundo natural. Dessa forma, compreendemos, como Serrão, que há um aceno de Feuerbach também para uma tomada de atitude em conformidade com a paridade ética que estabelece o pertencer a uma comunidade em relação também à Natureza, isto é, em fazer da Natureza também um “eu” através do qual o homem, enquanto tu, nessa relação, convoca a si mesmo a uma condição de reciprocidade na medida em que sua situação frente à Natureza não é meramente contemplativa, mas afetada por ela em todo o seu existir.

A Natureza enquanto habitat ético é também um manifesto contra toda a especulação e misticismo que fazem homem e Natureza oriundos de uma vontade externa. Além disso, é uma afronta aos dogmáticos preceitos religiosos e morais²⁵⁴ que se querem “puros” sem que, de fato, estejam vinculados à corporeidade. O kantismo, ao fazer do mundo uma representação do entendimento, colocou também na razão os princípios da moralidade. Ao contrário, Feuerbach estabelece o elo entre a moralidade e a condição de existência dos seres, remetendo, assim, ao papel dos sentidos o princípio de toda ação moral. Fora do âmbito da relação entre um Eu e um Tu, não se pode falar verdadeiramente em ética, ou na universalidade das ações.²⁵⁵

²⁵⁴ “L'eticità moderna è una questione di polizia. La giustizia, la rettitudine è questione di virtù libera, virile; di eticità ne abbiamo in eccesso, ma le virtù sono molto rare. Come d'altronde potrebbe essere altrimenti sotto il dominio del poliziotto e del cristianesimo?”. (“A ética moderna é uma questão policial. Justiça, retidão é uma questão de virtude livre e viril; temos excesso de ética, mas as virtudes são muito raras. Por outro lado, como poderia estar sob o domínio do policial e do cristianismo?”. FEUERBACH, Ludwig. **Ética e Felicità**. Milano: Guerini e Associati, 1997, p.86).

²⁵⁵ Para Feuerbach, a moralidade não deve ser esclarecida e deduzida de uma razão pura, de um eu puro pensante, sem os sentidos, pelo contrário, trata-se de esclarecê-la a partir da ligação do eu com tu. “Onde fora do eu não há um tu, outro homem, também não se pode falar de moral, apenas o homem social é o homem. Eu sou

O outro será sempre uma voz viva e apresenta no eu. Um eu é sempre um afirmar-se em relação a um outro. Tudo o que faço, podes ele dar testemunho de mim. Dessa forma, o homem não pode considerar uma ética sem que ela não dê testemunho da alteridade, da diferença constituinte de uma individuação.²⁵⁶ Esta individuação que põe em unidade o eu e o tu, num jogo de mútua afirmação, no entanto, conduz à moralidade enquanto reconhece a felicidade como um bem socialmente afirmado, isto é, enquanto leva em consideração também a felicidade dos outros.²⁵⁷

Não posso aceitar que o outro, como suas dores e angústias não faça parte da elevação do meu espírito moral. Sem a dinâmica social que põe os homens em relação, nenhuma moral seria possível.²⁵⁸ O outro participa de mim na medida em que está em mim através do pensamento. Qualquer sistema moral que não considera que o bem não é mediado pela participação de um outro, não pode alcançar a ideia de felicidade, pois a mesma se revela na

eu apenas por ti e contigo. Eu sou apenas consciente de mim mesmo apenas porque tu estás defronte de minha consciência como um eu visível e palpável, como um outro homem. (CHAGAS, E.F. **A Natureza Como Base da Ética em Ludwig Feuerbach – A Determinação Natural da Vontade**. Op. Cit., p. 308).

