



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

ANTÔNIO ADRIANO DE MENESES BITTENCOURT

FULGURAÇÕES DO *ABISMO*:
SOBRE A REPRESENTAÇÃO EM LUDWIG FEUERBACH

FORTALEZA

2024

ANTÔNIO ADRIANO DE MENESES BITTENCOURT

FULGURAÇÕES DO *ABISMO*:
SOBRE A REPRESENTAÇÃO EM LUDWIG FEUERBACH

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de doutorado em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas.

FORTALEZA

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas

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

B542f Bittencourt, Antônio Adriano de Meneses.

Fulgurações do Abismo: Sobre a representação em Ludwig Feuerbach / Antônio Adriano De Meneses Bittencourt. – 2024.

140 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2024.

Orientação: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas.

1. Representação. 2. Religião. 3. Consciência. 4. Filosofia Alemã. I. Título.

CDD 100

ANTÔNIO ADRIANO DE MENESES BITTENCOURT

FULGURAÇÕES DO *ABISMO*:
SOBRE A REPRESENTAÇÃO EM LUDWIG FEUERBACH

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de doutorado em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em:

BANCA EXAMINADORA

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

Prof. Dr. Antônio Francisco Lopes Dias
Universidade Estadual do Piauí (UESPI)

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

Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal
Universidade de Brasília (UnB)

Prof. Dr. Prof. Dr. José Olinda Braga
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Aos meus pais (*In memoriam*).

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer, primeiramente, à Raquel Bittencourt, pelo apoio nos bons e nos maus momentos de minha jornada pessoal e profissional.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, nas pessoas do Prof. Dr. Evaldo Silva Pereira Sampaio, da Prof^{ra}. Dr^a. Francisca Galileia Pereira da Silva e Sebastião da Silva Barroso.

Ao GELF – Grupo de Estudos Ludwig Feuerbach (UFC) – nas pessoas de Rosângela Fonteles e Jorge Lopes.

Ao Prof. Dr. Eduardo F. Chagas, meu orientador, que dispensa elogios pela extensa e frutífera contribuição científica, além de nos brindar com sua amizade e confiança.

Aos professores participantes da banca examinadora, Rosalvo Schütz (UNIOESTE), Agnaldo Cuoco (UnB), José Olinda (UFC) e Antônio Dias (UESPI) pelas preciosas sugestões e, acima de tudo, por nos honrar em tê-los na condição de avaliadores deste humilde trabalho.

Aos professores/pesquisadores: Orlando Luiz de Araújo e Ana Maria César Pompeu (Universidade Federal do Ceará - UFC), pelos inestimáveis esclarecimentos quanto ao idioma e a poesia gregos; Magdalena Szymanska-Lázaro da Silva (Universidade Federal do Ceará - UFC) e Luciano Sales, da Universität Münster (ALE), pelo generoso auxílio na tradução de termos da língua alemã; Ezequiel Burstein, da Universidade de Buenos Aires (AR), pelos esclarecimentos concernentes aos escritos iniciais de Feuerbach; e Ferruccio Andolfi, da Università di Parma (ITA), pela bondosa atenção e sugestões de leitura.

Por fim, a todos que tornaram/tornam possível meu aperfeiçoamento como profissional e como ser humano, em especial: meus familiares, amigos e aos meus gatos, Tullo e Fedro, que trazem a alegria que só os animais podem proporcionar.

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

“Podemos arriscar o passo que nos faz retornar da filosofia para o pensar do Ser, desde que nos sintamos familiar na origem do pensar.” (HEIDEGGER, 1969, p. 43).

RESUMO

O objetivo desta Tese é expor o tema da representação na obra de Ludwig Feuerbach, onde defendo que o fenômeno religioso é, segundo o autor, pré-conceitual, captando, como manifestação *estético-existencial*, o fundamento *geral* das representações. A menção ao “abismo” no título origina-se de uma apropriação que fazemos do termo segundo a obra de Jacob Boehme, a quem Feuerbach se dirige em vários de seus trabalhos, mediante o qual consideramos ser as representações da psique humana hauridas de um “fundo” incognoscível, por assim dizer, um *abismo sem fundo* (*Ungrund*), sendo a religião a forma *primeva* da manifestação do ser consciente do homem em sua *totalidade*. A Tese está organizada em *três momentos* que caracterizam as reflexões do autor entre os períodos de 1830 a 1857, ano em que publica *Teogonia*, obra em que retoma o tema da religião sob o olhar da poesia grega sugerindo uma investigação *fenomenológica* dos processos de formação da consciência. Os capítulos estão articulados mediante os seguintes eixos: I - a herança kantiano-hegeliana na obra de Feuerbach, a partir de onde se articula seu percurso investigativo; II – a especificidade de sua concepção de *sensibilidade*, analisada *reversamente* pela crítica de Marx e III – a identificação da dimensão *poética* do fenômeno religioso como fundamento da *verdade* do pensamento, onde aspectos do romantismo alemão e da estética grega se fundem nos textos de Feuerbach ao estágio do conhecimento científico sobre o mundo natural no período. Nossa tese, deste modo, caminha em direção oposta à ideia de que sua obra tratar-se-ia, como fora acusada, de um pseudomaterialismo de fundo idealista, ou um protomaterialismo que encontraria seu aperfeiçoamento apenas no materialismo histórico. Ao contrário, elas inauguram uma maneira original de apreender a relação entre o pensamento e o mundo, caminhando em direção a uma perspectiva filosófica que incluiria a atenção em aspectos psicológicos e etnológicos na formação da linguagem.

Palavras-chave: consciência; representação; filosofia alemã.

ABSTRACT

L'obiettivo di questa tesi è presentare il tema della rappresentazione nell'opera di Ludwig Feuerbach da una prospettiva fenomenologica della coscienza attraverso la religione, riconosciuta dall'autore come fenomeno estetico-esistenziale. La menzione dell'“abisso” nel titolo trae origine da un'appropriazione che facciamo del termine secondo l'opera di Jacob Boehme, al quale Feuerbach si rivolge in diversi testi e attraverso la quale consideriamo rappresentazioni derivate da un “fondo” inconoscibile, un *abisso senza fondo* (Ungrund), dove la religione è la forma primordiale di manifestazione dell'essere cosciente dell'uomo nella sua totalità. La Tesi è organizzata in tre momenti, concentrandosi sulla produzione di Feuerbach nel periodo che va dal 1830 al 1857, anno in cui pubblicò un importante testo intitolato "Teogonia", che propone un approccio fenomenologico ai processi di formazione della coscienza basato sulla poesia e religione. I capitoli sono organizzati attorno ai seguenti temi generali: I - l'eredità del lavoro di Kant e Hegel sul pensiero di Feuerbach, riferimenti per il suo percorso investigativo; II – Il ruolo della sensibilità nella sua opera e nella discussione sull'uomo con Marx, e III – L'identificazione tra religione e poesia come fondamento della verità del pensiero, aspetto legato all'influsso del romanticismo tedesco e della poesia greca, che sono presenti nell'opera di Feuerbach combinati con la conoscenza scientifica del mondo naturale. Da una prospettiva più ampia, riteniamo che l'opera di Ludwig Feuerbach inauguri un modo originale di comprendere il rapporto tra pensiero e mondo, muovendosi verso una prospettiva filosofica che coinvolge aspetti psicologici ed etnologici nella formazione del linguaggio, aprendo strade per future ricerche fenomenologiche.

Parole chiave: coscienza; rappresentazione; filosofia tedesca.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- GTU* *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*
- ZKHP* *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*
- VWR* *Vorlesungen über das Wesen der Religion*
- TQKHC* *Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen
Altertums*

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	11
2	SOBRE O FENOMENOLÓGICO: HERANÇA E RUPTURA.....	18
2.1	Kant, Hegel e Feuerbach.....	25
2.2.1	<i>As lacunas do Eu.....</i>	31
2.2.2	<i>A Redução.....</i>	35
2.2.2.1	Uma epoché feuerbachiana?.....	40
3	A FRONTEIRA SENSÍVEL: INDIVÍDUO E REPRESENTAÇÃO EM FEUERBACH E MARX.....	50
3.1	Ad Feuerbach: o início de um “mal-entendido”	55
3.2.1	<i>A 11ª Tese: a ascensão de um mito?.....</i>	67
3.3.1	<i>O suplício de Prometeu.....</i>	75
3.3.2.1	A persistência do poético.....	82
4	SOBRE A REPRESENTAÇÃO EM FEUERBACH.....	90
4.1	Homero, o poeta-antropólogo.....	94
4.2.1	<i>O problema da finitude: μοῖρα.....</i>	98
4.3.1	<i>Religião: um impulso poético.....</i>	100
4.4.1	<i>Mundo e Representação.....</i>	112
4.4.2.1	Aproximações com Jung – a religião e o mistério do indivíduo.....	118
5	CONCLUSÃO.....	127
	REFERÊNCIAS.....	132

INTRODUÇÃO

O título de nossa Tese, *Fulgurações do abismo: sobre a representação em Ludwig Feuerbach*, pode mostrar-se, à primeira vista, insólito mesmo ao leitor mais experimentado nos textos do autor alemão. No entanto, sua escolha atende duas importantes exigências que desejamos contemplar neste trabalho: em primeiro lugar, porém, em caráter secundário quanto à finalidade do texto, afirmar que o pensamento de Feuerbach é herdeiro da profunda *intuição* de Jacob Boehme sobre a natureza, representada pela *imagem* do *Ungrund*, o *abismo* de onde nasceria a *consciência*, e, em segundo lugar – contudo, firmando-se como *objeto central* –, conceber uma atitude *fenomenológica* da obra de Feuerbach concentrando-nos *no problema da representação*, tomando a religião como um fenômeno *estético-existencial* e ponto de origem das representações.

Por *Representação*, compreendemos, em Feuerbach, a formação de ideias a partir do Não-Eu, sendo, portanto, toda a *linguisticidade* uma dimensão natural dos impulsos criados pelas carências físicas (*Mangel*) e emocionais (*Verlust*) do ser humano.

Ao situarmos a *Religião* como origem das *representações*, queremos assegurar que, consoante nosso estudo, o pensamento de Feuerbach indica que, como fenômeno *antropológico*, a religião, antes de tornar-se uma forma de conhecimento regida por dogmas e preceitos particulares, seria uma *forma poética de representação da vida*, a partir da qual todas demais formas de conhecimento se ligariam, revelando aquela, alegoricamente, os conteúdos *reais* que determinam a pisque humana.

De modo simples, temos dois objetivos a serem cumpridos ao final deste trabalho, a saber: I – *demonstrar que o tema da representação se circunscreve no âmbito da individualidade*, opondo-se, dessa forma, à tradicional compreensão da “dialética do Eu e Tu” como fundamento da antropologia feuerbachiana (Objetivo Primário), e II – *defender que o fenômeno religioso, para Feuerbach, é a fonte original das ideias*, mediante o qual o primeiro, opondo-se a Hegel, visa estabelecer uma *fenomenologia antropológica*¹ (Objetivo Secundário).

¹ Os termos “*fenomenologia antropológica*” ou simplesmente “*fenomenologia*” (em itálico), os quais atribuo à obra de Feuerbach na forma como a recepciono, deverá ser compreendido, nesta tese, em comparação à fenomenologia fundada por Husserl, como *protofenomenologia*. A fenomenologia husserliana *marcaria a origem real dessa corrente filosófica*, inaugurando-a, entre outros, por meio do conceito de *intencionalidade* e estabelecendo um *método original de investigação* dos fenômenos da consciência e das condições que tornam possíveis o conhecer. Portanto, esclarecemos que, no contexto do século XIX, embora a palavra “fenomenologia” já seja de uso corrente – inclusive, sendo utilizada por nosso autor –, é apenas com Husserl que ela ocupará seu lugar *legítimo e definitivo* no vocabulário filosófico. Trata-se, por fim, neste trabalho, de considerar a obra de Feuerbach como detentora de uma *atitude fenomenológica*, portanto pré-fenomenológica ou protofenomenológica, que, naturalmente, não deverá se exceder quanto à sua originalidade ao contexto das

Para darmos início à argumentação que sustenta essas afirmações, indaguemos: Qual seria a importância de se tomar o tema da representação em Feuerbach? A esta pergunta, acrescentemos uma outra: estaria *posta* a crítica da *representação* na modernidade?

Analisando tais questionamentos em *unísono*, tentaremos mostrar que a *principal* questão contra a qual se ergue o problema da representação em Feuerbach, refere-se à *insuficiência da linguagem teórica* em representar o real, o que atingiria todo o *projeto da modernidade* – embora não apenas a ele – em seus esforços quanto à logicização (ou matematização) da natureza e emancipação *humanista* pela ciência, suspeitando, além disso, de doutrinas políticas que se promoveriam com ambições universais, algo que, da perspectiva de Feuerbach, subjugaria as vivências *singulares* dos povos.

Nessas condições, o autor buscará romper com o discurso dos modernos e seus ecos idealistas e materialistas instituindo, tal como Husserl – filósofo o qual teremos a oportunidade de discutir elementos de sua fenomenologia, naturalmente, sob as exigências desta Tese – um *novo sentido* para a filosofia, onde o tema da representação, até então, será *abalado* e repostado por meio da crítica aos universalismos, o qual esconde aspectos *antropológicos* e *psicológicos* que se encontram na base das doutrinas filosóficas.

Vale dizer que, no século XX, a *modernidade* fora exaustivamente explorada na literatura filosófica crítica como um *momento* da história onde se consolidarão esforços intelectuais que promovem a crença na superioridade do homem sobre a natureza. Tendo no centro a figura do *sujeito*, o seu *projeto* buscou *representar* o mundo natural como o resultado de um *labor metodológico* – teorias, categorias, etc., culminando em uma postura que, seja de uma perspectiva materialista ou idealista, caracteriza-se pelo *domínio* através da *linguagem teórica*.

Assim, com a ascensão de seu “ponto de partida” inaugurado pelo *cogito* cartesiano, a “virada copernicana” onde tempo e espaço são *intuições* (Kant), a apoteose da *ideia absoluta* em Hegel e a pretensão de um modelo de descrição científica que se impõe como verdade *histórica* em Marx – o qual define a natureza por intermédio de uma categoria (*trabalho*) – o real seria “configurado e reconfigurado” exclusivamente através da mediação *teórica*, onde se prescinde do valor da experiência imediata com o mundo. De um modo mais *amplo*, é oportuno mencionar o que explicita Souza acerca do *ideário* desse projeto que deixará sequelas terríveis nos séculos posteriores:

discussões sobre o conhecimento no decurso do instigante século XIX, cabendo, no entanto, sempre que necessário, estabelecer distanciamentos e aproximações ao método fundado por Husserl e seus continuadores no século XX, razão pela qual nos foi imposto, pela complexidade da natureza desse tema, aludirmos a algumas das principais ideias da fenomenologia.

“A razão é elevada ao nível de um poder sobre as coisas. O homem age sobre o mundo dominando-o, eliminando toda oposição existente entre o homem e a natureza. O homem tem de impor as leis da razão sobre a natureza, e esta, por sua vez, tem de submeter aos ideais e projetos da razão.” (SOUZA, 2005, p. 32).

Longe *desta* tradição europeia que depositava segurança em *uma teoria* quanto à condução do homem a um *destino soberano*, surge a obra de Feuerbach. Marx, a propósito, entre os notórios escritores do século XIX, fora *sagaz* ao perceber prontamente o valor desse “desconhecido” para o momento em que a filosofia se encontrava, tratando rapidamente de incluir suas análises em sua produção particular.

Em Feuerbach, aos olhos do escritor de *O Capital*, havia algo de diferente: ele recuperaria a dimensão sensível e as condições externas em que os homens viviam, trazendo a filosofia do idealismo ao plano material. Contudo, essa percepção, embora louvável, encerraria limites, e sem aceitá-los, Marx, mais tarde, a rejeitará *por completo*, ressaltando-lhe, no entanto, seu valor como propedêutico a uma representação *real* das condições objetivas da vida.

Ocorre que, à luz de Feuerbach, *programas* político-filosóficos como o de Marx, ainda que recuperassem uma importante discussão quanto aos fatores que determinam, *em parte*, as condições objetivas e subjetivas em que se articulam o plano das vivências humanas, se *afastariam do âmbito específico das necessidades (Bedürfnis)* – ampliadas, da parte do autor, pelo reconhecimento de que atuariam tanto “carências” físicas quanto psicológicas no ser humano, algo que, a nosso ver, em uma dimensão mais profunda, Marx rejeitaria pelo imediatismo da *causa*.

Ecoando Ovídio e Goethe², para Feuerbach, enquanto *ser de vontade*, o ser humano repelirá “até o último átomo do seu corpo” toda tentativa de o assimilarem a uma nova situação se tiver, com isso, de abrir mão de seus mais profundos *sentimentos*. Esta convicção o levou a afastar-se *espiritualmente* (embora, por razões *emergenciais*, se obrigara a filiar-se ao partido socialista) da luta política na Alemanha em seu tempo, que, em linhas gerais, ignorava a importância da subjetividade diante da urgência *revolucionária*.

Adentrando aos pormenores da noção de *representação* em Feuerbach, salientamos, de antemão, que todo o esforço empreendido aqui situa-se em um horizonte teórico-crítico de

² “‘Em nós’, diz Ovídio em seus *Jejuns*, ‘habita um Deus, ficamos ardentes quando ele nos incita’. Mas esse Deus do poeta, que é? A poesia personificada, o talento poético objetivado como essência divina. ‘Todas as tentativas’, diz Goethe excelentemente, ‘de se introduzir qualquer inovação estrangeira para a qual a necessidade não está enraizada no cerne profundo da própria nação são tolas, e todas as revoluções intencionadas dessa forma, sem sucesso, porque são feitas sem Deus’ (FEUERBACH, 2009, p. 349).

viés *heterodoxo*. Isso não quer dizer que, entre outras, abordagens como as de Engels, Martin Buber, Karl Löwith e Ernst Bloch são invalidadas. Ao contrário, reconhecemos nelas um grande valor para a pesquisa sobre o pensamento de Feuerbach, ademais, um autor, que, a despeito de uma obra rica, sem a atenção destes e de outros “clássicos” intérpretes, teria seu legado seriamente comprometido.

O que queremos pontuar ao definir nossa abordagem por “heterodoxa” é o fato de nos concentrarmos na pesquisa de elementos “menos consultados” do *corpus* teórico de Feuerbach, o qual se inclinará, a partir de 1845 para estudos *etnológicos* que o levarão a *aprofundar* aspectos de sua *antropologia filosófica*, outrora identificado pela tradição de intérpretes que se conduziram, sobretudo, pela linha marxista/marxiana, como baseado fundamentalmente na relação Eu-Tu.

Nessa *linha* de argumentação, Feuerbach passaria a dedicar maior empenho à pesquisa da religião, explorando o tema em diferentes *culturas* a fim de alcançar os elementos constitutivos da *psyché* no tocante à manifestação de tal fenômeno. Aos nossos olhos, o autor representa uma categoria de *filósofo*³ que se situa na origem de campos como a psicologia e a fenomenologia, sendo *plenamente possível* explorar seus trabalhos à luz de tais saberes – como tentaremos mostrar – na forma como se desenvolveriam mais tarde, observando-se, naturalmente, os limites dessa aproximação.

Sobre a “nova abordagem” da religião a partir de 45, tomaria ele tal fenômeno como uma forma de *poesia* onde os instintos, implicados no *natural egoísmo* – necessário à vida – teriam papel decisivo na formação da consciência. Desse modo, a religião se apresenta como originário no tocante à formação das representações no Eu, na medida em que se situa como apreensão *estética* mais elementar, a partir de onde a força dos instintos unem-se aos anseios *espirituais*.

Assim, a própria palavra “religião” (*religare*) perde qualquer conotação *crítica*, ou seja, de discurso formal, *institucional*, mas, revela-se *originalmente* pelo o que há de genuinamente *poético* no homem, cujas imagens, práticas e ritos religiosos, referir-se-ão aos mais elementares desejos que *afirmam* e *confirmam* a presença e o domínio da natureza sobre o Eu, desenvolvendo-se, assim, mais tarde, a linguagem teórica sobre o discurso *discreto* do

³ A fim de não incorrerem em ambiguidades, o termo “filosofia” e suas derivações (filósofo, filosófico, filosofar, etc.) quando aplicados *exclusivamente* em referência a Feuerbach ou a suas obras (exceto onde apare), serão destacadas em *itálico*. Esse recurso estilístico deverá indicar o acento *particular* dado a tal palavra, que assume ora conotações negativas, ora, positivas, a depender do contexto do qual emerge na obra do pensador alemão.

inconsciente.⁴

Ao nos voltarmos ao tema da representação em Feuerbach, observamos que sua busca por uma *intuição (Anschauung) verdadeira* do real, pode ser vista como um *esforço* de tratamento *fenomenológico* das fontes da consciência, algo que, em nossa visão, estaria *latente* na filosofia alemã do século XIX, em particular, no que concerne ao papel do Eu na *captação* do mundo em Kant e Hegel, que apresentamos no Capítulo I desta Tese como alicerçando a discussão da qual se desenvolverão os argumentos de Feuerbach na *forma* como serão apresentados.

A iniciativa que nos levou a apostar no tema da representação como um assunto central no autor, surgiu a partir de um nome menos conhecido entre os intérpretes estrangeiros que lhe dedicaram atenção no século XX. Trata-se do teólogo alemão, Hans-Jürg Braun.

Braun, que também era conhecido por seus trabalhos sobre Ernst Cassirer – portanto, familiarizado com o estudo da dimensão *simbólica* da vida –, nos possibilitou dedicar maior atenção à natureza *especial* do fenômeno religioso em Feuerbach, que, em sua visão, por referir-se a fatores imprevisíveis ocultados pela natureza sensível do homem, poderia ser tomado como uma *abertura ao sagrado*. Ainda que não aceitemos essa conclusão, consideramos que tal formulação abre uma frutífera discussão concernente à *potência do sensível* em Feuerbach que se faz *una afetivamente* com tempo e espaço, elevando a discussão sobre o homem do plano histórico ao *estético*.

⁴ No contexto da obra de Feuerbach, os termos “inconsciente” e “consciente” estão em *franca* oposição, sem maiores aprofundamentos, tal como lemos na seguinte passagem: “O Mistério da religião é em última análise somente o Mistério da União do Consciente com o Inconsciente, do Arbitrário com o Casual em um único Ser.” (FEUERBACH, 2009, p. 344). No original: “Das Geheimnis der Religion ist zuletzt nur das Geheimnis der Verbindung des Bewußtseins mit dem Bewußtlosen, des Willens mit dem Unwillkürlichen in einem und demselben Wesen.” (FEUERBACH, 1984, p. 349). Ainda que a figura do famoso “pai da psicanálise” seja pouco evocada em nosso texto – e que, portanto, não seja a relação entre o último e nosso autor um tópico de relevo em nossa pesquisa – é válido, no entanto, mencionar, que, para fins técnicos, adotamos tal dicotomia (consciente/inconsciente) *alusivamente ao período*, impondo a necessária identificação entre *Inconsciente (Bewußtlosen)* e *Instinto (Trieb)* e atentando com o devido rigor para o fato de que a terminologia freudiana situa um parecer único no uso desses termos. Ademais, entre consciente e inconsciente, Freud mencionaria o *Pré-consciente*, uma instância da psique que se permite à investigação consciente dos conteúdos do Inconsciente. Segundo Freud: “Com certeza, grande parte do Eu é em si mesma inconsciente, justamente o que se pode chamar de núcleo do Eu. Assim, a designação *pré-consciente* que habitualmente empregamos cobre apenas uma pequena parte do Eu.” (FREUD, 2006, p. SN). Igualmente, *Pulsão* e *Instinto* revelariam particularidades em Freud, porém, a amplitude semântica do termo alemão *Trieb*, permite, cremos, sem muitos ajustes, uma aproximação aqui entre os autores. Em uma nota encontrada na obra mencionada logo acima: “A pulsão manifesta-se psiquicamente como uma representação (ou imagem ou idéia) que pode referir-se a uma disposição ou a um anelo, portanto, a uma ação visada, ou a um objeto visado, e ao manifestar se para a consciência também implica um correlato qualitativo de afeto. Freud serve-se do leque semântico do termo, *que abarca desde o ato inicial de dar uma representação a um objeto* (grifo nosso), a uma necessidade, a um desejo, até o imaginar e o pensar mais complexos dirigidos a certas metas.” (FREUD, 2006, SN). Em suma, de nossa parte, trata-se de “fazer eco” a discussões existentes nos textos da tradição de estudiosos do pensamento feuerbachiano que possibilitaram o exame dessa abordagem aproximativa entre os dois autores.

Posteriormente, o monumental, *Feuerbach*, de Max Wartofsky, e a tese de doutorado de Andrea Cardillo, *Destino e responsabilit : Individualit , linguaggio e desiderio nella Teogonia di Ludwig Feuerbach*, onde aborda uma *fenomenologia do desejo* como caminho para a compreensão da  tica feuerbachiana, tornaram-se trabalhos essenciais para locupletarmos as reflexões extraídas das demais obras de Feuerbach, as quais afirmamos *dialogarem* entre si, tomando, assim, um percurso diferente ao que comumente se observa na pesquisa literária – a qual secciona ( s vezes, por simples *convenço*) a obra de um escritor em períodos ou fases (juventude, transi o, etc.).

Tais autores, em síntese, nos auxiliaram a ver a antropologia de Feuerbach como *fenomenologia*, que, em nossa formula o particular, dirige-se contra os universalismos hauridos do pensar teórico, alcançando mesmo o próprio materialismo, pauta central de toda a nossa discussão com Marx no Capítulo II.

Ao tecermos nossos argumentos através do caminho aberto pelos mencionados pesquisadores, bem como pelas demais fontes de pesquisa que emergem em nossa Tese, surgiu-nos, como surpresa maior, a proximidade entre a obra de Feuerbach e certos aspectos da psicologia analítica junguiana, uma vez que ambos confluiriam no tocante à profundidade e   polissemia do fenômeno da religião.

Como admiradores da obra de Jacob Boehme, suas doutrinas representariam um esforço humanístico que resgata a importância das ideias religiosas na compreensão do homem, justificando-se a escolha do título de nossa Tese, dado que, na vida consciente, somos influenciados por aspectos que *desconhecemos* – o *abismo* inconsciente – no qual *habita* o Ego.

Basicamente, de Jung, interessou-nos a percep o *fenomenológica* do processo de *separa o* da consciência em rela o ao inconsciente, que exploramos em paralelo à ideia de *morte*, relacionado ao processo de *autodetermina o* do Eu, rompendo *em definitivo* com a percep o marxiana de que o Eu, em Feuerbach,  , *originalmente*, uma deriva o de um Tu.

As ideias de *Corpo, Falta e Eu*, exploradas no tocante ao modo como se desenvolve a experiência da consciência, bem como as quatro obras que servem de base para este trabalho, levaram-nos, por fim, a certeza de que, embora assistemática, a obra de Feuerbach dirige-se a um foco central: resgatar a sensibilidade como determinante das representa es. Em especial, sobre os textos que aqui nos servirão de apoio primário, *Para a crítica da filosofia de Hegel*, de 1839 e *Teogonia*, de 1857, obt m lugar de destaque. Da primeira, extrai-se o que consideramos o ponto de vista mais *completo* de Feuerbach sobre a *natureza* da linguagem. A segunda, nos permitiu visualizá-la como um tratado de *fenomenologia da religião* ao estilo

dos grandes pesquisadores do fenômeno religioso no século XX, sendo, desta, recolhido o sentido do que consideramos *poético* nas representações.

Ao final desta Tese, pretendemos mostrar que o problema da representação restitui o valor da religião para Feuerbach, em nossa visão, tratada de modo superficial, em particular, quando situada em abordagens alinhadas com o pensamento marxista/marxiano. Esse é um fato relevante para que se compreenda a natureza da obra daquele pensador, modulada por inquietações estéticas e existenciais que ampliam sua concepção de sensibilidade como um componente essencial da experiência humana diante de um futuro cada vez mais comprometido com a automatização.

Creemos que contribuímos, assim, para resgatar a relevância de uma das mais radicais vozes contra a mecanização do homem e da natureza, que se expõe aqui por meio da crítica à linguagem teórica como *modelo exclusivo* de representação do real – surgindo-nos como um fragor de esperança no auxílio ao resgate de uma experiência mais orgânica, *comovente* e rica com a natureza, ao mesmo tempo que promove o respeito ao modo particular em que se manifesta a sensibilidade dos povos.

SOBRE O FENOMENOLÓGICO: HERANÇA E RUPTURA

Defender um ponto de vista qualquer, em geral, sempre implicará em desconfortos. Em particular, da perspectiva de um pesquisador acadêmico, é preciso estar-se persuadido por uma convicção suficiente e que, sobretudo, se mostre *plausível* em face a posições divergentes. Por outro lado, se esse risco não for assumido, poder-se-á até fazer um adequado “dever de casa”, no entanto, perder-se-ia, ao mesmo tempo, a oportunidade de se deixar uma pequena contribuição que justifique, se não inteiramente a conclusão a que se chegara, ao menos o esforço de tê-la realizado com sincera disposição.

Há, no entanto, momento para ambas as coisas, porém, uma diretriz é indispensável nos dois casos: para quem deseja compreender cientificamente um tema qualquer, é necessário meditar cuidadosamente sobre o que os mais brilhantes estudiosos do assunto disseram e refletir criticamente sobre seus pressupostos e conclusões. Com isso, não apenas torna-se possível a liberdade para *criar*, mas demonstra-se respeito pelos antecessores, ainda que deles se venha a divergir. Essa breve ponderação serve-nos tanto como preâmbulo quanto síntese dos esforços aqui reunidos.

Naturalmente, ao nos aplicarmos a uma compreensão *fenomenológica* da obra de Ludwig Feuerbach, temos em mente algo *muito diferente* daquilo que Husserl definiu como objeto para a *sua* fenomenologia⁵. Basicamente, o que se compreende aqui por “fenomenologia” possui correlação imediata com a crítica de Feuerbach a Hegel. Wartofsky nos orienta sobre a particularidade dessa crítica quando afirma que, para Feuerbach, não era uma *fenomenologia* da consciência que estava sendo exposta em *Phänomenologie des Geistes* (*Fenomenologia do Espírito*), de Hegel, mas uma *lógica* fenomenológica, ou, segundo Wartofsky, uma *metafenomenologia* (WARTOFSKY, 1977, p.190). Faltaria, portanto, à crítica hegeliana da consciência, embora provida de aguda imersão, segundo Feuerbach, o principal: sua correspondência com a natureza (*Natur*).

⁵ O termo “fenomenologia” é formado por duas palavras de origem grega, a saber, *phainomenon* (*φαινόμενον*) e *logos* (*λόγος*) (SOKOLOWSKI, 2014, p. 22). Como disciplina filosófica, iniciou-se a partir dos trabalhos de Edmund Husserl, cuja obra *A ideia da fenomenologia*, de 1907, é considerada seu marco inicial. Segundo Ales Bello (ALES BELLO, 2016, p. 17) a fenomenologia, conforme a proposta inicial apresentada por Husserl, visaria expor “uma reflexão-descrição dos fenômenos que se apresentam à subjetividade humana, tendo a primazia, entre todos, os fenômenos constituídos pelos atos da consciência”. A Husserl interessava o mundo apenas enquanto esse era dado (*Gegeben*) à experiência do Eu, devendo ser tomado todo conteúdo empírico por uma atitude que fosse capaz de se colocar para além desse âmbito a fim de se situar em um ponto de vista *puro*, isto é, não maculado pelos sentidos. O método de Husserl trará muito da influência cartesiana, porém, aplicando-lhe um desenvolvimento de onde, segundo o primeiro, Descartes *descurara* (HUSSERL, 2013, p. 69), isto é, tomando a *ἐποχή* (*Epoché*) como um princípio seguro para desvelar o Eu em toda sua infinitude.

Hegel teria se restringido a uma circularidade sistemática onde os fenômenos são *dados* pela ligação abstrata entre um conceito e outro, derivando-se, dessa forma, uma autorreferencialidade intrínseca (gnosiológica) e *extrínseca* (ontológica) que almeja determinar a *coisa* de modo *efetivo*, *submetendo* o primado da sensação, do empírico, ao da lógica.

Em um processo reverso de inspeção das fontes da consciência – embora este não esteja *pari passu* ao do escritor da *Fenomenologia* – Feuerbach partirá em busca da *natureza referencial* das ideias aplicando, cremos, uma redução *fenomenológica* de viés antropológico que lhe torne possível retroceder à *base natural* daquela, permitindo-lhe expor suas lacunas na medida em que manifesta sinais de uma natureza da qual, não obstante dependa, é-lhe *completamente* desconhecida.

De fato, como alguns pesquisadores o mostram, é possível vislumbrar *ecos* do feuerbachianismo em obras de fenomenólogos como Heidegger⁶ (WARTOFSKY, 1982, p. 377), e Merleau-Ponty (WAHL, 2000, p.191). No entanto, ainda que consideremos essa uma possibilidade decorrente das obras de Feuerbach, o que nos servira de “norte” em tal proposta de investigação consistira, aqui, significativamente, em um esforço de elucidar pontos fronteiriços de sua relação com a tradição idealista, em particular, com o transcendentalismo de Kant e a *fenomenologia* de Hegel, bem como situarmo-nos na crítica que Marx lhe aplicara, analisando, nesta, seus pressupostos e conclusões que mais tarde ecoarão entre os principais intérpretes do escritor de *O Capital*.

Conforme tentaremos mostrar, haveria indícios na obra de Feuerbach que caracterizariam o seu rompimento com os desdobramentos da razão no Ocidente (desconfiando da excessiva *idealização* aplicada pela filosofia e pela ciência que sugeririam) como uma atitude crítica que o aproximaria à abordagem *fenomenológica*. Vale destacar, neste contexto, a influência do *ceticismo*, que recebera ainda nos primeiros anos de sua atividade filosófica por meio do estudo aprofundado de Sexto Empírico e sua oposição às doutrinas da física, bem como aos argumentos dos lógicos (TOMASONI, 2011, p. 63). Seria possível, assim, tomar a *ἐποχή* como um elemento pertinente ao propósito de sua filosofia? Esta é uma questão que deveremos investigar mais à frente.

Feuerbach é um pensador complexo e singular, portanto, exige-se que uma pesquisa

⁶ Schmidt (SCHMIDT, 1975, p. 112) e Wartofsky (WARTOFSKY, 1982, p. 377), reconhecem o “débito” de Heidegger à obra de Feuerbach por nela já se encontrar a identificação imediata entre *Ser e existência concreta*, que mais tarde será desenvolvida na analítica existencial heideggeriana pelo conceito de *Dasein*. Porém, também o fenômeno religioso traria, em nossa perspectiva, enquanto faceta *poética* da existência, aspectos que uniriam esses dois autores na particularidade da visão de nosso estudo.

que o tome como objeto disponha-se a um certo nível de ousadia na busca de compreender seus escritos, lançando mãos de recursos que concorram para o alcance de uma melhor descrição do seu legado *filosófico*. Ademais, Wahl (WAHL, 2000, p. 191) conclui que, para além de um *crítico tímido* de Hegel ou um *estribo* de Marx, há, em Feuerbach, uma abordagem original da corporeidade que prenuncia – em uma época na qual essa dimensão era um mero “óbolo filosófico” – os sinais de uma jornada que terá em Husserl e na fenomenologia seus continuadores.

Com este ímpeto, o tema da representação (*Darstellung/Repräsentation*) em nossa pesquisa foi alçado, a princípio, da necessidade de esclarecer uma provável “herança” kantiana em Feuerbach, que, em nossa apreciação, derivaria de seu *reducionismo antropológico*, na medida em que o Não-Eu ou a natureza, a base sobre a qual repousa a gnoseologia humana, seria *inescrutável*, e assim, reconhecer-se-ia um *limite* ao pensamento que o aproximaria à postura teórica do Filósofo de Königsberg. Mais tarde, ao avaliarmos a recepção de Feuerbach à doutrina de Hegel, observaríamos que tal limite compreenderia a própria *estrutura da linguagem* teórica, sendo, portanto, sua crítica a Hegel de grande auxílio para alavancar sua defesa irrestrita da sensibilidade como elo entre o pensamento e a representação⁷.

O retorno à tensão com a escola *marxista/marxiana*⁸ com base na percepção de Marx e Engels sobre Feuerbach⁹, ser-nos-ia vital no âmbito de tal problemática, onde veríamos duas abordagens *radicalmente distintas* por parte dos autores, sobretudo, quanto ao problema da

⁷ “A cabeça é a casa de *representação* (*Repräsentation*) do universo, o conceito genérico é o representante dos indivíduos que, em sua infinita realidade, não encontram lugar na cabeça. Mas exatamente pelo fato de o conceito genérico ser o representante dos indivíduos e pelo fato de, nas palavras “indivíduos”, “particulares”, só pensarmos nestes ou naqueles indivíduos, nada nos parece mais natural e racional (pelo menos quando já estamos com a cabeça repleta de conceitos genéricos e já nos distanciamos da visão da realidade) do que derivarmos o particular do geral, isto é, o real do abstrato, o ser do pensado” (FEUERBACH, 2009, p. 373).

⁸ Utilizaremos a expressão como forma de abrigar a heterogênea recepção da obra de Marx, sem com isso expormos maiores detalhes, o que estaria além dos propósitos do nosso estudo.

⁹ O tema da religião, a princípio louvado por Marx, seria incorporado na crítica a Feuerbach posteriormente, porém, criando-se uma “monstruosa” interpretação do pensamento do último como uma forma de materialismo mecanicista misturado a elementos religiosos. Sobre isso, nos diz Schmidt: ““O que los marxistas suelen llamar «interferencias» ético-religiosas en él pensamiento de Feuerbach necesita de un análisis más a fondo; en ellas se pone de manifiesto lo inadecuado de meter sin más a Feuerbach en la tradición del pensamiento mecanicista científico-natural. La tesis, contagiada de este mismo pensamiento, de que la doctrina de Feuerbach es materialismo mecanicista más «restos» religiosos, oculta es materialismo mecanicista más «restos» religiosos, oculta más que aclara su lugar en la historia de la filosofía.” (“O que os marxistas costumam chamar de “interferências” ético-religiosas no pensamento de Feuerbach precisa de uma análise mais a fundo; elas manifestam a inadequação de se colocar Feuerbach na tradição do pensamento mecanicista científico-natural. A tese, contaminada por esse mesmo pensamento, de que a doutrina de Feuerbach é o materialismo mecanicista mais “restos” religiosos, mais esconde do que esclarece o seu lugar na história da filosofia.” - Tradução livre). (SCHMIDT, 1975, p. 118).

*universalidade*¹⁰. Por fim, o tema da representação, além dos supracitados aspectos que tornariam relevante o seu estudo, mostrar-nos-ia *in concreto*, uma *face fenomenológica* do pensamento de Feuerbach, que, com a elevação da poesia grega pela figura de Homero, sinalizando um retorno ao dilema *existencial* do homem, permitiu-nos tecer certas aproximações ao pensamento de Carl G. Jung.

Para nos aproximarmos do tema da representação em Feuerbach, considerando os esclarecimentos acima, nossa pesquisa nos levava a investigar três termos que se depreendem de seus escritos. Percorreremos, assim, tal busca analisando as noções de *Corpo*, *Falta*¹¹ e, por fim, do *Eu*. O motivo para tomarmos a representação a partir desses tópicos mostrar-se-á, cremos, suficientemente justificado quanto ao seu objeto ao longo de todo esse trabalho, porém, é mister fazermos dois breves esclarecimentos: em primeiro lugar, estamos tão longe de *impor* um acesso introdutório ao tema da representação por meio de tais *conceitos* em Feuerbach quanto de *rejeitar* demais possibilidades de tratamento a esse assunto. Em segundo lugar, partimos de tais tópicos tomando-os meramente como *auxiliares* para investigarmos mais profundamente a presença dos *instintos/impulsos*¹² nas representações.

Fazendo, deste modo, uma breve síntese dos supramencionados termos (uma vez que

¹⁰ Chicchi, mostra que, segundo Étienne Balibar, o problema da representação traria uma séria dificuldade para os intérpretes do pensamento de Marx, culminando em um “perigoso” retorno ao Idealismo: *Rappresentazione e soggetto* sono i luoghi concettuali dove storicamente l’idealismo ha messo radici, e la spinta del ragionamento marxiano appare aderire ancora, seppur capovolta, a tale struttura del metodo hegeliano. “È possibile dire che Marx, identificando l’essenza della soggettività con la pratica, e la realtà della pratica con l’attività rivoluzionaria del proletariato [...] ha trasferito la categoria di soggetto dall’idealismo al materialismo. Ma è anche perfettamente possibile affermare che, con ciò, egli ha preparato la possibilità permanente di *rappresentarsi il proletariato come un ‘soggetto’*, nel senso idealistico del termine (e, partendo di lì, al limite, come una rappresentazione o un’astrazione per mezzo della quale di nuovo si ‘interpreta’ il mondo, o il cambiamento del mondo: non è forse ciò che accadrà quando, più tardi, dei teorici marxisti armati dell’idea della lotta di classe ne dedurranno a priori il ‘senso della storia?’).” (“*Representação* e sujeito são os lugares conceituais onde historicamente o idealismo se radicou, e que o impulso marxiano parece ter se voltado novamente, embora invertido, a tal estrutura do método hegeliano: “É possível dizer que Marx, identificando a essência da subjetividade com a prática, e a realidade da prática com a atividade revolucionária do proletariado [...] tenha transferido a categoria de sujeito do idealismo ao materialismo. Mas também é perfeitamente possível afirmar que, com isso, ele preparou a possibilidade permanente de representar-se o proletariado como um sujeito, no sentido idealista do termo (e partindo daí, no limite, como uma representação ou abstração por meio da qual de novo se interpreta o mundo ou a sua mudança: não será talvez isso que sucederá quando, mais tarde, os teóricos marxistas armados com a ideia de luta de classes deduzirem dela a priori o ‘sentido da história?’” – Tradução livre) (CHICCHI, 2019, SN - VERSÃO DIGITAL).

¹¹ A opção pelo termo foi cuidadosamente pensada em razão do uso “vulgarizado” da palavra “carência” em língua portuguesa. Assim, decidimo-nos por “falta” distinguindo, no entanto, sua utilização em momentos oportunos, ou seja, na medida em que se refira a uma necessidade corpóreo-sensível (*Mangel*) ou do âmbito emocional/espiritual (*Verlust*).

¹² Convenientemente, optaremos pela utilização de ambos os termos, dado não ter sido possível determinar, em nossas pesquisas, qualquer diferença *significativa* entre os mesmos e seus correspondentes no original – *Trieb*, *Instinkt* e, ainda, *Impuls* (FEUERBACH, 2006, p. 72) – embora o primeiro (*Trieb*), de longe, seja o mais utilizado pelo Autor.

nos acompanharão por todo nosso trabalho), podemos dizer que a noção de *Corpo*¹³ referir-se-ia ao *lugar* dos *impulsos*. Assinalando a busca de uma unidade entre o pensamento e a natureza, Serrão (SERRÃO, 2003, p. 699) fala-nos de um *eu poroso* do homem feuerbachiano *que se deixa impregnar de mundo*. Essa seria, em princípio, uma boa imagem do que cremos representar o corpo em Feuerbach, mas, faz-se necessário uma pequena observação: o corpo não *escolhe* ser invadido (portanto, não *se deixa* impregnar). A natureza *violar-lhe-ia* sem pedir-lhe permissão: “A natureza não se esconde, ela penetra no homem com toda violência e falta de cerimônia” (FEUERBACH, 2009, p. 148-149).

Por sua vez, à *Falta*, atribuímos a passagem da instância puramente indeterminada da natureza pelos instintos à formação do conteúdo das representações na consciência ou no Eu¹⁴. Pareceu-nos razoável supor que, para Feuerbach, o instinto reagiria a uma *lacuna*, vindo, desta, o Eu a haurir o seu *conteúdo*. A Falta, portanto, abrigaria a “dupla condição” a qual o homem se encontra na natureza: ele necessita de pão (da sobrevivência física) mas também de poesia¹⁵ (do alimento espiritual), relacionando-se aquela, nessas condições, *imediatamente* com a produção dos desejos¹⁶.

Ao aprofundarmos esses dois aspectos, chegaríamos, em nossa perspectiva, ao complexo tema do Eu, de onde alçamos, por fim, o tema da representação. Sobre a noção do Eu em Feuerbach, buscaremos mostrar que a partir de 1845, sua anterior apreensão por meio

¹³ “restringimos a palavra corporalidade, sensorialidade apenas a determinadas espécies [...] e transformamos [...] a atividade que se distingue delas numa atividade de ordem absolutamente diversa, numa atividade espiritual, isto é, absolutamente *ultra-sensorial* (ver nota)¹³ e a-corporal; mas também o espírito, também a atividade espiritual [...] é um trabalho da cabeça; ela só se distingue das outras atividades porque é a atividade de um outro órgão, da cabeça.” (FEUERBACH, 2009, p. 176-177).

¹⁴ A “consciência” (*Bewußtsein*) é uma palavra que atravessa a modernidade ora coincidindo; ora não, com o termo Eu (*Ich*) (ABBAGNANO, 2007, p. 388-390). Em Feuerbach, ela aparece como *sentimento* (FEUERBACH, 2009, p. 345) ou relacionada a um tipo de *representação* (FEUERBACH, 2010, p.63). A fim de não incorrerem no abuso daquela, o que poderá trazer problemas para a sua compreensão, optamos pelo termo “Eu”, quando estivermos nos referindo à instância que agrupa *todos* os estados de consciência do ser humano.

¹⁵ A língua alemã possui diferentes palavras para o termo “poesia”, como *Dichtung* e *Dichtkunst*. Feuerbach utiliza simplesmente *Poesie* (FEUERBACH, 1984, p. 203), que designa o *gênero poético*. Associada, neste autor à *construção* pensamento, não podemos deixar de notar sua relação com a noção do *poético* em Heidegger, que, segundo Miranda (MIRANDA, 1969, p. 23), o último faria confluir com o termo grego *ποίησις* (*Poiesis*), como arte do pensar que descansa no próprio mistério do Ser e aí se produz. No trecho, faz-se também referência à canção *Pão e Poesia*, obra dos compositores Fausto Nilo e Moraes Moreira, que alude ao caráter *necessário* da imaginação para o homem.

¹⁶ Cardillo, expõe que a manifestação dos *desejos* possuiria no *sentimento* de *falta* sua verdadeira origem: “Nel fenomeno del desiderio, originaria apertura dell’individuo al mondo e radicamento sensibile della relazione tra soggetto e oggetto, Feuerbach individua il luogo psichico a partire da cui si rendono possibili tanto l’esperienza della soggettività quanto quella dell’oggettività. La coscienza sensibile, prima di essere coscienza di sé, rappresentazione, immaginazione, è infatti originariamente coscienza-desiderio, coscienza della mancanza e della dolorosa volontà di colmarla.” (“No fenômeno do desejo, originária abertura do indivíduo ao mundo e enraizamento sensível da relação entre sujeito e objeto, Feuerbach identifica o lugar psíquico a partir do qual se tornam possíveis tanto a experiência da subjetividade quanto a da objetividade. A consciência sensível, antes de ser autoconsciência, representação, imaginação, é na verdade originalmente consciência-desejo, consciência da falta e do desejo doloroso de preenchê-la.” - Tradução livre) (CARDILLO, 2008, p. 160).

de uma *dialógica* com um Tu, sofrerá um sério *abalo*, encaminhando-se cada vez mais a sua exposição por viés naturalístico e cético, sendo, desse modo, o conteúdo das representações, originados de uma relação entre o Eu (ou seja, o aspecto consciente) e o Não-Eu (o inconsciente), o aspecto abissal¹⁷ e indefinido¹⁸ da *essência humana*¹⁹.

Quanto às obras que servir-nos-ão de *fontes primárias* para nossa abordagem, contemplamos *quatro momentos* da produção de Feuerbach, desprezando, *a princípio*, suas diferenças (e.g., obras de juventude/maturidade/velhice, etc.). Nosso proceder possui como “álibi” o *crédito* que damos à interpretação de seus trabalhos que o próprio *filósofo* expõe em *Preleções sobre a essência da religião*.

Em tal Obra, ao passar em revista sua trajetória intelectual, Feuerbach não censura ou condena quaisquer de seus escritos até aquele momento, pelo contrário, esforça-se em mostrá-los como perpassados por certa *unicidade*, apontando apenas defeitos quanto à *exposição* (FEUERBACH, 2009, p. 18-35)²⁰. Seguindo tal indicação, reunimos as seguintes obras: *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit (Pensamentos sobre morte e imortalidade)*, de 1830²¹,

¹⁷ Tomasoni expõe que Aldo Magris, em *Il problema "abissale" di Feuerbach*, argumentará que o inconsciente (ou seja, o Não-Eu), em Feuerbach, revela-se como um *abismo* (TOMASONI, 2011, p. 419). Ainda, segundo Tomasoni, Hans-Jürg Braun, em *Ludwig Feuerbachs Lehre vom Menschen*, sugere que há um movimento de *transcendência* que vai além do Tu e engloba toda a natureza (Ibidem, p. 248).