²⁵⁶ “Coscienza è sapere insieme. L'immagine dell'altro è talmente intrecciata alia mia autoco- scienza, all'immagine che ho di me stesso, che an- che l'espressione di ciò che è piú personale e inti- mo, la coscienza, è un'espressione di socialismo, di comunitarietà; che io stesso non mi posso ritirare e nascondere nell'angolo piú segreto e occulto della mia casa, dei mio io, senza fornire alio stesso tempo una testimonianza dell'esistenza dell'altro al di fuo- ri di me. Se pure non ho testimoni contro di me e non ho nessuno che sia a conoscenza dei mio mi- sfatto - perché l'unico che mi potrebbe accusare non è piú tra i viventi e il suo cadavere è stato getta- to in mare oppure ridotto in cenere da me - tuttavia ho uno che ne è a conoscenza, un testimone, un possibile traditore e accusatore in me stesso.” (“Consciência é conhecer juntos. A imagem do outro está tão entrelaçada com a minha autoconsciência, com a imagem que tenho de mim mesmo, que até a expressão do que é mais pessoal e íntimo, a consciência, é uma expressão de socialismo, de status comunitário; que eu mesmo não posso me retirar e me esconder no canto mais secreto e oculto da minha casa, de mim mesmo, sem ao mesmo tempo dar um testemunho da existência do outro fora de mim. Mesmo que eu não tenha testemunhas contra mim e não conheça meus delitos - porque o único que poderia me acusar não está mais entre os vivos e seu cadáver foi jogado no mar ou reduzido a cinzas de mim - no entanto, tenho alguém que está ciente disso, uma testemunha, um possível traidor e acusador em mim.”. FEUERBACH, Ludwig. **Ética e Felicità**. Milano: Guerini e Associati, 1997, p.77).

²⁵⁷ “la morale non conosce alcuna felicità própria senza felicità altrui e non vuole una felicità isolata, separata e indipendente dalla felicità degli altri”(“ a moralidade não conhece felicidade própria sem a felicidade dos outros e não quer uma felicidade isolada, separada e independente da felicidade dos outros. Ibidem, p. 66).

²⁵⁸ “Cosa significa: l'altro io nell'io? Certo non, com'è ovio per chi intende, l'altro io in carne e ossa, bensí quello rappresentato, richiamato alla mente e all'animo: cioè l'immagine dell'altro che mi trattie- ne dal fargli del male o che mi tormenta e mi perse- guita se gliene ho già arrecato. La coscienza è per- ciò in relazione strettissima con la compassione e si fonda sulla sensazione o convincimento della verità dell'affermazione: non fare agli al tri ciò che non desideri venga fatto a te! Essa non è in effetti nient'altro che la compassione, ma con il pungolo della consapevolezza di essere l'au tore della soffe- renza.” (“O que significa: o outro eu no eu? Certamente não, como é óbvio para aqueles que pretendem, o outro eu em carne e osso, mas aquele representado, lembrou à mente e à alma: isto é, a imagem do outro que me impede de machucá-lo ou de quem isso me atormenta e me persegue se já o fiz. Portanto, a consciência está em um relacionamento muito próximo com a compaixão e se baseia no sentimento ou convicção da verdade da afirmação: não faça aos outros o que você não quer que seja feito! De fato, nada mais é do que compaixão, mas com o aguilhão da consciência de ser o autor do sofrimento.”. Ibidem, p. 73).

saída do homem do plano da singularidade. O budismo, dirá Feuerbach, embora não cometa os excessos que outras religiões deram como exemplo em busca de elevação moral, não acolhe essa participação, uma vez que a suprema felicidade seria prescindir das alegrias e angústias da vida, assim, tomando como princípio que a própria existência é dor.²⁵⁹

Ao contrário, a felicidade, em consonância à adequação moral que dela deriva, consiste em tomar e acolher a diferença e as contradições que a vida traz. As alegrias e tristezas da vida fazem parte de uma compreensão humana em termos de uma existência que busca o sentido das coisas na própria sociedade, com o povo. Cada povo, contudo, terá seu próprio repertório de normas que definem, entre outras coisas, o bem e o mal.