¹⁸ “O homem deseja e no entanto tem ele desejo sem seu desejo (freqüentemente ele inveja os seres destituídos de desejo!), ele é consciente e, no entanto, atinge a consciência sem ter consciência (quantas vezes ele se destrói por causa de sua consciência! e como, no fim de um pesado dia de trabalho, ele se volta com prazer à inconsciência do sono!), ele vive, mas não tem em seu poder nem o início, nem o fim de sua vida; ele surgiu e, no entanto, depois de pronto, imagina ter sido criado por uma geração primitiva, como se tivesse desabrochado repentinamente como um cogumelo da noite para o dia; ele possui um corpo; ele o sente em todo prazer e em toda dor como sendo seu e no entanto é ele um estranho na própria casa; recebe com todo prazer uma recompensa que não merece, mas também em todo sofrimento um castigo de que não é culpado; ele sente a vida nos bons momentos como uma dádiva que não pediu, mas nos maus como um fardo que lhe foi imposto sem a sua vontade; ele sente a fonte das necessidades e as satisfaz sem saber se o faz por um impulso próprio ou estranho, sem saber se com isso satisfaz a si mesmo ou a um ser estranho. O homem está com seu Eu ou sua consciência à beira de um abismo insondável que nada mais é que sua própria essência inconsciente que lhe aparece como um ser estranho. O sentimento que ataca o homem diante desse abismo e que se irrompe nas exclamações: "Que sou eu?" "De onde?" "Para onde?" é o sentimento religioso, o sentimento de que eu nada sou sem o não-eu que é de fato diverso de mim, mas que é intimamente ligado a mim, que é uma outra essência e, no entanto, é a minha própria.” (FEUERBACH, 2009, p. 344-345)

¹⁹ Conforme exploraremos nesta Tese, sobre no Capítulo III, apesar do termo “essência” sugerir algo fixado por uma categoria do pensamento, essa palavra, em Feuerbach indica a existência singular do ser humano, ampliada pela soma dos sentidos, culminando, assim, em uma individualidade complexa e indefinível.

²⁰ Feuerbach, no entanto, deixaria de fora sua *Dissertação (De ratione una, universalí, infinita ou Über die eine, allgemeine, unendliche Vernunft)*, de 1828. Não se trata de uma *obra*, de fato, e é provável que por tal obviedade ela não seja considerada entre as demais, ainda que, do nosso ponto de vista, permaneça certa estranheza quanto à sua omissão, considerando que Feuerbach revela diversas informações sobre sua biografia intelectual. Os motivos dessa “rejeição” podem apenas ser especulados, portanto, seria infrutífero seu esforço. Contudo, é válido mencionar que tal trabalho, como ele próprio exprimiria em sua carta a Hegel, tratar-se-ia de uma “apropriação livre” (FEUERBACH, 2021, p. 36) das ideias do último, porém, de acordo com Tomasoni (TOMASONI, 2011, p. 58), trazendo a concepção de uma *filosofia encarnada*, um dos *lemas* de Feuerbach.

²¹ A obra, após ter acarretado o fim da carreira docente de Feuerbach pelo tom polêmico, ganhara uma segunda edição em 1847 em *Sämtliche Werke*, publicado pela Otto Wigand, de Leipzig. De acordo com Fabio Bazzani, a diferença estilística entre a primeira e a segunda edição se deu pela busca de uma maior sistematicidade e

Zur Kritik der Hegelschen Philosophie (Para a crítica da filosofia de Hegel), de 1839, *Vorlesungen über das Wesen der Religion (Preleções sobre a essência da religião)*²², de 1851 e *Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums (Teogonia segundo as fontes da antiguidade clássica, hebraica e cristã)*, de 1857.

Ao fazermos dos mencionados escritos a bibliografia primária nesse estudo, ressalta-se, não se diminui o valor ou importância dos demais trabalhos da lavra de Feuerbach, os quais, ocasionalmente (ainda que não tratemos de todos por razões específicas), figurarão em nossa tese para uma compreensão *integral* de seus argumentos. Os textos supracitados, por sua vez, foram selecionados por, através deles, ter se tornado possível a nós uma percepção mais *ampla* do fenômeno religioso, enriquecida de *detalhes* sobre a visão de Feuerbach acerca da presença daquele na *cultura* dos demais povos, em especial, no que concerne à sua recepção da antiguidade grega, interessando-nos, em especial, a ênfase dada à figura de Homero pelo *filósofo*.

A única exceção em relação à temática religiosa, o breve escrito, *ZKHP*, se revelaria, no entanto, como essencial acesso investigativo ao problema da *representação*, a partir de onde, em nossa visão, recolheríamos o esboço de uma crítica *geral* do pensamento em Feuerbach, nos permitindo, assim, conciliar sua abordagem do tema da religião à sua crítica à filosofia.

Recorrendo a um estilo menos aforismático, como é notório, o texto de 1839 nos permitirá imergir na percepção de Feuerbach quanto ao *método* de exposição da filosofia de Hegel, a partir de onde foi-nos possível detectar que a filosofia *genética* que propõe e

coesão, em linha com os trabalhos de 1841 e 1843 (FEUERBACH, 1997, p. XXI), que possuem maior ênfase antropológica. Na verdade, se considerarmos Tomasoni (TOMASONI, 2011, p. 397-398), o texto de 47 caminharia em um sentido mais *naturalístico*, sob influência, cremos, de estudos científicos sobre a cultura dos povos que empreendera Feuerbach entre 1843-1845 (TOMASONI, 2011, p. 370), período que culminará na publicação de *A Essência da religião*. Um detalhe notável (não ressaltado por Tomasoni em *Ludwig Feuerbach Biografia intellettuale*) é que as citações de Goethe e Frederico II, presentes na edição de 1830 e comentadas pelo grandioso pesquisador italiano, não constarão na edição de Otto Wigand. A ausência do excerto de *Prometeu*, de Goethe, poema escrito por volta de 1772-1774, que encarna a figura do homem envolto pela solidão do abandono divino e da carta de Frederico II a Voltaire, onde relata a privação dogmática cristã em contraposto à liberdade filosófica dos gregos e romanos, sugere menos uma simples decisão editorial do que um duplo “acerto de contas” de Feuerbach com seu objeto: em lugar do místico abandono à natureza, característica da influência de Jacob Boehme na época da redação de *GTU*, a adesão a um naturalismo cético e restritivo do ponto de vista gnosiológico; do confronto com os poderes terrestres (políticos e religiosos), após os desdobramentos negativos de *A essência do Cristianismo* – seja do lado político e religioso ou dos críticos que não compreendiam a natureza de suas obras – à escolha por um necessário recolhimento com vistas a dar contornos mais definidos ao seu pensamento.

²² Devido ao seu volume, acréscimos e maior profundidade de detalhes sobre o tema da religião, decidimos selecionar tal escrito em lugar daquele que o originara, a saber, *Das Wesen der Religion (Essência da religião)*, obra bastante compacta, ainda que densa, que marcaria uma sutil modificação na percepção antropológica do Autor. Além das características já assinaladas, por sua riqueza e diversidade de assuntos que se ligam aos temas da religião e da natureza, vale dizer, em *VWR*, tornar-se-iam, em nossa visão, a mais completa fonte de pesquisas sobre a última a partir da ótica de Feuerbach, a ela sendo confiada grande parte dos esforços aqui empreendidos.

confronta à crítica da *consciência* em seu antigo Mestre (distinguindo, sobretudo, entre o que é *dado* ao pensamento de maneira *imediate* pelos sentidos daquilo que emerge por meio da linguagem teórica), apresentar-se-ia como uma tentativa de Feuerbach em estabelecer uma compreensão dos processos de subjetivação e representação, o que oportunizou nossa busca pela *forma* da última, fazendo nossas suspeitas recaírem sobre o tema da religião.

Por fim, ainda que nossa abordagem seja não usual, não se trata de “impor um novo Feuerbach”. Trata-se apenas de explorar os limites de uma “via” que se tornou possível ainda na década de 1970 através dos trabalhos pioneiros nesse sentido, da lavra de Hans-Jürg Braun. Nossa chave interpretativa, assim, deverá somar-se aos esforços dos demais pesquisadores desse genial, porém, ainda pouco popular Autor, com o propósito de revelar uma *face escondida* do mesmo, tal como um poliedro que precisamos rotacioná-lo para que se desvele um de seus lados ocultados pela observação *direta*.

De um modo mais amplo, a aproximação com a fenomenologia a partir da obra de Feuerbach manter-se-ia *alinhada* ao legado do *filósofo* em sua busca de desenredar a filosofia de doutrinas indiferentes à totalidade da experiência da vida. Apesar da escassez das fontes, uma concepção *fenomenológica* da representação em Feuerbach não deverá nos proporcionar maiores dificuldades, exceto o romper com um cânone já, em nossa visão, deveras *desgastado* que “lê” Feuerbach “aos pés” da crítica aplicada por Marx e Engels.

Desde a portentosa recepção de Feuerbach pela famosa dupla de escritores, surgiu, assim, um desafio: compreender a obra de Ludwig Feuerbach apelando à autoridade de Marx, sobretudo, no século XX²³, ou tomar seus escritos a partir de um “confronto direto”. Nossa abordagem, que pode ser vista até certo ponto como *iconoclasta*, naturalmente, prevê críticas, porém, cremos que as ideias existem para serem postas ao juízo público, sobretudo, quando está em jogo a possibilidade, ainda que remota e tardia, de um veredito mais justo sobre aquilo que promovem.

Kant, Hegel e Feuerbach

Tomando como verdade as palavras de Feuerbach quando expõe ser a religião e a *teologia* sua principal *meta* de investigação (FEUERBACH, 2009, p. 18), não seria incomum

²³ Tomasoni, comentando sobre o início dos estudos sobre a obra de Feuerbach à parte do *cânone* marxista, explica: “Os primeiros sinais do abandono desse cânone se farão sentir [...] perto dos anos setenta do século passado (Século XX), mas vão se realizar plenamente apenas com a queda dos regimes comunistas na Europa Oriental.” (TOMASONI, 2022, p.143).

supor que Kant teria sido decisivo na crítica *filosófica* daquele. Baseado em uma síntese entre o empirismo e racionalismo, Kant demonstrou que a existência de Deus jamais poderia ser provada pela sensibilidade, sendo sua representação apenas *simbólica*²⁴, rejeitando, assim, *toda* a metafísica clássica. Concernente ao ponto de vista de Feuerbach sobre a doutrina de Kant, nos diz Rambaldi:

Deus torna-se, de facto, uma mistura de sensibilidade e pensamento, um “híbrido pleno de contradições”, um ser sensível sem as determinações da sensibilidade, um ser “sensível não-sensível”. Caímos assim cada vez mais num intrincado labirinto de contradições e absurdos, do qual só pode surgir o ateísmo (tradicional): a pretensão de demonstrar a existência de Deus de facto solicita à razão imagens concretas que, permanecendo suspensas a meio caminho e sem qualquer verificação, conduzem ao ceticismo e à negação de Deus. *Kant teve total razão quando afirmou que de um conceito não se pode deduzir a existência* (grifo nosso), mas se enganou quando pensou que isso era uma deficiência da razão humana, já que a razão não tem a tarefa de manifestar um objeto por si mesmo, na sensibilidade. (Tradução livre)²⁵.

Não obstante o teor profundamente crítico da citação, há, da parte de Feuerbach, no excerto destacado por Rambaldi, um reconhecimento da atitude kantiana em cindir conceito e existência. Essa *fissura* no plano gnosiológico, ainda que, segundo Feuerbach, não exclui a possibilidade da referência a um ente abstrato, servirá como “ponto de apoio” para não se cair em especulações confusas, fazendo da razão um *locus* de ideias místicas. Sobre o tema, não é inoportuno ressaltar o que se encontra em *Vida e doutrina de Kant*, de E. Cassirer, acerca dos “perigos” da dimensão simbólica no contexto prático da vida humana – segundo o mesmo, algo já percebido por Kant – uma vez que as possibilidades de utilização de uma imagem pelo homem são indefiníveis:

²⁴ Embora o pensamento de Kant seja marcado por uma esquemática que se articula nas três esferas de seu sistema, consideramos mais próxima à discussão com Feuerbach nos limites desse trabalho, a concepção de Deus como *imagem-símbolo*, tal como lemos na *Crítica da Faculdade do Juízo*: “Se um simples modo de representação já pode ser denominado conhecimento (o que é perfeitamente permitido se aquele modo é um princípio não da determinação teórica do objecto, do que ele é em si, mas da determinação prática, do que a ideia dele deve ser para nós, e para o uso dela conforme a fins), assim, todo o nosso conhecimento de Deus é simplesmente simbólico; e aquele que o toma por esquemático, com as propriedades de entendimento, vontade, etc., que provam unicamente a realidade objectiva de entes mundanos, cai no antropomorfismo, assim como, se ele se abandona a todo o intuitivo <Intuitive> , no deísmo, pelos quais em parte alguma é conhecido algo, nem mesmo em sentido prático.” (KANT, 1992, p. 262). A intuição simbólica, em Kant, segundo sua exposição na Terceira Crítica, refere-se a uma forma da intuição de conceitos *a priori* que se diferencia da intuição *esquemática*, de onde se deduz atributos, categorias, definições, de um objeto. Assim diz o filósofo de Königsberg: “Todas as intuições que submetemos a conceitos *a priori* são ou *esquemas* ou *símbolos*, cujos primeiros contém apresentações directas e os segundos apresentações indirectas do conceito. Os primeiros fazem isto demonstrativamente, e os segundos mediante uma analogia (para a qual nos servimos também de intuições empíricas)”. (Ibidem, p. 261).

²⁵ “Dio diventi, di fatto, un miscuglio di sensibilità e di pensiero, un « ibrido pieno di contraddizioni », un essere sensibile senza le determinazioni della sensibilità, un essere « sensibile non sensibile ». Si cade così in un sempre più intricato labirinto di contraddizioni ed assurdità, dal quale non può che scaturire l'ateismo (tradizionale): la pretesa di dimostrare l'esistenza di Dio sollecita infatti la ragione con immagini concrete che, restando sospese a mezz'aria e mancando di ogni verifica, conducono allo scetticismo ed alla negazione di Dio. Kant aveva perfettamente ragione quando affermava che da un concetto non si può dedurre l'esistenza, ma aveva torto quando pensava che questa fosse una deficienza della ragione umana, giacché la ragione non ha affatto il compito di estrinsecare da sé, nella sensibilità, un oggetto.” (RAMBALDI, 1966a, p. 70).

É, portanto, legítimo utilizar a natureza do mundo sensível como um tipo de natureza inteligível “desde que as intuições e o que delas depende não sejam nele transportados, mas apenas se refira à forma de conformidade com a lei em geral”. Mas se essa transferência ocorrer, se deixarmos que as fronteiras do sensível e do suprasensível se confundam um no outro – então aquela forma de misticismo que Kant lutou incessantemente é reproduzida novamente por necessidade intrínseca [...] o dever perde sua força [...] “regulativa”. Por esse caminho, chegamos ao “misticismo da razão prática”, o qual, daquilo que servira apenas como símbolo, faz-se um esquema, ou seja, submete à aplicação de princípios morais, intuições reais, eficazes, mas não sensíveis - de um reino invisível de Deus [...] (Tradução livre)²⁶.

Para Feuerbach, opor-se-ia ao sistema de Kant a dificuldade em separar aquilo que, ao primeiro, emergiria como *imediato*. Kant teria compreendido como necessidade (*Notwendigkeit*) supor à contingência do mundo empírico a noção de um Deus²⁷; não que daí se pudesse ter um fundamento para provar Sua existência, mas que a *ideia* de Deus *imporia* certa ordenação ao mundo, favorecendo, entre outras coisas, o fortalecimento da *lei moral* no homem.

Porém, aos olhos de Feuerbach, teria ele ficado no plano das necessidades abstratas, ignorando as consequências em que uma necessidade apenas *pensada* teria no âmbito real da vida. Ao argumento da necessidade relativo à contingência, ainda que censure Kant os pretensos “voos” do conhecimento empírico no propósito de provar, à luz das leis do entendimento, um objeto que não possui determinações por ele demonstráveis, seguir-se-ia, da parte de Feuerbach, a negação absoluta de toda nuance teórico-especulativa que suponha algum tipo de influência sobre o homem que não seja meramente físico-naturalista.

Assim, como a necessidade puramente abstrata da qual depende a ideia de Deus é uma explicação supérflua diante dos impulsos que dominam a dimensão físico-corpórea, e uma vez que o homem *nunca se abstrai* em suas representações, figurando no princípio e no fim delas²⁸ –, a concepção de *fenômeno* (*Erscheinungen*), em Kant carregaria também um forte

²⁶ “È dunque lecito usare la natura dei mondo sensibile come tipo di un natura intelligibile « purché non vi si trasportino le intuizioni e ciò che da esse dipende, ma vi si riferisca semplicemente la forma della conformità 27la legge in generale» . Ma se avviene tale trasferimento, se lasciamo che i confini dei sensibile e del sovransensibile si confondano l’uno nell’altro — allora si riproduce da capo, per necessita intrínseca, quella forma di misticismo che Kant aveva combattuto incessantemente [...] il dovere perde la sua forza [...] «regulativa ». Per questa via giungiamo al «misticismo della ragion pratica», il quale, di ciò che serviva soltanto da símbolo, fa uno schema, cioè sottopone all’applicazione dei concetti morali intuizioni reali effettive ma non sensibili (di un regno invisibile di dio.” (CASSIRER, 1977, p. 310).

²⁷ “Progredir do conhecimento de si próprio (da alma) para o do mundo e, mediante este, para o do Ser supremo, é um progresso tão natural que parece semelhante ao progresso lógico da razão que passa das premissas para a conclusão.” (KANT, 2008, p. 323).

²⁸ “Como poderia a atividade divina atuar sobre mim como seu objeto se fosse uma outra essencialmente diversa; como ter uma meta humana, a meta que é a de melhorar o homem, trazer para ele a felicidade, se não fosse ela mesma uma atividade humana? A meta não determina a atitude? Ao estabelecer o homem o seu aprimoramento moral como meta tem ele decisões divinas, propósitos divinos; mas ao ter Deus como meta a salvação do homem tem ele metas humanas e uma atividade humana correspondente a essas metas.”. (FEUERBACH, 2007, p. 59).

subjetivismo, uma vez que o que se experiencia pelos sentidos deverá necessariamente possuir sua realidade *fora* deles, isto é, que a um objeto da experiência sensível corresponda a *coisa-em-si*, ou, na terminologia kantiana, seu aspecto *numinoso*:

Diz Kant: se nós considerarmos, como é justo, os objetos dos sentidos como puros e simples fenômenos, reconhecemos neles ao mesmo tempo que na sua base há uma coisa em si, ainda que não saibamos como essa seja em si constituída, mas apenas o seu fenômeno, vale dizer, o modo com o qual os nossos sentidos são afetados por essa coisa desconhecida. O intelecto, portanto, acolhendo os fenômenos externos, deve admitir pura existência da coisa em si; de onde podemos concluir que a representação de tais entes que estão na base dos fenômenos e que possamos considerar como puros e simples entes inteligíveis, não apenas é admissível como também é inevitável.” (Tradução livre)²⁹.

A leitura de Feuerbach sobre Kant irá, portanto, se deparar com uma concepção de subjetividade *estranhada*, separando, sob um fundo *indefinido* o Ser e o Pensar. Kant, na visão do *filósofo*, retornaria, por um modo inverso, ao estágio dos sistemas filosóficos que o precederam, apenas censurando-lhes a ordem como os objetos da experiência são dados ao entendimento e à razão. Sua crítica, assim, não avançava a uma problematização real dos conceitos da metafísica, mas apenas reconduzi-los-ia a um posto que pudessem permanecer, ainda que isentos de prova, ligados à vida na prática.

Naturalmente não é nosso intuito fazer de Kant um filósofo *crítico* no mesmo sentido em que tomamos tal palavra no contexto das transformações as quais a Alemanha iria passar algumas décadas após ao seu falecimento, época do florescimento das obras de Feuerbach. As visões de Feuerbach e Kant, de fato, marcariam lugares distintos quanto ao que se compreende por crítica, porém, podemos supor com certo *grau de precisão* que a “ressalva” de Kant em tomar apenas *simbolicamente* o conteúdo do que se apresenta ao homem – *nomeadamente* – como suprassensível, indica traços de um *ceticismo* que alcançará a obra de Feuerbach, obviamente com o devido “ajuste” que sua *fenomenologia antropológica* exige. *Fazer* filosofia, seria, assim, investigar as fontes originárias a partir das quais o pensamento emerge produzindo representações, ou se quisermos acompanhar Kant, *símbolos*.

Essa “exigência” que Feuerbach reconhece como parte da produção do mundo humano, mas não como ligada a uma necessidade (*Bedürfnis*), tal como observara Kant, permeará toda a filosofia de Hegel. Lançando mão, mas indo além da esfera das categorias do pensamento em Kant, Hegel não apenas desejava que os conceitos surgissem como deduções

²⁹ “Kant dice: « “Se noi consideriamo, come è giusto, gli oggetti dei sensi come puri e semplici fenomeni, ammettiamo nello stesso tempo che alla loro base ci sia una cosa in sé, anche se non conosciamo come essa sia in sé costituita, ma ne conosciamo soltanto la manifestazione, vale a dire il modo con cui i nostri sensi vengono colpiti da questa cosa sconosciuta. L’intelletto, dunque, accogliendo i fenomeni esterni, deve ammettere pure l’esistenza di cose in sé; onde possiamo concludere che la rappresentazione di tali enti che stanno alla base dei fenomeni e che possiamo considerare come puri e semplici enti intellegibili non soltanto è ammissibile, ma è anche inevitabile.” (FEUERBACH, 1979, p. 101).

simples daquelas, mas pretende, através de uma investigação *fenomenológica* da consciência, alcançar à verdade que Kant teria prevenido ser impossível de se atingir dado que o conhecimento das coisas *em si mesmas* seria vetado. Segundo Hegel:

O filosofar mais amplamente difundido entre nós *não* provém dos resultados kantianos de que a razão não poderia conhecer nenhum conteúdo substancial verdadeiro e que teria de se remeter à fé no que diz respeito à verdade absoluta. Mas o que é resultado em Kant, é com isso que se começa imediatamente nesse filosofar, e, com isso, é cortado de antemão o tratamento precedente do qual provém aquele resultado e que é conhecimento filosófico. A filosofia kantiana vale, assim, como uma almofada para a preguiça do pensar que se contenta com o fato de que tudo já estaria provado e resolvido. (HEGEL, 2016, p. 65).

Portanto, para Hegel, a centralidade da subjetividade na filosofia de Kant, para a qual fora do entendimento tudo é meramente simbólico, impede-o de avançar sobre o conteúdo da razão. Porém, sendo um condicional do entendimento em Kant que aquele não seja alargado para além das categorias – e das intuições que as sustentam (espaço e tempo) – de que forma seria possível justificar que a razão não pode ser acessada? Essa via será explorada por Hegel, que, segundo Somers-Hall, não pretendia desfazer-se do avanço trazido por Kant, mas aplicar às categorias de sua *Analítica Transcendental* um novo desenvolvimento que lhe “arranque” da *preguiça*:

A relação de Hegel com a dedução metafísica é de fato bastante ambivalente, e embora ele elogie Kant por levantar a questão das categorias ao "investigar até que ponto as formas de pensamento são em geral capazes de nos ajudar a alcançar a cognição da verdade", em última análise, o procedimento se mostra problemático. Em vez de focar nas determinações finitas das categorias que a dedução de Kant tenta descobrir, Hegel quer, em vez disso, introduzir movimento no processo de dedução das categorias através de uma compreensão renovada do papel da razão na filosofia. (Tradução livre)³⁰.

Tomando as deduções metafísicas como alicerce para sua crítica, Hegel chega à noção do *Eu (Ich)* em Kant³¹. Na Segunda Secção de *Da Dedução dos Conceitos Puros do Entendimento*, §16: *Da unidade Originariamente Sintética da Apercepção*, Kant postula o *Eu* como a unidade da qual nenhum juízo ou pensamento poderia prescindir em suas

³⁰ “Hegel's relation to the metaphysical deduction is in fact quite ambivalent, and while he praises Kant for raising the question of the categories by "investigating just how far the forms of thinking are in general capable of helping us reach cognition of the truth", ultimately Kant's procedure proves problematic. Rather than focusing on the finite determinations of the categories that Kant's deduction tries to uncover, Hegel wants instead to introduce movement into the process of the deduction of the categories by a renewed understanding of the role of reason in philosophy.” (SOMERS-HALL, 2012, p. 126).

³¹ Apesar da crítica de Hegel, Heidegger concede ao *Eu* em Kant um caráter determinado, porém, possuindo como fundamento sua *ipseidade*: “Kant se mantém fundamentalmente junto à determinação de Descartes. Por mais essenciais que tenham se tornado e que permaneçam sendo sempre as investigações kantianas para a interpretação ontológica da subjetividade, o eu, o ego, é para ele tanto quanto para Descartes, *res cogitans*, *res*, algo que pensa, isto é, que representa, percebe, julga, concorda, rejeita, mas também ama, odeia, possui aspirações etc. [...] o eu é uma *res*, cujas realidades são as representações, as *cogitationes*. [...] O eu se sabe inversamente como o fundamento de sua própria unidade na multiplicidade” (HEIDEGGER, 2012, p. 185).

representações³². Hegel, por seu turno, no §42 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, porá em questionamento o *Eu* kantiano por, segundo ele, tratar-se de um *Eu abstrato*, sem qualquer determinação que o justifique à luz do entendimento:

O *Eu*, a unidade da autoconsciência, é totalmente abstracto e plenamente indeterminado; como chegar, então, às determinações do *Eu*, às categorias? Por sorte, encontram-se na lógica ordinária as diversas espécies de juízo já empiricamente indicadas. [...] – À *filosofia de Fichte* cabe o mérito de ter lembrado que *as determinações do pensar* se deviam apresentar na sua *necessidade*, e ser essencialmente deduzidas. – [...] Se o pensar houver de ser apto para provar alguma coisa, se a lógica tiver de exigir que se aduzam *provas*, e se quiser ensinar a demonstração, ela deve, no entanto, antes de mais, ser capaz de demonstrar o seu conteúdo peculiar e de discernir a sua necessidade. (HEGEL, 1988, p. 104-105).

Hegel acentuava fortemente o caráter indeterminado do *Eu* kantiano que não foi capaz de se elevar à identidade entre sujeito e objeto por Kant se encontrar preso a um *subjetivismo* abstrato que nem poderia ser *fundamento* para as categorias e nem delas *deduzido*. O dualismo kantiano trazia, então, severas dificuldades para a razão, tendo esta que confinar-se a incertezas que o próprio sistema de Kant, segundo Hegel, não podia dirimir. O “salto”, portanto, para a *filosofia do Absoluto* de Hegel, foi o reconhecimento, a partir de Fichte, da possibilidade de romper com a esfera dogmática do idealismo transcendental que tolhia a liberdade da razão sem investigar o próprio fundamento das representações³³.

O limite kantiano entre entendimento e razão e a proposta de se investigar mais a fundo a consciência no Idealismo a partir dela mesma, tomando-a como em identidade consigo própria³⁴, marcam traços profundos para nos aproximarmos da crítica feuerbachiana

³² “O *eu* penso deve poder acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim.” (KANT, 2008, p. 131).

³³ “Anche per lui (Fichte), a rigore, potrebbe essere ripetuta la famosa definizione per la quale trascendentale è la conoscenza «che si occupa non tanto di oggetti, quanto del nostro modo di conoscere gli oggetti, per quel tanto che esso deve essere possibile a priori» (Kant) ; ma, per la praticità della ragione, il problema è non come gli oggetti vengano conosciuti, bensì come le rappresentazioni di essi vengano prodotte, e quindi quali siano le funzioni dell'io che li producono - e si dice «produrre» (hervorbringen) non «creare»; tanto che, in un testo appena più tardo, trascendentale significa che «tutta la nostra esperienza non è altro che lo svolgimento (Entwicklung) del nostro io». Esperienza non è primariamente intesa come conoscenza di oggetti, bensì come modo di essere di una coscienza finita, la quale è razionale, e pertanto libera, ma si sente limitata e vincolata. (“Também para ele – Fichte –, a rigor, poderia ser repetida a famosa definição segundo a qual transcendental é a consciência “que se ocupa não tanto de objetos, quanto do nosso modo de conhecer os objetos, na medida em que isso deve ser possível a priori”; mas, para a praticidade da razão, o problema não é como os objetos são conhecidos, mas sim como as representações deles são produzidas e, portanto, quais são as funções do *Eu* que os produzem - e dizemos “produzir” (hervorbringen) não “criar”; tanto que, num texto um pouco posterior, transcendental significa que “toda a nossa experiência nada mais é do que o desenvolvimento (*Entwicklung*) do nosso *Eu*”. A experiência não é entendida principalmente como conhecimento de objetos, mas sim como um modo de ser de uma consciência finita, que é racional e, portanto, livre, mas que se sente limitada e vinculada.” - Tradução livre) (CESA, 1994, p. 7).

³⁴ Em Feuerbach, anos mais tarde, a filosofia da Identidade, a qual, em seus diferentes estágios, postularia a diferença a partir da relação entre o conceito do *Eu* consigo mesmo, será tomada em comparação à famosa máxima teológica extraída de Tomás de Aquino que liga necessariamente, em Deus, essência e existência: “L'identità tra pensiero ed essere, che è il punto centrale della filosofia dell'identità, non è altro che una

concernente ao que o *filósofo* exporia sobre a representação. Kant, Fichte e Hegel estavam, assim, de acordo com Feuerbach, apenas na *origem* de um desenvolvimento que só seria levado a termo por uma crítica que erradicasse todo o elemento *especulativo* da filosofia. Em uma carta dos tempos de sua *dissertação*, temos um comentário que já alude ao que concebia como tarefa para a filosofia posterior:

Kant, Fichte e Hegel (a omissão de Schelling é significativa), escreve, ‘são os grandes mestres da nossa filosofia, mas não são a filosofia. A nós, cabe ir adiante, desenvolvê-los, integrá-los, superá-los. Nem mesmo a filosofia de Hegel pode escapar a este desenvolvimento, posto que este grande filósofo colocou corretamente o problema da liberdade, mas deu-lhe uma análise exclusivamente ‘gramatical’; o sistema hegeliano ainda não é a plena realização da liberdade. (Tradução livre)³⁵.

O elemento *gramatical* que, segundo Feuerbach, depreende-se da filosofia de Hegel, leva-nos, portanto, à seguinte reflexão: seria preciso empreender um ambicioso projeto que tornasse *real* o que estava *conceitualizado* em Hegel. Fichte, antes, teria partido de onde Kant demarcara um *limite* para o pensamento em direção a determinar os fundamentos de sua Doutrina da Ciência, a fim de, com isso, alcançar a ideia de liberdade por meio da pura identidade $Eu=Eu$ e, mediante esta, determinar o Não-Eu, pois deve existir algo para o qual o Eu se oponha (CESA, 1994, p. 26). A partir daí, Hegel expandirá as possibilidades da *torção* aplicada pelo sistema fichteano ao de Kant, que agora Feuerbach reclamaria ser tarefa da filosofia pós-hegeliana efetivá-la *in concreto*.

As lacunas do Eu

A tarefa de uma nova filosofia deveria se basear em um *novo* pressuposto, não mais fundado sobre o alicerce da lógica especulativa, mas contingente e *arrancado* das necessidades concretas da vida dos homens. Não se pode desprezar o *contexto* como fator de influência, já que a Alemanha vivia, em meados do século XIX, um período de agitações políticas com perseguições e severas punições aos que contestavam o regime ali

consequenza necessaria ed uno sviluppo della concezione che pone Dio come l'ente il cui concetto o la cui essenza contiene l'essere.” (“A identidade entre pensamento e ser, que é o ponto central da filosofia da identidade, nada mais é do que uma consequência necessária e um desenvolvimento da concepção que põe Deus como a entidade cujo conceito ou essência contém a existência.” - Tradução livre) (FEUERBACH, 1979, p. 105).

³⁵ “Kant, Fichte ed Hegel (significativa l'omissione di Schelling), scrive, sono i grandi maestri della nostra filosofia, ma non sono la filosofia. Nostro compito è di andare avanti, di svilupparli, integrarli, superarli. Nemmeno la filosofia di Hegel può sottrarsi a questo sviluppo, poiché questo grandissimo filosofo ha sì impostato correttamente il problema della libertà, ma ne ha dato un'analisi esclusivamente « grammaticale »; il sistema hegeliano non è ancora la realizzazione compiuta della libertà.” (RAMBALDI, 1966b, p. 208).

estabelecido³⁶.

Nesse cenário, a filosofia de Hegel, por seu caráter abstrato e *autorreferenciado*, seria cada vez mais vista como um sistema incapaz de mobilizar as transformações que reivindicariam os *dissidentes* do modelo político em vigência. Sobre a *transição* no curso das ideias e a *novidade* trazida por Feuerbach, Marx é quem nos traz as primeiras palavras, em um entusiasmado relato que se encontra nos *Manuscritos de Paris*, de 1844 onde pontua o primeiro dos três motivos elencados acerca da importância quanto ao papel da crítica de Feuerbach a Hegel:

Feuerbach é o único que tem para com a dialética hegeliana um comportamento sério, crítico, e [o único] que fez verdadeiras descobertas nesse domínio, [ele é] em geral o verdadeiro triunfador (Überwinder) da velha filosofia. A grandeza da contribuição e a discreta simplicidade com que [Feuerbach] a outorga ao mundo estão em flagrante oposição à atitude contrária. O grande feito (Tat) de Feuerbach é: [...] a prova de que a filosofia não é outra coisa senão a religião trazida para o pensamento e conduzida pensada[mente]” (MARX, 2008, p. 117).

A nova filosofia, assim, só seria possível levando a *sério*, como diz Marx, a filosofia alemã que encontrava em Hegel seu maior expoente. Marx, menciona também o “paralelo” encontrado na crítica de Feuerbach entre religião e filosofia. *Mas o que é a religião para Feuerbach e de que forma ela se assemelharia à filosofia de Hegel?* Sobre a primeira parte da pergunta, será preciso avançarmos um pouco mais no texto para estarmos em condições de fornecermos uma resposta.

Concernente à segunda parte da pergunta acima, a qual estabelece uma *comparação* entre a religião e a filosofia de Hegel ou a “velha filosofia”, devemos retornar à discussão com o último investigando um conceito que vigoraria na tradição moderna exercendo papel de destaque na crítica de Feuerbach, o Eu. Acreditamos que esse termo, por sua imprecisa composição semântica, teria sido o “causador” do aporte subjetivista que marcaram os sistemas filosóficos que são acusados por Feuerbach de promoverem *representações fantasiosas* sob aparência de uma intuição profunda. Para iniciar essa discussão, é fundamental trazer as palavras do próprio Feuerbach quanto ao que expõe acerca do Eu e do Não-Eu. Segundo o *filósofo*:

Mas que é o Eu e que é o Não-Eu em mim? A fome enquanto tal ou sua causa é o Não-Eu; mas o sentimento ou a consciência penosa da fome que ao mesmo tempo me impele a utilizar todos os órgãos de movimento na direção do objeto capaz de aliviar essa pena é o Eu. (FEUERBACH, 2009, p. 345).

O texto acima explicita que o Eu *se manifesta* no corpo pela *falta*. Essa ausência, seria,

³⁶ Feuerbach viveu profundamente os fracassos do *Vormärz*, a tentativa de revolução em prol da causa republicana, o que levou a um maior acirramento ideológico entre os diferentes grupos políticos. Vivenciou, contudo, todo esse período no ostracismo do campo, desolado pela situação de *servilismo* (FEUERBACH, 2009, p.15) que a vida na cidade, em função da ingerência do governo, obrigava aos indivíduos.

no entanto, por outro lado, também *presença*, ou seja, se, de uma parte, o corpo *sente* que precisa preencher os espaços que continuamente a natureza lhe reclama, por outro, a natureza se *afirma* na imediatidade sensível, isto é, sua ausência é sentida como parte própria daquele corpo que, sem ela, não se sustentaria.

Esse “jogo” de presenças e ausências projeta-se como *articulação* crítica em relação ao que, no Idealismo, segundo Feuerbach, se compreende por *necessário* (*Notwendig*). Sob a premissa de que há uma profunda semelhança entre a filosofia e a teologia – uma vez que essa assume a tarefa de tornar o objeto da religião *acessível* ao *logos* –, seria razoável supor que, entre tais similitudes, se encontra a pretensão de fazer da *linguagem teórica* “substituta” da natureza, a qual se manifesta na teologia pela tentativa *de tornar objeto de discurso* o que se considera estar além da natureza, e, na filosofia hegeliana, pela pretensão de fazer do *indeterminado, determinável*. Nessas condições, para Feuerbach, *existência* e *necessidade* passam a ter um sentido *especial*, aplicando-se, *rigorosamente*, apenas a Deus ou à razão.

Uma vez que as coisas são produzidas do seu não-ser, então elas absolutamente não podem ser e conseqüentemente é uma contradição que elas sejam necessariamente." Duns Scotus (em Rixner, História da Filosofia. V. II, p. 78). Mas somente existência necessária é existência. Se eu não sou necessário, não me sinto como necessário, então eu sinto que dá na mesma se eu existo ou não, que, portanto, a minha existência é sem valor, nula. Eu não sou nada e não sou necessário é no fundo a mesma coisa. (FEUERBACH, 2007, p. 296)³⁷.

É interessante notar que Feuerbach tenha utilizado uma passagem de Duns Scotus ao explicar o que se compreenderia como *necessário* em teologia. Scotus, por exemplo, segundo Cezar (CEZAR, 2010, p. 55-56), afirmará que se admitirmos a verdade da sentença “O todo é maior que suas partes”, forçosamente, somos levados a reconhecer como verdadeira a proposição “O ente infinito atual é”, pois essas verdades, não tendo sido extraídas da contingência (portanto, sendo universais) devem ser reconhecidas como oriundas de alguma fonte necessária que transcende o natural, devendo, essa, *necessariamente* ser *sobrenatural*, passando-se, assim, do *princípio* (a sentença) à prova quanto à existência de seu *agente*³⁸.

Porém, há ainda outra semelhança entre a teologia e a especulação racional na filosofia e sobre isso também é possível remontarmos a Duns Scotus para ilustrá-la: nem sempre, conforme o teólogo escocês, seria possível contar com a adequação entre o conteúdo

³⁷ No original: “Da die Dinge aus ihrem Nichtsein hervorgebracht werden, so können sie absolut nicht sein, und es ist folglich ein Widerspruch, daß sie notwendig sind" (Duns Scotus bei Rixner Geschichte der Philosophie". B. II, p. 78). Aber nur notwendige Existenz ist Existenz. Wenn ich nicht *Notwendig* (grifo nosso) bin, nicht als notwendig mich fühle, so fühle ich, daß es eins ist, ob ich bin oder nicht bin, daß also meine Existenz eine wertlose, nichtige ist. Ich bin nichts, und: Ich bin nicht notwendig — ist im Grunde einerlei.” (FEUERBACH, 2006, p. 510).

³⁸ “Todo e qualquer agente que causa algum conhecimento das verdades que, por meio de tal objeto assim conhecido, seriam aptas a ser evidentes, este agente, nisto, toma o lugar daquele objeto.” (SCOTUS, 2003, p. 264-265).

da “nossa” teologia (humana, finita, contingente, etc.) e o objeto *per se* da *Teologia*, pois, as coisas *como se passam* no intelecto divino, a nossa condição *imperfeita* as restringe por natureza.

Essa *duplicação* entre a teologia *para-nós* e teologia *em-si* permite a Scotus garantir que não *confundamos*, em linhas gerais, o conhecimento das coisas como elas se *apresentam a nós* com o conhecimento delas em *si mesmas*³⁹, o que, em princípio estaria de acordo com crítica de kantiana, pois, segundo Feuerbach, como mostramos anteriormente, Kant teria atribuído a um defeito da razão não poder apresentar aos sentidos um objeto de seu *domínio exclusivo*, sendo, no entanto, essa limitação rejeitada no Idealismo hegeliano, onde, segundo sua própria exigência, nega-se que à razão seja imposta qualquer limite.

Não obstante isso, Kant, considerando a argumentação que aqui desenvolvemos, não seria completamente *anulado*⁴⁰ em Feuerbach, mas *reconduzido* através de Hegel, na medida em que, enquanto o *filósofo* teria recolhido do escritor da *Crítica da Razão Pura* o “limitar-se à natureza”, por meio da crítica de Hegel – que pretende dissolver o abismo entre fenômeno e

³⁹ Pasquale Porro, no prefácio ao *Trattato sul primo principio*, de Duns Scotus, assim escreve: “La teologia, [...], addita nella natura una mancanza (la sua radicale contingenza ontologica) e un'eccedenza (l'aspirazione a una beatitudine sovranaturale) di cui la filosofia, in sé, non sa nulla. Ma d'altra parte anche la teologia è in qualche modo manchevole, imperfetta, perché pur potendo contare sulla Rivelazione, deve pur sempre far poi uso di concetti e termini umani, che sono di per sé inadeguati a costruire un discorso scientifico sul divino. o meglio, limitata e imperfetta è la nostra teologia, perché non possiamo escludere, e anzi dobbiamo ammettere, che esista invece una scienza teologica in grado di comprendere perfettamente Dio: la conoscenza o scienza che Dio stesso ha di sé. Dobbiamo quindi sempre stare attenti a non confondere la teologia come la praticiamo noi, qui e ora, in questa vita terrena (la *theologia nostra*) con la teologia com'è possibile in senso assoluto (*theologia in se*) e come effettivamente si dà in Dio. (“A teologia, [...], aponta para uma falta na natureza (a sua contingência ontológica radical) e um excesso (a aspiração a uma beatitude sobrenatural) dos quais a filosofia, em si, nada sabe. Mas, por outro lado, a teologia também é de alguma forma deficiente, imperfeita, porque embora podendo contar com a Revelação, deve sempre fazer o uso de conceitos e de termos humanos, que são em si mesmos inadequados para construir um discurso científico sobre o divino. Ou melhor, limitada e imperfeita é a nossa teologia, porque não podemos excluir, e na verdade devemos admitir, que existe, em vez disso, uma ciência teológica em condições de compreender Deus perfeitamente: o conhecimento ou ciência que o próprio Deus tem de si. Devemos, portanto, ter sempre estar atentos para não confundir a teologia como nós a praticamos, aqui e agora, nesta vida terrena (*theologia nostra*) com a teologia tal como é possível em sentido absoluto (*theologia in se*), tal como é realmente dada em Deus.” - Tradução livre) (SCOTUS, 2008, p. 16).

⁴⁰ Em uma nota na edição italiana da *TQKHC*, Cardillo traz uma importante informação sobre a relação entre as obras de Kant e Feuerbach. Em 1847 fora publicada *Feuerbach und die Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik Beider (Feuerbach e a filosofia: uma contribuição para a crítica de ambos)*, obra um jovem escritor chamado Rudolf Haym. Nesse trabalho, considerado polêmico, o autor tenta mostrar que a crítica de Feuerbach assume o tom de uma crítica da linguagem, nos moldes da filosofia transcendental de Kant. O próprio Feuerbach elogiou o trabalho, conforme veremos, mas censurou-o por compreender que o autor o colocava no estágio da filosofia de Kant, ou do que dela ele compreendia. Essas foram as suas palavras: “«Ciò che in generale l'autore dice sul linguaggio [...] [cioè che il linguaggio è il legame tra la natura e l'uomo] è davvero brillante ed originale. 'La critica della ragione deve diventare critica del linguaggio' Condivisibile! Tuttavia, per quanto io concordi con l'autore sul significato 'trascendentale' del linguaggio, non posso, per restare nel linguaggio kantiano, ritrovarmi nel significato trascendente che egli attribuisce al linguaggio. (“O que em geral o autor diz sobre a linguagem [...] [que a linguagem é o elo entre a natureza e o homem] é verdadeiramente brilhante e original. 'A crítica da razão deve tornar-se a crítica da linguagem Compartilhável! No entanto, por mais que concorde com o autor sobre o “transcendente” que ele atribui à linguagem, não posso, para permanecer na linguagem kantiana, encontrar-me no sentido transcendente que ele atribui à linguagem.” - Tradução livre) (FEUERBACH, 2010, p. 15).

coisa-em-si – seria possível reconhecer o movimento *real* (isto é, sensível) das categorias através da dialética dos *conceitos*, dissolvendo os mesmos em uma relação *imediate* entre o Pensamento e o *Ser*, justificando-se, assim, a não-separabilidade da metafísica alemã em relação à teologia, fundando, assim, um *novo* aporte teórico que deveria centrar-se nas necessidades sensíveis hauridas de um *eu poroso* (Serrão).

A Redução

Conforme temos discutido ao longo desse primeiro capítulo, a obra de Feuerbach sugere atender a uma necessidade *interna* de busca pelo “fundo humano” das *representações*, retrocedendo-as de sua complexidade, à *originalidade* da *vida*. Não por acaso, iniciamos o mesmo destacando *três elementos* de sua obra que norteariam *paradigmaticamente* esse objetivo, o qual se revelaria, segundo nossa visão, com o status de uma *fenomenologia antropológica*. O escopo crítico de Feuerbach faz com que cada um dos três esteja ligado a seu outro compondo uma estrutura gnosiológica *dinâmica*, que não podendo dissociar-se da natureza (*Natur*) em suas representações, deve, necessariamente, retornar a ela através das últimas, ainda que meramente por *analogias*. Sobre tal relação, nos diz Tomasoni:

Porque entre a natureza, em si, independente, e o homem existe uma relação assimétrica que não pode ser inteiramente revertida, a primeira permanece incomensurável ao segundo. O êxito é paradoxal: de um lado, aquela não pode apropriar-se de algum critério humano, do outro lado, nós comparamos sua manifestação analogamente com a manifestação humana, em analogia a qual a definimos e lhe aplicamos expressões humanas como ordem, finalidade e leis. Fazemos isso para torná-la compreensível a nós, constrangidos por nossa linguagem. (Tradução livre)⁴¹.

Portanto, conforme Tomasoni, Feuerbach teria observado que, entre a linguagem e a natureza, do ponto de vista de nossas representações, haveria uma relação apenas *analógica*, sendo a última *oclusa* ao espírito. Mas, se a natureza é *inefável*, como conciliaríamos nossas representações? Essa é uma questão que não poderia ser tratada aqui sem considerarmos a *inflexão* do pensamento de Feuerbach a partir de 1845.

De fato, é possível notar uma moderada diferença entre a *ênfase* dada ao homem enquanto ser *genérico*, compreendido pela relação com o outro em *A essência do*

⁴¹ “Poiché fra la natura, in sé indipendente, e l'uomo c'è un rapporto asimmetrico, che non può essere interamente capovolto, la prima rimane incommensurabile al secondo. L'esito è paradossale: da un lato a quella non si può appiappare alcun «critério umano», dall'altro lato «noi paragoniamo le sue manifestazioni con analoghe manifestazioni umane, in analogia alle quali le definiamo» e «appliciamo ad essa espressioni umane come ordine, fine, legge». Facciamo ciò per «renderia comprensibile a noi», «costretti» dal nostro linguaggio.” (TOMASONI, 2011, p. 382).

Cristianismo e, sobretudo, em *VWR*, a acentuada defesa do indivíduo sobre a imposição do *universal* que a linguagem teórica se encarregaria uma vez que é *compartilhável*. Essa imposição seria meramente *ilusória* e não tocaria a profundidade daquilo que *determina* nossas representações:

a natureza do idioma, a natureza do próprio pensamento, que é inseparável da do idioma, nos prende e nos *ilude* (grifo nosso), porque toda palavra é universal e daí para muitos ser o idioma já uma prova da nulidade do particular e do sensorial, por não expressar o particular (FEUERBACH, 2009, p. 139).

Há, desse modo, uma medida de *ilusão* no âmbito representacional em Feuerbach. Porém, perguntamos: considerando as ideias, sofrer-se-ia de uma *mesma* ilusão, ou seria tal ilusão em cada indivíduo sempre *qualificada*? Essa é uma questão que pode ser compreendida pela própria forma como o homem se reconheceria na natureza.

A inspeção sobre si mesmo é, segundo Feuerbach, considerada uma busca infinda por algo que *jamais se pode acessar*, pois, uma vez surgindo a consciência do inconsciente – o Eu do Não-Eu – desamparar-se-iam todas as *verdades* ou *juízos*, estando o homem *abandonado* aos próprios impulsos.⁴² Portanto, *estritamente* do ponto de vista da linguagem, estaria o homem “preso” às próprias representações.

A redução feuerbachiana, assim, atingiria sua radicalidade maior sugerindo que tudo o que construímos pelos alicerces da teoria, em si, não passam de imagens que, no fundo, não se separam dos desejos e intenções de seus autores. A redução, portanto, recairia profundamente sobre a natureza *individual* dos pensamentos, sendo a matéria um pressuposto concreto, porém, impenetrável⁴³, um *abismo* de onde seria capaz apenas haurir aporias sobre a vida.

⁴² “quanto mais fundo o homem penetra em si mesmo, tanto mais vê ele desaparecer a diferença entre natureza e homem ou Eu, tanto mais reconhece ele que é apenas algo inconsciente que possui consciência, um Eu que é um Não-Eu.” (FEUERBACH, 2009, p. 347).

⁴³ Somos inclinados a aceitar que há uma conexão mais profunda entre Feuerbach e as doutrinas de Schelling e Jacob Boehme. De acordo com Schmidt: “Puede documentarse variamente que el concepto (cualitativo) feuerbachiano de naturaleza y de materia se encuentra en la tradición herético-mística de Bohme, Baader y Schelling. La materia es aquí lo contrario a lo divino, lo oscuro, el no fundamento» en Dios, en el criptomaterialista Schelling incluso la "base" indispensable de la inteligencia.” (“Pode-se documentar de diversas formas que o conceito (qualitativo) feuerbachiano de natureza e matéria se encontram na tradição herético-mística de Boehme, Baader e Schelling. A matéria é aqui o contrário do divino, o obscuro, o “sem-fundamento” em Deus, para o criptomaterialista Schelling inclui-se como “base” indispensável da inteligência.” - Tradução livre) (SCHMIDT, 1975, p. 191). Schelling, teria utilizado um termo (levemente modificado) da tradição mística da Alemanha (Boehme, Silesius) para o que considerava como princípio anterior à manifestação de Deus, o *Ungrund*, ou o Sem-Fundo (SCHUBACK, 1998, p. 191). É também da autora as seguintes palavras: “O verdadeiro princípio é o ser que nunca foi *potentia*, mas o que foi desde sempre ato puro. É também o que Schelling chamou de ser imemorial *Unvordenklich Sein*, o que precede todo pensamento e até o próprio pensamento de si mesmo de deus, o que precede o seu próprio verbo, a sua palavra e entendimento.” (ibidem, p. 192). Similarmente, lemos no importante escrito, *Os profundos princípios de Jacob Boehme*, de *Dionysius Andreas Freher*, místico cristão e um dos mais importantes divulgadores do trabalho de Boehme, o seguinte comentário à primeira *mandala* (a obra toda baseia-se na interpretação de treze imagens colhidas da doutrina de Boehme): “Nada e Tudo. Liberdade eterna. Abismo sem fundo, tempo ou lugar.” (BOEHME, 1998, p.117). Voltando à correlação entre os autores, o caráter indeterminado pelo qual Feuerbach reveste a natureza, deixa, de

Assim, para Feuerbach, uma vez que a natureza das representações seria fundada sobre o pressuposto da individualidade, qual seria o critério para distinguir entre representações falsas e verdadeiras? É nesse ponto que cremos se situar a especificidade do materialismo feuerbachiano. Para o *filósofo*, qualquer ideia que se apresente como universal só impõe por meio de um ato violento (*Gewaltsam*) que nega ao outro a mesma liberdade:

a negação de uma individualidade é apenas a afirmação de uma outra, como em geral o universal é um individual que, no entanto, possui o poder para dominar outros indivíduos porque, ou oprime violentamente a individualidade deles, ou aprova sua tendência individual (FEUERBACH, 2009, p. 391)

Mesmo o conhecimento de fatos históricos estaria comprometido, pois a história, como apreensão mediada pelo pensamento, pressuporia o *pensar* ao fato, *a palavra à coisa* – algo já tematizado em Herder no tocante à incapacidade de descrição das épocas⁴⁴ –, ou seja, enquanto na natureza a imagem *reflete* o objeto, a história coloca-se no lugar do fato como *originária*, como o próprio objeto. Assim diz Feuerbach em *GTU*:

Na natureza, a sombra segue o corpo, mas na história a sombra precede o fato; Assim como na arte a cópia vem depois do original, na história a cópia vem antes do original. (Tradução livre)⁴⁵.

A história, assim, não seria uma fonte confiável de consulta sobre o homem, pois, nela também haveria a tendência de reconhecer (subjetivamente) aspectos que assumiriam o ponto de vista do universal em detrimento da individualidade. A originalidade dos processos que tornam possível a manifestação da consciência no homem, por sua relação com a natureza, pareceria, contudo, se acomodar melhor à *arte* do que às ciências. Ademais, como nos diz

fato, uma suspeita sobre uma relação entre tais, como, por exemplo, quando afirma: “O ser que para mim pressupõe o homem, o ser que é a causa ou o fundamento do homem, a quem ele deve seu aparecimento e existência, não é para mim Deus — uma palavra mística, indefinida e ambígua — mas a natureza [...] O ser inconsciente da natureza é para mim o ser eterno, inciado, o ser primeiro”. (FEUERBACH, 2009, p. 34). Vale dizer que Feuerbach associa à natureza o abismo (*Ungrund* ou *Abgrund*) o qual mencionam tanto Schelling quanto Jacob Boehme, como lemos: “O interessante nele (Boehme) é que, uma vez que não existe luz sem trevas e espírito sem matéria ou natureza, o espírito de Deus, que é o Deus propriamente dito, pressupõe a natureza de Deus, não obstante ele às vezes contradiga essa derivação devido a sua dependência da fé cristã, ou pelo menos não quer considerar este surgimento ou esta evolução do espírito a partir da natureza ou da matéria como temporal, real, verdadeira. Essa doutrina é certamente racional e concorda com o ateísmo ou naturalismo no sentido em que também ela parte da natureza e vai daí até o homem” (FEUERBACH, 2009, p. 179). É correto concluir, portanto, que Feuerbach preserva a indeterminabilidade do Ser (que, para o *filósofo*, é outra palavra para “natureza”) a partir da influência recebida de Boehme e Schelling, porém reconhece que essa inescrutabilidade (*Unergründlichkeit*) não seria uma razão para fazer da natureza algo místico ou lógico.

⁴⁴Em *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit (Uma outra Filosofia da História para a Educação da Humanidade)*, escreve o filósofo: “que será que acontece quando alguém procura dominar um oceano completo de povos, épocas e culturas, com um golpe de vista, um sentimento, mediante uma só palavra! Palavras, pálido jogo de sombras!” (SALIBA, 2003, p. 43). Para Herder, segundo Saliba, família, sociedade e história, por fim, não passariam de “sombas” da imaginação e memória humanas. (Ibidem, p. 44).

⁴⁵ “En la naturaleza, la sombra sigue al cuerpo, pero en la historia, la sombra va delante del hecho; así como en el arte viene la copia detrás del original, en cambio, en la historia, la copia está antes que el original.” (FEUERBACH, 1993a, p. 63).

Tomasoni (TOMASONI, 2011, p. 81), não obstante a imagem controversa⁴⁶ de materialista, Feuerbach teria sido um grande entusiasta da poesia dos românticos, frequentando, inclusive, um curso sobre a teoria das cores, de Goethe, ministrado na época em que era estudante de teologia em Heidelberg⁴⁷. Mais do que um admirador, ele incorporou⁴⁸ elementos da visão romântica da natureza em sua formação intelectual nos primeiros anos. Além disso, como

⁴⁶ O “intrigante” século XIX contribuiu para uma recepção confusa dos textos de Feuerbach, ao mesmo tempo que nos convida a consultá-los mais profundamente, bem como a considerarmos o ambiente intelectual em que o filósofo vivera. Iring Fetscher, um dos mais importantes pensadores da tradição marxista, assim faz “reverberar” a imagem de Feuerbach: “Como princípio metodológico escolhe-se o positivismo”. Logo após, complementa com uma citação de Feuerbach em *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie (Teses provisórias sobre a reforma da filosofia)*: “A filosofia é o conhecimento do que é. Pensar e reconhecer as coisas e seres da forma como eles são – eis a lei máxima, a tarefa máxima da filosofia.” (FETSCHER, I. *Karl Marx e os Marxismos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, p. 257). A tentativa de vincular o pensamento de Feuerbach a uma doutrina particular (positivismo, empirismo, materialismo, etc.) é uma tarefa sinuosa que uma leitura mais atenta aos textos de Feuerbach leva quase sempre a abandoná-la. Como panorama geral sobre a concepção de natureza no Ocidente, é pertinente mencionar o trabalho de Pierre Hadot, *Le voile d’Isis - Essai sur l’histoire de l’idée de nature*. Nessa obra, o filósofo francês expõe que aquela noção evoca um “conflito” que se interpreta pelas figuras de Prometeu, representante do conhecimento racional e da técnica, e Orfeu, que personifica a imagem do misterioso e oculto. Desde fins do século, mas, sobretudo no século XIX o ressurgimento do paganismo acentuará essa oposição, sobretudo, em virtude da adesão ao tema do belo e do místico na poesia de autores alemães como Schiller, Hölderlin e Goethe. Pertinente a esse choque de “símbolos”, para usar uma expressão da psicanálise, o comentário de Sandonà expõe que o tema da natureza em Feuerbach origina-se do conflito entre *Erlebnis* e *Erfahrung*, em síntese, do dilema entre o que “se vive” e o que “se pensa”: “Mentre il nuovo materialismo, soprattutto quello scientifico, ragionava sulle strutture e sulle forme dell’esperienza, Feuerbach, vuoi per un’ispirazione romantica vuoi per una posizione personale che anticiperà diversi tratti del pensiero novecentesco, parlava di esperienza vissuta (*Erlebnis*) più che di esperienza astratta (*Erfahrung*) e, quindi, mentre veniva accusato di essere troppo legato alla tradizione idealistica, in realtà smascherava il vero tentativo della scienza contemporanea, cioè quello di porsi al posto non solo della religione ma anche della metafisica idealistica.” (“Enquanto o novo materialismo, especialmente o cientificista, raciocinava sobre as estruturas e formas da experiência, Feuerbach, tanto por uma inspiração romântica quanto por uma posição pessoal que antecipará vários traços do pensamento do século XX, falou antes da experiência vivida (*Erlebnis*) do que a experiência abstrata (*Erfahrung*) e, portanto, ao mesmo tempo em que foi acusado de estar muito preso à tradição idealista, na realidade ele desmascarou a verdadeira tentativa da ciência contemporânea, ou seja, de se colocar não apenas no lugar da religião, mas também da metafísica idealista” - Tradução livre) (SANDONÀ, 2015, p. 99). Não menos importante nessa discussão é a figura de Engels na consolidação da imagem de Feuerbach como um “filósofo contemplativo”, enquanto, segundo Schmidt, o famoso parceiro de Marx teria feito “vista grossa” dos riscos do progresso, embora, certamente, conforme o próprio Schmidt, não possa ser acusado sem injustiça de que era ingênuo frente ao problema. Assim, ele diz: “las consideraciones de Engels sobre la libertad en el Anti-Dühring, que fueron prácticamente canonizadas, dejan de lado toda negatividad del progreso, cualquier freudiano «malestar en la cultura». «La libertad consiste... en el dominio sobre nosotros mismos y sobre la naturaleza exterior fundado sobre el conocimiento de las necesidades naturales; por ello, es necesariamente un producto del desarrollo histórico. Los primeros hombres que se separaron del reino animal eran en todo lo esencial tan poco libres como los animales mismos; pero todo progreso en la cultura era un paso hacia la libertad»” (“As considerações de liberdade de Engels no Anti-Dühring, que foram praticamente canonizadas, excluem qualquer negatividade do progresso, qualquer “mal-estar na cultura” freudiano. «A liberdade consiste... no domínio sobre nós mesmos e sobre a natureza externa fundada no conhecimento das necessidades naturais; portanto, é necessariamente um produto do desenvolvimento histórico. Os primeiros homens que romperam com o reino animal eram, no essencial, tão pouco livres quanto os próprios animais; mas todo progresso na cultura era um passo para a liberdade»” - Tradução livre) (SCHMIDT, 1975, p. 33-34). É preciso, porém, salientar que, conforme Fetscher (FETSCHER, 1967, p. 17) o próprio Marxismo sofrera com a visão de progresso trazida pelo crescente materialismo científico que influenciava seus quadros e integrava os pormenores do pensamento marxiano a uma máquina partidária rigidamente estruturada, onde tornava-se cada vez mais evidente o distanciamento entre as ideias de Marx e a apropriação feita de seus textos.

⁴⁷ TOMASONI, 2011, p. 49.

⁴⁸ Ibidem, p. 81.

também afirma Tomasoni, Feuerbach elogiava na poesia, sobretudo em Goethe e Schiller, a maneira como esses autores vinculavam sua atividade à *natureza* através de metáforas que, mais tarde, como veremos, servirão como “condão” para os seus aforismas mais ácidos.

Segundo Tomasoni:

o recurso à experiência artística desempenha um papel importante. Em contraste com a imaginação popular, Feuerbach apresenta a criatividade do espírito artístico que assume os traços do gênio. Ele não responde ao comando da vontade e ignora suas origens, que são misteriosas, mas também humildes, como demonstram as afirmações de Goethe e Schiller sobre a dependência de sua inspiração artística da "natureza" e do "calor do sol". " ou de um “ambiente silencioso (Tradução livre)⁴⁹.

Assim, Feuerbach encontra na arte, a *liberdade* na criação de seus objetos como uma *resposta* humana independente da vontade, ignorando de onde o impulso criativo tenha surgido. A religião, conquanto não esteja a serviço da moralidade, iguala-se, *em princípio*, à arte, com exceção de que, na última, não se exige do homem que reconheça em suas produções algo que vá além do próprio deleite estético.⁵⁰

Se os pensamentos só podem representar *analogicamente*, será preciso abrir mão dos universalismos e dogmas que seduzem a filosofia e definir um novo projeto filosófico que seja capaz de reconduzir o homem através de um caminho, por assim dizer, *estético-prático* que reconheça a natureza como o fundamento das ideias e se desfaça-se de todas as representações que a anulam.

Chegamos, assim, à seguinte afirmação: se a teoria não é capaz de abranger o essencial sobre a vida, Feuerbach, antes de materialista, se revelaria como *cético*. A natureza é um espaço de pura indeterminação onde o homem constrói seu *mundo* por analogias *obedecendo*, como critério, uma *finalidade exclusiva*:

Quando o homem constrói uma casa, tem ele na cabeça uma idéia, uma imagem segundo a qual ele constrói, que ele realiza, que ele transforma ou traduz fora de si em pedra e madeira e com isso tem ele uma finalidade; ele constrói para si uma casa habitável ou uma casa jardinada ou uma fábrica; em síntese, ele constrói para si uma casa para esta ou aquela finalidade. E esta finalidade determina a idéia da casa que eu esquematizo em minha cabeça; porque uma casa para esta finalidade imagino de modo diverso do que uma casa para aquela finalidade. Em geral é o homem um ser que age segundo finalidades; nada faz ele que não tenha uma finalidade. Mas a finalidade, de um modo geral, nada mais é do que uma concepção da vontade, uma concepção que não deve permanecer uma concepção ou pensamento, e que eu então, através dos instrumentos de meu corpo, realizo, torno real e concreta. Em síntese, o

⁴⁹“il ricorso all'esperienza artistica gioca un ruolo importante. In contrapposizione agli spiriti dell'immaginazione popolare, Feuerbach presenta la creatività dello spirito artistico che assume i tratti del genio. Esso non risponde al comando della volontà e ignora le sue origini, che sono misteriose, ma anche umili, come dimostrano le affermazioni di Goethe e di Schiller sulla dipendenza della loro ispirazione artistica dalla «natura» e dal «calore dei sole» o da un “ambiente silenzioso” (TOMASONI, 2011, p. 152).

⁵⁰ “A arte não exige que eu deva considerar esta paisagem como um lugar real, este retrato de um homem como um homem real, mas a religião pretende que eu deva considerar esta imagem como um ser real.” (FEUERBACH, 2009, p. 206).

homem cria (ainda que não de seu espírito, mas com seu espírito, ainda que não de seus pensamentos, mas com e segundo seus pensamentos) obras que já trazem em si exteriormente a marca da intencionalidade, do planejamento e da finalidade. Mas o homem *pensa em tudo de acordo consigo* (grifo nosso), por isso transfere ele a concepção de suas próprias obras para as obras ou efeitos da natureza; ele contempla o mundo como uma casa, uma indústria, um relógio, em síntese, como um produto da arte humana. (FEUERBACH, 2009, p. 145).

Mas se o mundo é uma totalidade *intencional*⁵¹ de representações, de onde se impõe uma limitação ao pensamento, de que forma podemos chegar à verdade sobre as coisas? Culminaria o processo de redução antropológica em um ceticismo radical? É o que passaremos a investigar na próxima secção.

Uma *epoché* feuerbachiana?

Ao *suspeitar* que o discurso filosófico da modernidade, mesmo da tradição empirista (FEUERBACH, 1979, p.126), seria incapaz de demonstrar-se válido, uma vez que excluía o principal agente do conhecimento do processo, a saber, o próprio homem, Feuerbach, em nossa visão, poria seu materialismo em uma situação *conflituosa* em relação àquele que se consolidava no século XIX, o qual tomava com entusiasmo os avanços da ciência para a

⁵¹ É preciso deixar claro que a definição de intencionalidade aqui distingue-se daquele que encontraríamos comumente na fenomenologia, em particular, em Husserl (*Intentionalität*). Sobre isso, é mister fazermos algumas considerações. Segundo Moran e Cohen, “Husserl often used the term *Meinung* (present participle) or the verbal noun *Meinen*, meaning 'to intend' or 'to mean' or 'to refer to', to express the *intentionality* of our conscious states.” (“Husserl frequentemente usava o termo *Meinung* (particípio presente) ou o substantivo verbal *Meinen*, que significa “pretender” ou “significar” ou “referir-se a”, para expressar a intencionalidade dos nossos estados conscientes.” - Tradução livre) (MORAN & COHEN, 2012, p. 166-170). Sokolowski define de modo bastante objetivo o que se compreende por intenção na fenomenologia: “Na fenomenologia, intenção significa a relação de Eu que nós temos com um objeto”. (SOKOLOWSKI, 2014, p. 18). De um modo geral, a noção de intencionalidade define que estar consciente é estar consciente de algo, isto é, que não podemos pensar sem intencionalidade um objeto, sem que tenhamos já um objeto no pensamento. Ainda segundo Sokolowski (Ibidem, p. 43), a intenção se apresenta de dois *tipos*, a saber, intenções *cheias* e intenções *vazias*. Intenções cheias se referem à *presença* do objeto no ato consciente, isto é, quando estamos *diante* do objeto pensado. Intenções vazias, por outro lado, são intenções que se apresentam quando antecipamos o objeto dos nossos pensamentos ou dele lembramos, ou seja, quando o pensamento não é “preenchido” por sua presença. As formas de “intencionalidade” um objeto são, por fim, de acordo com a fenomenologia, tão diversas quanto os objetos com os quais se relacionam. Esse sentido para “intenção”, como vemos, difere da maneira comumente utilizada, geralmente, significando “propósito”, “meta”, entre outros termos que denotam uma *ação*. Concernente ao tema da intencionalidade no sentido da fenomenologia, podemos fazer a seguinte indagação: se o nada for tomado como objeto, como seria possível representá-lo? Husserl, segundo Fontana, fala de uma *consciência do nada*, o qual se refere ao “posicionar da atitude de existência dada na intencionalidade específica da fantasia.” (FONTANA, 2022, p. 176-177). Em Husserl, a fantasia é também chamada de “quase-percepção”, “quase” porque falta-lhe o objeto *presente*, uma vez que não pode ser dado aos sentidos, como lemos em Moran e Cohen: “The fantasy [...] is not based on the perception of a present object but is a quasi-perception of a sensuous object Fantasy differs from perception in that perception presents the object with the character of existing in the present whereas the existence of the fantasized object is irrelevant in acts of fantasy and imagination.” (“A fantasia [...] não é baseada na percepção de um objeto presente, sendo uma quase-percepção de um objeto sensorial. A fantasia difere da percepção porque na percepção apresenta-se o objeto com o caráter de existência no presente, enquanto a existência do objeto fantasiado é irrelevante nos atos de fantasia e imaginação.” - Tradução livre) (MORAN & COHEN, 2012, p. 120).

resolução de questões do âmbito da metafísica, bem como do que se apresentava no tocante aos problemas políticos, incluindo, naturalmente, o materialismo de Marx.

Desse modo, pelo que foi considerado até o momento, culminando sua crítica em um reducionismo que investiga o Eu a partir de sua relação com o corpo e suas lacunas, consideramos que é possível encontrar em Feuerbach os resquícios de uma *epoché* (ἐποχή), porém, *diferentemente de Descartes e Husserl*, e tal como os céticos gregos⁵², ela não postularia a *suspensão do juízos* como início da investigação, mas por meio de uma exaustiva crítica *genética*, onde chegar-se-ia naturalmente ao ocaso das representações mostrando que, na medida em que nelas nos aprofundarmos, nunca se chegaria a um princípio que não seria já uma *representação*, uma vez que nada sabemos da natureza exceto que dela depende nossa existência.

Inicialmente, como poderíamos justificar a presença de um ceticismo em Feuerbach? É sabido que em sua *Dissertação*, o *filósofo* houvera preterido o ceticismo (Pirrônico), pois esse apenas deslocava o tema da racionalidade, tomada como universal (como sugere o título da *dissertação*) para o âmbito do particular, do indivíduo⁵³. De acordo com Tomasoni, Feuerbach, ao criticar a radicalidade do ceticismo pirrônico, pretendia fazer eco às doutrinas de Hegel e Karl Daub, as quais se colocavam como opostas tanto ao individualismo como ao egoísmo, respectivamente nos âmbitos da filosofia e da teologia (TOMASONI, 2011, p. 59).

Após esse período, nada disso poderá ser encontrado nos escritos do *filósofo*. Em *GTU*, o ceticismo, já reconhecido parcialmente como momento *importante* do filosofar na *Dissertação*, mas apenas em sua dimensão *especulativa* (Ibidem, p. 62), retornaria com *plena força*. Já não lhe parecia mais possível conciliar a universalidade da razão com a individualidade do sensível, tendo, necessariamente, que uma prevalecer sobre a outra. Feuerbach decidir-se-ia, assim, pela segunda:

O teu modo de pensar, determinado e particular, que nunca se sustentou diante da prova de fogo do ceticismo e da negação, é, portanto, para ti o princípio fundamental absoluto, tanto do teu Ser quanto de todas as tuas representações, de todos os teus pensamentos, de todas as tuas intuições. Mas nas consequências daquele princípio, em sua própria aplicação, nas determinações dos seus objetos segundo ele, isto é, nas tuas representações, conhecimentos e intuições determinadas, surge em ti a

⁵² A *ζήτησις* dos antigos gregos baseava-se no postulado ininterrupto do processo investigativo. Segundo Verdán: “Ser cético (ou seja, “Zetético”, investigador) não é forçosamente voltar as costas para a verdade. É admitir que esta somente consiste, neste mundo, *na busca* da verdade.” (VERDAN, 1998, p. 131).

⁵³ “The recognition of the finitude of human reason is the threshold of all philosophy, he says. But, he adds, this is not skepticism, is not Pyrrhonic as regards the limits of human knowledge. The mistake of Pyrrhonic skepticism is that it confuses the limits of the individual knower with the rational capacities of the human spirit in general.” (“O reconhecimento da finitude da razão humana é o limiar de toda filosofia, diz ele. Mas, acrescenta, isso não é ceticismo, não é pirrônico no que se refere aos limites do conhecimento humano. O erro do ceticismo pirrônico é que ele confunde os limites daquele que conhece com as capacidades racionais do espírito humano em geral.” - Tradução livre) (WARTOFSKY, 1982, p. 30).

consciência da falta (grifo nosso), sua finitude, e desse modo, de todo o próprio princípio. (Tradução livre)⁵⁴.

As palavras acima acentuam a crítica à ideia de um *princípio absoluto* a partir do qual se buscaria a *essência* da multiplicidade, afirmando, em seu lugar, a *finitude* como fundamento daquele. No entanto, como aderir a um ponto de vista qualquer sem se deixar cair na “armadilha” do subjetivismo? O ceticismo, que aprofundara no início e o auxiliara na defesa particular que faz da doutrina do antigo Professor (Hegel), agora, parece mostrar-se um interessante aliado nessa *busca*. Será, no entanto, mister fazer, antes, uma pequena digressão sobre o tema do ceticismo em Hegel para, por meio de um contraponto dialógico, recuperar o novo momento em que se encontram as reflexões do escritor de *A essência do Cristianismo*.

Bonaccini (BONACCINI, 2006, 63), explica que, em Hegel, o ceticismo estaria correto em mostrar que só é possível a um *logos* produzir discurso sobre o que “aparece”, mas isso imporá uma exigência maior que cada singular realizasse a tarefa *fenomenológica* de apreender sua própria experiência a fim de produzir, assim, uma ciência total dos fenômenos da consciência.

Do ponto de vista dessa argumentação, o ceticismo teria dois aspectos fundamentais no interior do pensamento hegeliano: I) como começo do método *fenomenológico*, isto é, como a identificação do objeto da consciência II) como etapa *necessária* para o progresso da dialética *entre* as figuras daquela. No entanto, para Hegel, ainda que o ceticismo fosse *fundamental* para a demonstração *dialética* da consciência em sua “jornada” ao Absoluto – onde, necessariamente, se incluiria a dúvida como momento que converte e eleva cada uma das figuras daquela através da qual deverá conduzir, ao fim, o conhecimento da estrutura ontológica do *real* – ele se torna um *em-si negativo* e, por isso, deverá ser introduzido na ciência filosófica da consciência apenas parcialmente:

A consciência céptica [...] confessa ser uma consciência singular, de todo contingente; uma consciência que é empírica, dirigida para o que não tem para ela realidade nenhuma: obedece àquilo que para ela não é nenhuma essência; faz e leva à efetividade o que para ela não tem verdade nenhuma. (HEGEL, 1988, p.139).

Etimologicamente, o termo “ceticismo”, segundo a escola de Pirro, *ζήτησις* (*zetesis*), não define uma postura *negativa* em relação à busca do conhecimento (VERDAN, 1998, p. 37), mas se refere ao proceder investigativo, persecutório e incansável acerca de um tema, o

⁵⁴ “Il tuo modo di pensare, determinato e particolare, che mai ha sostenuto la prova del fuoco della scepsi e della negazione, è dunque per te il principio fondamentale assoluto tanto del tuo Essere quanto di tutte le tue rappresentazioni, di tutti i tuoi pensieri, di tutte le tue intuizioni. Ma nelle conseguenze di questo principio, nella applicazione del medesimo, nella determinazione degli oggetti da esso e secondo esso, cioè nelle tue rappresentazioni, conoscenze ed intuizioni determinate, spunta in te la coscienza della mancanza, dei confini di esse, e quindi del loro stesso principio.” (FEUERBACH, 1997, 133-134).

que de acordo com Tomasoni (TOMASONI, 2011, p. 308) teria levado Feuerbach cada vez mais ao encontro do seu próprio referencial teórico. Por outro lado, Hegel, segundo Bonaccini, tentará aplicar um “freio” à tendência de radicalizar a dúvida cética, se propondo encontrar nele uma fragilidade metodológica através da qual a *ἰσοσθένεια* (*isostenia*) se mostre *per se*, contraproducente à pesquisa filosófica. Assim, embora Hegel reconheça que o ceticismo lhe seja útil, o principal *defeito* desse para ele estaria no *relativismo* que se mostraria, ao fim, uma insistência *teimosa*, não passando de mera e inócua obstinação:

Se lhe indicam a igualdade, ela indica a desigualdade e quando se lhe objeta essa desigualdade que acaba de declarar, passa adiante para declarar a igualdade. Seu falatório é, de fato, uma discussão entre rapazes teimosos: um diz A quando o outro diz B, e diz B quando o outro diz A: e assim cada um, à custa da contradição consigo mesmo, se paga a alegria de ficar sempre em contradição com o outro. (HEGEL, 1988, p.140).

No texto de 1802, *Relação do ceticismo com a filosofia*, na crítica que faz ao dogmatismo no ceticismo moderno tendo como alvo o pensamento de Schulze, Hegel concebe todo o ceticismo como uma atitude subjetivista que, não podendo passar pela própria prova que impõe aos demais, utiliza-se de subterfúgios imprecisos que mascaram sua fragilidade. O cético não deve ser “levado a sério”, pois a cada vez que se tentasse produzir algo de objetivo sobre seu enunciado, ele passaria a seu contrário por mera *vaidade*. Dessa forma, o mais correto seria abandoná-lo a seus argumentos já que, no fundo, a nenhum *saber* se orientariam.

Esta postura puramente negativa, que quer permanecer mera subjetividade e aparência, deixa justamente com isto de ser algo para o saber; quem fica firmemente preso à vaidade de que lhe parece, de que ele assim opina, e não quer ver seus proferimentos de maneira nenhuma tomados por algo objetivo do pensamento e do julgamento, tem de ser deixado no seu canto; sua subjetividade não diz respeito a nenhum outro homem, menos ainda à filosofia ou vice-versa. (BECKENKAMP, 2019, 168).

Tomando por base a crítica de Hegel ao ceticismo na maneira como fora exposta acima, sua *fenomenologia*, por pretender chegar a um ponto final em seu trajeto gnosiológico – um fim que *inversamente* fora tomado por Parmênides como *pressuposto*, a saber, o *lóγος* do Ser (GADAMER, 2012, p. 432), pois o Ser *só é para um logos* – obriga-se a ser, também, *ontologia*, uma vez que seria um arbítrio que, deixando a pura identidade lógico-formal *despojada* no devir (*Werden*) e que se esvanece (*das Gewordene*) passando ao *ser-aí* (*Dasein*) – processo através do qual da diáfana luz da razão em suas primeiras representações esconde-se como um “sol” anuviado de si mesmo – a razão não se demonstre *suficiente para* alcançar a exigência de seu próprio *princípio*.

A filosofia hegeliana é a supressão do contraste entre pensamento e ser, qual foi expresso em particular por Kant, mas lembre-se: é a supressão daquele contraste no interior do próprio contraste, isto é, no interior de um dos dois elementos, ou seja, do

pensamento. Em Hegel, o pensamento é o ser (Tradução livre)⁵⁵.

Assim, se, por um lado, em Hegel, a exigência do *princípio* deveria contornar as dificuldades que a dúvida cética exige, dissolvendo a multiplicidade no “coração” da unidade, onde a verdade recairia, dessa forma, no *Absoluto*⁵⁶, Feuerbach, ao identificar na abordagem hegeliana o pressuposto a uma necessidade de retorno à ideia do Uno, compreenderia o *negativo* ali como um “falso negativo”, isto é, uma negatividade sem a força de anular (e portanto, de afirmar) *concretamente* o *outro* no jogo das oposições – já que a própria conclusão descansaria na verdade da pura indeterminidade (Ser=Não-Ser) – em outras palavras, à luz de Feuerbach, uma *Petitio principii*, onde tudo que devém à consciência deverá *retornar*, um *círculo de círculos*, tal como o próprio Hegel exprimiria:

Esses três momentos constituem o espírito: seu dissociar-se dentro da representação consiste em serem de uma maneira determinada; mas essa determinidade não é outra coisa que um dos seus momentos. Seu movimento desenvolvido é, pois, o movimento de expandir sua natureza em cada um de seus momentos, como em um elemento: e enquanto cada um desses círculos se completa dentro de si, essa sua pura reflexão-dentro-de-si é, ao mesmo tempo, a passagem para o outro [círculo]. (HEGEL, 2003, p. 514).

Mas o que significa isso para Feuerbach senão uma *autoindulgência* do espírito para consigo, um repouso *tranquilo* a uma unidade que não encontra oposição verdadeira, uma vez que, de acordo com ele, não é *mediada* pelo sensível, ou seja, não enfrenta uma oposição *real*? Sem a *intuição empírico-concreta*, a razão pode sustentar as mais diversas oposições lógicas sem com isso ser minimamente afetada, já que não exige um fora sensível, uma empiria que lhe retorne um contraste que lhe permita ultrapassar o verdadeiro exame que propõe às ideias o ceticismo:

Ora, o ser lógico é apenas uma contradição direta, não mediatizada, inconciliável com o ser da intuição empírico-concreta do entendimento e, mais ainda, é apenas uma concessão da ideia, que condescende, como que da livre vontade, em pressupor, por consequência já nela, o que deveria ser previamente demonstrado. (FEUERBACH, 2012, p. 45).

Ainda que considerasse que Hegel estivesse utilizando um *artifício* para excluir a diferença – o contraste com a natureza – de seu sistema, no entanto, Feuerbach não pretendia

⁵⁵ “La filosofia hegeliana è il superamento dei contrasto tra pensiero ed essere, quale fu espresso in particolare da Kant; ma, si badi, è il superamento del contrasto nell'interno dei contrasto stesso, cioè nell'interno d'uno dei due elementi, ossia del pensiero. In Hegel il pensiero è l'essere.” (FEUERBACH, 1979, p. 62).

⁵⁶ Essa é uma questão que apareceria *particularmente* na crítica de Feuerbach a Hegel. O *começo* da filosofia hegeliana (*Ser*) não se distinguiria de seu fim (*Absoluto*), de onde decorre que todo o processo *fenomenológico* seria *metafenomenológico*, operando, aí, leis *externas* e não *imanentes* à consciência. Inwood assim expõe o tema: “Esse episódio ocupou os intérpretes e críticos de Hegel — entre eles Feuerbach — desde que surgiu pela primeira vez. O pensamento do ser puro é um pensamento genuíno? É imediato, ou pressupõe uma antecipação do fim da Lógica, a idéia absoluta? Como podem os conceitos vir a ser ou passar (*übergehen*) a ser os seus inversos, em vez de estarem estaticamente relacionados por identidade, ou diferença (ou alguma relação mais complexa de identidade-em-diferença?) (INWOOD, 1997, SN).

abolir o elemento *crítico* do processo, mas, *invertê-lo* instaurando uma *nova crítica* do Eu, concedendo amplo papel à dúvida cética. Em outras palavras, se a crítica que Feuerbach aplicara a Hegel apenas estabelecesse um *princípio* sobre o outro, considerando que o próprio homem não estaria excluído enquanto *se faz objeto de si* no interior do processo, cairia ela no “labirinto subjetivista” de encontrar um fundamento *teórico*, um “absoluto” a partir de si próprio. Nessas condições, a única alternativa seria a suspensão dos juízos, pois o *autoengano* revelaria a própria fragilidade da essência em considerar como mais elevado aquilo que emprestar-lhe-ia seu *valor* no mundo.

Se estivermos na “pista certa”, uma *epoché* poderia ser a explicação para que Feuerbach não compartilhasse das ideias no contexto político em que se encontrava. Em primeiro lugar, como vimos no excerto trazido acima de *GTU*, a história, como ele expõe, seria uma *sombra*. A sombra é uma mera projeção visual do objeto, um efeito *óptico*. O *homem*, portanto, ainda como “sombra de ideias”, devia ser o primeiro a ser “revolucionado”⁵⁷. Para fins de contextualização acerca da situação de Feuerbach no auge das agitações políticas de sua época, Rambaldi nos esclarece:

Os mais otimistas sobre a possibilidade de criar a um prazo não longo uma situação revolucionária eram Marx e Bakunin; Ruge era mais cético e Feuerbach o era totalmente. Esse último interveio no debate com uma carta datada de junho de 1843 e endereçada a Ruge, na qual exprimia a convicção de que, antes de tudo, deveria se reformar o homem: “desejamos um homem novo!”, exclamava. Antes de tomar-se qualquer ação deve ser fundada uma teoria do homem que tenha também valor prático, e uma teoria é prática quando não é mais de um homem só, mas de todos os homens. Assim, tudo virá por si. (Tradução livre)⁵⁸.

Havia, portanto, uma “exigência” que Feuerbach colocara como indispensável para a instauração de uma *práxis*⁵⁹ que levasse a sociedade a um *salto* revolucionário: a *reforma do*

⁵⁷ O que, em si, já constitui uma tarefa das mais complexas. Em *Spiritualisme e Materialismo*, Feuerbach explica que o indivíduo é *intraduzível*, o que seria razoável supor que doutrina alguma seria *suficiente* para compreender o Eu em toda a sua expressão *consciente*, uma vez que ele *é* o resultado de uma experiência cujo começo e fim encerra-se em si mesmo: “L’individuo è intraducibile, inimitabile —salvo che in apparenza o per certe particolarità —incomprensibile, indefinibile; è solamente oggetto di conoscenza sensibile, immediata, intuitiva. Anche se tutte le informazioni che i sensi ci danno circa le cose fuori di noi, il sole la luna le stelle, fosse apparenza e inganno, pure questo è certo: la verità della vita, la verità dell’individualità, si fonda solo sulla verità dei sensi.” (“O indivíduo é intraduzível, inimitável — exceto na aparência ou em certas particularidades — incompreensível, indefinível; é apenas o objeto do conhecimento sensível, imediato e intuitivo. Mesmo que todas as informações que os sentidos nos dão sobre as coisas fora de nós, o sol, a lua, as estrelas, fossem aparência e engano, uma coisa é certa: a verdade da vida, a verdade da individualidade, baseia-se apenas na verdade dos sentidos.” - Tradução livre) (FEUERBACH, 1993b, p. 102).

⁵⁸ “I più ottimisti sulla possibilità di creare a non troppo lunga scadenza una situazione rivoluzionaria erano Marx e Bakunin; Ruge era assai più scettico, e Feuerbach lo era del tutto. Quest’ultimo intervenne nel dibattito con una lettera datata « giugno 1843 », indirizzata a Ruge, in cui esprimeva la convinzione che prima di tutto occorresse riformare l’uomo: « Abbiamo bisogno di uomini nuovi! », exclamava. Prima di intraprendere qualsiasi azione, occorre fondare una teoria dell’uomo che abbia anche valore pratico, ed una teoria diventa pratica quando non è più di un uomo solo, bensì di tutti gli uomini. Poi, tutto verrà da sé.” (RAMBALDI, 1966a, p. 162).

⁵⁹ No decorrer de nossa exposição, teremos a oportunidade de retomar esse conceito e desenvolvê-lo à luz do pensamento de Marx.

homem. Esse fator, dada as circunstâncias, parece ter sido ignorado por Marx, que expressaria sua admiração aos escritos de Feuerbach vendo neles seus próprios interesses.⁶⁰ Assim, cremos que aquilo que Marx constata, não se confirma com a verdade dos fatos: Feuerbach não tinha ilusões quanto ao progresso na política sem que houvesse homens *capazes* para orientá-lo. É o que, segundo Tomasoni, se evidencia no pequeno escrito *Notwendigkeit einer Veränderung (Necessidade de uma mudança / Necessidade de uma reforma da filosofia)*:

Apesar deste texto (*Necessidade*), como as *Teses*, não ser imune à mistificação do estado ou da comunidade política enquanto plena realização humana, é preciso, porém, sublinhar que a unidade de medida, o sujeito, permanece o homem. Exatamente porque este tem em si inúmeras potencialidades, Feuerbach logo se afastará de quem o enxergar plenamente realizado no Estado ou na política. (TOMASONI, 2022, p. 57).

Com as palavras trazidas por Tomasoni, valerá aqui o mesmo exame a que se aplica Feuerbach em relação ao Eu: as representações no campo político, como nos demais, devem ser postas sob suspeição e ter seus fundamentos retomados criticamente. Não se trata, portanto, de se chegar a um *ponto final*, um “em último caso”, mas enxergar que na manifestação da vida humana, está-se na presença de fatores sutilmente complexos (éticos, psicológicos, epistêmicos, etc.), sobretudo, se se considera expressões como liberdade, justiça, entre outros. Desse modo, a *genética* feuerbachiana, por dirigir-se à inspeção das fontes da subjetividade, sugere-se como um procedimento radicalmente avançado diante das grandes sínteses novecentistas, abandonando o horizonte das certezas que se pretendia alcançar por meio de uma única teoria:

A filosofia genético-crítica é aquela que *não concebe nem demonstra dogmaticamente um objeto dado pela representação* (grifo nosso) - porque para objetos simplesmente reais, isto é, *dados imediatamente pela natureza* (grifo nosso), é incondicionalmente válido o que Hegel afirmou -, *mas investiga a sua origem, põe em dúvida se o objeto é um objeto real, ou uma mera representação ou um fenômeno psicológico em geral, que por isso distingue com o maior rigor possível entre o subjetivo e o objetivo* (grifo nosso) (FEUERBACH, 2012, p. 54).

Considerando uma filosofia *sem pressupostos teóricos*⁶¹, torna-se evidente a presença

⁶⁰ Conforme o excerto da epístola que reproduziremos a seguir, Marx parecia convencido de que o Feuerbach havia desenvolvido uma crítica essencial para o estabelecimento teórico da luta política. Assim, diz: “Su *Filosofía del futuro* y su *Esencia de la fe*, a pesar de su pequeño tamaño, son ciertamente más importantes que toda la literatura alemana contemporánea. Estos escritos han proporcionado —no sé si intencionalmente— una base filosófica para el socialismo y los comunistas los han entendido de inmediato de esta manera. La unidad del hombre con el hombre, que se basa en las diferencias reales entre los hombres, el concepto de género humano traído del cielo de la abstracción a la tierra real, qué es esto, sino el concepto de sociedad?” (“Sua *filosofia do futuro* e sua *Essência da fé*, apesar de seu pequeno tamanho, são certamente mais importantes que toda a literatura alemã contemporânea. Estes escritos têm proporcionado – não sei se intencionalmente – uma base filosófica para o socialismo e os comunistas os entenderam imediatamente dessa maneira. A unidade do homem com o homem, o conceito de gênero humano trazido do céu da abstração à terra real, o que é isto senão o conceito de sociedade?” - Tradução livre) (FEUERBACH, 2021, p.73-74).

⁶¹ “A única filosofia que começa sem pressupostos é a que tem a liberdade e a coragem de duvidar de si mesma, a que se produz a partir do seu próprio oposto.” (FEUERBACH, 2012, p. 42).

de uma atitude *cética* na crítica de Feuerbach, a qual, aos universalismos que *assombram* a filosofia, antepõe o valor da experiência humana pelos sentidos, abrindo, assim, uma fratura entre o corpo e o pensamento:

[...] é inerente à natureza do pensamento, do idioma, até mesmo à própria necessidade da vida o fato de usarmos sempre abreviaturas, de substituímos sempre a impressão real por um conceito, o objeto por um símbolo, uma palavra, de substituímos o concreto pelo abstrato, o múltiplo pelo uno e, conseqüentemente, múltiplas e diversas causas por uma causa, múltiplos e diversos indivíduos por um indivíduo como o representante dos outros. [...]. Mas não se deve salientar apenas essa necessidade em si e isolada, abstraída de outros fenômenos, idéias e representações que se fundam nessa mesma necessidade que, por sua vez, reconhecemos como subjetiva, isto é, como fundada na natureza específica do imaginar, pensar e falar, pelo que não lhe atribuímos uma validade e uma existência objetiva, exterior a nós. (FEUERBACH, 2009, p. 115-116)

Refazer, portanto, o trajeto do Eu retrocedendo os fenômenos que ali se apresentam ao seu mais profundo significado é o principal objetivo de Feuerbach por tomar como tema a religião e a teologia. Na verdade, o que parece mais notável nessa escolha é que aqueles campos, por estarem mais próximos aos sentimentos humanos, diferentemente da filosofia e da ciência, fornecem um importante material para a pesquisa dos aspectos antropológicos que determinariam o pensar.

Na carta a Ruge, Feuerbach “sente falta” de uma maior profundidade da crítica quanto à determinação do seu principal objeto, a saber, o *homem*. Não tinha a crítica atentado ainda para o fato de que vivenciava uma ilusão: a busca de emancipação política com homens presos aos velhos princípios e disputas tolas, pois, como o *filósofo* acreditava, a teoria não deveria vir de “um só homem”. De fato, para nós, esta frase sintetizaria a atitude cética de Feuerbach não apenas no campo político, mas perpassaria todo o seu esforço em denunciar os dogmatismos que interrompem o livre debate das ideias, mingando, assim, a possibilidade do *filosofar* em sua gênese.

Creemos que investigar o Eu em sentido *inverso* ao de Hegel seria um caminho extraordinariamente original descortinado por Feuerbach, o qual, de diferentes maneiras, se conectaria com os saberes que irão se desenvolver por todo o século XX nas ciências humanas, entre os quais se encontra a fenomenologia de Husserl e Heidegger. Contudo, como já trouxemos no início desse capítulo, tivemos cuidado de nos apropriar desse termo – *fenomenologia* – tomando-o apenas no sentido em que ele irá ser recepcionado por Feuerbach *a partir* da tradição hegeliana.

De fato, cremos ser, até certo ponto, difícil provar se a noção de *fenomenologia*, em Feuerbach, seria *semanticamente* a mesma que a de Hegel. Porém, ao menos em princípio, é possível que a sua crítica, que acusaria a filosofia de Hegel de estabelecer uma dupla

verdade⁶², aproxime ambas as concepções através do apelo que fazem contra as *aparências*⁶³. Por essa razão, a religião tornar-se-ia para Feuerbach um *objeto* intrigante. Na religião, a *verdade* não é apreendida com a mediação do pensamento sistemático, mas *vivida* em seu mais profundo significado:

Mas o que ainda vale infinitamente mais do que uma citação erudita é a experiência da vida. E esta confirma em todos os passos que damos, em todos os olhares que lançamos nela, a verdade daquela sentença, que para os homens a vida é o mais precioso dos bens. E igualmente confirmam-na acima de tudo a religião e sua história; porque, uma vez que a filosofia nada mais é que a arte do pensamento, não é a religião nada mais que a arte da vida e que por isso nada mais nos traz à contemplação e à consciência do que as forças e os impulsos que regem diretamente a vida do homem. (FEUERBACH, 2009, p. 69).

Assim, para Feuerbach, o tema da religião iria muito além de um simples fenômeno *isolado*. Ao contrário, ele permitiria ao *filósofo* reconhecer no homem suas *ausências*, figurando, assim, como uma forma de *poesia*. Teremos a oportunidade voltar a esse estudo quando tomarmos a poesia grega.

Continuando nossa abordagem em torno do tema da *representação*, deixamos Kant e Hegel – ainda que destes não prescindamos – e nos dirigimos a um diálogo com Marx, sobretudo, no que concerne aos pormenores de sua crítica em *Ad Feuerbach*, trabalho que marca a ruptura *decisiva* com o pensamento de Ludwig Feuerbach. Nossa proposta será

⁶² “La vecchia filosofia ha una doppia verità: la verità considerata per se stessa, che non si cura dell'uomo, cioè la filosofia, e la verità per l'uomo, cioè la religione. La nuova filosofia, invece, in quanto filosofia dell'uomo, è essenzialmente anche una filosofia per l'uomo. Senza pregiudizio della dignità e della autonomia della teoria, anzi in profondo accordo con essa, la nuova filosofia ha essenzialmente una tendenza pratica nel più alto senso della parola: essa subentra al posto della religione, implica in se stessa l'essenza della religione, è essa stessa veramente religione.” (“A velha filosofia tem uma dupla verdade: a verdade considerada por si mesma, que não se ocupa do homem, e a verdade para o homem, isto é, a religião. A nova filosofia, ao invés, enquanto filosofia do homem, é essencialmente também uma filosofia para o homem. Sem nenhum prejuízo da dignidade da autonomia da teoria, também em profundo acordo com essa, a nova filosofia tem essencialmente uma tendência prática no mais alto sentido da palavra: essa assume o posto da religião, implica em si mesma na essência da religião, é ela mesma verdadeira religião.” - Tradução livre) (FEUERBACH, 1979, p. 140).

⁶³ Sobre a explicação do termo, pondera Inwood: “O objetivo da *Phänomenologie* é “evitar a aparência/ilusão (*Schein*) a fim de penetrar até a verdade”. Mas *Schein* não é simplesmente falsidade: é o meio-termo entre VERDADE e falsidade. Assim, a ótica descobre leis da perspectiva que nos habilitam a determinar, a partir do *Schein* visual de uma coisa, a verdadeira natureza da coisa e, inversamente, a determinar, partindo da natureza de uma coisa, qual será seu *Schein* desde uma dada perspectiva.” (INWOOD, 1997, SN). Curiosamente, em *ZKHP*, Feuerbach explicará que a filosofia de Hegel se situa no *domínio da Dióptrica*. Conforme o *Dizionario Etimologico di Tutti e Vocaboli usati nelle Scienze, Arti e Mestieri* (Dicionário etimológico de todos os vocábulos usados na ciência, na arte e no comércio), de Bonavilla Aquilino (BONAVILLA, 1819, p.416) – que nos dá o estágio em que os conhecimentos científicos se encontravam na época do *filósofo* – a dióptrica refere-se a uma parte das ciências físicas que explica o fenômeno da refração da luz ao atravessar meios diferentes, como a água, o ar, etc. No confronto com a filosofia de Hegel, analisando o aspecto lógico-formal da exposição hegeliana, em particular, as formas lógicas, assim afirma Feuerbach: “As chamadas formas lógicas são apenas formas elementares e abstratas da linguagem, mas falar não é pensar – nesse caso, o maior falador seria o maior pensador. O que habitualmente chamamos pensar é apenas a tradução em expressões para nós inteligíveis de um autor estrangeiro (mais ou menos desconhecido), difícil de entender, cujo o gênio atua em nós, e as chamadas formas lógicas são válidas apenas nesta tradução, mas não no original; é por isso que não pertencem a óptica, mas à dióptrica do espírito – um domínio sem dúvida ainda desconhecido.” (FEUERBACH, 2012, p. 35).

retomar tal debate na tentativa de elucidar *pontos sensíveis* de interesse ao tema da representação conforme aqui se expõe, os quais, teriam aberto uma disputa *incongruente* em relação aos limites da crítica realizada por ambos, influenciando fortemente a recepção de Feuerbach na posteridade através de uma interpretação *consolidada* por Marx e Engels. Contudo, tal polêmica não deixaria incólume o próprio Marx, que, por ter *recusado* uma maior atenção ao complexo tema da subjetividade, deixara uma *perigosa* lacuna teórica quanto à *representação*.

A FRONTEIRA SENSÍVEL: INDIVÍDUO E REPRESENTAÇÃO EM FEUERBACH E MARX

Tal como Feuerbach se contrapôs ao idealismo de Hegel, passando de discípulo a adversário teórico, mais tarde, seus escritos serão recepcionados com semelhante admiração e rigor crítico por um jovem filósofo de origem judia. Assim, sobre a figura de Feuerbach, erguer-se-ia a portentosa doutrina do *materialismo histórico*, de Marx, e comparado ao autor de *O Capital*, o pensamento daquele, ao longo do século XX, não seria mais do que uma *nota* na história do marxismo. Contudo, os tempos trarão outras possibilidades de compreendermos as diferenças entre seus enfoques, e, sobretudo com a queda do socialismo na Europa, a sombra de Marx deixaria aos poucos de envolver as riquezas ocultas do pensamento de Feuerbach.