O que Feuerbach salienta como fundamental para a felicidade através da moralidade é o sentimento de colocar-se com o outro no plano da reciprocidade. Quem pensa no outro, em suas dores, aplica uma regra prática a qual também se inclui. Aqui estamos fundamentalmente no plano da consciência, isto é, da consciência no sentido de que a cada ação imoral, a reflexão sobre a mesma me acusará e trará a mim a voz, o grito do outro.²⁶⁰

Portanto, a consciência me mostra o caminho através do qual devo pautar minha conduta e, nesse ato, extrair a justa medida do que se pode considerar uma ação feliz ou não. Como regra, o homem só pode ser plenamente feliz se, com o outro, puder partilhar as alegrias e tristezas da vida, tomando a vida apenas enquanto radicada na situação concreta da história. A Natureza, portanto, é o único cenário possível para que o gozo da moral se efetive plenamente, sem os arrolhos do escapismo metafísico que tapa a visão para o plano material e contraditório que condiciona a vida na terra e salta para as soluções extramundanas de um dever nos rigores de um sistema de pensamento devidamente subdeterminado à lógica de um *modus vivendi sub specie aeternitatis*.

6 Considerações finais

²⁵⁹ “Il buddismo è una manifestazione non dell’istinto di felicità sano, naturalmente vigoroso, retto, ragionevole, bensì di un istinto di felicità malato, esaltato, fantastico, che per il male trascura il bene, colpito e offeso dai mali che sono connessi a ogni bene, soprattutto dal male della caducità, dall’alternanza di morte e rinnovamento della gioia di vivere.” (“O budismo é uma manifestação não do instinto de felicidade saudável, naturalmente vigoroso, reto, razoável, mas de um instinto de felicidade doente, exaltado e fantástico, que negligencia o bem pelo mal, ferido e ofendido pelos males que estão ligados a todo o bem, especialmente do mal da transitoriedade, da alternância da morte e da renovação da alegria da vida.”. (FEUERBACH, Ludwig. **Ética e Felicità**. Milano: Guerini e Associati, 1997, p.28).

²⁶⁰ Ibidem, p. 79.

No transcurso do pensamento humano, a Natureza teve seus fenômenos e elementos como dotados de alguma característica não-natural. Diversos povos ao longo da história tomaram-na como um mistério o qual algum sábio ou erudito deveria trazer à luz. Assim, as inúmeras religiões politeístas, na medida em que cada povo compunha seus deuses de acordo com a necessidade, legaram uma diversidade de sistemas, todos com uma complexidade particular, uma vez que a vontade, através da imaginação, cria seus objetos e deles se serve quando se considera que a essência do pensamento e a essência da vida são distintas, ainda que não necessariamente contrapostas.

A exceção, no entanto, ocorre quando a Natureza é tomada como nula. O monoteísmo, de acordo com Feuerbach, representou na história um peculiar caminho para o arbítrio da vontade. Nas religiões da Natureza, os temores do homem se submetiam à própria Natureza, ainda que, com ela, ele possuísse uma relação meramente fantasiosa. No monoteísmo, ao contrário, a vontade do homem está sobre a Natureza. Ele, o homem, é quem diz o que deve nela ocorrer. Assim, Feuerbach expõe que o monoteísmo lega à história a noção mediante a qual o homem é o senhor do mundo, mas, na religião, não o homem concreto ou real, mas o homem abstrato e genérico que é a expressão, segundo o Filósofo, da ideia de Deus. O recolhimento da subjetividade humana, de suas potencialidades e atributos, criou a imagem de um homem absolutamente separado da Natureza.

A consciência genérica do homem se estendeu, portanto, à própria Natureza, e, desse modo, o que é Natureza é, antes, o que o homem pensa sobre a Natureza. Feuerbach caminha de seus trabalhos de juventude (notadamente nos *Gedanke*) para a concepção de uma doutrina que terá como essencial, o reconhecimento de pertença do homem à Natureza e, não, da Natureza ao homem. A Natureza é, para o Filósofo, a base da existência de todas as coisas, sem que se considere nada além dela. Aqui, partimos da compreensão de que os modernos, a partir de Descartes, iniciam a tarefa de questionar os sentidos não nos termos dos antigos gregos, isto é, não a partir do uso da livre especulação sobre a Natureza, mas a partir da teologia medieval. Mostramos que o cartesianismo, na verdade, é a “ponte” que permite, por fim, ao hegelianismo a compor uma filosofia onde, segundo Feuerbach, duplica-se a Natureza e faz ela derivar do arbítrio da razão.