A escolha de abordar a doutrina de Marx atende, a princípio, a uma necessidade de recolocar em cena alguns dos argumentos que ele teria utilizado para qualificar os escritos de Feuerbach como “herdeiros” do idealismo hegeliano, algo do qual divergimos pelas razões mencionadas no primeiro capítulo.

Apesar de terem trocado correspondências, desconhecemos a existência de qualquer documento vinculado à produção literária de Feuerbach por meio da qual o último apresentasse respostas *objetivas* às críticas de Marx, resultando, assim, este capítulo, em uma oportunidade de tratar tal embate dando “voz e vez” a Feuerbach, no intuito de descortinarmos o que estaria “em jogo” na visão de ambos os autores.

Em nossa perspectiva, Marx impôs certas exigências teóricas que os escritos de Feuerbach não teriam, a princípio, o fito de supri-las (ainda que se encontrem, entre ambos, sutis *convergências*⁶⁴), dado que o último baseava seus argumentos, particularmente, no

⁶⁴ É preciso, no entanto, reconhecer que embora se distanciem em suas reflexões, Feuerbach e Marx possuem preocupações em comum, como nos diz Schmidt: “Nada sabe decirnos Feuerbach sobre las fuerzas económicas impulsoras que determinan el camino histórico de la comunidad, la respectiva estructura de la unidad y diferencia de los individuos. Una sociología materialista le es extraña. Esto no excluye —vacilantes— tentativas de llegar a cuestiones más materiales. Ya en La esencia del Cristianismo logra opiniones certeras sobre la conexión de modos de vida y pensamiento humanos. Se dice aquí: «Mientras te encuentras en un estamento, una especialidad, una relación, estás siendo involuntariamente determinado por ello. Tu voluntad te libera sólo de los límites e impresiones conscientes, pero no de los inconscientes, de los ocultos... En pocas palabras, las ocupaciones determinan el juicio, el modo de pensar, la mentalidad del hombre». Más drástico todavía es Feuerbach más tarde, en expresiones reunidas por Engels: «En un palacio se piensa de modo diferente que en una cabaña». «Si por hambre o miseria no tienes en tu cuerpo ninguna sustancia, tampoco tienes en tu cabeza, en tus sentidos y corazón, materia alguna para la moral». Así, también la tan ultrajada sentencia «El hombre es lo que come», por muy inmediatamente fisiológica que parezca, no tiene sentido materialista vulgar, sino «socialista, anticipando la posterior doctrina sociológica del medio y la necesidad social como campo de cultivo del crimen y la inmoralidad... Feuerbach quiso expresar mediante esta frase la influencia de la educación, del mantenimiento y circunstancias de la vida sobre la actuación moral del hombre, y propugnar con Moleschott el mejoramiento de la situación material de las clases trabajadoras populares y el interés de su elevación ética.»

problema da relação entre o pensamento e o mundo sem entregar-se a um materialismo *cientificista*, preterindo-o a uma descrição *naturalista* onde a *sensibilidade* torna-se o único critério das representações. Discutir-se-á, nesse contexto, a visão de Marx acentuando que suas críticas pressupõem que aceitemos a possibilidade de um *mundo* que pode ser *desvelado* objetivamente e que, nesse ato, a dimensão *prática* da vida torne possível sua transformação por uma ação revolucionária *conjunta*.

Naturalmente, faremos uma *necessária* delimitação cronológica concernente às obras de Marx, prescindindo de sua crítica a Feuerbach após 1845⁶⁵ e concentrando-nos em *Ad Feuerbach*, texto o qual teremos a oportunidade de comentar algumas de suas *teses*, a partir de onde fundamentaremos nossos argumentos na busca de esclarecer as concepções de *sensibilidade e representação* nas visões de ambos os autores. Esse recorte *bibliográfico* baseia-se no fato de o escritor de *O Capital*, apenas em seus trabalhos iniciais, ter manifestado interesse no pensamento de Feuerbach. Consoante à *forma* como o recepcionara, é importante enfatizar que, ao retomamos esse diálogo, não está em nosso horizonte avaliar o que “há ou não há” de Marx quando se estiver “em cena” a palavra de alguns de seus mais importantes

(“Nada sabe dizer-nos Feuerbach sobre as forças econômicas impulsoras que determinam o caminho histórico da comunidade, a respectiva estrutura da unidade e diferença dos indivíduos. Uma sociologia materialista lhe é estranha. Isto não exclui – vacilantes – tentativas de chegar a questões mais materiais. Já em *A essência do Cristianismo* tem opiniões certas sobre a conexão entre modos de vida e pensamentos humanos. Diz aqui: “enquanto te encontras em uma classe, em uma especialidade, em uma relação, está sendo involuntariamente determinado por ela. Tua vontade te libera só dos limites e impressões conscientes, porém, não dos inconscientes, dos ocultos... Em poucas palavras, as atividades determinam o juízo, o modo de pensar, a mentalidade do homem”. Mais drástico, todavia, será Feuerbach mais tarde, em expressões reunidas por Engels: “Em um palácio se pensa de modo diferente que em uma cabana”. “Se por fome ou miséria não há em teu corpo nenhuma substância, tampouco terás em tua cabeça, em teus sentidos e coração, matéria alguma para a moral”. Assim, também a tão ultrajada sentença: “O Homem é o que come”, que por mais fisiológica que que pareça, não tem o sentido de um materialismo vulgar, senão “socialista, antecipando a posterior doutrina sociológica do meio e da necessidade social como campo de cultivo do crime e da imoralidade... Feuerbach quisera expressar mediante esta frase a influência da educação, da manutenção e das circunstâncias da vida sobre a atuação moral do homem, e defender com Moleschott a melhoria da situação material das classes trabalhadoras populares e o interesse de sua elevação ética”. - Tradução livre) (SCHMIDT, 1975, p. 212-213).

⁶⁵Michel Löwy (In BORON, A.; AMADEO, J.; GONZÁLEZ, 2007, p.273) explica que após *A Ideologia Alemã*, Marx não se deterá em maiores análises sobre o tema da religião (seminal nesse trabalho no que tange a distância entre os Autores). Portanto, delimitarmos nossa abordagem das obras de Marx até 1845/46 é não apenas um critério metodológico que nos permite uma maior segurança e objetividade, mas também a fundamentação precisa de um momento onde podemos encontrar as mais agudas reflexões sobre a religião por parte do escritor de *O Capital*. De um modo geral, nosso estudo se estrutura a partir de observações feitas *prioritariamente* sobre *Ad Feuerbach*, por razões que serão explicitadas adiante, se fazendo oportuno, não obstante, utilizarmos de obras que marcam o chamado período *jovem* da produção filosófica de Marx. Entre tais, escolhemos os seguintes trabalhos: *Diferença da Filosofia da Natureza em Demócrito e Epicuro* (*Über die Differenz der Demokritischen und Epikureischen Naturphilosophie*), de 1841, *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (*Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie*), de 1843, *Manuscritos Econômico-filosóficos / Manuscritos de Paris* (*Ökonomisch-philosophischen Manuskripte*), de 1844, *A Sagrada Família* (*Die Heilige Familie*), de 1845 e *A Ideologia Alemã* (*Die deutsche Ideologie*), esta, uma exceção, uma vez que fora desenvolvida entre 1845 e 1846, mas plenamente justificável em virtude da proximidade em relação ao tempo de redação das *Teses* e por encontrarmos um registro crítico mais pormenorizado do pensamento de Feuerbach.

intérpretes no tocante à sua visão, pois, uma tal exigência, além de fugir aos propósitos do capítulo, após longas décadas de pesquisa sobre a volumosa produção do ilustre parceiro de Engels, já em muito parece ter frustrado a possibilidade de acordo entre quaisquer de seus principais pontos.

É particularmente notório que os trabalhos do início da produção filosófica de Marx se encontrassem indisponíveis⁶⁶ nas primeiras décadas do século XX, ficando, portanto, os primeiros teóricos do período “nas mãos” de Engels, que faria uma compilação dos mesmos. Contudo, ainda que possamos nos valer de Engels e dos demais intérpretes do pensamento de Marx, é mister que tenhamos em primeiro plano *os próprios textos* do último, a partir dos quais nossos erros e acertos possam ser tomados *à sombra* dos escritos *originais*.

De posse desses esclarecimentos, conveio-nos, antes de adentrarmos na crítica de Marx em *Ad Feuerbach*, expor alguns momentos em que o pensamento de Feuerbach seria acolhido positivamente pelo primeiro. Esse recurso deverá ser útil para recompormos os termos da relação entre os autores, caracterizando a origem desse “encontro teórico” até o ponto de sua separação.

Recuperemos, a princípio, o excerto de uma carta, datada de 11 de agosto de 1844, escrita por Marx, onde se observa qual era, na altura, a visão do primeiro sobre os recentes escritos publicados por seu destinatário, Feuerbach. Acompanhem-na com atenção:

Sua *filosofia do futuro* e sua *Essência da fé*, apesar de seu pequeno tamanho, são certamente mais importantes que toda a literatura alemã contemporânea. Estes escritos têm proporcionado – não sei se intencionalmente – uma base filosófica para o socialismo e os comunistas os entenderam imediatamente dessa maneira. A unidade do homem com o homem, o conceito de gênero humano trazido do céu da abstração à terra real, o que é isto senão o conceito de sociedade? (Tradução livre)⁶⁷.

Esse curto recorte deve ser visto aqui em dupla perspectiva: como uma cortês *lisonja* a Feuerbach por Marx, concernente ao alinhamento entre seus escritos e os *ideais* comunistas, e como *referência* para compreendermos a busca de Marx por uma fundamentação filosófica para o que viria se tornar uma das mais influentes doutrinas da história. O que nos interessa,

⁶⁶ “[...] a totalidade dos escritos filosóficos fundamentais de Marx – sobretudo a crítica do Estado hegeliano, os Manuscritos de Paris e A ideologia Alemã – permaneceu desconhecida dos que construíram a ideologia marxista e o mundo à luz dessa ideologia. De que base teórica, propriamente filosófica, dispunham Lenin, Trotski, Stalin, Mao e alguns intelectuais como Plekhanov? Como os textos acima citados ficaram inéditos, por terem permanecido inacabados ou pela recusa explícita dos editores [...], Engels, após a morte de Marx, resolveu fazer um resumo deles que acabou servindo de fundamento para todo o edifício teórico do marxismo: *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*” (HENRI, 2015, p. 51).

⁶⁷ “Su *Filosofía del futuro* y su *Esencia de la fe*, a pesar de su pequeño tamaño, son ciertamente más importantes que toda la literatura alemana contemporánea. Estos escritos han proporcionado —no sé si intencionalmente— una base filosófica para el socialismo y los comunistas los han entendido de inmediato de esta manera. La unidad del hombre con el hombre, que se basa en las diferencias reales entre los hombres, el concepto de género humano traído del cielo de la abstracción a la tierra real, qué es esto, sino el concepto de sociedad?” (FEUERBACH, 2021, p.73-74).

entretanto, é a conclusão a que chega Marx: Feuerbach não fala do homem, mas da *sociedade*. A visão *objetivista* da obra de Feuerbach estaria, portanto, traçada: o homem era *igualado* à sociedade. Com tal interpretação, cremos que Marx não precisaria escrever “nenhuma linha” para demonstrar eventuais equívocos na obra do *filósofo*, mas prossigamos. Agora, observemos o que diz Marx nos *Manuscritos de Paris*, onde exalta a *sensibilidade* conforme a apreendera dos escritos do autor de *A essência do Cristianismo*:

A sensibilidade (vide Feuerbach) tem de ser a base de toda ciência. [...] A fim de que o "homem" se torne objeto da consciência sensível e a carência do "homem enquanto homem" se torne necessidade (*Bedürfnis*), para isso a história inteira é a história da preparação / a história do desenvolvimento. A história mesma é uma parte efetiva da história natural, do devir da natureza até ao homem. [...] O elemento do próprio pensar, o elemento da externalização de vida do pensamento, a linguagem, é de natureza sensível. A efetividade social da natureza e a ciência natural humana ou a ciência natural do homem são expressões idênticas. (MARX, 2008, p. 112).

Sendo, portanto, a linguagem o meio que *unifica* natureza e homem, e, tomando-a como princípio gnosiológico que permite aos homens se *externarem* e se desenvolverem, Marx elaborou uma visão singular sobre o que recolhera do pensamento de Feuerbach, mas deixaria entrever-nos uma retomada objetiva das ideias de Hegel: é no desenvolvimento *histórico-materialista* que se revelaria o objeto da filosofia.

Aqui manifesta-se mais um contraponto a Feuerbach. Para o último, a história, como vimos, não seria uma ciência “confiável”, pois, através da metáfora entre luz e sombra, o *filósofo* atribui àquela a pretensão de se colocar no lugar do evento, tal como uma sombra que se quer antes do objeto do qual pertence. Ora, acaso pertenceria a sombra ao objeto ou o objeto à sombra? Desse modo, tornando a *história*⁶⁸ um elemento crucial para a meditação filosófica, e o homem o resultado dela enquanto resultado de *si mesmo*, foi suficiente para o gênio de Marx iniciar sua própria “versão” sobre Feuerbach e dialogar com ela a partir das consequências e resultados que deverão se extrair de sua análise.

Por último, vale destacar o comentário de Marx sobre alguns feitos atribuídos a

⁶⁸ Em Marx, a *história* está longe de figurar como um conhecimento meramente “analítico-documental”. Ela é um componente essencial da *estrutura* filosófica de sua doutrina na medida em que é possível se observar, por meio dos fatos (o que envolve, para Marx, necessariamente, uma *interpretação crítica* dos mesmos) a distinção entre a vida natural e a vida social dos homens, dado indispensável para a análise e juízo da situação concreta daqueles e do meio em que se encontram. Em *A ontologia do ser social*, Lukács, ao abordar a *história* na perspectiva de Marx, na medida em que o último toma o homem enquanto *ser social*, assim a descreve: “É evidente que, no nível do ser social, a história não pode deixar de se explicitar a nível ainda mais alto; e isso, mais uma vez, na medida em que as categorias sociais vão cada vez mais assumindo um papel preponderante com relação às categorias meramente orgânico-naturais. Por exemplo: é perfeitamente possível entender como história o desenvolvimento da conservação da espécie, desde as subdivisões celulares até a vida sexual dos animais superiores; mas é evidente, já à primeira vista, que a história da sexualidade humana — como o casamento, o erotismo, etc. — ganha em função do conjunto das suas determinações sociais uma riqueza, uma possibilidade de diferenciações e gradações, uma capacidade de produzir fatos qualitativamente novos, etc., que a tornam incomparavelmente superior.” (LUKÁCS, 1979, p. 93).

Feuerbach, a fim de que nos auxilie como *parâmetro* para nos situarmos no movimento da crítica marxiana que, tal como a dialética de Hegel, incluirá o momento de absorção das ideias na busca de superá-las através de uma síntese que a eleve em direção a algo de mais rico (*Aufhebung*):

O grande feito (*Tat*) de Feuerbach é: 1) a prova de que a filosofia não é outra coisa senão a religião trazida para o pensamento e conduzida pensada[mente]; portanto, deve ser igualmente condenada; uma outra forma e [outro] modo de existência (*Daseinsweise*) do estranhamento (*Entfremdung*) da essência humana; 2) A fundação do verdadeiro materialismo e da ciência real, na medida em que Feuerbach toma, do mesmo modo, a *relação social* (grifo nosso), a "do homem com o homem", como princípio fundamental da teoria; 3) Na medida em que ele confronta à negação da negação, que afirma ser o absolutamente positivo, o positivo que descansa sobre si mesmo e positivamente se funda sobre si próprio. (MARX, 2008, p. 117-118).

Seria razoável supor, assim, a título de prospecção, que Marx buscara em Feuerbach apenas o aspecto *prático* através do pressuposto da sensibilidade recuperado pelo último, para aí alavancar a filosofia de uma a *especulação embriagada*, conforme ironiza ser a doutrina de Hegel (MARX, K.; ENGELS, F., 2011, p. 144), para a história das relações entre os homens. Com isso, estaria aberto o caminho rumo a uma *nova* filosofia, *encarnada*, por assim dizer, na *objetividade*, que logo exigiria, da parte de Marx, uma *correção*. Sobre o *acerto de contas* com Feuerbach e sua culminância, diz Albinati:

A sua consideração (de Feuerbach) sobre o homem ainda é uma forma de idealismo, por ser a-histórica e naturalista. O acerto de contas com esse materialismo naturalizante, que reduz o homem à natureza, a "objeto sensível" e não o compreende como "atividade sensível", está sinteticamente exposto nas *Teses sobre Feuerbach*, de 1845. (ALBINATI, 2020, p. 95)⁶⁹.

Em vista disso, sugere-se que o interesse de Marx nos escritos de Feuerbach seria orientado, a princípio, para a *fundamentação* de suas críticas em oposição a Hegel, e, nesse aspecto, era necessária uma argumentação que reconduzisse a filosofia ao *homem*, às suas carências e, *principalmente*, que trouxesse a possibilidade de uma modificação radical da estrutura da sociedade.

Nesse cenário, a linguagem deixaria de ser, para Marx, uma *fronteira* entre o Eu e a natureza, para *se deixar definir como expressão de um modo objetivo do ser social*, determinando-se a partir de um elemento indispensável, a saber, a *base econômica* (abrangida pela totalidade da história). Conforme Albinati:

O autor (Marx) reconhece a vinculação ineliminável entre a objetividade social e as

⁶⁹ Nessa mesma linha de reflexão, Chagas aponta a mudança para o *social* a partir do reconhecimento, por Marx, de um naturalismo em Feuerbach ainda "estancado" em uma definição de homem deveras imprecisa, *subjetiva*, portanto, incapaz de ser reconhecida na vigência das transformações históricas que modificam o próprio homem: "E, nas 6ª e 8ª *Teses sobre Feuerbach*, enfatiza ele que a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo, como uma generalidade interna, muda, nem é dada naturalmente, mas sim uma construção do próprio homem, a partir do conjunto das relações sociais." (CHAGAS, 2013, p. 67).

formações ideais, na medida em que estas são expressões de um dado modo de ser social. A forma como o autor trabalha essa relação ao longo de seus textos toca na complexidade que se estabelece entre as formações ideais e a base econômica (ALBINATI, 2020, p. 96).

Em resumo, Marx parece ter se aproximado de Feuerbach enquanto o considerou um passo importante na crítica a Hegel⁷⁰, mas ao reconhecer na base social e econômica o fundamento da história da humanidade, dirigiu-se progressivamente a um tipo de reflexão em que o escritor de *A essência do Cristianismo*, não podendo satisfazer suas conclusões, deveria ser *superado*. Considerando que ambos os pensadores estarão em lados opostos consoante ao tipo de materialismo que professam e com o fito de avançarmos no tema da representação, comentaremos algumas das teses de *Ad Feuerbach*, texto seminal concernente ao *desvanecer* da influência de Feuerbach em relação ao pensamento de Marx.

Ad Feuerbach: o início de um “mal-entendido”

Se se tratasse de um estudo sobre *Ad Feuerbach* ou, como ficara conhecido esse curto escrito⁷¹, *Teses sobre Feuerbach*, seria preciso abandonarmos nossa investigação acerca da representação em Feuerbach e dedicarmo-nos exclusivamente àquele. Nem de longe desejamos *realizar* tal intento, bem como não o será o de pretender que seu tratamento aqui se mostre suficiente para *esgotar* todas as reivindicações de Marx observadas no Texto, dado, sobretudo, sua relação a escritos posteriores do próprio.

⁷⁰ De acordo com Löwith (LÖWITH, 2014, p. 118), Marx considerava como tarefa inicial para uma teoria *revolucionária* suplantar *criticamente* a *filosofia do direito* de Hegel e sua concepção de Estado, onde, para o último, o *conceito* seria a garantia de realização da ideia de *liberdade*. Nesse sentido, introduzirá, como já mostramos, a *história* na filosofia e aos poucos conceberá uma nova acepção para o termo “crítica” que deverá progredir cada vez mais para *fora* do terreno última. Especialmente sobre o tema da “crítica” em Marx, Renault enfatizará: “Il apparaît maintenant au contraire que la critique ne peut prétendre produire d’elle-même la vérité. *La critique n’est plus philosophie* (grifo). Elle doit au contraire rechercher la vérité dans des discours comme ceux des sciences, qui font reposer leurs prétentions sur le contact avec l’empirie [...]. La matière de la critique, ainsi historicisée, est maintenant fournie par l’économie politique classique.” ([...] “Parece agora, ao contrário, que a crítica não pode extrair de si mesma a ideia de verdade. A crítica não é mais filosofia. Ela deverá, ao contrário, buscar a verdade em discursos como os das ciências, que a reivindicam a partir da empiria [...] O material da crítica, agora historicizado, é fornecido pela economia política clássica.” - Tradução livre) (RENAULT, 2015, p. S.N.). Naturalmente, o sentido de “filosofia” na afirmação em destaque refere-se ao modo como Marx concebera a filosofia de Hegel (e, por extensão, à tradição que inclui nomes como Parmênides, Platão e Aristóteles, por representarem uma linha de pensadores que deram à filosofia um caráter excessivamente teórico) mas pode, no entanto, imprimir-se no espírito da crítica à filosofia “em geral” da época, tendo, porém, sua devida particularidade.

⁷¹ Segundo Labica (LABICA, 1990, p. 9), o texto conta duas páginas e meia e 65 linhas, sendo considerado, assim, com exceção de alguns fragmentos dos filósofos pré-socráticos, o menor escrito da tradição filosófica do Ocidente.

Pelo lado de Feuerbach, na época em que *Ad Feuerbach* veio à luz⁷² – o filósofo se encontrava menos próximo à sua *fase antropológica*, datada dos primeiros anos da década de 1840. Esta é uma observação deveras oportuna aqui, uma vez que, a respeito da produção de Feuerbach, os escritos de tal período seriam os *únicos* que teriam despertado interesse por parte de Marx. Sendo assim, poder-se-ia indagar a “validade” de se resgatar um tal debate, já que a atenção de Marx concernente aos trabalhos de Feuerbach compreenderia uma parcela ínfima de tempo comparada aos trinta e oito anos de dedicação à função de escritor por parte do último (1830-1868).

De uma perspectiva geral, estamos convictos de que um tratamento de *Ad Feuerbach* no âmbito em que o propomos, se mostraria enriquecedor tanto para a tradição marxista/marxiana quanto para pesquisadores de Feuerbach, uma vez que as *Teses* possuem um lugar *permanente* nos estudos sobre Marx⁷³, possibilitando-nos, assim, a *ampliação* do enfoque dado a Feuerbach na obra com vistas a dirimir impressões *estigmatizadas*.

Ad Feuerbach também nos sugere a possibilidade de discutir a recepção de Feuerbach como um filósofo *idealista*⁷⁴ permitindo-nos investigar os *limites* traçados por Marx em relação ao materialismo feuerbachiano. Ademais, se estes argumentos não trouxessem indícios *por si* para um tratamento de *Ad Feuerbach*, ainda assim, acreditamos que prescindir-

⁷² De acordo com Labica (LABICA, 1990, p. 10), em agosto de 1844, sendo redigida por volta de maio/junho de 1845, quando o escritor de *O Capital* contava com apenas vinte e sete anos

⁷³ Vale dizer que Lucien Goldmann, citado em Labica (LABICA, 1990, p.10), compara *Ad Feuerbach*, em termos de *importância histórica*, a obras como *Discurso do método* e *Fenomenologia do espírito*, o que torna ainda mais oportuna sua escolha por nós, considerando a inestimável contribuição de Goldmann concernente aos estudos sobre Marx. Contudo, nossa escolha também se faz pertinente em virtude dessa Obra expor uma categoria que se faz imprescindível ao se analisar a noção de homem em Marx. Trata-se da *práxis*. Michel Henry, explica ser *Ad Feuerbach* um texto de *leitura difícil*, pois: “Marx se vê desprovido dos meios conceituais apropriados. Para rejeitar a dialética de Hegel, ele só dispõe do materialismo de Feuerbach; e, para rejeitar o materialismo de Feuerbach, ele só dispõe da dialética de Hegel. Materialismo e dialética representam [...] o que deve ser radicalmente afastado a fim de se abrir caminho para o essencial, pensado por Marx sob o título de *práxis*.” (HENRY, 2015, p. 56). Schmidt, mostra que a *práxis* enuncia-se em Lenin como diferença *filosófica* básica entre Feuerbach e Marx: “Sólo a partir del concepto de *praxis* [...] pueden entenderse completamente los restantes puntos de vista de Feuerbach.” (“Só a partir do conceito de *práxis* [...] pode-se entender completamente os restantes pontos de vista de Feuerbach.” - Tradução livre) (SCHMIDT, 1975, p. 205-207). Categoria de grande importância nas *Teses*, a *práxis* tocará com profundidade a diferença entre as concepções antropológicas de Feuerbach e Marx, justificando-se, portanto, *Ad Feuerbach* como um texto *essencial* a partir de onde o tema da representação, objeto de nossa pesquisa, poderá assumir, com razoável precisão, um sólido amparo no tocante ao contraponto entre as visões ambos os autores. As reflexões de Labica, pela profunda exploração das teses na obra *As Teses sobre Feuerbach, de Karl Marx*, figurarão em nosso texto como fonte primária. A partir dela, seguir-se-ão comentários e adendos de demais pesquisadores das obras de Marx a fim de obtermos uma maior amplitude acerca dos conceitos que eventualmente deverão ocorrer no escopo de nosso estudo.

⁷⁴ “Ele (Feuerbach) não critica as atuais condições de vida. Nunca chega, portanto, a considerar o mundo sensível como a soma da atividade viva e física dos indivíduos que o compõem; e quando vê, por exemplo, em vez de homens saudáveis, um bando de famintos escrofulosos, esgotados e tuberculosos é obrigado a apelar para a ‘concepção superior das coisas’, e para a ‘igualização ideal no gênero’; recai, por conseguinte, no idealismo”. (MARX, 2002, p. 46).

se da crítica de Marx (e também da realizada por Engels), tal como afirma Schmidt⁷⁵, mostrar-se-ia como uma decisão *leviana* de nossa parte, pois, embora interesse-nos *em primeiro plano* o pensamento de Feuerbach, a recepção de Marx nos fornece auxílio quanto à compreensão das semelhanças e dessemelhanças entre Hegel e Feuerbach, algo de importância vital aqui, dado que desfolhamos os argumentos de Feuerbach à luz de certos aspectos da doutrina hegeliana da consciência.

Nossa abordagem de *Ad Feuerbach* baseia-se na tradução para o francês feita por Georges Labica no importante trabalho em que dedica um estudo particular da obra⁷⁶. Em primeiro lugar, vale dizer, nosso interesse no supracitado escrito de Marx se centrará nos elementos que caracterizam sua concepção de *homem*. Em segundo lugar, privilegiar-se-á as *teses* que mencionam *explicitamente* Feuerbach (1, 4, 5, 6 e 7), algo, à primeira vista, *superfluo*, considerando o *título* da obra, mas que, no entanto, trata-se de um estratagema que nos permitirá demarcar uma “margem de segurança”, uma vez que há tópicos que não se referem a Feuerbach, como, *e.g.*, o tema da educação na *tese 3*, a qual teria como alvo o materialismo francês (LABICA, 1990, p. 81). As *teses 2,8,9 e 10* estarão presentes ao tratarmos do elemento prático da teoria (isto é, da *práxis*), porém, devemos nos precaver de adentrarmos nos pormenores do programa *específico* de Marx, o que nos colocaria progressivamente em “terreno estranho” à chave de nossa investigação, que se dirige menos ao Marx “político” do que ao “filósofo” (ainda que traçar limites entre *um* e *outro* seja discutível).

Assim, a fim de não correremos o risco de uma exposição horizontal e contraproducente, vale a máxima “prevenir é o melhor remédio”. Por fim, a *tese 11*⁷⁷ será tomada apenas enquanto *mote* para o debate sobre a *representação* em Feuerbach e Marx, esse, o propósito de todo esse capítulo II, o qual será evocado por meio de duas *personagens*⁷⁸ que, segundo cremos, podem ser tomados como *símbolos* do embate entre ambos aqui

⁷⁵ “Quien se dedique seriamente a Feuerbach tiene que tener en cuenta la crítica, rica en consecuencias, de su obra por Marx y Engels.” (“Quem se dedique seriamente a Feuerbach tem que ter em conta a crítica, rica em consequência, de sua obra por Marx e Engels.” - Tradução livre) (SCHMIDT, 1975, p. 65).

⁷⁶ Utilizaremos a versão em língua portuguesa (1990) traduzida pela Jorge Zahar Editora a partir do texto original (*Karl Marx - Les "Theses sur Feuerbach"*, de Georges Labica, 1987).

⁷⁷ “Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt drauf an, sie zu verandern.” / “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de forma diferente, o que importa é mudá-lo.” (LABICA, 1990, p. 25 e 35).

⁷⁸ Em função da complexidade do pensamento de Marx, nos deteremos, neste capítulo, apenas acerca do caráter *prometeico* que se depreenderia de uma leitura de seus textos, deixando, assim, para o próximo, uma *secção reservada* para as considerações sobre Homero mediante a recepção de Feuerbach. Ao destacarmos a influência das figuras do Titã e do Poeta, estamos, porém, cientes dos *limites* que uma tal abordagem nos permitiria, desautorizando *veementemente* que se enxerga através desta qualquer tentativa *apressada* de uma *psicologização* quanto ao embate entre os autores. Todas as referências a essas personagens estarão articuladas no interior das obras de Feuerbach e Marx, ou daquelas que com elas se relacionem.

desenvolvido, favorecendo, assim, um *liame* que deverá fortalecer os acentos dados àquilo que distinguirá os autores.

Por fim, com o intuito de prover o leitor de uma maior organização e clareza, as *teses* serão apresentadas a partir da Obra de Labica e em português, respeitando sua ordem de exposição na mesma. Concernente à *reprodução* no corpo do texto, o título de cada tese estará abreviado (*T.1, T.2, etc.*) e entre parênteses, recuado à esquerda e com efeito *Negrito*. O texto seguirá o padrão das demais citações, porém com duas *modificações* para diferenciá-las das demais: estará em fonte *Itálico* e em sua referência indicar-se-á apenas o número das páginas em que se encontram (*e.g., p.1, p.2, etc.*). Logo abaixo, seguir-se-á um tópico nomeado *comentário*, a partir de onde teremos a oportunidade de investigar seu conteúdo com enfoque na interpretação de Marx sobre os respectivos temas nelas exibidos, os quais serão, posteriormente, recolhidos em uma *síntese* que deverá fornecer o material para analisarmos futuramente.

(T.1):

A falha principal, até aqui, de todos os materialismos (incluindo o de Feuerbach) é que o objeto, a realidade efetiva, a sensibilidade, só é percebido sob a forma do objeto ou da intuição; mas não como atividade sensivelmente humana, como prática, e não de maneira subjetiva. É por isso que o lado ativo foi desenvolvido de maneira abstrata pelo idealismo - que, naturalmente, não reconhece como tal a atividade real efetiva, sensível 2 - em oposição ao materialismo. Feuerbach procurou objetos sensíveis – realmente distintos dos objetos pensados: porém não captou a própria atividade humana como atividade objetiva. É por isso que só considera, em A Essência do Cristianismo, a atividade teórica como verdadeiramente humana, enquanto que a prática apenas é percebida e fixada em sua manifestação sordidamente judia. por isso que ele não compreende o significado da atividade "revolucionária", da atividade "prático-crítica". (p. 30-31).

Comentário: A *T.1* nos chama atenção para o que Marx compreende por *atividade objetiva* (*gegenständliche Tätigkeit*). O texto de Feuerbach no qual se apoia o argumento de Marx é *A Essência do Cristianismo* e, a partir de sua leitura, conclui Marx que aquele apreendera o *prático* apenas na perspectiva *utilitária*, a qual atribui Feuerbach à cosmovisão judaica. O caráter *objetivo* da atividade que define a noção de práxis⁷⁹, permeará, segundo

⁷⁹ Por acompanharem a dinâmica de cada período histórico e se extraírem das *condições específicas de produção da existência dos homens*, as categorias do pensamento marxiano devem encontrar sua justificativa apenas em conformidade com aquelas, pois a natureza da razão tende a tornar o que é diverso, igual; múltiplo, uno, etc. Aqui, há uma total concordância com o que diz Feuerbach: “Mas exatamente o predicado, a qualidade do indivíduo é que o pensamento puro, a abstração separa desse indivíduo, transformando-o num objeto em si mesmo, concebendo-o nessa sua abstração como a essência dos indivíduos e determinando as diferenças dos indivíduos entre si apenas como individuais, isto é, aqui casuais, indiferentes, insignificantes, de forma que, para o pensamento, para o espírito, todos os indivíduos são na verdade apenas um indivíduo, ou antes, um conceito, pois o pensamento só retira o cerne e só deixa a casca para a contemplação sensorial que nos revela os indivíduos enquanto indivíduos, isto é, em sua multiplicidade, diversidade e individualidade, de forma que o pensamento transforma o que na realidade é o sujeito, a essência, num predicado, numa qualidade, num mero

Labica, todo o enfoque teórico da *T.I* (LABICA, 1990, p. 71), servindo de fundamento para o desenvolvimento das noções de *humano* e *prático*. Acerca da primeira, em *A ontologia do ser social*, Lukács explica que a *passagem* do naturalismo feuerbachiano para o materialismo de Marx seria marcada pelo surgimento de uma ontologia de base material que encontrará na *atividade* humana, que se define para ideia de *trabalho*, o elo entre o homem e a natureza, assentando a dimensão *existencial* da vida nas relações *histórico-sociais*:

[...] à ontologia simplista de Feuerbach (malgrado seu caráter intencionalmente materialista), Marx contrapôs a exigência de levar em conta, concreta e materialisticamente, todas as relações da vida humana e, antes de mais nada, as relações histórico-sociais. [...] No momento em que Marx faz da produção e da reprodução da vida humana o problema central, surge — tanto no próprio homem como em todos os seus objetos, relações, vínculos, etc. - a dupla determinação de uma insuperável base natural e de uma ininterrupta transformação social dessa base. Como sempre ocorre em Marx, também nesse caso o trabalho é a categoria central, na qual todas as outras determinações já se apresentam *in nuce*: "O trabalho, portanto, enquanto formador de valores-de-uso, enquanto trabalho útil, é uma condição de existência do homem, independente de Todas as formas de sociedade; é uma necessidade natural eterna, que tem a função de mediatizar o intercâmbio orgânico entre o homem e a natureza, ou seja, a vida dos homens. (LUKÁCS, 1979, p.15).

Conforme o excerto de Lukács, o *trabalho*, cuja importância Hegel já teria enunciado⁸⁰ apresentar-se-ia como uma *necessidade natural*, distinguindo-se como categoria genuína⁸¹ no plano da natureza. Na visão do filósofo húngaro, ao reconhecer no trabalho a *força* movente de produção da vida, Marx traria uma base *concreta* a partir da qual alicerçar-

modo ou maneira do conceito genérico e, ao contrário, transforma o que na realidade é apenas uma qualidade, um predicado, numa essência." (FEUERBACH, 2009, p. 141-142). Especialmente sobre o termo *Práxis*, esclarece Kosik: "Aquilo que em determinados momentos históricos se apresenta como "impersonalidade" ou "objetividade" da *praxis*, e é apresentado por um falso Eu como a mais própria praticidade da *praxis*, é ao contrário apenas a *praxis* como manipulação [...] *praxis* no seu aspecto fetichizado. Sem o momento existencial, quer dizer, sem a luta pelo reconhecimento, que acomete todo o ser do homem, a *praxis* se degrada ao nível da técnica e da manipulação" (KOSIK, 1985, p. 205). Portanto, a *práxis*, como categoria vinculada ao homem em Marx, não permite ser confinada ao terreno das determinações estanques, estabilizadas, mas lograria em explicar a experiência humana tanto menos ela é capturada pela palavra e disposta em dicionários e enciclopédias.

⁸⁰ "A grandeza da "*Fenomenologia*" hegeliana e de seu resultado final - a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador - é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação (*Vergegenständlichung*) como desobjetivação (*Entgegenständlichung*), como exteriorização (*Entäußerung*) e supra-sunção (*Aufhebung*) dessa exteriorização; é que compreende a essência do *trabalho* e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu *próprio trabalho*. (MARX, 2008, p. 123).

⁸¹ O termo "autoprodução" (*Selbsterzeugung*), embora seja desenvolvido de modo mais claro em trabalhos futuros, terá grande peso sobre os desdobramentos antropológicos da doutrina de Marx, uma vez que, sendo o homem o único entre os animais capaz de alterar o meio para adaptá-lo à sua vontade (podendo planejar e desenvolver-se a partir de si) teria como resultado desse *processo* sua *própria* transformação. É o que lemos na Seção III do Volume I de *O Capital*: "Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza." (MARX, 1996, p. 297).

se-iam as *ideias*. Tal pressuposto teria sido decisivo não apenas no tocante à crítica a Hegel, mas construiria as próprias condições de sua liberdade teórica como pensador crítico.

Especialmente sobre o *trabalho*, segundo Labica, o gênio de *O Capital* observara que a filosofia, desde a antiguidade, tendeu-se a menosprezar seu significado mais *profundo* por se situarem os filósofos em sociedades marcadas pela divisão de classes, por meio das quais erigir-se-ia uma imagem sôfrega e penosa de tal atividade, enquanto era exercida pela camada mais pobre em favor da mais abastada:

[...] do ponto de vista da *ausência de atividade* (grifo nosso) no plano da teoria do conhecimento, não há entre Platão e Demócrito nenhuma diferença: o ponto em comum que reúne estas duas teorias do conhecimento é seu contexto formado pela sociedade escravocrata, ou melhor, é a ausência da atividade menosprezada do trabalho na superestrutura filosófica. (LABICA, 1990, p.60-61).

O segundo aspecto mencionado por Labica, a saber, o *prático*, expõe-se como oposição às diferentes formas de materialismo que se apresentaram na história do pensamento filosófico, estes, ao contrário do qual propunha Marx, praticados ainda do ponto de vista contemplativo.

O materialismo de Feuerbach, por seu turno, havia “dado um passo na direção certa” por ter alcançado a compreensão dos aspectos essenciais que caracterizariam a vida *sensível* dos homens, porém, não tendo aquele captado que a natureza e o homem se encontram em constante transformação pela *atividade humana*, manter-se-ia preso ao espectro idealista, ou seja, seria haurido, como a diversidade de ideias seccionadas pelos valores impostos pelo domínio hegemônico de uma classe⁸² sobre as demais, da própria *contradição* entre o pensamento e a vida real dos homens. Ainda pouco desenvolvido na *T.I*, o conceito de *prático*, conforme Labica⁸³, irá se desvelar como passagem necessária do antigo materialismo

⁸² É importante mencionar que a categoria de *classe* se refere não a indivíduos, mas a uma *forma determinada* que se desprenderia daqueles perpetrando esta distinção sobre os demais segmentos quem compõem a dinâmica da vida em sociedade: “Os indivíduos isolados só formam uma classe na medida em que devem travar uma luta comum contra uma outra classe; quanto ao mais, eles se comportam como inimigos na concorrência. Por outro lado, a classe torna-se, por sua vez, independente em relação aos indivíduos, de maneira que estes têm suas condições de vida estabelecidas antecipadamente, recebem de sua classe, já delineada, sua posição na vida e ao mesmo tempo seu desenvolvimento pessoal; são subordinados à sua classe. É o mesmo fenômeno da subordinação dos indivíduos isolados à divisão do trabalho, e este fenômeno só pode ser suprimido se for suprimida a propriedade privada e o próprio trabalho. Várias vezes indicamos como essa subordinação dos indivíduos à sua classe torna-se ao mesmo tempo a subordinação a todos os tipos de representações etc.” (MARX, 2002, p. 61-62).

⁸³ O *prático* ou caráter *prático* da teoria distingue-se aqui da categoria da *práxis* – que, de acordo com Labica, transitaria entre os âmbitos da ética e da teoria política (LABICA, 1990, p.138-163) – apenas no sentido de que a última constituiria a *ação* no campo político decorrente da base sobre a qual se estrutura a vida social. O *prático*, assim, seria o aspecto imprescindível para a *ação*, é o “acerto de contas” do pensamento com um mundo diante do qual está posto o seu destino: “A crítica só tem sentido *prático* e só possui eficácia ao se traduzir em atividade *prática*. Então ela é necessariamente revolucionária, no sentido mais rigoroso, “destruidora”. Ela *impõe* (grifo nosso) um programa que não poderia se satisfazer com o simples malefício das abstrações e das passividades.” (LABICA, 1990, p. 51).

filosófico para o prático-revolucionário.

(T. 4):

Feuerbach parte do fato da auto-alienação religiosa, do desdobramento do mundo em um mundo religioso e um mundo mundano. Seu trabalho consiste em reconduzir o mundo religioso a seu fundamento mundano. Mas que o fundamento mundano se desprenda dele próprio e se fixe em um reino autônomo nas nuvens só pode se explicar pela autodilaceração e pela autocontradição desse fundamento mundano. Ele próprio deve então nele mesmo tanto ser tão compreendido em sua contradição quanto revolucionado praticamente. De tal modo que uma vez, por exemplo, que a família terrestre tenha sido descoberta como o segredo da família celeste é daqui em diante ela mesma a primeira que se deve destruir teórica e praticamente (p. 32-33).

Comentário: A T.4, conforme Labica, dirige-se ao tema da *alienação religiosa*. Feuerbach, de acordo com Marx, não teria observado que os referenciais aos quais a religião aludiria, como o amor, a família, a justiça, etc., se encontram em *reduplicação* (*Verdopplung*). Isso quer dizer que a religião seria expressão de uma subjetividade já *desprendida* de seu fundamento imediato, este, confirmando-se como uma contradição (*Sichselbstwidersprechen*), que “retira” sua experiência de uma imagem *distorcida*, de onde emergiria, assim, uma *realidade* de pensamento em lugar da vida *real*.⁸⁴

Em *Crítica da filosofia do direito de Hegel* – ainda sobre a influência de Feuerbach – Marx explica que a crítica à religião incorporaria a própria *forma* a qual se estrutura a sociedade burguesa, que se encontra invertida e determinada pela *essência* falsa do homem. Assim:

O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade *produzem* (grifo nosso) a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido. A religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular [...] seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua base geral de consolação e de justificação. (MARX, 2010, p. 145).

Decorre, portanto, que a religião *complementaria* o domínio da classe dominante, aferrando, ao homem, crenças baseadas na estrutura de valores que o escraviza. É provável que a descrição da religião no papel de *aliada da dominação* tenha oportunizado impressões que conduziram a uma violenta perseguição àquela pelos regimes comunistas do século XX,

⁸⁴ Michel Löwy, *Marxismo e Religião: ópio do povo?* “costura” certas visões que se extraem de intérpretes da obra de Marx que concordam em fazer da religião um tema mais amplo do que as análises teóricas pautadas em uma metodologia de cunho mais racional têm realizado sobre o assunto. Nesse cenário, que inclui nomes como José Calos Mariátegui, Rosa Luxemburgo, entre outros, a religião, justamente por dispor da adesão *apaixonada* dos mais oprimidos, seria vista não como uma “estratégia” para mantê-los na condição servil, mas como um elemento potencialmente transformador cuja a América Latina, para Löwy, constituiria um dos mais relevantes exemplos. (Ver BORON, A.; AMADEO, J.; GONZÁLEZ, S. *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. São Paulo: Expressão Popular, 2007, p. 271-286).

como na Rússia⁸⁵. Porém, afirmar ser essa uma *decorrência lógica* do pensamento do próprio Marx é uma questão em aberto, a qual não possuímos condições de enfrentar por razão de espaço. Depõe, contudo, a favor de Marx, a opinião de Fetscher (FETSCHER, 1970, p. 270), segundo a qual o estranhamento do homem em relação a si mesmo na religião sugere-se, em Marx, como resultado de uma experiência *pessoal* e, poder-se-ia mesmo dizer, *supérflua*, em vista da situação *concreta* que se origina das relações de produção, as quais produziriam todas as desgraças que assolam a vida humana.

Porém, há de se reconhecer que sua discussão (em particular, no âmbito político-partidário do espectro teórico marxista/marxiano) revelar-se-ia motivo de *constrangimento* diante, cremos, da exigência do *prático* na teoria, o qual passaria a “engoli-lo” pela maquinaria burocrático-partidária e, em casos extremos, consolidaria níveis de violência inimagináveis no âmbito físico e *simbólico*, tal como um dia a própria religião se valera para combater aqueles que denomina hereges. No entanto, em virtude da T.4 apresentar, segundo Labica, “*monstros*”⁸⁶ com os quais os intérpretes da obra de Marx têm lidado ao longo do

⁸⁵ Em *Fundamentos da filosofia*, de 1978, Viktor Afanássiev, destacado escritor a serviço do Partido Comunista da URSS entre os anos de 1960 e 1980, assim avaliava o destino da religião em uma sociedade comunista: “A educação ateísta devidamente organizada na família e na escola, a propaganda sistemática do ateísmo científico e a elevação permanente do nível material e cultural das massas, da sua consciência e actividade na edificação do comunismo resultarão na extinção gradual das sobrevivências religiosas.” (AFANÁSSIEV, 1978, p. 409). Em que pese na Obra a referência a Lênin, o qual teria tratado a religião como um assunto de menor importância em virtude da oportunidade de *criação do paraíso na terra* (Ibidem, p. 407) pelos comunistas, não é essa a visão que compartilham Richard Pipes e Iring Fetscher. Embora situados em posições políticas profundamente antagônicas (Pipes, historiador polonês antimarxista refugiado da Segunda Guerra que havia sido consultor de assuntos russos a serviço do governo dos Estados Unidos, e Fetscher, por outro lado, um intelectual alinhado ao socialismo com sólida formação acadêmica sobre o pensamento de Marx), ambos concordam que Lênin travava uma luta pessoal contra a religião. Pipes enfatizará que Lênin não apenas era hostil à religião como estivera por trás de execuções de líderes religiosos. Em documento de época, exposto pelo historiador polonês, o influente líder bolchevique, por insatisfação em relação a um episódio ocorrido em *Chuia*, cidade têxtil onde a população local resistira a soldados que cumpriam o programa de confisco de relíquias religiosas, teria autorizado a execução do clero “reacionário” do local, como também de outros *centros* (PIPES, 2008, p.354-355). Não sabemos se o relato de Pipes (embora reproduza um entre os milhares de documentos tornados públicos na década de 1990, sob a curadoria do historiador russo Dmitri Volkogonov), apesar da reputação acadêmica como professor em Harvard e reconhecido erudito sobre a história da Rússia, pode ser tomado como uma prova do caráter persecutório de Lênin à religião, uma vez que o seu trabalho como pesquisador/escritor se resumia a construir uma imagem controversa de Marx e do Regime Soviético. Por seu turno, Fetscher aponta um grave equívoco de Lênin no tocante ao tema da religião em Marx: “A crítica à religião tem um tom altamente polêmico em W. I. Lênin, que só se explica de um ponto de vista psicológico, individual: ‘A religião é ópio para o povo. A religião é uma espécie de cachaça espiritual, com que os escravos do capital embebedam seu rosto humano, sua reivindicação de uma existência pelo menos um pouco digna do homem’. Nesta citação é significativa a pequena alteração grave da fórmula de Marx: ‘A religião é o ópio do povo’. Em Marx, trata-se de um narcótico que o povo adquire ele próprio na sua miséria, que surge da miséria real de sua condição. Em Lênin, isto se transforma [...] num ingrediente intencionalmente preparado pelas classes dominantes para o povo servir” (FETSCHER, 1970, p. 270). Fetscher também acrescenta que o ódio de Lênin à religião relacionava-se à sua tentativa fracassada de enquadrá-la no panorama da crítica iluminista, que, por ser demasiado simplista, não abrangia a expressão particular daquela em suas diferentes manifestações. (Ibidem, p. 271).

⁸⁶ “A T. 4 está carregada de problemáticas apenas sugeridas que são, na tradição marxista, problemáticas pesadas. Por exemplo a da ideologia. A ausência desta palavra nas TF nos leva a perguntar se ela não apareceu precisamente no estreito espaço de alguns meses compreendidos entre as TF e A ideologia alemã, a fim de

tempo, um exame pormenorizado de sua natureza excederia *significativamente* as exigências desse trabalho.

(T.5):

Feuerbach, não satisfeito com o pensamento abstrato, quer a intuição; porém ele não interpreta a sensibilidade como atividade humano-sensível prática. (p.33).

Comentário: Expõe-se nesta tese uma problemática referente à expressão alemã *Anschauung*. Termo de difícil tradução, mostra-se, segundo cremos, um aspecto de extrema relevância no que concerne à divergência teórica entre Marx e Feuerbach. Traduzido por *intuição*, extraído do latim, *intuitione* – forma nunca utilizada por Feuerbach (TOMASONI, 2011, p. 309), o termo, em Marx, parece não possuir maior relevo em seus escritos da primeira metade da década de 1840⁸⁷.