De uma compreensão material da história e do homem, Feuerbach caminha em direção a uma recusa geral do pensamento abstrato na filosofia, o pensamento que, por si só se quer abranger o mundo. Na consciência, no entanto, antes de o homem *ser* ele já é dois. É só quando o homem se relaciona que pode aparecer a si como um ser distinto, concreto e

consciente. O jogo dialético no interior da consciência humana pressupõe, assim, um elemento sensível que põe objetivamente a diferença entre dois indivíduos. Feuerbach advoga que, assim como o homem distingue-se de si mesmo a partir do outro, que na verdade, é o próprio mundo, ou a própria consciência do universo, ao desconhecer essa relação de dependência originária, ele cinde-se com a Natureza. Os sistemas filosóficos da modernidade rejeitam palavras como multiplicidade, diferença, matéria, mundo, corpo, porque em cada uma dessas palavras, o pensamento está fora. Dentro do mundo, apenas o mundo, o homem, a vida.

Essa contradição entre pensamento e mundo que se inicia na retomada cartesiana de elementos da teologia, se qualifica, no pensamento feuerbachiano, atendendo a duas abordagens que aqui consideramos distintas, a saber, uma que prioriza o pensamento em distinção à Natureza e outra que faz da Natureza um pensamento. Essa segunda abordagem que já se desenvolve sensivelmente através do monadismo leibniziano e avança do espinosismo ao pensamento de Schelling, é desenvolvida, aqui, mediante o pensamento místico de Jacob Boehme.

Compreendemos que, segundo Feuerbach, Boehme abre caminho para uma chave de compreensão da ideia de Natureza, na medida em que, no último, prefiguram elementos que acentuam a origem da doutrina da Natureza na modernidade, sobretudo, no Idealismo. Enquanto Hegel, na visão de Feuerbach, adaptou o teísmo ao panteísmo, Boehme, perscrutou, pelo misticismo, a Natureza, mas não foi além dela, pois toda a sua filosofia é, na acepção de Feuerbach, um jogo de luz e trevas. Além disso, Boehme faz da codependência de princípios antagônicos um pressuposto para sua doutrina, uma vez que a contradição, na modernidade apenas estão a nível da aparência, conceitual.

Por ser influenciado tanto pelo panteísmo como pelo hegelianismo, na doutrina do próprio Feuerbach, apesar da difícil sistematização, há sempre uma abertura no que compõe a palavra “Natureza”. Ele inicia sua jornada filosófica pelo panteísmo, fortemente influenciado pelo misticismo de Boehme com uma apropriação das ideias de Hegel, e parte para uma negação absoluta de ambos. No fundo, seus textos dialogam com a ideia central que se pretende construir, a saber, o limiar de uma época de transformação no pensamento filosófico para o qual não se pode ter apenas um sistema de pensamento para explicar o mundo, enquanto se abstrai do homem e da Natureza. O mundo é a própria explicação de si mesmo.

Estar no mundo é estar com os sentidos abertos ao mundo. De um questionamento a nível apenas do entendimento, a crítica feuerbachiana se dirige a uma ética que toma como meta o encontro como possibilidade de construção de uma via plural que considere a dignidade do outro como o princípio de qualquer ação. O “outro”, aqui, não é apenas o semelhante, mas se estende a toda Natureza. Feuerbach antecipa questionamentos que vão além da abstração da moralidade humana, do convívio entre os homens, expondo a dignidade dos seres naturais como um meio real de equilíbrio entre homem e Natureza.

Interessa, nesse ponto, a presença do amor como um sentimento que permeia sua obra. O amor, em Feuerbach, nos limites de uma ética que considere a Natureza, é o meio do qual o homem se serve para buscar o outro. No outro, o homem se realiza e transforma a força que era apenas a nível individual em coletivo. A construção, portanto, de uma humanidade que considera o outro como princípio da ação está além das “reformas” do homem que se quis pela filosofia do esclarecimento (e que, ao final, resultaram no colapso da humanidade nos séculos ulteriores, com guerras, fome, etc.). Feuerbach tem uma filosofia com “dois eixos”, uma elipse. Não há qualquer consideração a nível especulativo do homem que referencie um modelo que projete uma vida feliz. A felicidade é na partilha das dores e alegrias pois essas compõem a roda do mundo. Feuerbach, assim, parte dos sentimentos como o elo que põe a comunidade num laço infindo de pertenças e trocas onde todos se beneficiam por serem unos em essência.

Nas antigas religiões, essa unidade era dada pela terra. A terra era o lugar de um povo e expressava sua origem. Essas diferenças, no entanto, foram perdendo espaço e os homens passaram a entender que unidos no mundo, e não apenas pelo território, são capazes das mais belas realizações do espírito humano, pois o espírito é universal. A humanidade é, assim, a realização das forças coletivas que se expressam no movimento da história, da vida.

Na medida em que a Natureza é o cenário vivo onde o homem encontra essência e existência, é arbitrário retirá-la do âmbito de qualquer pensamento rigoroso que se queira válido. A especulação entre os filósofos modernos era, para Feuerbach, um recurso para continuar o domínio do homem em relação à Natureza agora, através do reconhecimento do pensamento como uma instância autônoma e distinta da Natureza, um movimento que acompanha a religião, embora dela se distinga.

A regra da diferença é anulada no pensamento, quando se faz da diferença uma abstração. A diferença é sensível, ela está diante dos olhos, nas contradições materiais,

naquilo que evoca qualidade, quantidade, tempo, espaço, etc. De uma perspectiva geral, a diferença é a própria Natureza. Feuerbach, que encontra na própria Natureza o lugar verdadeiro da essência humana, a imagem viva de uma possibilidade real de transformação do pensamento e das ações humanas. O seu interesse na Natureza consiste em um único objetivo, a saber, lembrar o homem que, fora da Natureza, ele não é. Nossa investigação caminhos pelas estradas sinuosas do misticismo, da religião até alcançarmos uma visão mais aproximada que integre a crítica de Feuerbach para além do papel caricato que sua obra recebeu por detratores.

Feuerbach é um filósofo de máximas, e, como tal, a verdade está próxima ao coração do Filósofo. Somente quando se traz o coração para a filosofia, lembra-se que se é Natureza. A verdade da religião, o coração, é também a verdade da filosofia. Na religião, essa verdade é hipostasiada, na filosofia, ela deve ser a força motriz para uma época que descortina novos caminhos para a humanidade, na acolhida do mundo em todas as suas contradições, sem idealizações que prescindam da sensibilidade humana. O antropocentrismo, transformou a divindade religiosa no próprio homem. Feuerbach, negando o homem absolutizado, o espírito autônomo da matéria, advoga pela vivência diária, no tempo e no espaço.

A síntese do pensamento feuerbachiano sobre a Natureza coincide com um retorno esclarecido do homem sobre a mesma. A Natureza não é apenas uma paisagem impressionista, mas real e pulsante. Pensar com olho, esse é o primeiro caminho do homem a reconhecer a Natureza como primazia, algo que podemos ver com perfeita exatidão no excerto do poema extraído de Alberto Caeiro e que sintetiza a verdade sobre a ideia de Natureza em Ludwig Feuerbach:

O mundo não se faz para pensarmos nele

(pensar é estar doente dos olhos)

Mas para olharmos para ele e estarmos de acordo

Eu não tenho filosofia: tenho sentidos...

REFERÊNCIAS

FEUERBACH, L. **De Ratione, Una, Universali, Infinita**. In: FEUERBACH, L. Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud. Trad. cast. José Luis García Rúa. Granada: Editorial COMARES, 1995.

FEUERBACH, L. **Pensamientos sobre muerte e inmortalidad**. Madrid: Alianza Editorial. 1993.

FEUERBACH, L. **A essência do Cristianismo**. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

FEUERBACH, L. **La esencia de la religión**. Madrid: Páginas de espuma, 2008.