Nos *Manuscritos de Paris*, a *Anschauung*, surgiria como pensar *desejante* (*Vollende*), estando em direta oposição ao pensamento formalizado em Hegel (MARX, 2008, p. 118). Em *A Ideologia Alemã*, o conceito assumiria sua forma *definitiva*, isto é, como parte de um mundo *transformado* pela economia, onde as representações seriam dadas empiricamente pelo *conjunto* em que se formaria o *invertido* tecido social. As condições objetivas de produção e reprodução de existência, fornecerão, assim, a “matéria bruta” da *Anschauung*, e quanto mais contraditória a situação gerada pela relação entre trabalho e capital, mais distorcida aquela será.

A "concepção" do mundo sensível para Feuerbach limita-se, por um lado, à simples intuição deste último e, por outro, à simples sensação. Ele diz "o homem" em vez de dizer os "homens históricos reais". "O homem" é, na realidade, "o alemão". No primeiro caso, na intuição do mundo sensível, ele se choca necessariamente contra objetos que estão em contradição com a sua consciência e as suas sensações, que perturbam a harmonia de todas as partes do mundo sensível que ele havia pressuposto, sobretudo a do homem e da natureza. [...] Os objetos da mais simples "certeza sensível" são dados a Feuerbach apenas pelo desenvolvimento social, pela indústria e pelas trocas comerciais. (MARX, 2002, p. 43).

Nesse sentido, *intuir* sem atentar-se para as contradições da *base material* é, de um modo geral, aplicar-se a uma postura reflexiva *pondo-se* fora da vida como esta se *constitui* na *história* – como se aquele que intui não fosse *tocado* pela dinâmica objetiva dos eventos e o

determinar exatamente seu campo visual. Desse modo, a coisa teria precedido sua estrita denominação, ela própria ligada ao "ajuste de contas" - uma pista antecipada, que se explicitará em sua conotação imediatamente posterior. O que nos coloca diante de um outro monstro sagrado, possivelmente ainda muito mais corrente no domínio público do que a alienação. É por isso que não devemos manifestar menos reservas com relação ao conceito de ideologia do que a respeito do conceito de alienação que já estava então presente no texto de Marx.” (LABICA, 1990, p. 103).

⁸⁷ Vale mencionar que o assunto é tratado com certa atenção por Marx em *Grundrisse* (1857-1858), porém, cremos que ali apenas se reforça o que já é posto em *A Ideologia Alemã* sobre o mesmo. Por razões de espaço e de delimitação teórico-bibliográfica já expostas, prescindimos da abordagem no âmbito da primeira.

objeto intuído permanecesse sempre o mesmo. Para Marx, ao contrário, tanto o homem quanto a *figura* do mundo estariam em constante *processo* de transformação, não havendo, assim, nada fixo, *solidificado*, desvanecendo tudo consoante às exigências daqueles que possuem o poder para controlar as forças de produção.

Em suma, a T.5 estaria centrada na *problemática* sobre o argumento antropológico de Feuerbach, que não teria deixado o território do Idealismo por *desconhecer a mudança* das condições objetivas que se impõe por uma ordem sempre *legitimante* que regula o funcionamento da dominação de classe e, assim, a *real* condição de *todos* os homens.⁸⁸

(T.6):

Feuerbach converte a essência religiosa na essência humana. Porém a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade efetiva, ela é o conjunto das relações sociais. Feuerbach, que não entra na crítica desta essência real efetiva, é conseqüentemente obrigado: 1. A fazer abstração do curso da história e a fixar o sentimento religioso para si, e a pressupor um indivíduo humano abstrato-isolado. 2. A essência só pode então ser percebida como "gênero", como universalidade interna, implícita, ligando os numerosos indivíduos de maneira natural. (p. 33-34).

Comentário: A “essência” do homem – *conjunto das relações sociais* – sob a perspectiva de Marx, seria fluxo perene de mudanças ligada *necessariamente* aos fatores *econômicos* que regerão as condições materiais. Contudo, a ênfase em tal pressuposto como material *empírico* para a teoria deve estar fundamentada em uma percepção mais ampla da história antes de se incorrer em exageros, isto é, a fim de que não se compreenda o elemento econômico como um *princípio* ou *causa* isolada. Conforme Lukács:

Mas o fato de que a economia seja o centro da ontologia marxiana não significa, absolutamente, que sua imagem do mundo seja fundada sobre o "economicismo". (Isso surge apenas em seus epígonos, que perderam toda noção do método filosófico de Marx; um fato que contribuiu bastante para desorientar e comprometer o marxismo no plano filosófico.) O decurso filosófico que leva Marx ao materialismo culmina nessa virada no sentido da economia; se e até que ponto Feuerbach desempenhou um papel nesse processo, é algo que não pode ser estabelecido com clareza, embora seja certo que Marx pôs-se imediatamente de acordo, em princípio, com as idéias de Feuerbach acerca da ontologia da natureza e com a sua atitude anti-religiosa. Mas é igualmente certo que, também nesse campo, ele assumiu muito cedo uma posição crítica, que o levou adiante de Feuerbach. (LUKÁCS, 1979, p. 15).

Se se tomasse a economia ou qualquer outro saber como *definidor* do homem (isto é,

⁸⁸ “Confessemos que Feuerbach leva, sobre os materialistas “puros”, a grande vantagem de perceber que o homem é também um “objeto sensível” (grifo nosso); mas deixemos de lado o fato de que ele considera o homem unicamente como “objeto sensível” e não como “atividade sensível”, pois também aí ele se contenta com a teoria e não considera os homens em seu determinado contexto social, em suas reais condições de vida, que deles fizeram o que hoje são; e o fato é que ele nunca chega aos homens que existem e agem realmente; fica numa abstração, “o homem”, e só chega a reconhecer o homem “real, individual, em carne e osso”, no sentimento; em outras palavras, não conhece outras “relações humanas” “do homem para com o homem”, que não sejam o amor e a amizade, e ainda assim idealizados. *Ele não critica as atuais condições de vida* (grifo nosso).” (MARX, 2002, p. 46).

como um *generalismo* que quer o universal sem mediações, sem a contradição ou o movimento das oposições objetivas e subjetivas que efetuam os mecanismos de produção e reprodução social) pela própria natureza dos conceitos ou das palavras, Marx se colocaria sob a mesma perspectiva de seus interlocutores, apagando diferenças fundamentais para a análise da atividade humana e comprimindo-a em uma massa amorfa que seria explicada pelo simples cálculo frio e distanciado que se submete ao mero interesse burguês, tal como, segundo ele, teria feito a economia clássica⁸⁹.

Longe desse “economicismo” – que será a tônica do sistema capitalista – a definição de *essência* em Marx sustentaria o *vínculo* interno da natureza que liga um indivíduo a outro, *apenas* interpretando essa natureza como trabalho, portanto, conferindo um *plus* àquela por intermédio da totalidade de relações sociais que estão imbricadas no espectro de determinações que se manifestam na *história*. Desse modo, sem que se reconheça a história das relações humanas na presença dos fatores econômicos que distingue os modos de produção em cada época, torna-se a discussão sobre a “essência do homem” uma mistificação.

Concernente ao que *definiria* a *essência* do homem, Gramsci, um dos maiores nomes entre os pensadores da corrente marxista/marxiana na Itália, segundo Labica, teria elaborado uma crítica ao elemento “teologizante” (que teria feito daquele o *cerne* da história) que tomaria o homem com um ser muito além de um ente biológico e “infrassistêmico”, mas envolvido em uma dinâmica de trocas com o meio que afluiria “sinergicamente”, podendo-se mesmo afirmar que sua *essência* seria a própria *história*⁹⁰:

⁸⁹ Não é nosso intuito abordarmos os aspectos econômicos da doutrina de Marx, mas é digno de nota a sutileza com a qual o mesmo definiu seu *método* em contraposição ao *ponto de mirada* dos economistas de até então. Para Marx, existiam dois tipos de profissionais que se dedicavam ao estudo da economia: os que se preocupavam com a comprovação de seus *teoremas* com uma postura mais “professoral”, e os que eram sensíveis às perdas e ganhos no intuito de proverem melhores resultados para o mundo burguês, os quais agiam como *policiais* a serviço dos patrões. Em ambos os casos, a única “verdade” que esses dois grupos podiam alcançar seria aquela que se revelaria ou tautológica ou autocontraditória, pois, para Marx, a economia deve ter como pressuposto sujeito e sociedade, esses, para os grupos acima, supérfluos diante de suas exigências pessoais. Ver RAMBALDI, 1988, p. 73-76.

⁹⁰ Tal como a ideia de *Clinamen* (*παρέγκλισις*), que Epicuro concebe em relação ao movimento dos átomos em *oposição* ao determinismo de Demócrito, em Marx, a história se altera através da *ação* do homem, coincidindo, portanto, princípio e atividade, prescindindo-se, assim, de qualquer causa exterior que seja responsável pela sua situação, tal como o materialismo de Epicuro: “*Cícero* e, de acordo com Plutarco, vários antigos, criticam o fato de a declinação do átomo acontecer *sem causa*; e isso, segundo Cícero, é a coisa mais ignominiosa que pode acontecer a um físico. Só que, em primeiro lugar, uma causa física, como a que Cícero quer, jogaria a declinação do átomo de volta para as fileiras do determinismo, para fora das quais ele justamente quer alçá-la. *Em segundo lugar, porém, o átomo ainda nem está completo antes de ser posto na determinação da declinação*. Perguntar pela causa dessa determinação significa, portanto, perguntar pela causa que converte o átomo em princípio - pergunta que evidentemente é absurda para quem considera o átomo a causa de tudo, sendo, portanto, ele próprio *sem causa*.” (MARX, 2018, p. 77-78). Desse modo, estaria justificado que só o materialismo que admite o homem como *atividade sensível* seria capaz de determinar as causas reais da opressão e da liberdade dos povos. Por esse motivo é que o materialismo de Marx, em *sua origem*, não poderia ser tomado como dogmático. O ponto em que sua doutrina, em nossa apreciação, careceria de maior flexibilidade, estaria em tornar a história um

A. Gramsci se colocou a questão: "O problema 'o que é o homem!' é sempre o dito problema da 'natureza humana' ou ainda o do 'homem em geral', isto é, o problema de criar uma ciência do homem (uma filosofia) que partiria de um conceito inicialmente 'unitário', de uma abstração que pudesse conter todo o humano. Mas será que o humano é um ponto de partida ou um ponto de chegada enquanto conceito e fato unitário? Ou não será, então, esta tentativa preliminarmente um resíduo 'teológico' e 'metafísico', na medida em que ele é colocado como ponto de partida? A filosofia não pode ser reduzida a uma 'antropologia' de caráter naturalista isto quer dizer que a unidade do gênero humano não é dada pela natureza 'biológica' do homem (. . .) Que a 'natureza humana' seja o 'complexo das relações sociais' é a resposta mais satisfatória porque ela inclui a idéia do vir a ser (...) Pode-se até mesmo dizer que a natureza do homem é a 'história' (...) é por isso que a 'natureza humana' não pode se encontrar em nenhum homem em particular, mas em toda a história do gênero humano [...]" (LABICA, 1990, p. 132).

(T.7):

É por isso que Feuerbach não vê que o "sentimento religioso" é ele próprio um produto social e que o indivíduo abstrato que ele analisa pertence à mesma forma social determinada. (p. 34).

Comentário: Por *forma social determinada* não se deve compreender um absoluto *determinismo*. É preciso ter claramente em vista que, em Marx, objetivo e subjetivo *constituem-se mutuamente*, não havendo, portanto, qualquer ruptura epistêmica entre ambos os “lados”⁹¹. É sob tal orientação que Labica buscará afastar os receios de que a *Gesellschaftsform (forma da sociedade)* seja tomada como um *monstro* que reduz tudo a um único princípio absoluto que, por fim, deve “explicar” o homem em sua dimensão *global*:

É bom observar que aqui, com a T. 7, ainda estamos aquém: não naquilo que é para superar, porém naquilo que convém jamais perder de vista: o conjunto das relações sociais - a cabeça e as pernas, o comer, o sentir e o pensar, o fazer, o imaginar e o desejar, que são práticas individuais-sociais. O monstro da "última instância", que reduz este conjunto unicamente à determinação econômica, também ele tem que ser incansavelmente exorcizado. (LABICA, 1990, p. 137).

cenário marcado pelo *dualismo* ou pelo antagonismo de classes, o qual, além de fazer do mundo *refém* de uma única representação, engendra uma *escatologia* cujas consequências jamais poderiam ser suficientemente determinadas, ainda que se persiga a todos os custos sua execução.

⁹¹ Algo que foi muito bem observado por Chagas com relação à cristalização de certas interpretações como, por exemplo, a de que a *base econômica determina* o indivíduo. Tal “rigidez” objetivista, mecânica, pragmática (em um sentido vulgar) trouxe uma pauperização às ideias de Marx e, como tal, uma artificialização de suas ideias, tornando-as, explicitamente uma ferramenta de controle burocrático-estatal. Segundo Chagas: “Mas esses conceitos base econômica e superestrutura ideológica são arbitrários, falhos e imprecisos para explicar a especificidade dos momentos da objetividade e da subjetividade como partes de um todo. Essas imprecisões não podem ser atribuídas a Marx, tendo em vista que ele não considera a produção material e a produção espiritual como dois momentos cristalizados, estáticos, mas sim como dois instantes que se operam ao mesmo tempo, como partes integrantes da totalidade social.” (CHAGAS, 2013, p.64).

A 11ª Tese: a ascensão de um *mito*⁹²?

Realizamos acima um brevíssimo aporte de alguns temas presentes na obra de Marx – tendo, aqui, como lastro, categorias fundamentais que emergem de *Ad Feuerbach* – no intuito de servirmo-nos daqueles como simples adendos em atenção ao tema da representação. Naturalmente, não seria possível fazer justiça à enorme riqueza que encontramos nos trabalhos do escritor de *O Capital* através de uma abordagem simplificada daquele, não obstante diminuto, fundamental escrito. Não obstante isso, a despeito do que viria a se tornar a doutrina de Marx após o chamado “período de juventude”, um aspecto definitivo dela se *deflagra* explicitamente: é preciso que a filosofia avance da contemplação do mundo à sua *consciente transformação*.

Marx compreende que a *consciência* estaria *objetivada* (à guisa de uma interpretação hegeliana) *historicamente* na forma como os homens produzem e reproduzem sua existência *material*. Desse modo, o objeto estaria *dado* empiricamente, possibilitando, assim, sua correta *representação* a partir das condições concretas que determinariam a vida. Tema que se oferece a polêmicas diversas em Marx, a *consciência*, conforme Chagas expõe (CHAGAS, 2013, p. 64), deve ser apreendida a partir de uma abordagem que faça *jus* à noção de *ser social* conforme é explicitada em *Para a crítica da economia política* (1859), de onde se conclui que:

Ser um ser social quer dizer aqui não mais vida em geral, abstrata, mas uma qualidade de vida, a vida determinada, a vida social humana. E o ser social, que determina a consciência, está, por sua vez, condicionado historicamente pela produção material da vida, produção essa que significa não só produção econômica (economicismo), mas produção e reprodução dos meios necessários à vida, à sobrevivência humana, que envolve tanto produção de bens materiais quanto de bens imateriais, produção de objetividade e subjetividade, de elementos objetivos e subjetivos.⁹³

⁹² “Só com a descoberta da História — mais exactamente com o despertar da consciência histórica no cristianismo judaico e seu desenvolvimento com Hegel e seus sucessores— só através da assimilação radical deste novo modo de ser representado pela existência humana no Mundo foi possível ultrapassar o mito. Mas não é certo que o pensamento mítico tenha sido abolido [...] ele conseguiu sobreviver, embora radicalmente modificado (se não perfeitamente camuflado). E o mais curioso é que ele sobrevive, sobretudo, na historiografia.” (ELIADE, 2000, p. 97).

⁹³ Essa também é a posição de Lukács (LUKÁCS, 1979, p. 41), ao comentar a famosa citação de *Para a crítica da economia política* (também recuperada por Chagas (p.64), a partir de onde extraímos o excerto em evidência), segundo a qual “Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência”. Segundo Lukács: “nesse trecho, o mundo das formas de Eu e seus conteúdos não é visto como um produto direto da estrutura econômica, mas da totalidade do *ser social* (grifo nosso). A determinação da consciência pelo ser social, portanto, é entendida em seu sentido mais geral. Só o marxismo vulgar (desde a época da Segunda Internacional até o período stalinista e suas conseqüências) é que transformou essa determinação numa declarada e direta relação causal entre economia — ou mesmo entre alguns momentos dessa — e ideologia.” Embora tenhamos feito aqui uma pequena digressão ao comentarmos a passagem de uma obra de Marx (*Para a crítica da economia política*) que se encontra *fora* do escopo por nós determinado, o fizemos com o fito de não incorrerem em uma interpretação “apressada” sobre a subjetividade em Marx que, segundo Chagas (CHAGAS, 2013, p.64), acentuaria desmesuradamente o papel das *relações de produção* sobre o homem.

Convém lembrar que as visões de Marx e Feuerbach – conforme trouxemos no primeiro capítulo – seriam irreconciliáveis quanto ao que compreendem *rigorosamente* por consciência⁹⁴: enquanto Marx apreende a consciência como moldada pelo *binômio* indivíduo-sociedade, Feuerbach acentuaria apenas a influência dos *sentidos* para a origem do Eu. Para Marx, o conteúdo dos sentidos estaria *determinado* pela inversão do mundo provocada pela visão da classe dominante, propondo-se, assim, uma *iconoclastia radical*, ainda que se suspeite sobre seu fim⁹⁵. Nesse sentido, a última das *teses* de *Ad Feuerbach* trará uma importância significativa: nela, Marx, apela pela *transformação* do mundo.

Embora acreditemos que um tal desejo também possa ser atribuído a Feuerbach, em Marx, o programa já se encontraria *traçado*. Porém, perguntamos: a questão da *representação* estaria superada? Conhece, *verdadeiramente*, o homem a si mesmo e o mundo à sua volta? Não cremos. O século XX, ainda que permaneça a crença na *causa socialista*, trouxe uma grande decepção para os que acreditaram que os ideais revolucionários fossem capazes de conduzir à humanidade a um destino de maior sorte. Sobre os escritos de Marx irromperam-se controvérsias e a apropriação dos mesmos é vista não sem algumas reservas, pois, se na esfera

⁹⁴ “it is clear that Feuerbach did think of "species existence" in terms of a historical process, at the level of the historical phenomenology of human consciousness. That is to say, he dealt in detail with the modes of reflection in consciousness of characteristic human experiences. It may be said that where Marx and Engels were concrete (i.e., in historical political-economic terms), Feuerbach was abstract; but that where Feuerbach was concrete (i.e., in the psychology and phenomenology of conscious experience), Marx and Engels remained abstract. An adequate notion of species existence would have to be "concrete" in both of these respects, and would have to show how they bear on each other.” (“É claro que Feuerbach pensou na “existência da espécie” em termos de um processo histórico, ao nível de uma fenomenologia da história da consciência humana. Quer dizer, ele detalhou os modos de reflexão na consciência das experiências humanas características. Pode-se dizer que onde Marx e Engels foram concretos (isto é, em termos históricos econômico-políticos), Feuerbach era abstrato; mas onde Feuerbach fora concreto - isto é, na psicologia e na fenomenologia da experiência consciente-, Marx e Engels permanecem abstratos. Uma adequada noção da existência da espécie deve ser concreta em ambos os aspectos, e pode mostrar como eles se relacionam um com o outro.” - Tradução livre) (WARTOFSKY, 1982, p. 225).

⁹⁵ Na IV Tese de *Sobre o conceito de história*, Walter Benjamin assim explica qual seria o *verdadeiro sentido* da vitória dos revolucionários: “corolas para o sol, assim o que foi aspira, por um secreto heliotropismo, a voltar-se para o sol que está a se levantar A luta de classes, que um historiador escolado em Marx tem sempre diante dos olhos, é uma luta pelas coisas brutas e materiais, sem as quais não há coisas finas e espirituais. Apesar disso, estas últimas estão presentes na luta de classes de outra maneira que a da representação de uma presa que toca ao vencedor. Elas estão vivas nessa luta como confiança, como coragem, como humor, como astúcia, como tenacidade, e elas retroagem ao fundo longínquo do tempo. Elas porão incessantemente em questão cada vitória que couber aos dominantes. Como flores que voltam suas no céu da história. Essa mudança, a mais imperceptível de todas, o materialista histórico tem que saber discernir.” (LÖWY, 2005, p. 58) Segundo Löwy (Ibidem, p. 61), a posição de Benjamin vai de encontro à interpretação da doutrina de Marx como acentuadamente progressista, que seria confrontada com um passado que sempre evocará nos homens os elementos da *redenção*. Comentando a imagem do sol no contexto da supramencionada citação de Benjamin, diz Löwy: “Nesse caso, o "sol" não é, como na tradição da esquerda "progressista", o símbolo do acontecimento necessário, inevitável e "natural" de um mundo novo", mas da própria luta e da utopia que a inspira.” Ainda que nossa visão sobre a doutrina de Marx incline-se mais a tomá-la como uma *utopia*, ou seja, a ideia concreta de uma sociedade que nunca teve *lugar* na história, vale a menção a Benjamin na medida em que ela esboça uma ruptura fazendo contraponto ao que foi deveras explorado *negativamente* acerca do pensamento de Marx concernente ao papel esmagador da revolução.

prática tem-se criticado seus resultados, buscando-se apontar os possíveis “culpados” por seus fracassos (incluindo, para alguns, o próprio Marx), pelo lado teórico, a “equação” parece cada vez mais distante de ser *resolvida*⁹⁶.

De nossa perspectiva, *contrapor* as críticas de Feuerbach e Marx poderia ser visto como um conflito entre *símbolos*, cujas origens remanesceriam – mais uma vez – às *imediações* do Mar Egeu, em particular, ao *imaginário* grego. Duas personagens seriam, respectivamente, o *centro* desse enfoque, a saber, Homero, o poeta, e Prometeu, o titã.

⁹⁶ Esse é um tema complexo e que muito pouco oferece à discussão que aqui se explicita, em virtude, sobretudo, do *corte* que fazemos na produção de Marx. Porém, há um profundo e estimulante debate em torno dos escritos do último que visa “pôr às claras” as *inconsistências* interpretativas dos mesmos. Por exemplo, na obra *Materialismo Histórico e Materialismo Dialético*, Alain Badiou e Louis Althusser nos dão a dimensão dessa problemática apontando que os grandes responsáveis por todos os equívocos que marcam tensões no debate em torno de Marx, teriam sido Engels e Lênin. Assim: “Para compreender esta diferença de nível (entre os escritos de Marx e da *tradição*) é necessário que se saiba que os grandes textos de Engels e Lenin, principalmente, *Anti-Dühring* e *Materialismo e Empiriocriticismo*, foram concebidos e realizados como medidas defensivas urgentes contra graves ataques e desvios ideológicos. Tanto Engels como Lenin se viram obrigados, segundo eles mesmos dizem, a “seguir seus adversários”, a “conhecer o seu terreno”: o da ideologia. Lutando com os meios de que dispunham, e que incluíam as armas do adversário que utilizavam-para atacá-los, *engendraram* (grifo nosso) uma luta ideológica inspirada sem dúvida nos princípios da filosofia marxista. Estes textos transformados em elemento da ideologia filosófica estão marcados pelas circunstâncias de sua composição: polêmicos, parcialmente ideológicos, não podem ter a pretensão de alcançar o nível de elaboração teórica e de sistematização, e por conseguinte a cientificidade, de uma obra como *O Capital*. (BADIOU; ALTHUSSER, 1979, p. 42). Em situação não menos desconfortável está o tipo de importância dada aos escritos do próprio Marx considerando o período o qual os redigira. A opção pelas “obras de juventude”, de “transição” ou de “maturidade”, tem provocado ao longo do tempo posturas divergentes quanto a uma percepção sistemática sobre Marx (sem mencionar a relevante contribuição de Engels após 1845). Por exemplo, a conhecida (e controversa) posição de Althusser, a qual “secciona” Marx em *ideólogo* e *científico*, exaltando o segundo aspecto e tomando *O Capital* (escrito de maturidade) como a obra *magna* da doutrina de Marx, o faz tratando seus trabalhos anteriores como *enigmáticos* ou *polêmicos* (*A Ideologia Alemã, Miséria da Filosofia, Introdução à Contribuição a Crítica da Economia Política, etc.*) (p.42). (sobre isso, ver também Boron, A. *Teoria política marxista ou Teoria marxista da política*, In BORON, A.; AMADEO, J.; GONZÁLEZ, 2007, p.170). Mészáros (MÉSZÁROS, 2006, p. 91), por seu turno, encontra nos *Manuscritos de Paris* o *fundamento* para a crítica de Marx concernente à noção marxista de *Alienação* (*Entfremdung*) no capitalismo, e Fetscher (FETSCHER, 1967, p. 19) expõe que os mesmos *Manuscritos de Paris* já contém o “planejamento” de uma *crítica da economia política*. Tais posições (sem dúvida, indispensáveis para o aprofundamento do conhecimento em Marx), de um modo geral, contribuem para um precedente cada vez menos otimista sobre o dilema de encontrar em Marx um caminho “seguro” para a compreensão de seus textos. A fim de encerrar com eventuais desacordos quanto ao que deve ou não ser o núcleo *verdadeiro* da doutrina de Marx ou simplesmente sobre algum de seus temas, Constanzo Preve, nos dá uma explicação que sugere ser a *contradição* a tônica da obra do gênio de Marx: “Abbandoniamo dunque la fuorviante parola d’ordine del “vero” Marx. Essa è comprensibilmente agitata da persone con una mentalità religiosa, che vogliono sempre attingere l’autenticità di una auctoritas inconcludibile. Chi conosce la dinamica della filosofia medievale sa bene che questo è un approccio teologico. Marx è un campo aperto di contraddizioni, e questa non è per nulla un’affermazione apodittica, ma è il frutto di un’analisi ben precisa: Marx ha cercato di innestare una vecchia e gloriosa categoria aristotelica, quella di potenzialità immanente ad un processo (*dynamei on*), su di un complesso teorico contraddittorio per sua intrinseca natura, la fusione fra la nozione filosofica di alienazione (*Entfremdung*) e la nozione economica di valore (*value, Wert*).” (“Abandonemos, portanto, a enganadora palavra de ordem do “verdadeiro” Marx. Essa foi compreensivelmente alardeada por pessoas de mentalidade religiosa, que desejam sempre atingir a autenticidade de uma *auctoritas* irrefutável. Quem conhece a dinâmica da filosofia medieval sabe bem que essa é uma abordagem teológica. Marx é um campo aberto de contradições, e esta não é de forma alguma uma afirmação apodítica, mas é fruto de uma análise bem precisa: Marx buscou inserir uma antiga e gloriosa categoria aristotélica, a da potencialidade imanente a um processo (*dynamei on*), sobre um complexo teórico contraditório por sua natureza, a fusão entre a noção filosófica de alienação (*Entfremdung*) e a noção econômica de valor (*value, Wert*)” - Tradução livre) (PREVE, 2007, p.90).

Homero é acolhido no interior das reflexões de Feuerbach como aquele que revelara o caráter *antropológico* da religião, onde os deuses surgiriam como descrições *poéticas* do conflito interior no homem concernente à sua condição no mundo, impotente frente a uma natureza que exerce sobre ele domínio absoluto, desvelando-se, assim, no Poeta, para Feuerbach, a *essência fenomenológica* da vida na religião. Em Marx, Prometeu, sugere-se como inspiração diante da ousada exigência de seu *programa* filosófico-revolucionário, que, em síntese, tal como o titã em sua recusa de se fazer servo de Zeus, se destina a fazer com que os homens tomem para si o *controle* do mundo e que, *reconhecendo-se* como iguais, sejam capazes de unirem-se no combate à tirania que os mantém escravizados.

A evocação à figura de Prometeu como aquele que desafiara os deuses; que se recusa a eles se submeter, fornece um elemento *performático*⁹⁷ sobre o pensamento de Marx onde se ilustra, assim, o *δρᾶμα*⁹⁸ dos homens, projetando-se, sobre estes, a tarefa *redentora* ou *messiânica* com vistas a abrir um novo capítulo para a história: das profundezas de sua *tragédia* devem ao homem a *ação* capaz de o libertar. É esse passado histórico, dominado pelos deuses ou pelas ideias, que Marx anseia enterrar. Chega-se, portanto, o momento *crepuscular* da história em que a filosofia se encontra com seu objeto, a *revolução*:

Os deuses da Grécia, já mortalmente feridos na tragédia Prometeu acorrentado, de Ésquilo, tiveram de morrer uma vez mais, comicamente, nos diálogos de Luciano. Por que a história assume tal curso? A fim de que a humanidade se separe alegremente do seu passado. É esse alegre destino histórico que reivindicamos para os poderes políticos da Alemanha. (MARX, 2010, p. 148).

Com Prometeu, portanto, Marx imbuía-se de vigor revolucionário para lançar “às portas” da burguesia alemã que seu declínio estaria em vias de acontecer. Por outro lado, o *drama*⁹⁹ humano, para Feuerbach, estaria longe de ser resolvido simplesmente pela política,

⁹⁷ É digno de nota que Marx (MARX, 2010, p. 154-155), compare a situação da sociedade alemã em relação à francesa caracterizando a primeira como *épica* e a segunda como *dramática*. Curiosamente, a passagem da *épica* à *tragédia* (*δρᾶμα*) ocorre no momento em que os homens deixam de buscar seu destino fora de si para o encontrar em si mesmos. Assim, diz Goethe: “«La poesía épica presenta sobre todo al hombre actuando fuera de sí: batallas, viajes, empresas de todo tipo, que exigen cierta amplitud; la tragedia muestra al hombre vuelto sobre sí». (“A poesia épica apresenta sobretudo o homem atuando fora de si: batalhas, viagens, empreendimentos de todo o tipo, que exige certa amplitude; a tragédia mostra o homem voltado sobre si” - Tradução livre). (Apud FRÄNKEL, 1993, p. 99). De acordo com Marx: “Na França [...] o papel de emancipador é sucessivamente assumido, num movimento *dramático* (grifo nosso), pelas diferentes classes do povo francês, até alcançar, por fim, a classe que realiza a liberdade social *não mais sob o pressuposto de certas condições externas ao homem* (grifo nosso) e, no entanto, criadas pela sociedade humana, mas organizando todas as condições da existência humana sob o pressuposto da liberdade social. Na Alemanha, ao contrário, onde a vida prática é tão desprovida de espírito quanto a vida espiritual é desprovida de prática, nenhuma classe da sociedade civil tem a necessidade e a capacidade de realizar a emancipação universal [...] A única libertação praticamente possível da Alemanha é a libertação do ponto de vista da teoria que declara o homem como o ser supremo do homem,” (MARX, 2010, p. 156).

⁹⁸ A palavra *δρᾶμα* (PEREIRA, 1990, p.152), possui, entre os seus significados, os termos “ação” e “tragédia”.

⁹⁹ Dirá Feuerbach em *VWR*: “[...] para mim, toda filosofia sobre o pensar sem o ser pensante, sobre o ser sem o ser que é (*das seiende Wesen*) e que só os sentidos podem manifestar, toda filosofia em geral que não capta as

estando ele descrente com os rumos dessa na Alemanha. Wartofsky, abaixo, assinala qual seria o *verdadeiro* sentimento de Feuerbach diante das discussões que animavam as ideias dos revolucionários da época:

Ele é apático, cético e sem esperança sobre a Revolução de 1848, que ele considera prematura e despreparada, e não fica surpreso quando ela falha. Em nenhuma dessas coisas se pode ler uma relação direta com seu trabalho filosófico em qualquer sentido simples. Contudo, há a forte sugestão do observador imparcial, do contemplador, para quem a prática não é técnica, política ou social, mas intelectual. (Tradução livre)¹⁰⁰.

Essa *apatia* demonstrada pelo escritor de *A essência do Cristianismo* contrastava radicalmente com o espírito de Marx, que em poucos anos observará o distanciamento daquele da *causa* política e, assim, ocasionando-se seu rompimento com um aliado “de peso” no caminho à revolução.

De fato, a personagem do Titã será tema de reflexão entre os estudiosos do escritor de *O Capital*, ora conferindo-lhe conotações positivas, ora negativas. Não desejamos nos deter – ao menos por ora – no aspecto negativo que uma tal *visão prometeica* trouxera sobre Marx, assunto amplamente explorado por autores como Hans Jonas e Leszek Kolakowski¹⁰¹, mas

coisas *in flagranti* é uma especulação sofisticada e inútil, uma vez que eu estabeleço explicitamente a natureza em lugar do ser, o homem em lugar do pensamento, e exatamente por isso também não tendo por meu tema a psicologia abstrata mas sim a *dramática* (grifo nosso), ou seja, a psicologia relacionada somente com os objetos nos quais se manifesta a *psyché* do homem em sua totalidade, portanto, somente em suas manifestações objetivas, em suas ações.” (FEUERBACH, 2009, p. 385).

¹⁰⁰ “He is apathetic, skeptical, and unhopeful about the Revolution of 1848, which he regards as premature and unprepared for, and is not surprised when it fails. In none of this can one read a direct relation to his philosophical work in any simple sense. Yet there is the strong suggestion of the detached observer, the contemplator, for whom practice is not technical or political or social, but intellectual.” (WARTOFSKY, 1982, p. 396).

¹⁰¹ Se bem que a ênfase se faça cair mais sobre o marxismo do que sobre Marx, ainda que o tome como *herdeiro da ideia reguladora kantiana* transposta à *finitude* (JONAS, 2011, p.240), em *O princípio responsabilidade (Das Prinzip Verantwortung)*, Jonas explica que o culto à técnica no marxismo, cuja gênese seria sua *hybris prometeica* (JONAS, 2011, p.240) e a tendência *escatológica* da história (lembramos as palavras de Lênin segundo Afanássiev sobre a criação do “paraíso na terra” pelos comunistas, que trouxemos em nota mais acima), seguiria o “rito” baconiano de domínio absoluto sobre a natureza, o que, para Jonas, teria ocasionado, na verdade, um infausto episódio de massificação do homem e uma visão distorcida da história. Por sua vez, atribuindo diretamente a Marx a fundação de uma “promessa de salvação”, Leszek Kolakowski, na obra *O espírito revolucionário e marxismo: utopia e antiutopia*, será incisivo quanto à responsabilidade do célebre companheiro de Engels no tocante à interpretação de seus escritos: “A teoria da salvação do mundo, isto é, a doutrina revolucionária de Marx é *calcada* (grifo nosso) sobre o mesmo esquema dicotômico que caracteriza a doutrina cristã da salvação. Comparado exatamente com o cristianismo, esse esquema é organizado em torno da *crença prometeica* (grifo nosso) na auto-redenção da humanidade. Ele rejeita, por esse motivo, a idéia do pecado original que pressupõe uma intervenção redentora exterior. Conserva, por outro lado, a idéia de uma salvação pela negação, o que significa que não somente todo o mal da história só tem sentido em relação à liberdade final, mas que ele é a condição necessária dessa libertação”. (KOLAKOWSKI, 1985, p. 10). Assim, consoante Kolakowski, Marx seria o principal responsável pela criação do “mito da liberdade socialista” e, como tal, só plenamente compreendido por quem assume sua verdade como absoluta: “Concordo com Kierkegaard quando afirma que um não-cristão não pode entender o cristianismo, que o cristianismo só é inteligível visto de dentro e somente se revela segundo o princípio *credo ut intelligam*. No mesmo sentido, os marxistas têm razão de dizer que um não-marxista não está capacitado a compreender o marxismo; é claro que eles estão certos, se admitimos que o marxismo está submetido às regras epistemológicas do mito.” (p.86). Em que pese o antimarxismo de

apenas considerá-lo como contraponto à escolha de Feuerbach por Homero para apreendermos a problemática entre os dois autores concernente ao homem e suas representações.

Em *Divorare gli dei*, Jan Kott trará alguns pormenores da presença do mito de Prometeu no pensamento de Marx, a partir de onde se descortinam prováveis *respostas* sobre o *verdadeiro* motivo da sua “reverência” à personagem mitológica:

Na perspectiva dramática de *Prometeu acorrentado*, a escolha é entre a fidelidade a si mesmo e a traição, entre a coragem e a covardia, entre a determinação inflexível e a resignação. Na categoria política, a escolha é entre um programa revolucionário e o compromisso. “É importante a rebelião”, escreve Mao no livro da guarda vermelha. [...] “Tu tens amado os homens”, diz Hefesto, “e este é o fruto. O deus que não se curva à ira dos deuses tem honrado aos homens como a deuses em detrimento da lei” [...]. Prometeu, escrevera Marx, “não desejava ser o escravo do tirano, o acólito do carrasco”. E na mesma introdução à sua tese de doutorado, datada de “março de 1841”, diz ainda: “A confissão de Prometeu ‘Eu sou inimigo de todos os deuses’ é uma declaração de fé na filosofia, e a sua ideologia é uma *revolta* (grifo nosso) contra todos os deuses do céu e da terra que não reconhecem na consciência humana a divindade suprema. Esta divindade não tolera rivais. (Tradução livre)¹⁰².”

Embora ao Prometeu de Marx não se descarte uma abordagem “baconiana”, tal como Hans Jonas sugere, destacando-se o elemento do progresso pela técnica como fator de *libertação* (que se mostrou um delicado tema concernente ao avanço da industrialização e os males trazidos ao homem e à natureza), a leitura de Kott, com base no excerto acima ressaltaria que, para Marx, uma das mais importantes características do mito seria a *insubordinação*¹⁰³, como ficara registrado nas próprias palavras daquele: “Prometeu não

Kolakowski (assim como seu compatriota Richard Pipes citado anteriormente, cuja análise lida mais com os aspectos históricos mediante a apropriação dos trabalhos de Marx pelos revolucionários russos), sua visão crítica do marxismo (menos *tendenciosa* politicamente, segundo cremos, do que a de Pipes) possui para nós um importante auxílio para investigarmos a fundo o contraponto entre as visões de Feuerbach e Marx, uma vez que, no primeiro, deverá escoar-se uma desconfiança cética desenvolvida a partir da compreensão, por parte de Feuerbach, da pungente atitude humana em seu estado psicológico (*dramático*) de alçar-se à fantasia (inerente ao elemento poético que vincula o homem à natureza) como resposta em contrapeso por imposição da natureza sobre o corpo. Já Marx, por seu turno, sob os auspícios de Prometeu, o *mais ilustre entre santos e mártires do calendário filosófico* (MARX, 2018, p.24), tomaria as representações como associadas à história e o antagonismo entre as classes como causa de uma visão dominante que legitima a miséria e a exploração cujo fim a implementação prática de sua análise histórico-econômica e o consequente fim do ciclo histórico de dominadores e servos faria progressivamente a humanidade rumar em direção à solução de todos os seus dilemas.

¹⁰² “Nella prospettiva drammatica di *Prometeo incatenato*, la scelta è tra la fedeltà a se stessi e il tradimento, tra il coraggio e la viltà, tra la determinazione inflessibile e la rassegnazione. Nelle categorie politiche la scelta è tra un programma rivoluzionario e il compromesso”, “E’ importante la ribellione”, scrive Mao nel Libro delle guardie rosse. [...] “Tu hai amato gli uomini”, gli dice Efesto, “e questo è il frutto. O dio che non ti pieghi all’ira degli dèi, hai onorato gli uomini come dèi contro la legge” [...]. Prometeo, scriveva Marx, non voleva essere “lo schiavo del tiranno, l’accolito del carnefice”. E nella stessa introduzione alla sua tesi di laurea, datata “marzo 1841”, dice ancora: La confessione di Prometeo, “lo sono il nemico di tutti gli dèi”, è una dichiarazione di fede nella filosofia, e la sua ideologia è rivolta contro tutti gli dèi del cielo e della terra che non riconoscono nella coscienza umana la divinità suprema, Questa divinità non tollera rivali.” (KOTT, 2005, p. 47-48).

¹⁰³ No poema, desolado, Prometeu reclama sua independência após ter sido abandonado à desgraça por Zeus. O poema se encontra em versão bilingue (Alemão e Inglês) no site: <https://www.wisdomportal.com/Evil/Goethe-Prometheus.html>.

desejava ser escravo do tirano”.

É digno de nota que Prometeu figurara nas epígrafes de trabalhos *iniciais* de Feuerbach e Marx, a saber, *GTU*, de Feuerbach, e *Diferença da Filosofia da Natureza em Demócrito e Epicuro*, de Marx, denotando-se em suas respectivas abordagens, o traço característico das posturas aqui atribuída a ambos: Enquanto Marx evocaria o *Prometeu acorrentado*, de Ésquilo, em sua tese e habilitação para o doutoramento, destacando o excerto da referida tragédia em que ressalta o bravio do Titã ao julgar preferir ser escravo de uma pedra “do que a Zeus pai servir de fiel mensageiro” (MARX, 2018, p.24), na primeira edição de *GTU* (1830), Feuerbach trará como citação o *Prometeu*, de Goethe, por meio dos seguintes versos (traduzido livremente do italiano):

Quando eu era criança, sem saber como ou onde, voltei meus olhos perdidos para o sol, como se lá em cima houvesse um ouvido que escutasse o meu lamento, um coração, como o meu, que tivesse piedade dos aflitos.¹⁰⁴

Entre todos os cinquenta e sete versos do *poema* de Goethe, Feuerbach escolhera justamente aquele que evocaria uma *nostálgica* memória de infância, da fantasia, que contrastará com a condição solitária do homem na natureza. Enquanto força e ousadia distinguiriam Prometeu para Marx, em Feuerbach, seria o abandono do deus e a passagem à vida *real*, desfeitas as *ilusões* da infância. O contraste, portanto, é gritante: diferente da imagem da infância trazida por Feuerbach, a qual invoca a *superação intelectual* do dilema entre o homem e deus, em Marx, é a da revolta contra a tirania que reverbera do mito sua maior lição, a partir da qual irradia-se o desejo de assumir a batalha contra os *poderes do universo*¹⁰⁵

Considerando o contexto próprio em que Marx redigira sua tese de doutorado, Dunayevskaya, expõe que os anos de 1841 e 1843 o conduziram à conclusão de que a

¹⁰⁴ “Da ich ein Kind war, / Nicht wußte, wo aus, wo ein, / Kehrete mein verirrtes Aug / Zur Sonne, als wenn drüber wär / Ein Ohr zu hören meine Klage, / Ein Herz wie meins, / Sich des Bedrängten zu erbarmen.” (GOETHE, J. W. *Prometeo*. Disponível em: <https://www.yeyebook.com/it/j-w-goethe-poema-prometeo-testo-tradotto-in-italiano-ita/>. Acesso em 16 de fev. 2024).

¹⁰⁵ H.P Adams mostra que o *prometeísmo* de Marx revelaria também a presença de Fichte, o qual *provavelmente* teria lhe dado maior fundamentação na crítica a Hegel, opondo ao Absoluto o sujeito *autoconsciente*: “The Absolute has been exchanged for the Self-consciousness. The absolute spirit is now for Marx [...] the free self-consciousness of mankind. The influence of Fichte, whom Marx had studied before he underwent his Hegelian crisis, perhaps contributed its share towards that sense of the claims of the will and the subject (ego), confronting all the powers of the universe, which gives to the dissertation on Epicurus its Promethean, humanistic tone.” (“O Absoluto foi substituído pela Autoconsciência. O espírito absoluto é agora, para Marx [...] a autoconsciência livre da humanidade. A influência de Fichte, a quem Marx havia estudado antes de sofrer sua crise Hegeliana, talvez tenha dado sua contribuição para aquele sentido das reivindicações da vontade e do sujeito (ego), *confrontando* (grifo nosso) todos os poderes do universo, o que dá à dissertação sobre Epicuro um tom prometeico, humanístico.” - Tradução livre) (ADAMS, 2015, 37).

sociedade grega na época de Epicuro – referenciado naquela junto a Demócrito¹⁰⁶ consoante ao tema do materialismo – enfrentava um problema similar ao que ele próprio se defronta: a ausência de *liberdade*. Assim, a escolha por uma passagem do *Prometeu acorrentado*, de Ésquilo, cremos, representaria o manifesto de uma percepção *crítica* da história, a partir de onde se evocaria o direito à *autodeterminação*. Nas palavras de Dunayevskaya:

Marx percebeu uma crítica similar da sociedade existente e seus deuses na Grécia na oposição de Epicuro à “tirania da religião” e sua paixão pela liberdade de pensamento. Isto foi o que atraiu Marx até Epicuro; e sobre este princípio de liberdade de pensamento, começou Marx a elaborar uma história universal. [...] O

¹⁰⁶ Do ponto de vista intelectual, enquanto Feuerbach se dedicara aos estudos clássicos da poesia e da mitologia gregas, das religiões espirituais e naturais, estabelecendo contrapontos entre as filosofias antiga e moderna para extrair uma síntese geral que reconhece na antropologia e na psicologia (no sentido em que essas palavras adquirem no contexto específico de sua obra) os alicerces para uma *nova guinada filosófica*, Marx, dirige-se ao materialismo antigo fazendo de Epicuro e Demócrito o tema de sua tese. Na medida em que o materialismo se opunha ao platonismo e ao aristotelismo, sua tese atinge diretamente ao idealismo de Hegel, criando a oportuna ocasião para ressuscitar o antigo contraponto filosófico no século XIX desenvolvendo um materialismo de base histórica com o fito de promover uma visão que, sendo prática, sirva à humanidade na busca de uma transformação efetiva da ordem do mundo. Sobre o aspecto *prático* do pensamento grego na doutrina de Marx, nos diz Karl Löwith: “Epicuro é para ele (Marx) o grande iluminista grego, o primeiro entre os mortais que se atreveu a desafiar os deuses do céu. [...] A filosofia e a crítica da economia estão simultaneamente a serviço da história, e, portanto, pode-se compreender como sendo “histórica” a peculiaridade do materialismo de Marx.” (LÖWITH, 2014, p. 117-118). A figura de Epicuro, embora assinala entre os gregos uma clivagem ao materialismo após o domínio da metafísica, conferindo, no tocante ao movimento dos átomos, o *acaso* em contraposição à *necessidade* que lhes impingiria a natureza de acordo com Demócrito (MARX, 2018, p. 11), teria, segundo Marx (MÉSZÁROS, 2006, p. 67), no seu discípulo romano, o poeta atomista, Lucrécio (através do qual se distinguiria claramente o espírito *heroico* romano em relação à influência de Homero na caracterização do homem grego, acabado, *completo* em seus cantos), a representação do movimento da história, que, *elegiacamente*, saúda o ocaso dos deuses em Epicuro como precursor e substância do *espírito* de sua época no excerto de *De rerum natura*, que Marx reproduz em sua Tese de Doutorado (MARX, 2018, p. 124-125). Segundo ainda Mészáros, a contradição inerente ao átomo de Epicuro, serve a Marx como base para o conceito de *Alienação* (MÉSZÁROS, 2006, p. 68), o que explica a seguinte passagem de sua Tese: “A contradição entre existência e essência, entre matéria e forma, que reside no conceito de átomo, está posta no próprio átomo individual, quando este é dotado de qualidades. Por meio da qualidade, o átomo é estranhado do seu conceito [...]. Da repulsão e das aglomerações de átomos qualificados associadas a ela surge, então, o mundo fenomênico. Nessa transição do mundo da essência para o mundo da manifestação, a contradição presente no conceito do átomo evidentemente alcança sua mais gritante realização”. (MARX, 2018, p. 101). Para Mészáros, o átomo de Epicuro, implicado em um modo de existência autônoma, separada, teria legado, para Marx, o fundamento para a compreensão dos estamentos sociais no Estado Moderno, que agremiaria *positivamente* os homens em uma diferença e isolada e *manifestamente* estranhada em relação a si próprios. O Estado Moderno, assim, consolida o primado da subjetividade individualizada, autocentrada, que se quer Eu absoluta e universal, daí Marx ter saudado (tal como Lucrécio a Epicuro) a Feuerbach e a chegada de *A essência do Cristianismo* e toda conotação *política* que dela extraíra, o que explica Engels ter registrado essas palavras em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, de 1886: “La natura esiste indipendentemente da ogni filosofia; essa è la base sulla quale siamo cresciuti noi uomini, che siamo pure prodotti della natura; oltre alla natura e agli uomini, non esiste nulla, e gli esseri più elevati che ha creato la nostra fantasia religiosa sono soltanto il riflesso fantastico del nostro proprio essere [...] Bisogna aver provato direttamente l'azione liberatrice di questo libro, per farsi un'idea di essa. L'entusiasmo fu generale: in un momento diventammo tutti feuerbachiani. Con quale entusiasmo Marx salutasse la nuova concezione e quanto ne fosse influenzato, — malgrado tutte le riserve critiche, — lo si può vedere leggendo *La sacra famiglia*.” (“A natureza existe independentemente de toda filosofia; é a base sobre a qual nós, humanos, crescemos, que também somos puros produtos da natureza; fora da natureza e dos homens nada existe, e os seres mais elevados que a nossa imaginação religiosa criou são apenas o reflexo fantástico do nosso próprio ser [...] Deve-se ter provado diretamente a ação libertadora deste livro, para se ter uma ideia. O entusiasmo foi geral: em um momento nos tornamos todos feuerbachianos. Com que entusiasmo Marx saudou a nova concepção e o quanto fora influenciado por ela - apesar de todas as suas reservas críticas - pode ser visto na leitura de *A Sagrada Família*.” - Tradução livre) (ENGELS, 1976, p. 27-28).

próprio Marx ainda não tinha descoberto “outro elemento”, um novo começo, um Sujeito; porém, não era isso que estava buscando...e a liberdade seria sua base. (Tradução livre)¹⁰⁷.