FEUERBACH, L. **Preleções sobre a essência da religião**. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

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

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

FEUERBACH, L. **Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza**. Leipzig: Otto Wigand. 1847.

FEUERBACH, L. **Ética e Felicità**. Milano: Guerini e Associati, 1997.

FEUERBACH, L. **Spiritualisme e materialismo**. Roma-Bari: Editori Laterza, 1993.

PASCALÉ, CARLA de; SAVORELLI, A. **Sechzehn briefe von L. Feuerbach an J. Moleschott**. Disponível em: <https://www.degruyter.com/view/j/agph.1988.70.issue1/agph.1988.70.1.46/agph.1988.70.1.46.xml?lang=en>. Acesso em: 14 set. 2019.

FEUERBACH, L. **A Karl Riedel. Para a rectificação do seu esboço**. In: FEUERBACH, L. Filosofia da Sensibilidade. Escritos (1839-1846). Trad. port. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.

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

CHAGAS, Eduardo Ferreira. A razão em Feuerbach como base da unidade do homem e da natureza. In: **Princípios**, Natal, v. 14, n. 21, jan./jun. 2007.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. A natureza como negação da imortalidade da alma no jovem Feuerbach. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, v. 16, n. 26, 12 out. 2010.

CHAGAS, E.F. **A Natureza Como Base da Ética em Ludwig Feuerbach – A Determinação Natural da Vontade**. pp. 297-314, out. 2015. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/3335>. Acesso em: 28 Jan 2020.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. A Vontade é livre? Natureza e Ética em Ludwig Feuerbach. **Revista Dialectus**, n. 6, 06 out. 2016.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. A Autonomia da natureza em Ludwig Feuerbach. In VAS CONCELOS, J.G. organizador. **Filosofia, educação e realidade**. Fortaleza: UFC, 2003.

CHAGAS, E.F. REDYSON, D. de PAULA, M.G (ORG.). **Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach**. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

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

SERRÃO. A. V. O Habitar Ético na Natureza: Segundo Ludwig Feuerbach. **Revista Portuguesa de Filosofia**, T. 59, Fasc. 3, Filosofia e Ecologia: Elementos para uma Ética Ambiental pp. 689-711, jul. - set. 2003. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40337760> . Acesso em: 22 de Jan de 2020.

CABADA, Manuel. **El humanismo premarxista de L. Feuerbach**. Madrid: La Editorial Católica, S. A., 1975.

SOUZA, Draiton Gonzaga de. **O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach**. Porto Alegre: Edipucrs, 1994.

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

LORENZ, R. Zum Ursprung der Religionstheorie Ludwig Feuerbachs, in: *Ludwig Feuerbach*. E. Thies (Org.), Darmstadt 1976.

CORNEHL, Peter. **Feuerbach und die Naturphilosophie. Zur Genese der Anthropologie und Religionskritik des jungen Feuerbach**. Disponível em: <https://www.degruyter.com/view/j/nzst.1969.11.issue1/nzst.1969.11.1.37/nzst.1969.11.1.37.m> l. Acesso em: 25 out. 2019.

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

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Coleção Os pensadores, vol. XV. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DESCARTES, René. **Meditações**. Coleção Os pensadores, vol. XV. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DESCARTES, René. **Princípios da filosofia**. Lisboa: Edições 70, 1997.

LEIBNIZ, G.W. **A Monadologia**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova cultural, 1974.

LEIBNIZ, G.W. **Novos Ensaio Sobre o Entendimento Humano**. São Paulo: N. Cultural, 1984.

SPINOZA, B. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

ESPINOSA. Coleção **Os pensadores**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.

KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1998.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser**. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas- Tomo II (A Filosofia da Natureza)**. São Paulo: Edições Loyola. 1997.

BURGEOIS, Bernard. A Natureza: promessa, promessa e promoção do espírito. **Revista de estudos hegelianos**. N.11, v.01, jul./dez. de 2009. <http://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/124/104>. Acesso em: 20 mar. 2019.

MARMASSE, Gilles. A Natureza como objeto sensível, múltiplo e contraditório. **Revista de estudos hegelianos**. N.11, v.01, jul./dez. de 2009. <http://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/124/104>. Acesso em: 20 mar. 2019.

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

NEUSER, Wolfgang. *Entendimento e Força: sobre um aspecto fundamental da filosofia da Natureza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. **Revista de estudos hegelianos**. Ano 5, nº 9, dezembro, 2008. Disponível em: <http://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/124/104>. Acesso em: 20 mar. 2019.

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

JAESCHKE, Walter. **Hegel**. J.B. Metzler Verlag. Stuttgart: 2016.

SCHELLING, F.W.J. Obras Escolhidas. Coleção **Os Pensadores**. Tradução. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

SCHELLING, F.W.J. **Escritos sobre filosofia de la naturaleza**. Tradução: Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, S. A, 1996.

DUDLEY, W. **Idealismo Alemão**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

BOEHME, Jacob. **A vida tripla do ser humano**. São Paulo: Polar, 2016.

BOEHME, Jacob. **A aurora nascente**. São Paulo: Polar, 2011.

BOEHME, Jacob. **A revelação do grande mistério divino**. São Paulo: Polar Editorial, 1998.

BOEHME, Jacob. **Six teosophic points**. Disponível em: <https://ia802605.us.archive.org/20/items/sixtheosopicpoi00bh/sixteosophicpoi00bh.pdf>. Acesso em: 02 out. de 2019

NICOLESCU, B. **Ciência, Sentido e Evolução: A cosmologia de Jacob Boehme**. São Paulo: Attar, 1995.

WATERFIELD. R. **Jacob Boehme**. São Paulo: Madras, 2007.

VETÖ, Miklos. Jacob Boehme et l'idéalisme postkantien. **Les études philosophiques**, n.2, L'idealisme allemand entre gnose et religion chrétienne, abril a junho de 1999.

HARTMANN, Franz. **Vida e Doutrina de Jacob Boehme**, 1891. Disponível em: <http://www.sca.org.br/news/448/57/Vida-e-Doutrina-de-Jacob-BoehmeFranzHartmann.html>. Acesso em: 15 nov. 2018

BECKENKAMP, Joãozinho. **A Penetração do Panteísmo na Filosofia Alemã**. Disponível em: <http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/200>. Acesso em: 17 mai. 2019.

MARTONE, J. As doutrinas do "hen kai pan": Giordano Bruno E Espinosa na leitura de F. H. Jacobi. **Cadernos Espinosanos**, n. 39, p. 215-244, 27 dez. 2018.

WOLGAST, Sigfried. **Deus sive natura: Zum Pantheismus in der europäischen Philosophie- und Religionsgeschichte**. Disponível em: https://leibnizsozietat.de/wp-content/uploads/2012/10/01_wollgast1.pdf. Acesso em: 23 out. 2019.

ELIADE, M. **História das crenças e das ideias religiosas I- da idade da pedra aos mistérios de elêusis**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ROHDEN, Cleide Cristina Scarlatelli. **A camuflagem do sagrado e o mundo moderno – à luz do pensamento de Mircea Eliade**. Porto Alegre-RS:EDIPUCRS, 1988.

FRANÇOIS, Stéphane. Antichristianisme et écologie radicale. **Revue d'éthique et de théologie morale**. Rennes, Ano 8, n. 272, dez. 2012. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2012-4-page-79.htm>. Acesso em: 14 set. 2019.

DUARTE, Rodrigo A. de Paiva. **Marx e a Natureza em o capital**. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

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

GREER, John Michael. **Dicionário do pensamento esotérico ocidental**. São Paulo: Pensamento, 2012.

MICHAELIS, moderno dicionário da língua portuguesa. São Paulo: Melhoramentos, 2015. Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/busca?id=0LEYn>. Acesso em 25 jul. 2019.

NOVELLO, Mário. Olhar sobre o universo. **Cosmos e Contexto**. Disponível em <https://cosmosecontexto.org.br/olhar-sobre-o-universo>. Acesso em 10 jan. 2020