Em decorrência disso, a recepção positiva da crítica de Feuerbach a Hegel e, dois anos mais tarde, de *A essência do Cristianismo*, assimilar-se-iam aos interesses de Marx na composição dos fundamentos de sua visão sobre a situação *concreta* dos homens, e, uma vez tomando a política e a religião como fatores que determinariam a exploração, seria preciso fazer que *coincidissem* no escopo de uma só crítica, *delimitando* de forma *objetiva* o problema a ser solucionado. Assim ele se manifesta na carta a Ruge, de 1843:

A reforma da consciência consiste unicamente no fato de deixar o mundo interiorizar sua consciência, despertando-o do sonho sobre si mesmo, explicando-lhe suas próprias ações. Todo o nosso propósito só pode consistir em colocar as questões religiosas e políticas em sua forma humana autoconsciente, que é o que ocorre também na crítica que Feuerbach faz à religião. (MARX, 2010, S.N).

Conforme as citações trazidas apontam, o tema da *liberdade*, a partir da inspiração inicial de Prometeu, possuiria, em Marx, um sentido *objetivo* presente desde os seus primeiros textos. Trata-se de liberdade *política*. A ousadia de sua interpretação do mito, tal como ele o apreende, leva-o a ambicionar algo maior do que uma simples *disputa filosófica* aos moldes da academia, pondo em evidência a contradição da *vida* sob o dilema da *exploração*. Uma vez reconhecendo na história que a *verdadeira* liberdade estava ainda por se realizar, aplicou-se a *buscá-la* a partir de uma *leitura* que exporia o confronto, até então *velado*, entre os proprietários dos meios de produção e o proletariado, os quais deveriam tomar em mãos o próprio destino.

Desse modo, para Marx, a questão da representação é confiada à *história*, instância superior que encerra *objetivamente* o plano das vivências. Dessa forma, haveria uma fronteira *intransponível* entre o escritor de *O Capital* e Feuerbach, não quanto a estarem em desacordo sobre a necessidade de uma *transformação*, mas quanto à complexidade implícita ao processo: Feuerbach é cético e se permite questionar sobre o alcance da teoria; Marx, por seu turno, está disposto a enfrentar as consequências dos equívocos que ela possa trazer.

O suplício de Prometeu

¹⁰⁷ “Marx percibió una crítica similar de la sociedad existente y sus dioses en Grecia en la oposición de Epicuro a la "tiranía de la religión" y su pasión por la libertad de pensamiento. Esto fue lo que atrajo a Marx hacia Epicuro; y sobre este principio de libertad de pensamiento empezó Marx a elaborar una historia universal. [...] El propio Marx aún no había descubierto "otro elemento", un nuevo comienzo, un Sujeto; pero eso no es lo que estaba buscando ... y la libertad sería su base.” (DUNAYEVSKAYA, 2012, p. 922-923).

Conforme vimos na carta a Ruge, haveria um vívido interesse da parte de Marx e uma crença a ele associado de que os seres humanos seriam capazes, em princípio, de reverter a *lógica* a qual foram submetidos, deixando “o mundo interiorizar sua consciência”. Em nossa visão, é nesse ponto que a exigência de uma restauração da *figura* do mundo em Marx sofrerá da mesma crítica que ele aplicara a Feuerbach.

Marx reconhecera através da análise histórico-econômica os mecanismos de *desfiguração* do homem em função da imposição de um conjunto de valores¹⁰⁸ que beneficiariam apenas as classes dominantes e perpetuaria sua lógica de injustiças. Porém, reconhecer os mecanismos do estranhamento e torná-los “inoperantes” seriam, a nosso ver, *tarefas* distintas. Entre a *rigidez e inelutável* clareza dos princípios e a sua efetivação, existiria, portanto, uma *fronteira* subjetiva. Como saltá-la? Para Kamenka, não haveria qualquer empecilho de natureza subjetiva à realização da *revolução*, pois essa não teria se ocupado de outro tema que não fosse a de trazer a *felicidade* aos homens:

O socialismo científico é essencialmente humanista, e a essência do seu humanismo é a sua concepção da felicidade do indivíduo. [...] Pois o marxismo é a soma de instrumentos teóricos que servem a um objectivo prático, a luta por uma vida humana mais feliz. Foi dessa forma que Marx compreendeu a questão ainda jovem, ao dizer que uma filosofia revolucionária é a arma ideológica do proletariado. Este é o significado do postulado marxista da unidade entre teoria e prática. (Tradução livre)¹⁰⁹.

Mas o que seria a felicidade?¹¹⁰ Teria sido Marx “leviano” por não *reconhecer* que tal

¹⁰⁸ “São os homens que produzem suas representações, suas idéias etc., mas os homens reais, atuantes, tais como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e das relações que a elas correspondem, inclusive as mais amplas formas que estas podem tomar. A consciência nunca pode ser mais que o ser consciente”; e o ser dos homens é o seu processo de vida real. E, se, em toda a ideologia, os homens e suas relações nos aparecem de cabeça para baixo como em uma câmara escura, esse fenômeno decorre de seu processo de vida histórico, *exatamente* (grifo nosso) como a inversão dos objetos na retina decorre de seu processo de vida diretamente físico”. (MARX & ENGELS, 2002, p. 19).

¹⁰⁹ “Scientific socialism is essentially humanist, and the essence of its humanism is its conception of the happiness of the individual. [...] For Marxism is the sum of theoretical instruments which serve one practical aim, the struggle for a happier human life. This is how Marx understood the question while still young, when he said that a revolutionary philosophy is the ideological weapon of the proletariat. Such is the meaning of the Marxist postulate of the unity of theory and practice.” (KAMENKA, 1969, p. 48).

¹¹⁰ Em *Das Prinzip Hoffnung (O Princípio Esperança)*, de Ernst Bloch, particularmente, na Segunda Parte – *A Consciência Antecipada* – no tocante à análise dos *impulsos* humanos, encontramos certa concordância com nossa abordagem, sobretudo, acerca dos aspectos *sutis* que envolvem o tema da felicidade para o ser humano, desenvolvido no autor, porém, como uma predisposição a qual a utopia – a de Marx – encontra seu pleno potencial de efetivação. Mostra esse filósofo que permanece um “fio de esperança” no homem ainda que o cenário seja radicalmente adverso, por meio do qual se anseia um futuro justo e *feliz*, reconciliado com a natureza e consigo, algo que já se encontra presente nas diversas religiões. Para nós, Bloch tem o grande mérito, entre os que leram e se apropriaram dos trabalhos de Marx, de adentrar à discussão sobre desejo e felicidade na esfera dessa tradição, assunto “heterodoxo” e, assim, comumente investigado em decorrência de aspectos mais gerais que se desenvolvem das questões políticas e econômicas, o “núcleo duro” do materialismo científico. No entanto, estritamente considerado à luz de nossa Tese, por compreender Feuerbach como parte de um desenvolvimento teórico que só encontraria em Marx sua finalização, assumindo que o materialismo feuerbachiano, como *antropológico é também não físico* (BLOCH, 2005, p.336), e concebendo uma perspectiva

palavra seria, por natureza, *imprecisa*? Ainda que o *ser social* do homem se transforme, seria sua individualidade *integralmente* moldável? Até onde se estenderia a confiança de que, ao substituir o *mecanismo*, as condições subjetivas que determinam os fatores estéticos, éticos, metafísicos, etc., seriam ajustadas *satisfatoriamente* no mundo *transformado* com o qual sonhara?

É importante assinalar que se está aqui em questão não o mérito da doutrina de Marx em sua capacidade de explicar as condições materiais da vida humana, mas se pôde *prever* os desafios que teria pela frente. Diferentemente, em Feuerbach, desde os primeiros trabalhos, nota-se uma profunda consideração sobre as representações humanas, estas, vinculadas a uma complexa *trama* que se origina na sensibilidade, onde o mundo é arrancado do homem como uma representação singular. Neste contexto, qualquer doutrina que indique a pretensão de tomar ao ser humano o *seu* mundo, consistiria em um ato de agressão à individualidade, ainda que se pretenda com isso a “felicidade” ou a emancipação da consciência.

No campo político, a questão tornar-se-ia mais complexa. Ainda que aquela tenha substituído a fé na religião¹¹¹ e feito dos homens *autoconfiantes*, para Feuerbach, as formas de governo devem estar em harmonia com a *natureza* dos povos sob os quais deverão se exercer. É o que se depreende das palavras a seguir:

Sobre minhas concepções políticas [...] somente esta curta observação. Já Aristóteles diz em sua *Política* (que trata de quase todas as questões do presente, mas, o que é natural, no espírito da antiguidade) que não só devemos conhecer a melhor legislação, mas também saber para quais homens ela convém, *porque até a mais excelente não convém a todos* (grifo nosso). Por isso, quando se me constrói, sob o ponto de vista histórico (isto é, preso a espaço e tempo) a monarquia constitucional, entenda-se, a verdadeira, como a única forma de governo que nos convém, aplicável e, portanto, razoável, eu concordo plenamente. (FEUERBACH, 2009, p. 374).

Por meio da citação acima, compreendemos que Feuerbach mostra-se contrário a um modelo de política que se pretenda a *todos*, ao expor, fundamentando-se em Aristóteles, que seria preciso saber o tipo de legislação que “conviria” a cada um. Em nossa apreciação, tal texto encontrar-se-ia em perfeita harmonia ao significado da *individualidade* para Feuerbach.

Segundo o escritor de *A essência do Cristianismo*, como a passagem que lemos anteriormente indica, parece-lhe antinatural que o indivíduo *deva* subordinar-se irrestritamente ao coletivo em função de um *sistema*, pois derivar-se-ia este de um “só homem,

– em que pese o termo – “messiânica” do papel da *revolução*, implica sua filosofia justamente em algo que tentará Feuerbach evitar, isto é, a ideia de um *projeto* para a humanidade, explícita na dimensão do pensamento utópico, o que, da perspectiva feuerbachiana, por se articular sem a presença do tempo e do espaço *vivido*, perde sua conexão com o *real*.

¹¹¹ “Para o lugar da fé entrou a descrença; para o lugar da Bíblia, a razão; para o lugar da religião e da Igreja, a política; a terra substituiu o céu, o trabalho substituiu a oração, a necessidade material o inferno, o homem o cristão.” (FEUERBACH, 2008, p. 4).

de um *singular*, tratando-se, assim, de uma usurpação da liberdade de *autodeterminação*. Portanto, se, em Marx, recai sobre a individualidade a suspeita de que, por tal palavra, esconde-se o germe de uma concepção *estratificada*, isto é, *socialmente determinada* do homem, para Feuerbach, ela personifica o *sentimento* de liberdade que caracteriza a espécie.

Longe de figurar como uma defesa do egoísmo moral ou do direito de posse¹¹², Feuerbach argumenta que é uma condição natural e afirmação da *diferença*¹¹³ que os homens se reconheçam como livres, sendo, portanto, a política, um *acordo* entre os indivíduos que deve estar baseado em sua própria experiência histórica¹¹⁴.

Sob a tutela de *outros*, o indivíduo não passaria de um mero fantoche, desprovido, assim, da *autoria* de sua vida, e, desse modo, a humanidade inteira um espetáculo de “ventriloquismo”, manipulados por toda a sorte de “movimentos” externos à sua vontade. A crítica de Feuerbach, nessas condições, afirmaria uma dimensão política, porém, cética quando esta se propõem falar em nome dos “homens”, pois só o homem enquanto *indivíduo* pode e deve ser o autor de sua liberdade:

A mais elevada autoconfiança possui o homem, tanto espiritual quanto fisicamente, somente no ponto em que ele é autor, porque somente aí se distingue ele dos outros,

¹¹² Em resposta às críticas de Julius Schaller, em virtude de um trabalho intitulado *Darstellung und Kritik der Philosophie Ludwig Feuerbachs (Apresentação e crítica da filosofia de Ludwig Feuerbach)*, de 1847, diz: “Mas o senhor acredita, Professor, que quando oponho o particular ao universal da filosofia, quando faço valer o indivíduo em oposição ao gênero, só tenho em mente este indivíduo com exclusão do outro ou estes indivíduos com exclusão dos outros, e que defendo, portanto, o princípio monárquico e aristocrático que até hoje se impôs como o universal e dominou o mundo? Como pode o senhor me atribuir tal absurdo! Meu princípio compreende todos os indivíduos: passados, presentes e futuros; o estágio da individualidade é o estágio da infinitude ou da universalidade no sentido do conceito obscuro e pretensioso, certamente da infinitude e universalidade “má””. (FEUERBACH, 2009, p.394)

¹¹³ Segundo Tomasoni (TOMASONI, 2011, 309), a diferença (*Differenz*) é o “ponto de clivagem” do *filósofo* em relação ao Idealismo: “Secondo uno schema consueto in Feuerbach, l'alterità si manifesta nell'identità come impulso, soprattutto quando si soffre per la sua mancanza.” (“Segundo um habitual esquema de Feuerbach, a alteridade se manifesta na identidade como um impulso, sobretudo quando se sofre por sua falta.”) (Tradução livre). Antes de ser uma questão intencional, a própria natureza, assim, *forçaria* o reconhecimento da diferença pela *falta* (*Mangel/Verlust*). Se a diferença, desse modo, não for uma exigência do corpo, a representação é uma imagem (*Bild*) morta, portanto, uma representação *falsa*. A filosofia francesa do século XX explorará com profundidade a relação entre o corpo e as ideias tomando partido pelo primeiro no que concerne à origem das nossas representações. Somers-Hall indica que Feuerbach pode ser tomado como precursor das discussões sobre a imagem na *filosofia da diferença* (*philosophie de la différence*) conforme o pensamento de Gilles Deleuze: “Feuerbach’s claim that ‘every system is only an expression or image of reason’ can be seen as a forerunner of Deleuze’s own claim that representational thinking rests on an ‘image of thought’, and the aim of Chapter 3 of *Difference and Repetition* is to explore in more detail what this image consists in, and how it is possible to think outside of it.” (“a afirmação de Feuerbach que ‘todo sistema é uma expressão ou imagem da razão’ pode ser vista como precursora da afirmação do próprio Deleuze segundo a qual o pensamento representacional descansa sobre uma ‘imagem de pensamento’, e a meta do Capítulo 3 de *Diferença e Repetição* é explorar com mais detalhes no que consiste essa imagem e como pensar fora dela.” - Tradução livre) (SOMERS-HALL, 2012, p. 264). Disso conclui-se que *pensar* a diferença não é o mesmo que vivê-la em seu *interior*, pois a sensibilidade com a qual o mundo recebe uma representação determinada está em profunda conexão com a história singular dos povos entre seus membros, sendo um *assalto* ao seu modo de existir a negação desse direito natural à autodeterminação.

¹¹⁴ Pode-se *ampliar* o problema da representação no campo individual ao *coletivo*, e.g., a *imposição* de uma forma de governo democrática sobre a monárquica ou vice-versa. Essas são questões que se resolveriam, para Feuerbach, como fica explícita em sua retomada de Aristóteles, respeitando-se as *diferenças* entre os povos.

somente aí produz ele algo de novo; fora isso é ele apenas um repetidor sem espírito, sem personalidade, mecânico. Quanto mais um homem for homem, tanto mais será ele indivíduo. Quanto mais sem espírito forem os indivíduos, quanto mais fundo estiverem, tanto menos se distinguem eles entre si, tanto menos serão indivíduos. (FEUERBACH, 2009, p. 395).

A associação entre “homem” e “indivíduo”, assim, sublinharia a posição de Feuerbach quanto à *tendência* da parte dos teóricos em *pulverizar* as diferenças entre os indivíduos fazendo deles meros *títeres* de ideias. Feuerbach argumentaria, em contraste, que sem o reconhecimento da individualidade, o homem não *afirmaria* sua condição enquanto ser *livre*, ou seja, não *realizaria* sua essência.

Porém, como o indivíduo poderia *realizar* tal exigência? A princípio, essa não adviria unicamente de um novo cenário político, pois ainda que exista a esperança em um mundo onde os homens não sejam mais explorados, esta, por incluir uma *representação* do *futuro*, colocar-se-ia além do alcance da sensibilidade, criando, assim, uma imagem *alegórica* do presente:

Eu só sou o que sou enquanto filho do século XIX, enquanto apenas parte da natureza como ela se apresenta neste século; porque também a natureza se modifica, por isso todo século tem sua própria doença, e eu não apareci neste século por minha própria vontade. Mas eu não posso separar minha vontade da essência deste século, assim como não posso separar minha essência da essência deste século, assim como não posso imaginar-me como um ser que existe fora dele, independente dele [...]. (FEUERBACH, 2009, p. 186).

Se o pensamento não está separado da época, como exigir dele uma descrição alheia à *singular* experiência pela qual apreende o mundo presente? Como justificar, portanto, o recurso à *objetividade histórica* se dela nada conhecemos *realmente*, uma vez que sua imagem seria *distorcida* pelas circunstâncias do presente? Marx não poderia seguir essa conclusão. É por demais cética frente à *urgência* impressa na *tese II*.

Como explicamos ao abordarmos a figura de Prometeu, na história encarnar-se-ia uma luta entre *poderes* – que, no século XIX, seria *representada* pelos donos dos meios de produção e os que a eles se subordinam, a massa de trabalhadores das fábricas e indústrias. O momento é, portanto, o de um “acerto de contas” e o *espectro* do comunismo, não apenas assombraria o mundo burguês, mas o destruiria¹¹⁵. No plano *subjetivo*, em decorrência da imagem *objetiva* desse conflito, a questão seria basicamente uma operação de cálculo: quanto maior o poder dos explorados, vitimados por uma *classe* que os manteria em condições miseráveis, esfolados por séculos pela *mão injusta* daquela, menor resistência teriam em reconhecer que as ideias através das quais o inimigo os explorara, entre elas, a religião,

¹¹⁵ Referência à abertura do *Manifesto do Partido Comunista*: “Ein Gespenst geht um in Europa – das Gespenst des Kommunismus” (“Um espectro ronda a Europa - o espectro do comunismo”) (Tradução livre).

deverão ser abolidas de sua vida prática.

Mas seria realmente possível extinguir do ser humano suas *crenças*? O indivíduo, desde a crítica a Stirner¹¹⁶, tal como a religião, parece trazer desafios no âmbito *prático* da doutrina de Marx, tratando-se de um “incômodo” *filosófico*. A este, deveria se impor a comunidade, partilhando interesses comuns que deverão, progressivamente, fazer do mundo um lugar mais justo para todos sob o primado da igualdade. Colocado nesses termos, o indivíduo encontrar-se-ia *assimilado* e sua relevância estaria confinada a contribuir para a realização do ideal político em que está submetido.

No entanto, como fazer com que o homem rejeite seus mais básicos mecanismos de seletividade na consolidação desse processo? A formação de uma comunidade *igualitária* só se faria possível no âmbito do reconhecimento mútuo entre os indivíduos, porém, esse não prescinde de afinidades e outros critérios de semelhança, como nos explica Andolfi:

Como notara Rorty [...], uma comunidade universalista na qual o reconhecimento abrange a todos os homens não está ao nosso alcance; o reconhecimento se baseia empiricamente em elementos parciais de semelhança e não no conceito problemático de uma essência humana partilhada. (Tradução livre)¹¹⁷.

Do nosso ponto de vista, explicar a natureza humana derivando-a de uma categoria

¹¹⁶ De acordo como Barata-Moura, a tarefa que se colocou Marx ao assinalar a individualidade como constituída pela *relação*, vai na contramão da tradição grega (e de grande parcela da filosofia) que orientava a busca pelo homem como um “mergulho” no próprio interior. Na polêmica com Stirner em obras como *A Sagrada Família* e *A Ideologia Alemã*, em certo sentido, ressuscita-se o alcance do *γνώθι σεαυτόν* socrático que agora deverá desvanecer (ou, no mínimo, ser ressignificado) por representar, na prática, um esforço fantasioso de encontrar em um mundo cooptado pela burguesia e representado falsamente por seus valores, uma *essência* individual alheia à construção interior e exterior daquele: “Não há individualidade fora, ao lado ou acima, de um elemento – materialmente fundado, e dinâmico – de *relacionalidade*. É desse, e nesse, horizonte de relacionamentos que a «ipseidade» (sem dúvida, «singular» e «própria») se dá, firma, e manifesta – trabalha e se trabalha, adquirindo densidade e expressando-se em obra.” (BARATA-MOURA, 2013, p. 54). Por outro lado, como temos insinuado, o que há de *problemático* em Marx não é *como* a individualidade é constituída, mas se ela pode ser explicada na totalidade de seus impulsos por meio de uma *visão* sistemática do mundo. Segundo Souza (SOUZA, 1993, p. 23), Marx parece substituir o indivíduo pelo *mundo*, trazendo de volta o *substancialismo* hegeliano, o qual se teria como característica a limitação da individualidade pelo logicismo que orienta a prossecução do *espírito* (*Geist*) em seu percurso fenomenológico, “decantado”, em Marx através das relações de produção e reprodução da existência, processo este responsável por tornar o homem aquilo que ele *é*, ainda que em contradição consigo: “Enquanto Stirner declara que, destruído o mundo do espírito, “passo a ver o mundo como ele *é para mim*”, “como minha propriedade”, Marx procura desqualificar tal forma de aquisição – que “não se encontra nos economistas”. Mas mostra compreendê-la muito bem, quando retruca que, uma vez livre de minhas ilusões, apreendo o mundo, isto sim, “como ele *é independentemente de mim*”, como “devo apreendê-lo” — “como minha *não-propriedade*”, “como *seu*” (IA 148-49, dI09-10). É o oposto do que acha Stirner, para quem apenas o “eu” — cada eu – pode ser proprietário e sujeito. Só falta a Marx afirmar, além do que disse, que também o indivíduo *é do mundo*, que *é sua propriedade* ou atributo; uma vez que aparentemente o “mundo” (depois de Kant, “apenas” uma *idéia*) *é, para Marx, de si mesmo*. O materialismo marxiano começaria então a se apresentar mais visivelmente como um gênero do “substancialismo”. Marx, porém, prefere dizer: “Eu me ponho em relação a tudo, e só nesta medida relaciono tudo a mim”.

¹¹⁷ “Come ha notato Rorty [...], una comunità universalistica in cui il riconoscimento abbracci tutti in quanto uomini non è a portata di mano; il riconoscimento si basa empiricamente su elementi parziali di somiglianza piuttosto che sul concetto problematico, di un’«essenza umana» condivisa.” (ANDOLFI, 2017, p.27).

fixa¹¹⁸ – o *trabalho*, ainda que seja esse tomado incondicionalmente articulado com a *vida*, parece-nos limitá-la em sua totalidade *fenomênica*. Levando-se em consideração as explicações acima, acreditamos que a discussão sobre o homem em Marx, a partir do que nos legara sua *base comum* de intérpretes, não sustentaria uma imagem muito além de um *esquisser*, de um “rascunho”¹¹⁹, restando à teoria apenas um *ser cuja vontade metaboliza-se* na coletividade. Unido a isto estaria o fato de que, segundo Albinati, Marx teria rejeitado qualquer concessão feita ao aspecto *natural* do ser humano, dando-se por satisfeito o que se revela na *aparência* pelo viver concreto dos homens:

A recusa de uma suposta natureza humana, bem como a recusa de um tratamento abstrato do estatuto humano que desprezasse as relações sociais concretas nas quais os indivíduos estão inseridos, afasta o pensamento marxiano das proposições filosóficas de base naturalista, que tentam pensar a sociedade a partir dos indivíduos, bem como das proposições filosóficas que, ao partirem da consideração da existência histórico-social na qual se encontram imersos os indivíduos, o fazem em perspectivas de todo diversas, na qual a análise das individualidades se dá sobre o plano da vivência imediata, fenomenológica. (ALBINATI, 2020, p. 158).

Assim, segundo Albinati, pensar a interioridade para além daquilo que se apresenta no caráter *objetivo* da produção da *existência* no plano social seria, como o mostra a crítica a Stirner, uma *mistificação*. Marx, no entanto, não poderia ignorar a presença dos instintos, porém, ressaltaria que o elemento *consciente* trazido pelo processo revolucionário deveria

¹¹⁸ “A maneira como os homens produzem seus meios de existência depende, antes de mais nada, da natureza dos meios de existência já encontrados e que eles precisam reproduzir. Não se deve considerar esse modo de produção sob esse único ponto de vista, ou seja, enquanto reprodução da existência física dos indivíduos. Ao contrário, ele representa, já, um modo determinado da atividade desses indivíduos, uma maneira determinada de manifestar sua vida, um modo de vida determinado. A maneira como os indivíduos manifestam sua vida reflete exatamente o que eles são. O que eles são coincide, pois, com sua produção, isto é, tanto com o que eles produzem quanto com a maneira como produzem. O que os indivíduos são depende, portanto, das condições materiais da sua produção.” (MARX, K; ENGELS, F., 2002, p. 11).

¹¹⁹ O tema da *Ideologia* mostrar-se-ia como uma grave problemática nos escritos de Marx, uma vez que não é possível saber se ela se aplicaria apenas ao capitalismo ou se se extinguiria a partir do socialismo. Se é verdade que seu programa filosófico estava posto desde os *Manuscritos de Paris* (FETSCHER, 1970, p. 18-19), os textos de Marx, do período de 41-45/46, não nos mostram outra faceta da estrutura de valores que se ergue pela dominação de classe que não fosse aquela em que qualquer ato espontâneo do pensar não esteja já cooptado pela força manipuladora dos símbolos que se produzem da contradição com a vida real. Sobre isso, diz Mitchel: “La perspectiva ortodoxa es que la ideología es falsa conciencia, un sistema de representaciones simbólicas que refleja una situación histórica de dominación por parte de una clase particular, y que sirve para ocultar el carácter histórico y la orientación de clase de ese sistema bajo los velos de la naturalidad y la universalidad. El otro significado de “ideología” tiende a identificarla sencillamente con la estructura de valores e intereses que le da forma a toda representación de la realidad. Este significado deja intacta la cuestión de si la representación es falsa u opresiva. En esta formulación no habría algo así como una posición por fuera de la ideología; aun el crítico menos “enganado” de la ideología debe admitir que ocupa una posición de valor e interés, y que el socialismo (por ejemplo) tiene tanto de ideología como el capitalismo.” (“A perspectiva ortodoxa é aquela em que a ideologia é falsa consciência, um sistema de representações simbólicas que reflete uma situação histórica de dominação por parte de uma classe particular, e que serve para ocultar o caráter histórico e a orientação de classe desse sistema sob os véus da naturalidade e da universalidade. O outro significado de “ideologia” tende a identificá-la sensivelmente com a estrutura de valores e interesses que dá forma a toda representação da realidade. Nesta formulação, não haveria algo como uma posição por fora da ideologia; Mesmo o crítico menos “enganado” da ideologia deve admitir que ocupa uma posição de valor e interesses, e que o socialismo – por exemplo tem – tanto de ideologia como o capitalismo.” - Tradução livre) (MITCHEL, 2016, p. 24-25).

corrigir a *tendência* naqueles em transformar as próprias carências em preceitos mistificadores¹²⁰, e, dessa forma, caso não estivessem sobre vigilância, avolumariam quimeras semelhantes às que se engendram no Cristianismo pelas contradições do capital, ruindo, por fim, seus próprios fundamentos que seriam mitigados por um excessivo subjetivismo até não restar nenhum traço do que ocasionou seu surgimento¹²¹.

Porém submeter a natureza a representações objetivas, não poderia resultar, na prática, de algo diferente de uma *asfixia* do campo do imaginário humano e de seu potencial criador. Nesse sentido, a elaboração de uma “programática” que incluiria a subsunção das representações a um *padrão*, a nosso ver, traria um delicado e complexo conjunto de medidas que, por não serem capazes de abranger a totalidade do indivíduo, recrudesceria fatalmente a formas extremas de controle, como, de fato, ocorrera em muitos países onde as ideias de Marx foram aplicadas.

Diante de um *mundo* que reforça seus *instrumentos* de dominação e exploração sobre a maioria, Marx ousou *levar* aos homens – agora, *encarnado* no próprio Prometeu – o *conhecimento*, a partir de onde se achariam no interior de uma *tragédia* cujo *cenário* era a *história*. Urgiria, assim, a *necessária ação* em prol de uma solução *definitiva* para tal *drama*, porém, diferente das que encenações que ocorriam no antigo teatro grego, apelando-se a um *Deus ex machina* (*ἀπὸ μηχανῆς θεός*), a *redenção* adviria por meio dos próprios “atores”. Tal “dramaturgia”, contudo, mediante episódios de *pogroms* de países comunistas, não pareceria muito distante dos lancinantes suplícios imortalizados por um Ésquilo ou Eurípedes.

A persistência do poético

Na perspectiva da tradição marxista/marxiana, sem o domínio de uma classe sobre outra, o *despertar* da consciência em relação aos valores que alienam as relações humanas deverá originar a histórica libertação do homem das forças que se exercem contra a sua emancipação. Contudo, esse é um processo por etapas. Segundo Marx, o comunismo possui

¹²⁰ “Para Marx, a fixação de um desejo decorre das “circunstâncias materiais”, que podem não permitir sua satisfação normal [...] Se as circunstâncias materiais impedem o indivíduo de “satisfazer seu estômago”, por exemplo, o desejo de comer e à ideia correspondente se tornariam fixos (IA 288-89). [...] Ao mesmo tempo, no entanto, Marx deixa claro que entende que um desejo (o sexual, por exemplo) é sempre “algo de fixo” [...] são sem dúvida desejos “reais”, aos quais, portanto, a sociedade comunista garantirá os meios para que se desenvolvam “normalmente”. (SOUZA, 1993, p. 164).

¹²¹ Embora, após Marx, as contradições do capital tenham se avolumado a tal ponto que a própria fé no paraíso já há muito conviva “pacificamente com o constrangimento” de não poder ser mais parte de uma esperança viva, subsistindo de sua própria descrença e deformação de suas formas históricas: “o capitalismo é como a religião cristã, vive precisamente da falta de crença, não tem necessidade dela — pintura matizada de tudo aquilo em que já se acreditou.” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p.498).

um momento que antecede sua plena instauração, conhecido como *ditadura do proletariado* (*Diktatur des Proletariats*), onde se deverá exercer, por parte destes, um rígido controle da situação de modo *indefinido* (OLLMAN, 1979, p. 147), ou seja, até que se alcancem as condições propícias para o *novo mundo*¹²².

O segundo aspecto, ou o *pleno* estabelecimento do comunismo, como qualquer utopia, permanece “em seu próprio elemento”, pois, ao ensaiar sua saída do plano teórico ao prático, encontra o dilema de ter de colocar sob mãos alheias (da teoria) a autonomia da vida sensível, dado que depende de uma explicação única (as distorções do capital)¹²³ para compreender o curso da história.

Porém, Marx ignora tais riscos e está comprometido até o findar das forças com a revolução, sujeitando, em virtude da estrutura social que culminou na formação da classe burguesa, toda a esfera do sentimento à mera *fantasia*. Assim, por “dissolver” os valores sobre os quais se assentaram o desenvolvimento da humanidade, o *ego* foi posto em julgamento e o sujeito passou à *suspeição*¹²⁴.

No entanto, Marx falaria de uma consciência de classe que deverá ser distinta da consciência reificada¹²⁵, mas qual seria o seu conteúdo? Seria o homem afligido pelos temores de outrora? Permanecem as dúvidas. Em nossa avaliação, Marx teve êxito em prover

¹²² “Para conquistar os pressupostos sociais da verdadeira liberdade, é preciso travar batalhas nas quais desaparecerão não apenas a sociedade atual como também o tipo de humanidade produzido por ela. “O gênero humano atual”, diz Marx, “assemelha-se aos judeus que Moisés conduziu pelo deserto. Ele tem não apenas um novo mundo a conquistar, mas tem também de desaparecer para dar lugar a pessoas que estão à altura de um novo mundo.” (LUKÁCS, 2003, p. 555).

¹²³ Ollman, nesse aspecto, faz um paralelo entre as ideias de Marx e as do psicólogo austríaco Wilhelm Reich, que teria se baseado no primeiro para compreender os mecanismos repressores e geradores de deformidades psíquicas na sociedade capitalista: “In short, life in capitalism is not only responsible for our beliefs, the ideas of which we are conscious, but also for related unconscious attitudes, for all those spontaneous reactions which proceed from our character structure. Reich can be viewed as adding a psychological dimension to Marx's notion of ideology: emotions as well as ideas are socially determined. By helping to consolidate the economic situation responsible for their formation, each serves equally the interests of the ruling class.” (“Em síntese, a vida no capitalismo não é apenas responsável por nossas crenças, ideias as quais estamos conscientes, mas também pelas atitudes inconscientes, por todas aquelas reações espontâneas que procedem da estrutura do caráter. Reich pode ser visto como um acréscimo à dimensão psicológica da noção de Ideologia, de Marx: emoções, bem como ideias, são socialmente determinadas. Para ajudar a consolidar a situação econômica responsável por sua formação, ambas servem igualmente aos interesses da classe dominante” - Tradução livre) (OLLMAN, 1979, p. 165).

¹²⁴ “Marx fundou sua teoria sobre a rejeição do mito do- “*Homo economicus*”. Freud fundou sua teoria sobre a rejeição do mito do “*Homo psychologicus*”. Lacan viu e compreendeu a ruptura libertadora de Freud. Compreendeu-a no sentido pleno do termo, tomando a letra no seu rigor, e forçando-a a produzir, sem trégua nem concessão, suas próprias consequências. (ALTHUSSER, 1985, p. 51).

¹²⁵ “[...] o papel de estimulador ou inibidor da teoria correta ou incorreta cresce com a aproximação das lutas decisivas na guerra de classes. O “reino da liberdade”, o fim da “pré-história da humanidade” significa precisamente que as relações objetificadas entre os homens, que as reificações começam a restituir seu poder ao homem. Quanto mais esse processo se aproxima do seu fim, tanto maior é a importância da consciência do proletariado sobre sua missão histórica, isto é, da sua consciência de classe; tanto mais forte e mais diretamente essa consciência de classe tem de determinar cada uma de suas ações.” (LUKÁCS, 2003, p. 173-174).

respostas profundas e que confluem *diretamente* sob a fonte das ideias e crenças, mas até onde iria a base *histórico-econômica* para *explicar todas as indagações* acerca das representações humanas?

O surgimento da essência comunista¹²⁶, a “substância” da vitória prometeica no conflito contra os poderes dominantes, muito mais do que encerrar um capítulo, sugere o seu *início*. O proletariado *real*, vale dizer, é um homem singular e determinado, é o homem do campo e o da metrópole¹²⁷. Desconhecer a individualidade em sua constituição sensível (que deve ser aplicado ao próprio Marx), em nome de uma causa constituiria (como a história tragicamente tem amargado seus resultados) um passo muito arriscado para a modificação da história humana, tendo sido essa exigência (ou extravagância) o erro mais comum entre os espíritos audaciosos¹²⁸.

Atribuir a Marx a responsabilidade sobre os excessos provocados pela apropriação de suas ideias, como dissemos, é algo passível de debate, contudo, tal como Prometeu, ele aceita as consequências. É plenamente cômico do recurso à *violência* pela causa. Diametralmente oposta se apresentaria a crítica de Feuerbach. Ao evocar Homero, uma figura envolta de lendas cujos ensinamentos serviriam durante séculos como oráculo¹²⁹ para os gregos antigos, apenas chamaria atenção para a manifestação *fenomenológica* da vida.

¹²⁶ Em perspectiva semelhante, Shlomo Avineri defende que o que “o que Marx qualifica de ‘democracia’ não é fundamentalmente diferente do que ele chamará mais tarde de ‘comunismo’, e de qualquer forma essa ‘democracia’ baseia-se na essência comunista do homem”. (TIBBLE, 2020, p. 132).

¹²⁷ Uma questão mais delicada consoante ao tipo de transformação o qual espera Marx é que ela carrega certa suspeita sobre o modo de vida dos homens, sobretudo, no que concerne a diferença entre campo e cidade. Marx desprezava a vida rural, chegando mesmo a considerá-la *idiota* e os camponeses uma *classe de bárbaros* (OLLMAN, 1979, p. 56). Em sua visão, é na cidade que o homem encontraria condições adequadas para se desenvolver. O comunismo, portanto, deveria apagar a diferença “territorial” entre os homens, porém, considerando os benefícios que uma vida mais próxima à natureza proporcionaria ao indivíduo.

¹²⁸ Por mais alto que nos elevemos, permanecemos prisioneiros de nossa natureza, de nossa queda original. Os homens com grandes desígnios, ou simplesmente talentosos, são monstros, soberbos e hediondos, que dão a impressão de estar planejando algum crime terrível; na realidade, preparam sua obra... trabalham sorratamente nela como malfeitores: não têm que derrubar todos aqueles que seguem o mesmo caminho que eles? Agitamos e produzimos para esmagar os seres ou o Ser, os rivais ou o Rival. A qualquer nível, os espíritos se guerreiam, se comprazem e chafurdam no desafio: os próprios santos se invejam e se excluem, como o fazem, aliás, os deuses, como provam suas rixas perpétuas, flagelo de todos os Olimpos. (CIORAN, 2011, SN - VERSÃO DIGITAL).

¹²⁹ Filóstrato o considerava um necromante (COLLINS, 2009, p. 157) e seus versos foram utilizados para *encantamentos* (ibidem) e *adivinhações* (HUBERT, 2021, p. 45). Por outro lado, Heráclito sugere que nada há de incompreensível em Homero e que a profundidade de seus cantos é *perfeitamente clara* (MALTA, 2012, p. 41). Feuerbach, prescindindo da discussão acerca de tratar-se ou não Homero de uma personagem real, considera-o uma *revelação*, uma vez que, por meio deste grande poeta, tornar-se-ia possível conceber a essência das representações humanas: “Anche Omero è percìo una rivelazione, una Bibbia - ovviamente una Bibbia dell' antropologia, non della teologia -, anch'egli è un cantore divinamente animato ed ispirato - anche se, ovviamente, non dal Dio della Sion ebraica ma da quello dell'Olimpo greco. (“Homero é, portanto, uma revelação, uma Bíblia - obviamente uma Bíblia da antropologia, não da teologia -, também ele é um cantor divinamente animado e inspirado – ainda que, obviamente, não do Deus da Sião hebraica, mas daquele do Olimpo grego.” - Tradução livre) (FEUERBACH, 2010, p. 216).

Em Homero, como veremos mais adiante, Feuerbach “sintetiza” o estudo das diversas religiões, onde lhe é revelado o mais genuíno traço do *egoísmo* humano – vale dizer, em sentido positivo – ou seja, enquanto refere-se ao instinto de conservação ou ao amor de si. O sentimento religioso, figurará, assim, como a primeira manifestação da *consciência de dependência* no homem:

a religião é, para o homem, tão necessária quanto a luz para os olhos, o ar para os pulmões, o alimento para o estômago. A religião leva a sério e professa o que eu *sou* (grifo nosso). Mas eu sou, sobretudo, um ente que não existe sem luz, sem ar, sem água, sem terra, sem comida, um ente dependente da natureza. Esta dependência é inconsciente e irrefletida no animal e no homem na sua fase animal; atingir o nível de consciência, representá-la, considerá-la, reconhecê-la, tudo isso se expressa com a fórmula ‘ascensão à religião’. (Tradução livre)¹³⁰.

Nessas condições, a religião não seria *parte* de um processo histórico de *dominação*, mas um *registro* de impressões com base na imediatez sensível, o que já antecipa a conclusão de nosso Objetivo Secundário. Portanto, a fim de aprofundá-lo *a partir de então, daremos por encerrado* o diálogo com Marx e a tradição de estudiosos de sua obra. Ficara suficientemente explícito que, para Marx, o homem seria tomado no escopo da *forma social*, cujas representações não se dissociariam do que lhe seria imposto pela ideologia dominante, devendo encontrar sua *liberdade real* apenas quando a *revolução* erradicar até o último dos valores que o teriam escravizado.

Para Marx, é o trabalho que *assume* o lugar da natureza, e as relações que culminam em suas transformações forneceriam o material para a compreensão da *vida*. Por seu turno, Feuerbach buscará na *dependência* do homem em relação à natureza, enquanto *imediate* à vida sensível, a chave para reconstituir uma *fenomenologia* do corpo, ressignificado a importância da religião para o pensamento filosófico¹³¹. Ao afirmar que “atingir o nível de

¹³⁰“la religione è, per l'uomo, altrettanto necessaria quanto la luce per l'occhio, l'aria per i polmoni, il cibo per lo Stòmaco. La religione prende a cuore e professa ciò che io sono. Ma io sono soprattutto un ente che non esiste senza luce, senza aria, senz'acqua, senza terra, senza cibo, un ente dipendente dalla natura. Questa dipendenza è inconscia e irriflessa nell'animale, e nell'uomo nel suo stadio animale; faria giungere al livello della coscienza, rappresentarsela, considerarla, riconoscerla, tutto ciò viene espresso con la formula ‘innalzarsi alla religione’.” (FEUERBACH, 1969, p.40).

¹³¹ Além de afirmar que a religião não possuiria qualquer origem política – “Certamente os deuses não surgem por razões políticas” (FEUERBACH, 2010, p. 61-62) – Feuerbach sugere que ela não pode ser considerada algo como uma protociência. Na religião, não existiria qualquer interesse científico no objeto *por si*, mas media-se tal *impulso* pela contemplação estética da vida e de tudo que com esta se relacione. Assim diz o *filósofo* alemão: “Filósofos franceses não descobriram nas religiões da antiguidade nada mais que a física e a astronomia. Essa afirmação é correta enquanto não se entender sob esse conceito uma física e uma astronomia científica como eles, mas uma física e uma astronomia estética; temos nos elementos primitivos das antigas religiões como objetivados apenas os sentimentos e as impressões que os objetos da física e da astronomia causam no homem enquanto não são para ele objetos da ciência. Sem dúvida associaram-se também à visão religiosa da natureza mais tarde, já nos povos antigos (principalmente na casta dos sacerdotes para a qual somente estava aberta a ciência e a erudição dos povos antigos) as observações, isto é, os elementos da ciência; mas essas não podem ser consideradas como o texto original da religião da natureza.” (FEUERBACH, 2009, p. 50). Tais palavras, para nós, demarcam a distância entre a visão de Feuerbach concernente ao fenômeno religioso e a tradição iluminista

consciência, representá-la, considerá-la, reconhecê-la” caracteriza o momento de “ascensão à religião”, o *filósofo* propõe que a consciência religiosa constituiria a primeira forma “organizada” da vida interior do ser humano.

Antes de prosseguirmos, no entanto, será preciso fazer um breve esclarecimento. Temos repetido que a religião constitui um fenômeno *singular* para Feuerbach. Descontextualizada, essa afirmação poderia indicar que estaríamos incorrendo em certa mistificação do assunto, o que, de maneira alguma, procede em nossa argumentação. Assim, para *sanarmos* quaisquer dúvidas quanto ao termo, convém definir com mais detalhes o significado da religião a partir do que nos sugere os textos de Feuerbach de modo que a questão seja apresentada de maneira clara e definitiva nesta Tese.

De acordo com Feuerbach, a religião possui dois “estágios”, a saber, um poético¹³² ou *estético* (*ästhetisch*) (FEUERBACH, 1984, p.20) e outro, crítico (*Kritisch*) (Ibidem, p. 234). O primeiro *coincidiria* com a *origem* da consciência (FEUERBACH, 1969, p.40). O segundo, se desenvolveria quando o pensamento já se *desprendera* da sensibilidade, isto é, quando o sentimento seria substituído pelo *dogma*. Partindo dessas duas formas de expor a religião, é pertinente afirmar que a religião possuiria, assim, uma dimensão *natural* e outra, propriamente *moral*. A citação abaixo expõe com clareza qual dos aspectos é combatido por Feuerbach no fenômeno religioso:

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 [...] só combato a religião enquanto ela não é *poesia* (grifo nosso), mas sim uma prosa vulgar. (FEUERBACH, 2009, p.205).

Religião é *poesia*, *Saudade do desejo* (*Sehnsucht des Verlangens*) (FEUERBACH, 1984, p. 94), e, coincidindo com o “acender das luzes” da consciência, tornaria manifesto o Eu *na espécie*. No entanto, o *nascimento* do Eu traria consigo um terrível *dilema*: a finitude. Diante disso, o ser humano se veria *forçado* a criar para si um *estranho destino*¹³³ na natureza.

que, no contexto em que Feuerbach escreve suas obras, adquire sua maior força na visão positivista através do desenvolvimento teórico e prático das ciências.

¹³² La manifestazione degli dei è necessaria e primitiva, e quindi non soltanto poetica ma anche religiosa, soltanto quando nel cuore dell'uomo un desiderio sorge con necessità. (“A manifestação dos deuses é necessária e primitiva e, portanto, não apenas poética, mas também religiosa, sobretudo quando um desejo surge com necessidade no coração humano.” - Tradução livre) (FEUERBACH, 2010, p. 35).

¹³³ De acordo com Feuerbach, *destino* e *morte* são traduções para o termo grego *μοῖρα*, acentuando a dimensão finita do homem, o seu quinhão ou *parte* (BOSAICQ, 1916, p. 643) ou ainda, *fardo*, na tradução do verso *Il.* 24.49 por Lourenço (LOURENÇO, 2009, p. 525). Consoante à tradução de Feuerbach: “La morte è generalmente la rappresentante dei destino nella sua forma piú terribile. Le parole greche οἶτος, πότμος, κῆρες, μοῖρα, μόρος, significano sorte, destino, ma alio stesso tempo indicano anche la morte [...] Allo stesso modo i Greci utilizzano ἡ Πεπρωμένη (cioè, μοῖρα) τὸ Πεπρωμένον, parola che significa sorte, destino, per la morte, e dicevano 'il destino lo ha preso' invece che 'la morte lo ha preso', cioè è morto. (A morte é geralmente a

Nesse cenário, o retorno a uma situação “anterior” à *morte* – a *imagem* da dissolução do Eu – apresentar-se-ia como a lembrança de um passado *poético*, tal como as ilusões da infância¹³⁴ no excerto do *Prometeu* que encontramos na epígrafe *GTU*. No Cristianismo, Jesus admoestaria os homens a se fazerem *semelhantes* a crianças, *imagem-modelo* do tipo de fé que se busca (Mateus, 19:14). Por outro lado, Sócrates, através de Platão, aconselhava que o homem se dedicasse à filosofia apenas após os cinquenta anos¹³⁵. Do mesmo modo, Schopenhauer considerava a religião uma *metafísica alegórica* que se inicia na *infância*, permanecendo no homem pelo mesmo motivo que o leva a fazer perguntas filosóficas, embora a filosofia forneça respostas de um tipo *superior*¹³⁶.

Além destas considerações, à imagem da criança também estaria associado o sentimento de *falta*¹³⁷. Rubem Alves, no texto de apresentação à primeira tradução brasileira

representante do destino na sua forma mais terrível. As palavras gregas οἶτος, πότμος, κῆρες, μοῖρα, μόρος, significam sorte, destino, mas ao mesmo tempo indicam também a morte [...] do mesmo modo, os Gregos usam ἡ Πεπρωμένη (ou seja, μοῖρα) τὸ Πεπρωμένον, palavra que significa sorte, destino, por morte, e diziam “o destino o levou” em vez de “a morte o levou”, ou seja, ele está morto - Tradução livre) (FEUERBACH, 2010, p. 144-145).

¹³⁴ Entre os gregos, esse período era chamado de *ἡλικία* (*hēlikía*). Geralmente associado à época da infância, trata-se da fase em que o mundo é visto como um cenário misterioso e encantado: “A religião é, pois, a essência infantil do homem. Ou, então, na religião o homem é uma criança. [...] A religião só tem sua origem, seu verdadeiro lugar e importância no período infantil da humanidade [...] mesmo que consideremos as religiões posteriores como essencialmente novas, é, entretanto, o período em que surge uma nova religião um período de infância em comparação com o período posterior.” (FEUERBACH, 2009, p.234-235). O primeiro estágio da religião, portanto, o *estético*, constituirá a “pedra angular” do fenômeno da consciência, mas há um detalhe: o tempo (*κρόνος*) na religião deverá ser substituído por uma outra representação de tempo. Conforme o *filósofo*, ainda que adulto, na religião o homem não ultrapassa a infância: “A criança” diz Clauberg, um filósofo alemão que, não obstante, escrevia em latim no século XVII, talentoso discípulo de Descartes, “é na maioria das vezes cativada e arrebatada pelos objetos claros e brilhantes. Esse é o motivo pelo qual os povos bárbaros eram levados ao culto do sol, dos corpos celestes e de outras idolatrias semelhantes”. Mas não obstante sejam todas essas impressões, afeições e atmosferas tais como o brilho da luz nas pedras (também pedras são adoradas), o medo da noite, a escuridão e o silêncio da floresta, a profundidade e a incomensurabilidade do mar, a característica e a especialidade, a afabilidade e a ferocidade dos animais, momentos da religião, portanto, fatos que são importantes e que devem ser levados em consideração durante a explicação e a compreensão da religião, mesmo assim encontra-se o homem aqui ainda fora do terreno da história, na condição da infantilidade, quando então o homem individual ainda não é uma pessoa histórica, *mesmo que mais tarde se torne tal* (grifo nosso), pois ainda se deixa dominar por tais impressões e afeições sem discernimento nem crítica, retirando seus deuses de tais impressões e afeições.” (FEUERBACH, 2009, p. 60-61).

¹³⁵ “Quando tiverem cinquenta anos, os que sobreviverem e se tiverem evidenciado, em tudo e de toda a maneira, no trabalho e na ciência, deverão ser já levados até o limite, e forçados a inclinar a luz radiosa da alma para a contemplação do Ser que dá luz a todas as coisas.” (PLATÃO, 2001, p.357-358).

¹³⁶ “Pode haver, e o filósofo o constata, um aprimoramento teórico do homem, como ó o caso na passagem da “metafísica alegórica”, a *religião* (grifo nosso), para a metafísica *strictu sensu*; esse aprimoramento teórico tem seus reflexos nas crenças que pertencem ao domínio prático, ao fazer com que a necessidade metafísica que é *inata ao homem* (grifo nosso) encontre meios mais aperfeiçoados de satisfação. Assim, o discurso filosófico racional apresenta uma superioridade com referência aos “mitos da religião”, embora a necessidade que ambos satisfaçam seja essencialmente a mesma”. (CACCIOLA, 1994, p.140).

¹³⁷ Em um poema do próprio Feuerbach, recuperado por Karl Grün em *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*, a falta (*Verlust*) “clamaria” um *retorno a um passado* o qual se supõe um estado de *pureza*: “Die Poesie setzt einen Verlust, Schmerz, Vergangenheit voraus. Nicht bei Sonnenaufgang, bei Sonnenuntergang sang die Muse ihr erstes Lied. Erst die mit dem Verlust wiedergekehrte Sonne erst am zweiten Tage nach seiner Entstehung besang der Mensch die

de VWR, traçaria um paralelo entre as concepções de antropológicas de Feuerbach e a teologia agostiniana. O encontro da criança com o seio materno, ainda pela espera do alimento, seria um indício de que existiria em cada ser humano um *impulso* em direção ao mistério, em que se sabe – sem qualquer experiência anterior – que se poderia encontrar a *pura* fonte da vida.

Por estranho que possa parecer, Feuerbach se insere na tradição que tem Agostinho como um dos seus mais notáveis representantes. [...] O que possuímos é uma grande nostalgia, saudade [...] A boca da criancinha, sem nunca ter experimentado o seio, já suga o vazio. Como se ela soubesse que tal objeto mágico, portador de vida e prazer, existe e virá. O sofrimento da falta é a garantia de que algo há que a satisfará. (FEUERBACH, 1989, p.8).¹³⁸

Porém, diferentemente de Agostinho, a *necessidade*, para Feuerbach, enquanto *fundamento* do sentimento de *falta*, como em todo ser *vivo*, teria origem e destino na natureza – como tentaremos mostrar ao logo do próximo capítulo – e não no *sobrenatural*, tal como nos faria crer o escritor de *De Civitate Dei*.

Em *qualquer dos casos*, no entanto, uma força *incontrolável e inconsciente* apoderar-se-ia do homem, originando toda a discussão em torno do tema das representações na forma como o apresentamos aqui. Assim, deveremos, agora, nos dirigir à última parte de nosso trabalho, qual seja, investigar o processo *fenomenológico* de manifestação das representações em Feuerbach, a fim de que se evidencie nessa Tese que a religião ou a consciência *poético-religiosa* – como conhecimento imediato da vida – constitui a forma *sui generis* de manifestação das ideias, ou seja, *inata*¹³⁹ à maneira como o ser humano compreende a si e ao

Wiederkehr.” (“A poesia pressupõe uma Perda, uma Dor, um Passado. Não ao Nascer do Sol, ao Pôr do Sol a musa cantou seu primeiro Cântico. Somente o Sol, que retorna com a Perda, somente no segundo Dia após sua Criação, o Homem cantou seu Regresso” - Tradução livre) (GRÜN, 1874, p. 307). Sabemos que a tarefa de traduzir e interpretar um poema demanda um estudo delicado das fontes. A ideia de resgatar tal excerto constitui aqui um esforço em se compreender a razão pela qual Feuerbach encontrará na religião a fonte dos mais elevados sentimentos humanos.

¹³⁸ Esse excerto traz a *sugestiva* imagem do ato da amamentação, discutida na tradição freudiana da psicanálise como a manifestação precoce dos *desejos*. Considerando a alimentação como uma *ação* dos *instintos*, cremos que aquilo que se exerceria através destes, em Feuerbach, não poderia ser *fixado* em uma força determinada – como o desejo sexual –, mas pela simples *falta* que “poria em movimento” as funções primárias das quais dependeriam um organismo, o que deveria, naturalmente incluir o sexo na *soma* dos impulsos, figurando a “caoticidade” dos desejos como um reflexo a um instinto de felicidade (*Glückseligkeitstrieb*) igualmente caótico: “la tua felicità non costituisce la mia, ciò che fa inorridire te, entusiasmo me, ciò che per te è una Medusa, per me è una Madonna.” (“sua felicidade não constitui a minha, o que te horroriza me excita, o que é uma Medusa para você é uma Madonna para mim.” - Tradução livre) (FEUERBACH, 1992, p. 28).

¹³⁹ É válido ressaltar o que diz o psicanalista junguiano James Hillman no que concerne à possibilidade de o pensamento possuir uma forma “propriamente religiosa”, como, em certa medida, assumimos, ao considerarmos a religião como um tema a partir do qual Feuerbach extrairia uma *verdadeira* fenomenologia da vida humana: “se um instinto religioso é inerente à psique, como afirmava Jung, então, qualquer tentativa da psicologia de fazer justiça à psique deverá reconhecer sua natureza religiosa” (HILLMAN, 2022, p. 80). No contexto de Feuerbach, as palavras de Hillman se aproximam ao que o primeiro assevera ao fazer o surgimento da religião coincidir com o ascender à consciência (FEUERBACH, 1969, p.40), com a diferença óbvia que, para Jung, a individualidade, cara à Feuerbach, é precedida pelo *Inconsciente Coletivo*, que Eliade (ELIADE, 1972, SN – VERSÃO DIGITAL), em que pese a discussão, por fim, compara às ideias platônicas. (Ver *Mito e Realidade*, Cap. VII: “Mitologia da memória e do esquecimento”).

próprio mundo.

SOBRE A REPRESENTAÇÃO EM FEUERBACH

A história da recepção do pensamento de Feuerbach pela tradição marxiana, em grande parte, ignorou completamente seus primeiros e últimos escritos, concentrando-se, sobretudo, na perspectiva de Engels em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica*. O panorama traçado por Engels ali, segundo Tomasoni (TOMASONI, 2022, 142-143), ofuscara por várias décadas outras possibilidades de “encontro” com os textos de Feuerbach, o que só viria a acontecer, segundo o pesquisador italiano, a partir de 1970, embora seja digno de nota que antecede a esse período de “redescoberta”, os esforços particulares de autores como Martin Buber, Alfred Schmidt, Ernst Bloch, entre outros.

Contudo, não obstante, como pesquisadores, seja-nos indispensável para uma maior imersão em nosso objeto escolhermos uma *direção* que privilegie os nossos esforços, essa decisão deverá ser ponderada e acautelar-se de habituais “engessamentos”, dado que a relação entre o escritor e a palavra é sempre conflituosa. Quanto a isso, lemos o seguinte relato de Feuerbach:

A obra que estou escrevendo preenche todo o meu espírito, apela a tudo que sei e posso [...] é a última coisa e a mais elevada [...], Mas quando a obra passa da cabeça para o papel, e do papel para a publicidade da imprensa, aquela feliz unidade é substituída novamente pelo velho dilema entre sujeito e objeto, entre pensar e ser, poder e fazer [...] (Tradução livre)¹⁴⁰.

Naturalmente, ainda pela condição de investigadores, nosso empenho exige que lancemos mão de certos meios de análise e compreensão no processo de investigação, porém, como Feuerbach salienta ser “o indivíduo é intraduzível, inimitável – exceto na aparência ou em certas particularidades – incompreensível, indefinível” (FEUERBACH, 1993b, p. 102), sabemos estar “pisando em terreno sinuoso”, reconhecendo que, nesta seara, “caminhamos na escuridão sob uma frágil e tênue luz de vela”. A propósito, o excerto supracitado, presente anteriormente nesse trabalho¹⁴¹, retorna, agora, oferecendo-nos uma sugestiva discussão: o que significaria dizer que o indivíduo é intraduzível? E mais, *o que impossibilitaria* uma tal “tradução”?

Considerando-a enquanto atividade acadêmica, a tradução é o resultado de um ato *forçado*, ocasionando um *risco*, um ponto de vista (*Standpunkt*) que ao mirar as características

¹⁴⁰ “L’opera che sto scrivendo riempie tutto il mio spirito, fa appello a tutto il mio sapere e potere presente [...] è l’ultima cosa e la più alta che ti è dato fare [...] Ma non appena l’opéra dalla testa è passata sulla carta, e dalla carta alla pubblicità della stampa, a quella felice unità subentra di nuovo il vecchio dissidio tra soggetto e oggetto, tra pensare ed essere, potere e fare, al paradiso della creazione la pena infernale della critica.” (FEUERBACH, 1993b, p. 90-91).

¹⁴¹ Capítulo I.

de seu objeto, “as filtra” pelo olhar do sujeito que o apreende em sua particularidade. Similarmente, consideramos interessante o que diz Qvale ao comparar o ofício de traduzir ao do famoso vilão mitológico, Procusto, cujo objeto de tortura (uma cama em que fazia suas vítimas deitarem-se amputando-lhes as partes, caso excedessem o tamanho, ou esticando-as, caso fossem menores, para deixar-lhes com o mesmo comprimento), revelaria nossa insuficiência em *libertarmo-nos* de nossos preconceitos e demais limitações. Haveria, portanto, dois caminhos para o tradutor: agir com imaginação ou conformar-se a princípios técnicos, isto é, com uma *medida* determinada, pronta para retirar o que nela não couber:

Quando autores imaginativos quebram as barreiras linguísticas, tradutores dinâmicos devem flexionar, dobrar e esticar um pouco mais para garantir que todo o sentido seja transmitido com segurança, em contraste com os tradutores preguiçosos, na verdade, infiéis. O método de Procusto de expor textos estrangeiros à violência conformativa deveria ser deixado de lado” (Tradução livre)¹⁴².

Portanto, as dificuldades em interpretar um pensamento *alheio*, baseado no que fora exposto por Feuerbach e Qvale, deverá, se quisermos “libertar nosso prisioneiro” – a *palavra* – necessariamente, implicar em uma atitude *antidogmática* para fugirmos, conforme Qvale, da *preguiça* que nos faz “cortá-la” ou “esticá-la” de acordo com nossa conveniência. Assim, o papel do intérprete/pesquisador, fadado ao “eterno desconforto” de se fazer *claro* sobre um *objeto* ao qual não pode assegurar sua certeza, deverá, no entanto, precaver-se das “camas de Procusto” que a linguagem reserva – ainda que em Feuerbach e Qvale este esforço aplique-se em contextos *razoavelmente* distintos.

Ao retomarmos o tema do *Outro* em Feuerbach, nos colocamos, precisamente, no centro dessa discussão, há décadas consagrada a uma percepção, do nosso ponto de vista, problemática, e, por isso, uma das questões mais difíceis concernente à história da apropriação dos textos de Feuerbach. Conforme temos buscado mostrar, as representações surgiriam no homem a partir de uma relação entre o consciente e o inconsciente humano. Essa hipótese sugere que a dialógica entre o Eu e o Tu, presente em *A essência do Cristianismo*, deverá ser compreendida de modo específico, como um desenvolvimento *posterior*, portanto, já “consciente”.

No âmbito da obra em questão, *inversamente*, a problemática do Eu em sua relação com a natureza encontrar-se-ia completamente condicionada à presença de um Tu, de um “outro Eu”. Nesse sentido, afirmaria Feuerbach: “a *primeira* pedra de choque contra a qual se

¹⁴² “When imaginative authors break linguistic barriers, dynamic translators ought to flex, bend and stretch a little further to ensure that the whole sense is safely conveyed, in contrast to lazy, in truth unfaithful, translators. The Procrustes method of exposing foreign texts to conformative violence should be laid to rest.” (QVALE, 2014, S.N).

choca o orgulho do Eu é o Tu” (FEUERBACH, 2007, p.105). O que isso quererá dizer?

Pondo-nos a investigar tal excerto na língua em que fora originalmente publicado, descobrimos algumas peculiaridades que a tradução em português¹⁴³ não expõem de modo claro. No texto em alemão, encontramos as seguintes palavras: “aber der erste Stein des Anstoßes, an dem sich der Stolz der *Ichheit* (grifo nosso) bricht, ist das Du”. (FEUERBACH, 1984, p. 165). A observação que aqui fazemos refere-se, primeiramente, ao termo “Eu” que, na tradução brasileira corresponderia não a seu homônimo (*Ich*), mas a uma outra palavra, *Ichheit*¹⁴⁴. Em segundo lugar, Feuerbach não diz “contra a qual se choca o Eu”, mas “contra a qual se choca o *orgulho (Stolz)* do Eu”.

Assim, nota-se que o Eu carregaria uma certa *representação* de si, pois a ele é atribuído um valor. Como o adquiriu? Como poderia o Eu saber-se *humilhado*? A crítica com a qual teve de lidar Feuerbach após a publicação da Obra (relatada, vale dizer, “amargamente” em *VWR*), em nossa visão, fatalmente se justificaria diante destas e de outras indagações decorrentes do “misterioso elo” entre Eu e Tu.

Porém, o trabalho de Hans-Jürg Braun traria um grande avanço na solução dessa complexidade teórica no Autor. Por aplicar-se a uma visão *fenomenológica* do Eu – que, conforme Tomasoni, transcenderia ao Tu (TOMASONI, 2011, p. 248) – teria Braun apreendido uma relação *imanente* entre os aspectos consciente e *inconsciente*. Assim:

A unidade do Eu e do Tu, que constitui o humano, deve ser vista em ligação com uma outra relação imanente-humana: a do homem com a sua própria interioridade. (Tradução livre)¹⁴⁵.

No entanto, segundo Tomasoni, o pesquisador alemão tomaria um caminho *particular* ao fim de sua investigação, concluindo que o Eu, na forma de sua manifestação *fenomenológica*, indicaria “traços do divino”, estando, desse modo, a religião na base da formação cultural da humanidade¹⁴⁶. Seguindo com a abordagem de Braun, ainda em

¹⁴³ Nos referimos à versão por nós aqui consultada, ou seja, da Editora Vozes (2007).

¹⁴⁴ De acordo com o dicionário de Bulle e Rigutini (BULLE & RIGUTINI, 1902, p. 541), o termo é traduzido por *individualità, sentimento del próprio essere (individualidade, sentimento do próprio ser, em tradução livre)*.

¹⁴⁵ “Die Einheit von Ich und Du, die das Menschliche konstituiert, muß gesehen werden in ihrem Zusammenhang mit einer weiteren, immanent-menschlichen Relation: die des Menschen zum eigenen Innern.” (BRAUN, 1971, p.124).

¹⁴⁶ “Ciò significa anche, per Braun, che «il fondamento della cultura umana è religioso». L'analisi della religione abbozzata in quest'opera (Teogonia) anticiperebbe le attuali analisi fenomenologiche sul «numinoso». Tuttavia Feuerbach si troverebbe in conflitto con la própria intepretazione della religione come fenomeno patológico” (“O que significa também, para Braun, que ‘o fundamento da cultura humana é religioso’. A análise da religião esboçada nesta obra (Teogonia) anteciparia a atual análise fenomenológica sobre o ‘numinoso’. Todavia, Feuerbach se encontrava em conflito com a própria interpretação da religião como fenômeno patológico”. - Tradução livre) (TOMASONI, 2011, p. 424).

Tomasoni¹⁴⁷, a religião teria passado, em Feuerbach, por uma espécie de “revitalização”, ou melhor, a ela teria sido conferido um *novo sentido*, ao contrário do caráter de negação que se lhe atribui uma leitura menos atenta dos escritos feuerbachianos.

Mediante a compreensão do tema da religião conforme expusemos no final do capítulo anterior, isto é, na medida em que a tomamos como manifestação *estética e crítica*, qualquer menção ao tema que salte aos pormenores dessa diferenciação seria obstaculizada pela opinião *negativa* de Feuerbach que encontramos em *VWR* (FEUERBACH, 2009, p.205) em relação ao segundo aspecto (*crítico*) onde a religião representaria, neste, uma *prosa vulgar* e não *poesia*, diferença, esta, não suficientemente clara em Braun.

Para Braun, de modo sumário, o Eu – em decorrência da relação *além* do Tu que desaguaria no mistério – refletiria a própria experiência do divino no homem.¹⁴⁸ Esta é, em nossa visão, uma *extraordinária* abordagem, porém, o argumento que traçaremos a partir daqui, sugere não mais a possibilidade de que qualquer ‘tonalidade mística’ que se manifeste pela experiência *fenomenológica* do Eu, mas que este, por sua dependência de uma massa de impulsos que lhe são insondáveis, revelariam apenas *desejos*¹⁴⁹, *projetando-se* – tal como a doutrina da imortalidade no contexto de *GTU* – uma imagem *interior, poética* do *real*.

Nesse contexto, a *linguagem da vida* não seria mais captável pelo pensamento, mas apenas pela *imaginação*, implicando em um estudo da *psicologia humana*¹⁵⁰. É sob esse prisma que se consolidaria o encontro da obra de Feuerbach com a poesia de Homero, evidenciando-se as representações como originadas do apelo que o homem faz a si mesmo para fugir da figura *finita* que o mundo lhe encarceraria.

¹⁴⁷ “Sul proposito positivo ha insistito Braun [...] che ha messo in guardia dal prendere Feuerbach come «semplice negatore», mentre al contrario avrebbe cercato di conferire alla religione «un nuovo senso». Braun ha pure sottolineato come l'elaborazione del modello di cristianesimo sia «originale e indipendente» e si stacchi dai modelli consueti.” (“Sobre o propósito positivo insistira Braun [...] que se deve ter atenção ao tomar Feuerbach como um ‘simples negacionista’, ao contrário, teria ele conferido à religião um ‘novo sentido’. Braun sublinhou como a elaboração do modelo do Cristianismo seria ‘original e independente’, destacando-se dos modelos consensuais.” - Tradução livre) (TOMASONI, 2011, p. 226).

¹⁴⁸ “Das Nichtich, das ihm zukommende, ist die Gottheit, das Ich er selbst seine Natur (“O Não-Eu, que a ele se dirige, é a Divindade, o Eu é a sua própria Natureza” - Tradução livre). (BRAUN, 1971, p.126).

¹⁴⁹ “Il desiderio è la manifestazione originaria degli dei. Dove emergono desideri si manifestano e vengono alla luce gli dei.” (“O desejo é a manifestação originária dos deuses. Onde emerge o desejo, se manifestam e vêm à luz os deuses” - Tradução livre) (FEUERBACH, 2010, p. 31).

¹⁵⁰ “The root of image in feeling – especially in desire – is [...] a boldly suggestive idea, with clear psychological and empirical implications. The role of fantasy, dream, illusion in relation to wish and feeling is a basic theme in contemporary psychology, and Feuerbach's suggestion is a basic source of this emphasis, just as his works, especially *The Essence of Christianity* and the later *Theogony* are deep-going empirical studies of this theme.” (“A raiz da imagem no sentimento – especialmente no desejo – é [...] uma ideia audaciosamente sugestiva, com claras implicações psicológicas e empíricas. O papel da fantasia, do sonho, da ilusão em relação aos desejos e sentimentos é um tema básico na psicologia contemporânea e a sugestão de Feuerbach é a fonte básica desta ênfase, bem como seus trabalhos, especialmente, *A essência do Cristianismo* e a posterior, *Theogonia*, são profundos estudos empíricos desse tema.” - Tradução livre) (WARTOFSKY, 1977, p.220).

Homero, o poeta-antropólogo

A liberdade de pensamento¹⁵¹ e de princípios¹⁵² marcariam profundamente o espírito do século XIX, fazendo deste um dos mais instigantes – sobretudo em virtude das *revoluções* no final do século anterior – momentos da história intelectual do Ocidente. Neste contexto, a Grécia emergiria como cenário ideal, onde a imagem de *completude* do homem grego serviria de modelo na busca por autonomia diante do despotismo político e religioso. Entre os autores da antiguidade grega, Homero¹⁵³ seria alvo de particular apreço entre escritores e filósofos do período pela riqueza e exuberância exibida em seus cantos. Eckermann, em *Conversações com Goethe*, assim reproduziria as palavras do autor de *Fausto* em louvor à *indestrutível* obra do antigo Poeta:

À poesia, não causa tamanho dano a crítica destruidora. Wolf tentou arruinar a obra de Homero, não conseguindo, contudo, prejudicar-lhe a poesia, pois essa tem o mesmo poder mágico dos heróis da Valhala, os quais de manhã esfacelados no campo de batalha, sentam-se à mesa ao meio-dia perfeitamente sãos. (ECKERMANN, 2004, p. 185).

Em Feuerbach, o apreço ao poeta de *Ilíada* e *Odisseia* emergiria desde *GTU*, no qual redigiria as seguintes palavras em *louvor* à atitude do famoso herói grego, Aquiles, ao julgar o último que uma vida que não se faz no seio da *terra* não mereceria qualquer valor:

¹⁵¹ O recurso ao pensamento grego, além de ressaltar o factual apreço do Autor por aquela civilização, amplia o espaço de reflexão sobre o alcance e profundidade que a civilização grega possui para refletirmos uma grande variedade de temas. Tomasoni destaca o seguinte comentário de Feuerbach sobre sua relação “nostálgica” com a antiguidade grega: “Ben diverso era il mondo greco e romano in cui la religione non aveva dogmi e la filosofia poteva prosperare.” (“Bem diverso era o mundo grego e romano onde a religião não tinha dogmas e a filosofia podia prosperar” - Tradução livre) (TOMASONI, 2011, p. 82).

¹⁵² Em uma nota em sua *TQKHC*, Feuerbach deixa clara a sua atitude diante de Homero: “il sublime spirito liberale di Omero lascia decidere al suo ascoltatore o al suo lettore se interpretare e spiegare naturalisticamente un fenomeno naturale oppure in maniera teologica. (“o sublime espírito liberal de Homero deixa ao seu ouvinte ou ao seu leitor a decisão de interpretar e explicar um fenômeno natural de maneira naturalista ou teológica. - Tradução livre). (FEUERBACH, 2010, p. 346). Assim, ainda que Feuerbach o interprete como naturalista, percebe no próprio Homero uma atitude *liberal* que acolhe o contrário, afastando, assim, o intérprete de construir uma explicação dogmática. De fato, Malta (MALTA, 2012, p. 112), observa que, em Homero, a própria natureza de sua poesia opera-se em *zonas fronteiriças e misteriosas*, sendo, mesma, *traíçoeira*, como seria a própria linguagem poética.

¹⁵³ “Por que se pode dizer que Homero descreve as coisas de maneira tão mais visual do que todos os poetas? Porque ele as visualiza tanto mais. Nós falamos da poesia de um modo tão abstrato porque todos nós costumamos ser maus poetas.” (NIETZSCHE, 1992, SN – VERSÃO DIGITAL). Hadot (HADOT, 2006, p. 312), destaca os seguintes versos de Nietzsche na mesma obra (*O Nascimento da tragédia*): “Oh, os gregos! Eles se entendiam no que toca ao viver: coisa para a qual é necessário manter-se corajosamente à superfície, nas roupagens na pele, adorar a aparência, acreditar nas formas, nos sons, nas palavras, em todo o Olimpo da aparência. Esses gregos eram superficiais – por profundidade.”. Segundo Cesa: “anche per Feuerbach la grecità è l'epoca ‘dell'uomo intero, con tutti i suoi difetti impulsivi, inclinazioni naturali, nel libero e non represso gioco di tutte le sue forze e disposizioni, nell'unità indivisa ed immediata della sua essenza e del suo esistere”’. (“também para Feuerbach, a Grécia era a época do homem inteiro, com todos os seus defeitos, impulsos, inclinações naturais, no livre e não reprimido jogo de todas as suas forças de disposições, na unidade indivisa e imediata da sua essência e do seu existir.” - Tradução livre) (CESA, 1978, p. 13).

Herói Aquiles, arquétipo do Espírito grego, tu que com grande nobreza de ânimo confessara preferir ser um infeliz lavrador sobre a Terra do que um rei no reino dos mortos, podes tu ver um sujeito moderno quando ele exhibe a cauda de pavão da sua imortalidade, que engole os grãos do presente para ruminá-los no outro mundo como excrementos digeridos e privados de sabor, e que busca estrangular as figuras heroicas da realidade com a trança acinzentada da sua temporalidade infinita, só para assegurar-se da necessidade de um Ser umbrático privado de essência! (Tradução livre)¹⁵⁴.

As palavras do Herói lhe ressoariam como forte apelo à *vida sensível*, sinal de unidade e pacificação entre o homem e a natureza em oposição à teologia e à filosofia dos modernos¹⁵⁵ –, as quais censurava por terem feito do homem uma criatura *unicamente* espiritual, *cindida*, desenraizada do corpo e em oposição a este¹⁵⁶.

Mediante Tomasoni, a aproximação à antiguidade grega pela poesia de Homero, teria,

¹⁵⁴ “Eroe Achille, archetipo dello Spirito greco, tu che con si grande nobiltà d'animo hai confessato di preferire di essere bracciante sulla Terra piuttosto che re nel regno delle ombre, potessi tu vedere un soggetto moderno quando appunto dispiega la coda di pavone della sua immortalità, che trangugia le granaglie del presente onde ruminarle nell'altro mondo come escrementi digeriti e privi di sapore, e che cerca di strozzare le figure eroiche della realtà effettiva con il cinereo codino della sua temporalità infinita, solo per rassicurarsi della necessita di un Essere umbratile privo di essenza!” (FEUERBACH, 1997, p. 46-47). O texto reproduzido por Feuerbach faz referência ao diálogo entre Aquiles e Odisseu e encontra-se na Odisseia XI, 478-491.

¹⁵⁵ É interessante observar o que expõe Chagas sobre a relação entre o pensamento e a natureza em *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie (Apresentação, Desenvolvimento e Crítica da Filosofia Leibniziana)*, de 1837. O comentário possui dupla relevância, pois aproxima dois elementos seminais para a compreensão do *elo* entre os aspectos *fenomenológico* e *representativo* mediante os referenciais traçados em nossa abordagem: a crítica *genética* e o caráter *poético* da representação. De acordo com Chagas, haveria “[...] dois diferentes pontos de vista do idealismo sobre essa relação [...]”. Considerando o primeiro ponto de vista, o espírito vê a natureza como um outro, como que um outro fora dele, uma exterioridade (*Ausserlichkeit*). Partindo do segundo ponto de vista, o espírito concebe a natureza como seu “alter ego” (como o outro eu do espírito). Este último qualifica Feuerbach como ponto de vista “poético ou antropológico” (*poetischen oder antropologischen Standpunkt*), no qual há uma identificação do homem com a natureza. “É o ponto de vista, no qual o homem não faz distinção entre si e as coisas, aqui ele vê-se por toda parte, vê por toda parte vida, e, na verdade, vida em sua própria maneira individual-humana, acha por toda parte sensação.” (CHAGAS, 2019, p.73). Aqui, o ponto de vista *poético (Poetischen)* assume um sentido oposto ao *subjetivismo lógico* da metafísica. Revela-se como uma maneira ou atitude submetida ao domínio imediato que a natureza exerce sobre o homem, *identificando-se* com aquela. Por outro lado, a *tensão* entre pensamento e natureza, onde a última figura como *exterior* ao espírito, refere-se a uma apreensão idealista do pensamento, isto é, concebe-se, nessa forma de apreensão, um pensamento cujo fundamento está *posto* em si mesmo. Segundo Tomasoni (TOMASONI, 2011, p. 171) e (TOMASONI, 2022, p.30), seria em tal obra que Feuerbach utilizaria o termo “genético” como descrição de sua proposta de investigação em oposição ao método de Hegel antes de desenvolvê-lo em *ZKHP*, o que, a nós, além do liame entre os *aspectos* supracitados, conferiria *valor* à decisão de tomarmos a última como um dos “pilares” para a compreensão do tema da representação em Feuerbach. A crítica de Leibniz, para Tomasoni, “se distingue pelo esforço em reavaliar Leibniz em relação às críticas de Hegel. Nesse sentido, Feuerbach contrapõe o próprio método àquele do mestre, dizendo visar a uma explicação “genética”, em vez de uma simples crítica, com a convicção de que todo sistema, interpretado a partir do interior, possa se revelar perfeito e superar, ao menos tendencialmente, as próprias carências” (TOMASONI, 2022, p.30).

¹⁵⁶ Omero non sa nulla, quindi, dei piccoli artifici dei moderni sonnambuli e spiritualisti, che, come prova della totale differenza e indipendenza dello spirito dal corpo, esprimono le loro emozioni e i loro pensieri con lo stesso virtuosismo e la stessa scioltezza attraverso l'ano come attraverso gli organi della testa. (Homero nada sabe, portanto, dos pequenos artifícios dos sonâmbulos e espiritualistas modernos, que, como prova da total diferença e independência do espírito em relação ao corpo, expressam suas emoções e pensamentos com o mesmo virtuosismo e fluência pelo ânus como pelos órgãos da cabeça. - Tradução livre) (FEUERBACH, 2010, p. 34).

da parte de Feuerbach, especial relação à sua *crítica genética*¹⁵⁷ (*genetisch-kritische Philosophie*) – de onde irromperia também seu afastamento ao sistema de Hegel – e que, em nossa perspectiva, não se situaria propriamente como um método¹⁵⁸, mas como um procedimento ainda *indefinido de livre* investigação (*Untersuchung*) que, a exemplo das ciências naturais, permitem a Feuerbach conduzir-se em direção a uma explicação sem descurar de sua complexidade intrínseca¹⁵⁹.

Deste modo, *e.g.*, ao contrário da psicanálise freudiana, a qual, ao retomar Sófocles, descobriria na *tragédia* a *compreensão* das neuroses, dando-lhe, assim, um papel *positivo, instrumental*, a poesia de Homero ilustraria, na abordagem de Feuerbach, a *simples* possibilidade de reconhecer-se, através do elevado alcance de suas imagens, a amplidão dos desejos¹⁶⁰, de onde seria obtida a *resposta*¹⁶¹ ao *segredo* de um mundo que se encontrava

¹⁵⁷ “L’idea della spiegazione genetica lo faceva partire da Omero «il padre dell’antropologia» per ricercare gli «elementi originari della cosiddetta coscienza del diritto e della moralità divina» e scorgere la nascita della religione.” (“A ideia da explicação genética o fazia partir de Homero “o pai da antropologia” para pesquisas os “elementos originários da assim chamada consciência do direito e da moralidade divina” e vislumbrar o nascimento da religião.” - Tradução livre) (TOMASONI, 2011, p. 423).

¹⁵⁸ Do grego μέθοδος, μέθοδεύω. Este termo, tal como é compreendido com base na tradição intelectual do Ocidente é deveras técnico e, conforme o advento do Positivismo, tornou-se carregado de subjetivismo, implicado pela ânsia de uma via instrumental de acesso à natureza. De fato, como se observa na seguinte passagem de *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, de Diôgenes Laértios, onde se lê: “Οὗτος πρῶτος τὰ μηχανικὰ ταῖς μαθηματικαῖς προσηρησάμενος ἀρχαῖς μεθώδευσεν” [...] (“Ele – Arquitas – foi o primeiro a tratar sistematicamente (grifo nosso) da mecânica, usando princípios matemáticos [...]”) (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, p. 248), depreende-se que o sentido da expressão para os gregos, com base no excerto de Diôgenes, estaria em razoável proximidade ao uso moderno do mesmo. Neste caso, em razão das críticas de Feuerbach à filosofia moderna, pareceu-nos incorreto fazer uso de tal palavra (ainda que sua utilização seja corrente entre comentadores) preterindo-a em favor do termo *investigação* (*Untersuchung*), dado o desgaste daquele. Ademais, que a filosofia seja para Feuerbach um simples meio (FEUERBACH, 2012, p. 37), já situa, em nossa opinião, suficientemente seu plano de abordagem em relação não apenas a seus adversários teóricos, mas a si próprio quanto aos limites daquilo que deveria alcançar, esquivando-se, assim, de maiores exigências e da univocidade simplista a que os tempos fatalmente conduzem as palavras.

¹⁵⁹ Em *A essência do Cristianismo*, Feuerbach (FEUERBACH, 2007, p. 13) diz proceder segundo o método da *Química analítica* (*analytischen Chemie*), explicando que suas conclusões são postas em confronto com o objeto por meio de provas documentais. A diferença entre a *natureza* do objeto de investigação do *filósofo* e aquele propriamente das ciências naturais, porém, impede que façamos uma comparação *adequada*. No entanto, é *suficientemente* razoável supor que, mediante o entusiasmo com o qual reporta os resultados da pesquisa científica de sua época, *talvez* visasse a um nível de imersão teórica que *mimetizasse* o rigor investigativo das últimas, embora tenha sido cômico dos seus limites.

¹⁶⁰ A título de curiosidade, vale destacar que o *desejo* foi a primeira referência no tocante à descoberta dos poemas de Homero, encontrado em uma frase gravada em uma taça atribuída a Nestor, achada na baía de Nápoles, a qual trazia por escrito que aquele que dela bebesse seria *arrebatoado pelo desejo que inspira Afrodite* (VIDAL-NAQUET, 2002, p.16).

¹⁶¹ “Omero però è un poeta - un insuperabile, impareggiabile poeta. [...] il grande génio artistico e naturale del popolo greco ha concretamente risolto, già quasi tremila anni orsono, il problema di come l’idealismo dell’arte si concilii, almeno poeticamente, con il materialismo della natura.” (“Mas Homero é um poeta - um poeta insuperável e incomparável. [...] O grande gênio artístico e natural do povo grego resolveu concretamente, há quase três mil anos, o problema de como o idealismo da arte reconciliou-se, pelo menos poeticamente, com o materialismo da natureza.” - Tradução livre) (FEUERBACH, 2010, p. 34).

invertido pela razão e separado dos sentidos¹⁶². Na esfera da religião, tal inversão encontraria no *coração* – isto é, nos afetos – o refúgio contra a inexorabilidade da lei natural, de onde compreendemos a importância de ter sido aquela um “campo fértil” para a pesquisa em Feuerbach. Assim:

A verdadeira força e o verdadeiro significado dos desejos humanos e, conseqüentemente, também das forças que os realizam, os deuses, não se revela onde a insuficiência da capacidade humana é apenas uma possibilidade, como no caso do início de algum empreendimento, mas sim onde essa temida possibilidade já se tornou realidade, onde acidentes e obstáculos intransponíveis frustram a vontade do homem e, sobretudo, onde a satisfação de seu desejo mais urgente e mais poderoso não está de forma alguma em seu poder. Porém, justamente onde termina o poder de ação do homem, começa, se manifesta, a força dos deuses. (Tradução livre)¹⁶³.

A religião, nesse sentido, surgiria como o primeiro “fragor” de liberdade – ainda que pela imaginação – levando-nos ao ponto em que Hans-Jürg Braun expusera quanto à transcendência do Eu em direção ao Não-Eu, e desse *jogo*, o *caminho* ao *divino*. Ela emergiria como a *forma* do sentimento de *inconformismo*, sua *reação* ao confinamento, à restrição ao *curso natural*, acarretando, assim – pela multiplicidade dos desejos – na diversidade de representações.

Na religião, mostrar-se-ia, por fim, em nossa perspectiva, o reflexo do surgimento da *individualidade* por meio do choque entre *finitude* e *infinitude*¹⁶⁴, que Homero – na condição

¹⁶² “Eppure vi sono molte teste per le quali un enigma non è mai risolto poiché sono invaghiate dell'enigma in quanto tale e non sono capaci di sostenere la delusione che deriva dalla sua risoluzione. Per queste è ancora un problema irrisolto, un oggetto di speculazioni, dispute e congetture senza fine, ciò che già quasi tremila anni fa la poesia ha rivelato ad Omero, e tra l'altro non nell'artificiosa ambiguità degli oracoli teologici ma nella luce solare della verità naturale - che il segreto della teologia è l'antropologia.” (“No entanto, existem muitas cabeças para as quais um enigma nunca é resolvido porque estão enamorados do enigma como tal e não são capazes de suportar a decepção que vem com sua resolução. Para estes é ainda um problema por resolver, objecto de infinitas especulações, disputas e conjecturas, o que já quase três mil anos atrás, a poesia revelou a Homero - e entre outras coisas não na ambiguidade artificial dos oráculos teológicos, mas na luz solar da verdade natural - que o segredo da teologia é a antropologia.” - Tradução livre) (FEUERBACH, 2010, p. 178).

¹⁶³“La vera forza e il vero significato dei desideri umani e di conseguenza anche delle forze che li realizzano, gli dei, non si rivela li dove l'insufficienza del poter fare umano è soltanto una possibilità, come nel caso dell' inizio di una qualche impresa, ma piuttosto li dove questa temuta possibilità è già divenuta una realtà, dove incidenti ed ostacoli insormontabili frustrano la volontà dell'uomo, e, soprattutto, dove la soddisfazione del suo desiderio più urgente e più potente non è in alcun modo in suo potere. Tuttavia, proprio dove finisce il potere di azione dell'uomo, inizia, si manifesta, la forza degli dei.” (FEUERBACH, 2010, p. 62).

¹⁶⁴ A tensão entre finito e infinito que Feuerbach captaria na poesia de Homero, aproxima-o fortemente do mesmo dilema que reconhece Schleiermacher constituir a condição humana. Assim: “La experiencia religiosa, sobre todo el sentimiento, es una fuerza decisiva en la recuperación de la unidad perdida entre espíritu y naturaliza [...]. Schleiermacher confía en una religión renovadora de la existencia humana capaz de integrar lo escindido dentro del propio interior del hombre, capaz de devolver al ser finito la posibilidad de conectar con el Infinito.” (“A experiência religiosa, sobre todo o sentimento, é uma força decisiva na recuperação da unidade perdida entre espírito e natureza [...] Schleiermacher confia em uma religião renovadora da existência humana capaz de integrar o cindido dentro do próprio interior do homem, capaz de devolver ao ser finito a possibilidade de se conectar com o Infinito.” - Tradução livre). (FLAMARIQUE, 1999, p. 32).

de primeiro educador do povo grego¹⁶⁵ – teria revelado, e que a teologia e a filosofia dos modernos representariam como um dilema apenas a nível do espírito.

O problema da finitude: μοῖρα

As instigantes personagens de Homero, através de seus êxitos e desventuras, revelariam, por fim, que a cada ser vivo caberia uma *recompensa*, porém, *uma* seria comum a todos: μοῖρα¹⁶⁶. No caso dos que perseguiriam o insensato ímpeto de rejeitar a própria *condição*, porém, a sentença seria *implacável*. Vale aqui o que diria Atena, mais tarde, em *Ajax*, de Sófocles, ao se referir aos humanos por meio do exemplo do guerreiro que a irritara por ter desdenhado do auxílio dos deuses¹⁶⁷:

[Odisseu]: Resumo nossa condição humana: volúvel sombra, espectros tão somente.

[Atena]: Em vista disso, não apontes nunca o fio de uma palavra contra os deuses,

¹⁶⁵ Puga explica que os deuses, em Homero, marcam o limite a partir do qual qualquer ato humano cambia-se em imoral. O temor aos deuses, institui-se como regra social: “Nesse ínterim, o mito se torna o cerne do ensinamento social. A magia contida no sentido mitológico dos poemas e epopeias homéricas possui, assim, um “valor didático”, segundo Pierre Vidal-Naquet [...]. Era dessa forma que se instituíam as figuras socialmente aceitas e pelas quais se devia respeito e temor”. (PUGA, 2011, p. 2).

¹⁶⁶ Enquanto se traduz por “destino” o termo grego *τύχη*, em conformação ao sentido mais próximo ao uso vulgar do termo, a saber, enquanto o que já está determinado (por um deus, por exemplo), *Μοῖρα* aplica-se à ideia correta do que queremos indicar e que acreditamos estar em estreita relação à obra de Feuerbach, concernente ao que está *reservado* para todo ser vivente, isto é, sua *parte* ou *porção* (BOSAICQ, 1916, p. 643) e que, portanto, relaciona-se diretamente à condição finita das criaturas terrestres.

¹⁶⁷ Essa passagem compreende os versos 755 – 780: τοσοῦτον οἶδα καὶ παρὼν ἐτύγχανον. ἐκ γὰρ συνέδρου καὶ τυρανικοῦ κύκλου. Κάλχας μεταστάς οἷος Ἀτρειδῶν δίχα, εἰς χεῖρα Τεύκρου δεξιᾶν φιλοφρόνως θεὸς εἶπε κάπεσκηψε, παντοῖα τέχνη εἶρξαι κατ’ ἡμᾶρ τοῦμφανὲς τὸ νῦν τόδε Αἴανθ’ ὑπὸ σκηναῖσι μηδ’ ἀφέντ’ ἔάν, εἰ ζῶντ’ ἐκεῖνον εἰσιδεῖν θέλοι ποτέ. ἔλᾳ γὰρ αὐτὸν τῆδε θῆμέρα μόνη δίας Ἀθάνας μῆνις, ὡς ἔφη λέγων. τὰ γὰρ περισσὰ κἀνόνητα σώματα πίπτειν βαρείαις πρὸς θεῶν δυσπραξίαις ἔφασχ’ ὁ μάντις, ὅστις ἀνθρώπου φύσιν βλαστῶν ἔπειτα μὴ κατ’ ἀνθρώπον φρονῆ. κείνος δ’ ἀπ’ οἴκων εὐθὺς ἐξορμώμενος ἄνους καλῶς λέγοντος ἠῦρέθη πατρός. ὁ μὲν γὰρ αὐτὸν ἐννέπει: τέκνον, δόρει βούλου κρατεῖν μὲν, σὺν θεῶ δ’ αἰεὶ κρατεῖν. ὁ δ’ ὑψικόμπως κάφρόνως ἠμείψατο: πάτερ, θεοῖς μὲν κἂν ὁ μηδὲν ὦν ὁμοῦ κράτος κατακτήσαιοι: ἐγὼ δὲ καὶ δίχα κείνων πέποιθα τοῦτ’ ἐπιπάσειν κλέος. τοσονδ’ ἐκόμπει μῦθον. εἶτα δεῦτερον δίας Ἀθάνας, ἠνίκ’ ὀτρύνουσά νιν ἠῦδατ’ ἐπ’ ἐχθροῖς χεῖρα φοινίαν τρέπειν, τότε ἀντιφωνεῖ δεινὸν ἄρρητόν τ’ ἔπος: ἄνασσα, τοῖς ἄλλοισιν Ἀργείων πέλας ἴστω, καθ’ ἡμᾶς δ’ οὐποτ’ ἐκρήξει μάχη. τοιοῖσδέ τοι λόγοισιν ἄστεργῆ θεᾶς ἐκτήσαιοι ὀργήν, οὐ κατ’ ἀνθρώπον φρονῶν. ἀλλ’ εἶπερ ἔστι τῆδε θῆμέρα, τάχ’ ἂν γενοίμεθ’ αὐτοῦ σὺν θεῶ σωτήριοι. τοσαῦθ’ ὁ μάντις εἶφ’: ὁ δ’ εὐθὺς ἐξ ἔδρας πέμπει με σοὶ φέροντα τάσδ’ ἐπιστολὰς Τεῦκρος φυλάσσειν. εἰ δ’ ἀπεστερήμεθα, οὐκ ἔστιν ἀνὴρ κείνος, εἰ Κάλχας σοφός. (“Sei o que por acaso presenciarei: depois de abandonar seu posto e o círculo dos chefes, só, distante dos Atridas Calcas depôs a mão amiga em Teucro para recomendar com insistência que sob a tenda mantivesse Ajax no dia que ora brilha. Se quisesse vê-lo vivo, barrasse sua saída. Segundo suas palavras, hoje apenas a cólera de Atena segue o herói. Nem mesmo alguém gigante fica livre — insistia o vidente — do revés duríssimo que impõem os deuses se, embora humano, evita o raciocínio. O herói mostrou-se insano ao partir, sem registrar o alerta de seu pai. Dizia o velho: “Vence com a lança, sem esquecer que te acompanha um deus”. Ao que ele rebateu com arrogância: “Com os deuses, até um zero à esquerda alcança o triunfo. Mesmo sem sua ajuda, tenho certeza que recolho a glória. Essa linguagem blasonava. Então, aos gritos a favor que dava Atena, senhora de suas mãos contra inimigos, respondeu com terríveis termos ímpios: “Deves salvar a pele de outro argivo, pois nada rompe a linha dianteira”. Comprou assim a cólera divina, deixando de pensar como ente humano. Se ele escapa com vida neste dia, quem sabe, com um deus, nós o salvamos. Findou o adivinho. De seu posto, Teucro não demorou a me enviar. Quer ver cumprida a ordem. Do contrário. Perece o herói, se Calcas for um sábio.”) (SÓFOCLES, 2022, p. 82-85).

nem uses da soberba se alguém for mais fraco no porte ou na riqueza. Um dia basta para pôr abaixo e erguer de novo todo feito humano. Ódio ao vil, não ao sábio, o lema olímpico.¹⁶⁸

Além das palavras de Odisseu, através das quais se expõe o caráter efêmero da vida, isto é, a finitude como *condição* do homem, em Atena, acentuar-se-ia a *distância* entre os homens e os deuses, admoestando, aos primeiros, tomarem sua *porção* apropriada no plano da existência. Nesse sentido, os gregos teriam dado à história uma contribuição fundamental no plano ético, reconhecendo na vida um bem incomensurável, bem como a lição de que não seria sábio exceder-se em *ânimo* a ponto de pô-la em risco. Para aqueles, mediante Feuerbach, a imagem da morte é o anúncio de que chegara a termo aquilo que mais *prezavam*, e por essa razão, *apresenta-se* como o mais *terrível* dos *destinos*:

A morte é geralmente a representante do destino na sua forma mais terrível. As palavras gregas οἶτος, πότμος, κῆρες, μοῖρα, μόρος, significam sorte, destino, mas ao mesmo tempo indicam também a morte [...] do mesmo modo, os Gregos usam ἡ Πεπρωμένη (ou seja, μοῖρα) τὸ Πεπρωμένον, palavra que significa sorte, destino, por morte, e diziam “o destino o levou’ em vez de “a morte o levou”, ou seja, ele está morto. (Tradução livre)¹⁶⁹.

A figura da *morte*, portanto, voltaria a ter lugar na *crítica*, mas com uma diferença: enquanto em *GTU*, seria ela recolhida no infinito¹⁷⁰, onde sua *negação* ocasionaria à imaginação a representação de um “corpo espiritual” ou imortal, agora, com Homero, abrir-se-ia a possibilidade de uma ética naturalista onde a *finitude*, restituiria – por óbvio – o *valor* da natureza.

A dicotomia entre o espírito e a matéria, censurada já em Homero, ilustraria, portanto, um cenário repleto de imagens em conflito, revelando-se a fragilidade humana através dos *desejos*, onde estes *dominariam* as representações. É preciso, no entanto, investigar como esse *drama* psicológico que faz da busca pela transcendência uma condição *permanente* da essência humana, se manifestaria. *Passemos, assim, a discutir os limites do fenômeno religioso* e sua fundamental importância para o pensamento de Feuerbach.

¹⁶⁸Ibidem, p. 29.

¹⁶⁹ “La morte è generalmente la rappresentante dei destino nella sua forma piú terribile. Le parole greche οἶτος, πότμος, κῆρες, μοῖρα, μόρος, significano sorte, destino, ma alio stesso tempo indicano anche la morte [...] Allo stesso modo i Greci utilizzano ἡ Πεπρωμένη (cioè, μοῖρα) τὸ Πεπρωμένον, parola che significa sorte, destino, per la morte, e dicevano 'il destino lo ha preso' invece che 'la morte lo ha preso', cioè è morto.” (FEUERBACH, 2010, p. 144-145).

¹⁷⁰ “Através do infinito, está posto o finito como finito, e, nesta finitude, sua *negation* e sua morte já estão afirmadas; o finito nunca é quieto, e seu ser, no interior da esfera do infinito, é possível apenas como sucessão, como desaparecer e perecer.” (CHAGAS, 2009, P. 44).

Religião: um impulso poético

Fizemos uma breve apreciação sobre o tema da finitude, tomado a partir do gênio poético dos gregos, no intuito de demonstrar que o aspecto antropológico que emerge dos escritos de Feuerbach encontraria sua expressão mais rica quando o conectamos àquela tradição.

Nessa secção, aprofundaremos tal relação à antiguidade por meio de sua *Teogonia*, cientes de que, em tal obra, Feuerbach daria um passo fundamental para o estabelecimento de seu argumento naturalista e fenomenológico, onde a religião tornar-se-ia um *tema-chave* para o conhecimento das representações, proposta, esta, que encontraria no século XX amplo espaço nos debates sobre a consciência, em particular, nas correntes fenomenológicas e psicanalíticas.

Ao abordarmos a problemática concernente à *rejeição da finitude* – crítica recorrente na obra de Feuerbach – e ligá-la, por meio e Homero, a uma dimensão *existencial*, encontramos-nos no âmbito da poesia alemã dos séculos XVIII e XIX através dos versos de um dos mais importantes escritores do período romântico, cujo o interesse na Grécia seria renovado de maneira *singular*: Hölderlin.

Detendo-nos, no entanto, na apreciação de Heidegger no ensaio intitulado *Poeticamente o homem habita*, onde analisa *In Lieblicher Bläue – No Azul Sereno* –, poema de Hölderlin, Heidegger mostraria como o Poeta do *Hyperion* captara o drama humano de se *medir* com “forças superiores” – tal como no conflito entre deuses e homens segundo Homero – resolvendo-o pela *participação poética* adequada no mundo¹⁷¹, propondo, assim, uma relação de “amizade” (*Freundlichkeit*) entre “as partes”, através da qual se evidenciaria que o encontro entre o humano e o *divino* deveria ocorrer sem *falsidade* e de modo *condescendente*¹⁷².

A busca pela *harmonia* entre o homem e os sentidos – e, de modo mais amplo, entre o primeiro e a natureza –, em Hölderlin, sugere-se como a *denúncia* de uma *tensão original*, uma *inquietação* que levaria o homem a romper sua unidade natural em função de outra,

¹⁷¹ “Enquanto perdurar junto ao coração a *amizade* (grifo nosso), Pura, o homem pode medir-se sem infelicidade com o divino”. (HEIDEGGER, 2006, p. 180).

¹⁷² Heidegger explica que o termo “amizade” em Hölderlin, seria uma tradução sua para a palavra *Χάρις*. Pereira (PEREIRA, 1990, p. 626) o traduz como “condescendência”. Heidegger explica que no *Ájax*, de Sófocles, Tecmessa, aturdida pelo o que poderia ocorrer com o guerreiro, seu companheiro, roga-lhe que se lembre do bem que ela o trouxe a fim de que não a deixe viúva e à mercê de uma nova escravização nos mesmos termos que encerram o sentido dado pelo poeta alemão, como se leria no excerto: *χάρις χάριν γάρ ἐστὶν ἢ τίκτουσ’ ἀεί* (a *benevolência é o que sempre faz apelo à benevolência*). (HEIDEGGER, 2006, p.180).

imaginária, a qual culminaria em uma “odisseia” *arrogante*¹⁷³ que o levaria a considerar-se acima do próprio *destino*. No entanto, no contexto do pensamento de Feuerbach delineado nesta Tese, teria tal visão algo a nos informar sobre o tema da representação?

Como temos repetido por meio de excertos do próprio Autor e de reflexões nas adjacências aos escritos de sua produção que aqui tomamos, para Feuerbach, a religião é um *tipo* de poesia. Convém salientar que, por “poético”, compreende-se o *impulso natural* que ocasionaria as *criações* espirituais – Ser/Não-Ser, Deus/Homem, Espírito/Natureza, Yang/Yin, Eu/não-Eu, etc. –, por fim, Pensamento e Matéria, sendo tais *contrapartes apenas aparentes*, pois encontram-se unificada no indivíduo – desvelando-se, desse modo, que o aspecto *misterioso* da vida originar-se-ia na relação entre o inconsciente (Não-Eu) e o Eu.

Dito de outro modo, a religião, como *poesia*, é a *forma de representação que se desenvolve a partir do drama da existência*. Nesse sentido, uma vez sendo, segundo Feuerbach, a religião a *arte da vida*, uma apreensão *poética* do existir, ela mostraria *algo a mais* do que um simples fenômeno entre os demais, cujo valor compreender-se-ia apenas em uma dimensão restrita da experiência humana. Ao contrário, como visão de mundo (*Weltanschauung*) *radicada* nos sentidos, tornar-se-ia, cremos o tema *capital* para o conhecimento da vida interior do ser humano, podendo-se mesmo dizer, como Heidegger, que o *poético* – aqui, na dimensão do fenômeno religioso – é a verdadeira forma de *habitar*¹⁷⁴ do homem.

Mas como a religião liga-se ao tema da representação? Em nossa opinião, em primeiro lugar, o tema da religião, em Feuerbach, sofreria com uma herança – a nós compreensível, porém *injustificável* em sua proporção – que excederia seu valor prático-moral, de onde culminaria na “exigência” de sua crítica a partir de um confronto com sua forma *institucionalizada* – de fato, causadora de muitos infortúnios denunciados pelo escritor. Tal seria esse o legado deixado pela tradição marxista-engelsiana, a qual, a despeito de recuperar a importância da obra do escritor, “contaminara” de tal forma a recepção do tema no mesmo que a simples tentativa de o abordá-lo sob um *ângulo* distinto poderia mesmo ser visto como uma atitude pouco *proveitosa*, até mesmo contraditória – ainda que, em se tratando da obra de Feuerbach, a exigência de uma *coesão* possa ser suavizada por fatores intrínsecos à natureza

¹⁷³ “Havia uma regra para se lidar com os deuses olímpicos, regra essa que se transformara em tradição: quem se atrevesse a transpor os limites traçados entre os mortais e os deuses, ficava sujeito à ira dos últimos. Para esse tipo de atrevimento os helenos tinham um termo próprio, *Hybris*. (BAMM, 1994, p. 16).

¹⁷⁴ “A poesia é a capacidade fundamental do modo humano de habitar. O homem, porém, só consegue ditar poeticamente segundo a medida pela qual a sua essência é apropriada (grifo nosso) àquilo que o homem é capaz e assim faz uso de sua essência. De acordo com a medida dessa apropriação, a poesia pode ser própria ou imprópria.”. (HEIDEGGER, 2006, p. 179).

de seus escritos¹⁷⁵.

Na contramão dessa abordagem, a religião, como *poesia*, situa-se como manifestação sincera e positiva do mais genuíno *egoísmo* humano – o que não quer dizer que se restrinja apenas a esse sentimento, mas que inicia com ele – sinal da imediatez que a natureza reclama à vida em sua dimensão física e espiritual, sendo um sentimento, por si, pleno e perene.

Ao contrário de Hegel que, consoante Feuerbach, não teria observado com *profundidade* o tema, tomando-o como um tipo de *especulação* radicada nos afetos, Feuerbach encontrará nela um *traço* peculiar: na religião, o homem exprime uma *forma* que é, ao mesmo tempo, uma *essência* (FEUERBACH, 2009, p.24).

Motivo de controvérsia entre Feuerbach e seus críticos desde a publicação de *A essência do Cristianismo*, o termo “essência”, mais tarde, possuirá uma mais *completa* definição no interior dos escritos do autor, despedindo-se de vez da problemática caracterização *genérica* de homem em direção ao que pode ser chamado de “virada individualista¹⁷⁶” do pensamento feuerbachiano. De acordo com Cardillo:

Na Teogonia, o próprio uso do termo essência (Wesen) perde toda conotação metafísica e inclina-se decididamente para o significado de existência e entidade, se não natureza ou caráter individual. O interesse pelo homem genérico dá lugar ao interesse pelo *indivíduo* (grifo nosso) singular em função da relação entre natureza e espírito na correlação específica entre os desejos, o caráter individual e as formas linguísticas de representação dos deuses. (Tradução livre)¹⁷⁷.

¹⁷⁵ “Sendo evidentemente múltiplas as possibilidades de abordar a doutrina de Feuerbach como uma filosofia *coesa, mobilizada por problemas intrínsecos* (grifo nosso) e seguindo cadências e curvas de amadurecimento, não será forçado reconhecer como característica transversal a toda a obra a intenção de recuperar a unidade do homem e a unidade do mundo após séculos de sucessivas divisões.” (SERRÃO, 2009, p. 16).

¹⁷⁶ “sensualismo e individualismo infatti sono una sola cosa. La ragione o filosofia separata dai sensi, che nega la verità dei sensi, non solo da sé non sa nulla dell’individualità, ma anzi la odia a morte come sua naturale avversaria, come la filosofia di Kant, Fichte e Hegel dimostra a sufficienza. Solo attraverso i sensi so che fuori di me esistono anche altri esseri, altri uomini; ch’io sono un essere individuale distinto da loro, come essi da me. [...] Io non sono individuo fin qui e non oltre, di modo che le mie qualità individuali avrebbero il loro limite in quelle comuni, senza toccarle né contaminare; no, individualità è indivisibilità, unità, interezza, infinità; io sono dappertutto, assolutamente, dai piedi fino alla punta dei capelli, dal primo all’ultimo átomo, essere individuale. [...] sono uomo solo come quest uomo assolutamente determinate; essere uomo ed essere questo certo individuo sono aspetti in me totalmente indistinguibili.” (“sensualismo e individualismo são, de fato, uma só coisa. A razão ou filosofia separada dos sentidos, que nega a verdade dos sentidos, não apenas anula a individualidade, mas também odeia a morte como natural adversária, como as filosofias de Kant, Fichte e Hegel demonstram suficientemente. Apenas através dos sentidos sei que fora de mim existem também outros seres, outros homens; que eu sou um ser individual, distinto deles, como eles de mim.[...] Eu sou um indivíduo que acaba aqui e não outro, como se as minhas qualidades individuais possuíssem limites em comum, sem tocar-lhes ou contaminar-lhes; não, individualidade é indivisibilidade, unidade, interesse, infinidade; eu sou em todo lugar, absolutamente, dos pés às pontas dos cabelos, do primeiro ao último átomo, ser individual [...] sou homem só como este homem absolutamente determinado; ser homem e ser este certo indivíduo são aspectos em mim totalmente indistinguíveis.” - Tradução livre) (FEUERBACH, 1993b, p. 101).

¹⁷⁷ “Nella Teogonia, lo stesso utilizzo del termine essenza (*Wesen*) perde ogni connotato metafísico e si curva decisamente verso il significato di esistenza e di ente, se non addirittura di natur individuale o carattere. L’interesse per l’uomo generico cede il passo a quello per il singolo individuo come funzione della relazione tra natura e spirito nella specifica correlazione tra i desideri, il carattere individuale e le forme linguistiche della rappresentazione degli dei.” (FEUERBACH, 2010, p. XXXIV-XXXV).

Consoante Cardillo, Feuerbach *reorientaria* sua crítica estando mais próximo a uma posição *individualista*. Estamos em total acordo com esta abordagem, na medida em que avaliamos como *decisiva* a ampla dimensão que o naturalismo assumiria na obra de Feuerbach após 1845, a partir de onde tema da consciência seria assumido pelo escritor na dimensão dos instintos. Especialmente na religião, as representações manifestariam fortemente o que há de oculto¹⁷⁸ *inconsciente*¹⁷⁹, ou, se quisermos, *ainda-não-consciente*, como diria E. Bloch¹⁸⁰.

Embora as representações, na religião, estejam em contradição com a natureza, elas revelariam inteira concordância com a *vida*, e, esta, dado o *egoísmo*¹⁸¹, *exigiria* ao homem não tomar como objeto coisas que lhes são *indiferentes*¹⁸². Na busca de investigar a particular *forma* de representação que o fenômeno religioso manifestaria, acreditamos que a opção pelo tema da religião por parte de Feuerbach teria ocorrido não como uma temática *isolada*, mas como fruto, assim, de uma profunda *inspeção fenomenológica*.

Manifestando o inconsciente, a *forma* do pensamento religioso sugere-nos a

¹⁷⁸ “A essência diversa e independente do homem, o objeto da religião, não é somente a natureza exterior, mas também a natureza própria, interior do homem, diversa e independente de seu saber e querer. Com esse princípio chegamos ao ponto mais importante, à genuína origem da religião. O mistério da religião é em última análise somente o mistério da união do consciente com o inconsciente” (FEUERBACH, 2009, p. 344).

¹⁷⁹ Neubauer (NEUBAUER, 2000, p. 130) caracteriza essa passagem do inconsciente do homem para seu ser consciente como *Anschauungsseiten* ou *ideias visuais*. A propósito, em seu interessante estudo sobre a relação entre a obra do poeta alemão Heinrich Heine e a antropologia feuerbachiana, Neubauer aponta que Feuerbach teria sido a figura decisiva na elaboração filosófica do pensamento do primeiro, coincidindo ambos, sobretudo, na ênfase acerca do papel dos sentidos na originação das ideias: “Die im Hinblick auf Heines Position entscheidende philosophische Figur ist jedoch Feuerbach, der nach dem das Christentum theoretisch vernichtenden Hieb Das Wesen des Christentums von 1841 den radikalen Bruch mit der klassischen Metaphysik vollzieht, um seine Anthropologie der Sinnlichkeit zu entwickeln. Offensichtlich sind die Übereinstimmungen zwischen dem Losungswort vom Menschen, der "ist, was er ist" mit Heines Schriften der frühen vierziger Jahre.” (“A figura filosófica decisiva em relação à posição de Heine, no entanto, é Feuerbach, que, após o golpe teoricamente devastador de *A Essência do Cristianismo* de 1841, rompe radicalmente com a metafísica clássica para desenvolver sua antropologia da sensorialidade. As correspondências entre o slogan do homem que “é o que ele come” e os escritos de Heine do início dos anos 1840 são óbvias.” – Tradução livre) (NEUBAUER, 2000, p. 21). Neubauer também acrescenta que um importante elo entre os autores seria Giordano Bruno, admirado por ambos pelo ardoroso exemplo de coragem contra os poderes da intolerância religiosa, incutindo, em particular, em Feuerbach, a imagem de que a nova filosofia na Alemanha deveria encontrar no Renascimento Italiano sua inspiração. A *paixão* de Feuerbach pelo exemplo de Bruno fica ainda mais evidente quando em uma carta à sua esposa, de 1835, o *filósofo* explica-lhe que havia iniciado estudos na língua italiana apenas para ler Bruno no original. (Ibidem, p. 131).

¹⁸⁰ À parte sua convicção de que o materialismo pudesse solapar as exigências do *poético* do fenômeno religioso, a religião é também para nós, como muito bem a definiu, um *topos*, um *espaço vazio* que persiste no humano. Como diz Schütz: “Para Bloch este espaço vazio é um ‘tópos aberto do diante-de-nós, o *novum*’ onde pode existir tanto o ‘nada autêntico’ quanto o ‘tudo ou a sua consumação pelo *regnum humanum* ou reino [...] Na medida em que o espaço vazio pode conter tanto o nada quanto o tudo, ele se chamava inferno ou céu’.” (SCHÜTZ, 2021, p. 201).

¹⁸¹ “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, a satisfação do egoísmo humano.” (FEUERBACH, 2009, p. 95).

¹⁸² “Aquilo diante do qual o coração é frio, indiferente, não tem sua base num interesse egoístico ou do coração do homem. (Ibidem, p. 230).

possibilidade de existência de uma “matriz representacional”. Essa questão toca sensivelmente um importante aspecto da discussão com Marx, na medida em que a religião, nesse sentido, não seria a *inversão* de uma concepção de mundo já invertido, mas uma forma *sui generis* da vivência *prática*.

Tomando como exemplo o Cristianismo, um homem poderia *facilmente*, se assim quisesse, abrir mão de seus pertencentes em favor da fé¹⁸³, mas seria possível abrir ele mão da última sem *negar* a si mesmo? Não cremos, pois, na religião, ainda que se permitam contrassensos e exemplos extremos, seria a vida em caráter *instintivo* que se manifestaria. Mesmo o budismo – ainda que seja objeto de discussão sua definição como uma *religião*¹⁸⁴ –, que, recolhendo-se ao ascetismo, buscará, pela *eliminação* do pensamento, *anular* o sofrimento causado pela condição efêmera da vida, por reconhecer a *compaixão* como a *maior* das virtudes, estaria, aí, *determinado* pelo instinto de *felicidade* (FEUERBACH, 1992, p. 75), e, assim, *cairia* sua doutrina no âmbito do egoísmo (natural).

A complexidade do fenômeno religioso, desse modo, é a própria complexidade humana, onde a crença ou a fé se identifica com a vida, tratando-se, portanto, a religião, de um *dramático* conflito entre a *realidade* e a imaginação que, segundo Cardillo, revelar-se-ia, em Feuerbach, pelo *desejo*:

Em virtude da sua finitude, da sua determinação, da sua dependência da natureza e dos outros, o homem é dilacerado pelo conflito entre a onipotência da sua imaginação e a impotência da sua condição de indivíduo de capacidade limitada. O *desejo* é o fenômeno no qual esse conflito se manifesta na consciência. Não obstante o desejo *exprima uma falta*, um não-pode, um não-saber, isto não é, todavia, uma mera afecção do ânimo, mas também uma energia reativa, impulso natural a *reagir à falta*, a eliminar a falta. (Tradução livre)¹⁸⁵.

¹⁸³ De acordo com Windengren (WINDENGREN, 1976, p. 169) a palavra “fé”, no contexto da tradição hebraica, é derivada da raiz *ʾāman* da qual advém também a palavra “querer”.

¹⁸⁴ A obra clássica de D. T. Suzuki, *Uma introdução ao zen-budismo*, tornaria claro esse problema quando se toma por religião, por exemplo, o budismo da linhagem Zen (*Dhyana*), usando, para isso, um interessante argumento: “Quando Sakyamuni nasceu, diz-se que ele levantou uma em direção ao céu e apontou para a terra com a outra, exclamando: ‘Acima dos céus e abaixo dos céus sou o único que é venerável!’. Ummon (Yun-men), fundador da escola Ummon do zen, comenta sobre isso dizendo: ‘Se eu tive com ele no momento em que pronunciou isso, certamente o teria matado com um golpe e jogado o corpo às presas de um cão faminto’. Que cétricos jamais pensariam em fazer observações tão desvairadas a respeito de um líder religioso? Mas um dos mestres zen que seguia Ummon, disse: ‘De fato, esta é a forma pela qual Ummon deseja servir o mundo, sacrificando tudo o que tem – corpo e mente! Quão grato ele deve ter sentido pelo amor do Buda!’. (SUZUKI, 2022, p. 23). Expõe Suzuki, no entanto, que o zen, não seria *irreligioso* – pois mesmo atitudes como a de Ummon revelariam uma *forma* de reverência –, porém, seria um erro *tomá-lo no sentido de que cristianismo e o maometismo o são*. (Ibidem).

¹⁸⁵ “In virtù della sua finitezza, della sua determinatezza, della sua dipendenza dalla natura e dagli altri, l'uomo è dilaniato dal drammatico conflitto tra l'onnipotenza della sua immaginazione e l'impotenza della sua condizione di individuo dalle capacità limitate. Il *desiderio* è il fenomeno in cui questo dissidio si manifesta nella coscienza. Sebbene il desiderio *esprima una mancanza*, un non-potere, un non-sapere, esso non è tuttavia una mera affezione dell'animo, ma è anche energia reattiva, impulso naturale a *reagire alla mancanza*, a togliere la mancanza.” (FEUERBACH, 2010, p. XXVI).

Mas, para Feuerbach, o que seria o desejo e como ele se distinguiria da *vontade*, categoria filosófica tão apreciada pelos modernos e que emerge de maneira expressiva em *A essência do Cristianismo*? Primeiramente, observemos a seguinte passagem de *GTU*, mediante a qual o desejo seria descrito pela figura do *escravo*. De acordo com Feuerbach:

Naturalmente, o corpo vivo, como tudo que se move no espaço, supera [...] os limites espaciais; só o tempo o faz transitar de um lugar a outro. Tu não estás em um lugar distante ao mesmo tempo que o teu desejo e tua imaginação, e nestas circunstâncias, sem dúvida, a gravidade do corpo é uma pesada escravidão para o teu desejo e tua imaginação, e por essa razão [...] podes tomar este contraste entre o real e o teu desejo como fundamento que tem forçosamente que existir e que deve existir um corpo que se acomode a teus desejos. (Tradução livre)¹⁸⁶.

O desejo, conforme o texto acima, surgiria como uma *tensão*. Tal tensão seria atenuada, pela *imaginação*, a qual *criaria* um meio de *anular* seu limite (no caso, do corpo existir fora do tempo), constituindo, assim, uma representação *espiritual* do corpo físico, material. A *criação* de um tal “corpo espiritual” manifestaria uma *vontade* que se particularizara, que se *criou* em função de um “incômodo” (no contexto da citação, a *finitude*), revelando, assim, a natureza oculta do *desejo*: o instinto.

O desejo é um escravo da necessidade, mas um escravo que quer ser livre, um filho da pobreza, da *Penia*, *daquela* pobreza que é mãe do apetite e do amor não apenas sexual, mas também pelas coisas: um desejo que, longe de ser instilado nos despossuídos pelo “comunismo” e pelo “ateísmo” dos modernos - como nos dá a entender o egoísmo dos abastados - é pensado e descrito já na linguagem das Escrituras como uno com a pobreza. (Tradução livre)¹⁸⁷.

A *vontade*, nessa perspectiva, caracterizaria apenas a *potência*, o estado *natural* no qual se manifesta o desejo¹⁸⁸, o *atributo* por meio do qual se origina a faculdade *especial* e

¹⁸⁶ “Naturalmente, el cuerpo vivo, como todo lo que se mueve en el espacio, supera [...] los límites espaciales; sólo en el tiempo transita él de un lugar a otro. Tú no estás en un lugar lejano al mismo tiempo que tu deseo y tu imaginación, y en estas circunstancias, sin duda, la gravedad del cuerpo es una pesada atadura para tu deseo y tu imaginación, y por esa razón [...] puedes tomar este contraste entre lo real y tu deseo como fundamento de que tiene forzosamente que existir y ha de existir un cuerpo que se acomode a tus deseos.” (FEUERBACH, 1993a, p. 167).

¹⁸⁷ “Il desiderio è uno schiavo del bisogno, ma uno schiavo che vuole essere libero, un figlio della povertà, della Penia, di *quella* povertà che è madre dell'appetito e dell'amore non solo sessuale ma anche per le cose: una voglia che, lungi dal venir inculcata nei nullatenenti solo dal «comunismo» e dallo «ateismo» moderni - come dà ad intendere l'egoismo dei benestanti -, è pensata e descritta già nel linguaggio della «sacra» scrittura come un'unica cosa con la povertà.” (FEUERBACH, 2010, p. 45).

¹⁸⁸ Sem a participação dos desejos, a *vontade* (*Willen*), perderia qualquer conotação positiva no âmbito do pensamento de Feuerbach. Sua crítica ao moralismo cristão e às filosofias idealistas referem-se, em especial, à defesa daqueles pelo dualismo que, ao insistir na separação entre o corpo e espírito, faz do primeiro um lugar de paixões irrefreáveis. Tomasoni mostra que a crítica de Feuerbach à noção de *vontade* confere um “giro” na concepção moderna introduzindo as inclinações como forma concreta de sua efetivação: “L'ampio spazio dedicato alla contestazione della morale chiamata soprannaturalistica si può spiegare col fatto che essa avesse fornito le basi alla affermazione dell'immortalità dell'anima. Ciò è evidente nel rifiuto dell'imperativo categorico, di una «morale pensata per se stessa», di una «volontà priva di presupposti». In alternativa è proposta una vita in armonia con le proprie inclinazioni. In questo ideale, come nell'assunto che sia possibile normalmente raggiungere il culmine della perfezione e del progresso, si può di nuovo vedere quell'ottimismo naturalistico addotto come antidoto al dualismo di sensibilità e dovere, natura e legge, sfociato nell'esigenza di un'altra vita.”

individual do desejar. Diferente do restante da natureza, embora possamos admitir aos animais a capacidade de escolha com base em previsões¹⁸⁹, no ser humano imprime-se, através da

(“O amplo espaço dedicado a contestação da moral chamada supranaturalista se explica pelo fato que essa forneceu a base para a afirmação da imortalidade da alma, o que fica evidente na refutação do imperativo categórico como uma ‘moral pensada por si mesma’, de uma ‘vontade privada de pressupostos’. Como alternativa, é proposta uma vida em harmonia com as próprias inclinações. Neste ideal, supondo ser possível alcançar normalmente o auge da perfeição e do progresso, se pode ver outra vez aquele otimismo naturalista adotado como antídoto contra o dualismo entre sensibilidade e dever; natureza e lei, o qual resultara na exigência de uma outra vida.” - Tradução livre) (TOMASONI, 2011, p. 401). Cardillo expõe ainda que, segundo Feuerbach, o desejo marcaria a dicotomia no homem de representações imaginárias e reais, fornecendo, assim, o *objeto da vontade*: “Il desiderio è tanto all’origine dell’immaginazione umana che trova soddisfazione all’interno del mero pensiero, quanto all’origine dell’intelligenza umana che si incanala nell’impegno costante e faticoso del lavoro diretto al soddisfacimento reale, oggettuale, di quello che oramai, avendo trovato i mezzi della propria realizzazione, non è più un oggetto del mero desiderio ma si è trasformato in un oggetto della volontà” (“O desejo é tanto a origem da imaginação humana que se satisfaz no interior do mero pensamento, quanto a origem da inteligência humana que se canaliza no empenho constante e cansativo do trabalho de satisfação real e objetiva do que, agora, tendo achado os meios da própria realização, não é mais um objeto do mero desejo, mas é transformado em um objeto da vontade.” - Tradução livre) (CARDILLO, 2008, p. 256). Por fim, Feuerbach, em conformidade ao que se expõe em Cardillo, nos fornece uma explicação que amplia o papel dos desejos, na medida em que considera que aqueles, em geral, possuem uma forma *sobrenatural*: “De resto, são os desejos em geral, pelo menos quanto à *forma* (grifo nosso), o tipo e a maneira como querem ser realizados, *sobrenaturais* (grifo nosso). Desejo, por exemplo, estar em casa enquanto estou longe dela, no estrangeiro. O objeto desse desejo não é anti ou sobrenatural, posso, pois, atingi-lo por vias naturais, basta que eu volte para casa. Mas a essência do desejo é exatamente que eu quero estar em casa agora, sem perda de tempo, que eu quero estar imediatamente na realidade onde já estou em pensamento. Se observarmos os milagres, vamos constatar que neles nada mais está objetivado, manifestado, realizado, a não ser a essência do desejo.” (FEUERBACH, 2009, p. 264-265).

¹⁸⁹ Por considerar a presença marcante dos sentidos na representação, é interessante assinalar que Feuerbach distingue homens e animais, em último caso, pela capacidade de desejar. Já Aristóteles reconhecia nos animais um tipo de *sabedoria prática* a partir da qual poderia ser inferida certa capacidade de *previsão*, como lemos na *Ética a Nicômaco*: “Por isso dizemos que até alguns animais inferiores possuem sabedoria prática, isto é, aqueles que mostram possuir um certo poder de previsão no que toca à sua própria vida.” (ARISTÓTELES, 1984, p. 146). Observa-se no texto que Aristóteles utiliza a expressão *δύναμιν προνοητικήν* (ARISTÓTELE, 2008, p.700) para “poder de previsão”. “προνοητικήν”, derivado da forma *προνοητικός*, cuja raiz, por sua vez, é Προ-voέω, ou seja, “pensar antes” (PEREIRA, 1990, p. 487), o que leva-nos a refletir sobre a passagem de *O Capital*, onde Marx compara as atividades da aranha e da abelha com as de um tecelão e de um arquiteto, fazendo recair a diferença entre o animais e seres humanos na simples previsão (portanto, de *προνοητικήν*) atribuída aos últimos, quando diz que “o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça” (MARX, 1996, p. 298). É possível que Marx não considerara a questão do ponto de vista da complexidade dos próprios animais. Peter Singer em *Marx: A Very Short Introduction*, explica que até mesmo o senso de hierarquia existe no reino animal, conforme lemos neste interessante excerto: “Farmers have always known that barnyard flocks of hens develop a ‘peckingorder’ in which each hen has a rank, allowing her to peck at and drive away from food birds below her in rank, but to be pecked by, and forced to give up food to, those above her. More careful studies have shown that similar hierarchies exist among wolves, deer, lions, baboons, and chimpanzees, to name only a few of the species studied. So we have evidence that was not available to Marx – evidence of the failure of deliberate attempts to create egalitarian societies on the basis of the abolition of private ownership of the means of production and exchange; and evidence of the hierarchical nature of non-human societies. The evidence is not yet all in; but we have enough to reach the provisional judgement that it will not be as easy as Marx thought to bring the conflicting interests of human beings into harmony.” (“Fazendeiros sempre souberam que bandos de galinha em currais desenvolvem uma “hierarquia” através da qual cada uma possui uma posição, permitindo-as bicar e afastar da comida as aves abaixo de sua posição, como também ser bicada e forçada a dar comida às superiores. Cuidadosos estudos têm mostrado uma similar hierarquia existente entre lobos, cervos, leões, babuínos e chimpanzés, apenas para nomear algumas espécies. Temos evidências que não estavam disponíveis para Marx – evidências do fracasso de tentativas deliberadas de criar sociedades igualitárias com base na abolição da propriedade privada e dos meios de produção e troca; e evidência da hierarquia natural de sociedades não-humanas. A evidência ainda não é total; mas nós temos o bastante para fazer um julgamento provisório de que não será tão fácil como pensou Marx harmonizar os conflitantes interesses humanos.” - Tradução livre) (SINGER, 2000, p. 97). Para além de compararmos homens e

vontade e dos desejos, um modo de existir único e irrepetível, que se pautará *fielmente* pela conquista de seus propósitos:

Com a vontade que vem obstaculizada, que cai pela oposição de um mundo externo, que a cada passo sofre a mais dolorosa interrupção e interposição, é dada ao mesmo tempo também a almejada representação ou possibilidade de uma vontade ilimitada, ininterrupta, capaz de afirmar-se sem oposição, semelhante ao detestável não saber daquilo que se gostaria saber se dá também a almejada representação ou possibilidade de saber um tal não conhecido. Esta representação, portanto, é tudo menos indiferente, leve, inútil e insignificante como tantas que o homem tem na cabeça. Não! Essa é uma representação gerada e confirmada da dolorosa experiência de seu contrário, crescida junta aos desejos mais íntimos¹⁹⁰, registrada pelo peso das questões mais caras; é uma representação não apenas gerada, mas também animada, vivificada, possuidora do desejo que essa seja essência e verdade. (Tradução livre)¹⁹¹.

De acordo com a citação, os *obstáculos à vontade* produziriam um mover *animado*, de onde *vigorariam* os desejos. Dessa forma, sendo o mundo externo uma fronteira sensível, o espírito daria continuidade ao *conflito* no homem. É deste cenário que, em nossa percepção, encaminhar-se-ia o argumento de que *todas* as representações humanas seriam, na percepção

animais não-humanos, ressalta-se que presença de uma hierarquia entre os últimos, como expôs Singer, corrobora, em princípio, com a noção *inata* de *autoconservação*, que Feuerbach (FEUERBACH, 2010, p.291) considera presente nos seres vivos. Ora, além da organização hierárquica, não se pode negar que possuem os animais uma certa, para dizer como Aristóteles, *sabedoria prática* consoante às aflições do *mal*, quando fogem de suas presas criando “estratégias” para enganá-las e construindo sociedades extremamente complexas para as mais variadas situações das quais dependem sua vida, comportando-se até mesmo em contradição com o próprio egoísmo para proteger o grupo, como mostra Kropotkin (KROPOTKIN, 2009, p.19). Assim, parece-nos muito mais estreita a relação entre homens e animais do que a simples diferenciação feita por Marx, diante da qual Feuerbach, ao estabelecer o desejo como elemento fúlgido da humanidade (possibilitando-a estender a própria essência como reflexo de uma leitura psicológica individual do mundo, dando ocasião para diferenças e disputas entre um indivíduo em relação ao outro e daquele em relação ao grupo), confirmaria uma maior profundidade quanto ao tema da *natureza* humana em relação a das outras espécies. Nesse sentido, a religião estaria, portanto, arraigada na mais aguda diferença entre os homens e o animais não-humanos, dado que, naquela, estando a vida no mais elevado posto, atestaria não apenas a verdade do natural egoísmo que abrange todos animais, mas que, só no homem, através do *desejo*, se manifestariam diferentes expressões do mesmo, imprescindíveis à sua vida sensível, portanto, *prática*, através dos quais surgem critérios próprios de satisfação que incidem sobre suas representações: “Como em geral divinizar uma coisa da qual minha vida depende, se a vida nada tem de divino para mim? Somente a diferença dos impulsos humanos, necessidades e capacidades, somente essa diferença e sua hierarquia determinam então a diferença e a hierarquia dos deuses e das religiões. O critério da divindade é exatamente por isso a origem dos deuses, é, portanto, o homem em si mesmo.” (FEUERBACH, 2009, p. 69-70).

¹⁹⁰ Também para Hobbes, segundo Dumoulié, uma vez que não se referem a objetos naturais, os desejos coincidiriam com o próprio fator de ânimo da vida humana, fazendo-se valer, através daqueles, a busca por uma felicidade que nunca chegaria a termo: ‘La felicità è una continua marcia in avanti dei desiderio, da un oggetto all’altro, essendo il possesso dei primo solamente la via che conduce al secondo’. (“A felicidade é uma contínua marcha em direção ao desejo, de um objeto a outro, sendo a posse do primeiro somente a via que conduz ao segundo”. - Tradução livre) (DUMOULIÉ, 2002, p. 302).

¹⁹¹ “Con la volontà che viene ostacolata, che fallisce per l'opposizione dei mondo esterno, che ad ogni passo patisce le piú dolorose interruzioni e interposizioni, è data al contempo anche l'agognata rappresentazione o possibilità di una volontà illimitata, ininterrotta, capace di affermarsi senza opposizioni, similmente a come con il detestabile non sapere ciò che si vorrebbe sapere si dà anche l'agognata rappresentazione o possibilità di sapere un tale non saputo. Questa rappresentazione, perciò, è tutt'altro che indifferente, leggera, inutile ed insignificante al pari delle tante che l'uomo ha nella testa. No! Essa è una rappresentazione generata e confermata dalla dolorosa esperienza dei suo contrario, cresciuta insieme ai desideri piú intimi, gravata dal peso delle questioni piú care; è una rappresentazione non solo generata ma anche animata, vivificata, posseduta dal desiderio che essa sia essenza e verità.” (FEUERBACH, 2010, p. 37-38).

de Feuerbach, manifestações *fenomênicas*, mediante a impossibilidade de se assegurar da verdade em relação às ideias, a partir de onde se concluiria que Feuerbach teria “apostado” na *certeza sensível* – desprezada por Hegel – para fundar o ponto de partida de uma nova *filosofia* que se voltasse profundamente à amplidão da vida em seu significado naturalístico e que, em sua visão, estaria comprometida pela ascensão da subjetividade de modo irrestrito no campo das representações.

Em *GTU*, Feuerbach, assim cremos, *anteciparia* o raciocínio acima – exposto vinte sete anos após à obra, em *TQKHC* –, a partir de onde argumentaria ser a *forma* do pensamento *vazia* no indivíduo em sua *particularidade*, que, em último caso, por *afirmar-se*, consistiria em um movimento de negação da *dúvida*, isto é, de negação do Não-Eu. Consoante isto, para Feuerbach, seria *impossível* requerer do pensamento uma correspondência *total* em relação à natureza, dado que sua forma *vazia*, exibir-se-ia já como *representacional*, assim:

tua vida, tua forma de desejar e de atuar, tuas ideias e representações do mundo tem seu fundamento e começo em *princípios do pensamento* (grifo nosso), nunca postos em dúvida por ti, ou, melhor e de maneira mais precisa, em um princípio de pensamento absolutamente válido e sobre o qual nunca houvera refletido; o princípio do pensamento verdadeiro não é nenhum pensamento determinado, um princípio expressamente determinado ou exprimível em um único pensamento, senão a *forma* mesma de *pensar*, todo pensar começa no ser e do ser, e este ser, do qual nasce o pensar, é precisamente o modo e a maneira de pensar; o ser essencial de um indivíduo é para ele também a forma de seu pensar, pois desta depende e se fazem determinadas suas formas de sentir, julgar e de agir” (Tradução livre)¹⁹².

Ao compreendermos que as representações se *desenvolveriam* por meio de uma *forma vazia*, não queremos com isso postular um critério abstrato ou princípio especulativo como *essência*, tal como Feuerbach criticaria em Hegel. Ao contrário, o *vazio*, em nossa acepção, tocando a possibilidade de um *ceticismo*, conforme abordamos no Capítulo I, concorreria para a compreensão de que o Não-Eu – ou o inconsciente –, em consonância com o autor – determinaria o conteúdo das representações, sendo, assim, *inescrutável* sua natureza.

Wartofsky aprofunda esse ponto de vista, indicando que, em último caso, o recurso à imaginação na composição da linguagem seria inevitável. Em *Posthumous Aphorisms*¹⁹³ (*Aforismos Póstumos*), Feuerbach teria mostrado que as representações, originar-se-iam da diferenciação entre *corpos* iguais, e, daí, a *imaginação* “suporia” um *universal*:

¹⁹² “tu vida, tu forma de desejar y de actuar, tus ideas y representaciones del mundo y de las cosas tienen su fundamento y comienzo en principios del pensamiento nunca puestos en duda por ti, o, mejor y de manera más precisa, en un principio de pensamiento absolutamente válido para ti y sobre el que nunca has reflexionado; el principio de pensamiento verdadero y real no es en ningún sitio un pensamiento determinado, un principio expresamente determinado o expresable en un único pensamiento, sino la forma misma de pensar, todo pensar comienza en el ser y del ser, y este ser, del que nace el pensar, es precisamente el modo y la manera del pensar; el ser esencial de un individuo es por ello también la forma de su pensar, pues de ésta depende y se hacen determinadas sus formas de sentir, de valorar y de actuar [...]” (FEUERBACH, 1993a, p. 173).

¹⁹³ Compilação de escritos de Feuerbach que recebera, em 1874, sua primeira edição por Karl Grün.

Se o pensamento só é possível para seres diferenciados em si de sua espécie, então a precondição é a concepção de espécies – isto é, a imaginação de um universal, a representação na mente daquilo que não é visto, a *forma de um conceito* (grifo nosso), embora “inferida” da própria sensibilidade” (Tradução livre)¹⁹⁴.

Assim, uma vez que pensamento não conseguiria ultrapassar os limites da individualidade – sua fronteira natural em relação ao mundo –, deveria se servir do auxílio da *imaginação*. A observação direta dos fatos é grosseira, vulgar, por fim, *incapaz* de compreender “por dentro” aquilo que se observa. Na representação, damos às coisas o aspecto que delas *queremos* por meio de como as concebemos. Há, de fato, um experimentar, uma sensação, mas, ao final, esta seria extrapolada a um momento posterior, *evanescendo* diante dos sentidos. Deixou de existir como *verdade* imediata. Segundo Feuerbach:

Pensamento é apenas uma sensação desenvolvida, elaborada estendida do que não está presente, uma sensação daquilo que não é na verdade sentido; a visão daquilo que não se vê. Nós vemos somente o grosseiro, movimento externo, movimento-massa, mas não vemos o interno [...]. Nós os pensamos e os vemos, embora mediados pela visão crua do movimento. (Tradução livre)¹⁹⁵.

É impossível não retomar aqui a discussão com Hegel. O objeto *presente* – o que poderia ser *este* jarro ou *esta* pedra com a qual me deparo na imediatez¹⁹⁶ – na exposição da *Fenomenologia*, não representa mais do que uma figura *pobre*, um *momento* que subsume e evanesce entre as sucessivas *etapas* da consciência¹⁹⁷, erigindo um complexo e irretocável edifício ontológico por meio da *extenuação lógica* da linguagem. Em nossa perspectiva, Feuerbach *reverteria* essa anulação do sensível, da existência *concreta* dos objetos que Hegel, deslocados em um espaço e tempo “imaginados”, representados, desse modo, consoante Feuerbach, arbitrariamente como *conceitos* em um domínio fechado e *descorporificado*:

O *aqui* fenomenológico de Hegel não é, portanto, um *aqui* real, e quando Hegel

¹⁹⁴ “If indeed thinking is possible only for a being that differentiates itself from its species, then the precondition is the conception of species – that is, the imagining of a universal, the representation in the mind of what is not seen, the forming of a concept, albeit “inferred” from sensibility itself.” (WARTOFSKY, 1982, p. 430).

¹⁹⁵ “Thinking is only a developed, elaborated, further sensing, extended to what is not present, a sensing of that which is not actually sensed; the seeing of that which is not seen. We see only gross, external motion, mass-movement, but we don’t see the internal. [...]. We think it, we see it, though mediated by what we do see-raw motion.” (WARTOFSKY, 1982, p. 430).

¹⁹⁶ “Il termine immediato viene usato innumerevoli volte da Hegel, eppure alla sua filosofia manca totalmente quel che questa parola designa, L'immediato; egli infatti non esce mai dal concetto logico, in quanto fin dal principio fa dell'immediato una qualità, nel suo linguaggio, un momento, di quanto v'ha di più mediato, dei concetto astratto” (“O termo imediato é usado inúmeras vezes por Hegel, porém, sua filosofia esquece totalmente o que tal palavra designa, O imediato; ele, de fato, não abandona o conceito lógico, fazendo do imediato desde o início uma qualidade, em sua linguagem, um momento, do que há nele de mais mediado, do conceito abstrato.” – Tradução livre) (FEUERBACH, 1993b, p. 159).

¹⁹⁷ “[Das aufgezeigte Hier] O *aqui* indicado que retenho com firmeza, é também um *este* aqui que de fato *não é este aqui*, mas um adiante e atrás, um acima e abaixo, um à direita e à esquerda. O acima, por sua vez, é também esse múltiplo ser-Outro, com acima, abaixo, etc. O aqui que deveria ser indicado desvanece em outros aqui; mas esses desvanecem igualmente. O indicado, o retido, o permanente é um *este negativo*, que só é tal por que os aqui são tomados como devem ser, mas nisso se suprassumem, constituindo um complexo simples de muitos aqui.” (HEGEL, 1988, p. 80).

pretende afirmar que ao virar as costas para um *aqui*, por exemplo, uma árvore, eu a anulo como verdade sensível, esqueço que, na realidade, a árvore continua a ocupar um espaço real atrás de mim: Hegel, portanto, anula o *aqui* da linguagem, não o *aqui* da realidade. (Tradução livre)¹⁹⁸.

Tal *emulação* da realidade, contudo, figuraria como *própria* ao pensamento, tendo Hegel apenas elevado essa *exigência* ao extremo ao supor o conceito como a causa de um mundo que, para Feuerbach seria a própria *forma* em que se manifesta o pensamento. Na Religião, o que aparece não se deixa envolver em um mero jogo *gramatical* (RAMBALDI, 1966b, p. 208), mas se *preencheria* do metabolismo da vida de cada ser humano, seus sofrimentos e alegrias, através dos quais imprimir-se-ia no Eu, pelo Não-Eu, o *mistério*¹⁹⁹ da existência.

Ver o não visto é imaginar, ou representar aquilo que se pode ver, como podemos vê-lo. E isto nós inferimos daquilo que é visível. Mas então o pensamento nada mais é do que a imaginação secularizada, o qual na consciência religiosa preenche suas lacunas do invisível com a imaginação, projetada do invisível por analogia ao visível (Tradução livre)²⁰⁰.

Apesar das críticas acima, tendo como possível uma visão meramente *analógica* do homem e da natureza em Feuerbach, revelar-se-ia através de nossa abordagem uma relação profundamente complexa entre o pensamento de Hegel e a obra do primeiro. Em nossa visão, diferente dos demais pensadores modernos, Hegel distinguir-se-ia por ter dado em sua *Phänomenologie des Geistes*, um *começo* para o percurso da consciência sem partir de uma representação *determinada*, mas recorrendo a um puro *isto* abstrato. De acordo com as palavras de Somers-hall:

Assim, enquanto começamos com a concepção mais simples possível de uma relação entre um sujeito e um objeto, que simplesmente sabe o que o objeto existe, nós descobrimos *imanentemente* (grifo nosso) na caracterização deste objeto nesta forma singular e imediata, que a consciência se relacionara ao objeto da maneira

¹⁹⁸ “Il *qui* fenomenologico hegeliano non è dunque il *qui* reale, e quando Hegel pretende che volgendo le spalle ad un *qui*, ad es. un albero, lo annullo come verità sensibile, dimentica che in realtà quell'albero continua ad occupare uno spazio reale dietro di me: Hegel confuta quindi solo il *qui* del linguaggio, non il *qui* della realtà.” (RAMBALDI, 1966, p. 40).

¹⁹⁹ Para Feuerbach, o acesso ao Eu pelo sensível, limitar-se-ia ao *prático*, como nos diz Wartofsky: “Sensibility is the mode of direct encounter with what lies beyond the I of consciousness. [...] But this direct encounter is attested to not in reflection upon it, in which it too becomes an *idea* or a *thought*, but rather in practice - that is, in this worldly, bodily activity. The locus of this activity is not at some sharply demarcated border between *I* and *it*, between consciousness and being, but rather is the original locus of being itself, a spatiotemporal here and now, a concrete *being here now*, a *Dasein*.” (“Sensibilidade é o modo direto de encontrar-se com o que está além do Eu consciente. [...] Mas esse encontro direto não se dá como reflexão sobre aquele, que viria a ser uma *ideia* ou *pensamento*, mas na prática – que é, nesse mundo, atividade corporal. O locus desta atividade não possui nenhuma demarcação entre o *Eu* e o *isso*, entre consciência e ser, mas é o locus original do ser mesmo, um spatiotemporal aqui e agora, um concreto *estar aqui agora*, um *Dasein*” - Tradução livre) (WARTOFSKY, 1982, p. 376). Assim, não há mistério a ser resolvido, mas apenas uma existência *posta* a ser vivida.

²⁰⁰ “Seeing the unseen is imagining, or representing what something would look, like could we see it; and this we infer from what is visible. But then thinking is nothing but the secularized imagination, which in religious consciousness filled in the gaps of the invisible with the imagination, projected the invisible by analogy to the visible” (WARTOFSKY, 1982, p. 430).

mais universal, pela falta de capacidade imediata de diferenciar os vários momentos do objeto, reduzindo-o a um simples isto, aqui, agora. (Tradução livre)²⁰¹.

Reduzir o objeto a um *isto* na forma da representação, à luz dos argumentos que aqui trazemos com base neste tema em Feuerbach, teria levado Hegel a *hipostasiar* a relação sensível com o mundo, tornando, assim, o pensamento, de *posterior*, a *pressuposto*. Por outro lado, ao iniciar pela *indeterminação*, Hegel, em nossa visão, alçaria o sentido da *intuição* que se revelará mais tarde em Feuerbach, na medida em que, para o primeiro, o sujeito estaria em *imediate* relação com o objeto e deste não se desprendia em sua representação²⁰², elevando-se, assim, a vida²⁰³ ao primeiro plano da filosofia.

Esta unidade, no entanto, Feuerbach captou-a e buscou explicá-la como *instinto*, um impulso no interior da individualidade, não, porém, através de uma relação necessária (*Notwendigkeit*) entre *conceitos*, a partir da qual a imediatez *exigiria* ser ultrapassada e superada em sua forma original²⁰⁴, mas tomando-o como um *dilema* onde finito e infinito ocupariam o centro das representações.

É desse cenário que compreendemos a vida *prática* como uma *experiência poética* do Eu. Tal experiência se faria do *mistério* da situação existencial do homem, que tem sua essência ocultada pelo “véu” da natureza. Ao se propor um *princípio* como explicação para a origem das coisas, seja no âmbito da natureza (*Natur*) ou do mundo (*Welt*), na perspectiva de Feuerbach, estar-se-ia não na dimensão do *real*, mas apenas do *imaginário*, pois a essência do pensamento seria precisamente, vaga, *lacunal*, derivando-se, daí suas *representações*. Como *representação*, no entanto, é preciso reconhecer na religião o “sabor” da vida, como desejos

²⁰¹ “Thus, while we begin with the simplest possible conception of a relation between a subject and an object, that of simply knowing that the object is, we discover immanently that in characterizing its object in this singular, immediate way, consciousness has in fact related to the object under its most universal aspect, as it lacks the capacity with this immediate form of understanding to differentiate the various moments of the object, reducing the object to a simple this, here, now.” (SOMERS-HALL, 2012, p. 135-136).

²⁰² “Segundo minha concepção - que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema -, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como substância, mas também, precisamente, como sujeito. Ao mesmo tempo, deve-se observar que a substancialidade inclui em si não só o universal ou a imediatez do saber mesmo, mas também aquela imediatez que é o ser, ou a imediatez para o saber.” (HEGEL, 1988, p.29).

²⁰³ Löwith (LÖWITH, 2014, p. 7), ao relatar a relação de Goethe com Hegel, nos diz: “O que Goethe aprecia em Hegel era nada menos do que o princípio de sua atividade espiritual: a mediação entre o ser-si-mesmo e o ser-outro, ou dito nas palavras de Goethe: que ele se colocou no centro, entre sujeito e objeto [...] ‘Onde objeto e sujeito se tocam, aí está a vida; se Hegel com sua filosofia da identidade se coloca no meio, entre objeto e o sujeito reivindicando esse lugar, então nós queremos louvá-lo’.

²⁰⁴ “L'Io del desiderio, finora vuoto per via dell'assimilazione dell'oggetto, diventa una realtà piena. Tuttavia, ripieno di un oggetto naturale, non è, per così dire, che un Io-cosa. E questa la fase del «sentimento dell'io», propria dell'animale. Per passare alla fase dell'autocoscienza, il desiderio deve guardare a un oggetto non naturale, che trascenda il dato immediato. Ora, la sola cosa che garantisce tale superamento è il desiderio stesso, in quanto manifestazione di un'assenza.” (“O Eu do desejo, até agora vazio pela assimilação do objeto, torna-se realidade plena. Todavia, repleto de um objeto natural, não é, por assim dizer, um Eu-coisa. É esta fase do ‘sentimento do Eu’ própria o animal. Para passar à fase da autoconsciência, o desejo deve guardar um objeto não-natural, que transcenda o dado imediato. Ora, a única coisa que garante tal superação é o próprio desejo, enquanto manifestação de uma essência.” - Tradução livre) (DUMOULIÉ, 2002, p. 118-119).

que emanam da *individualidade*²⁰⁵. É neste âmbito que defendemos uma compreensão *fenomenológica* da vida em Feuerbach, a partir da qual compreendemos que sua *crítica à religião situaria a afirmação de um começo sensível para a filosofia, o qual a teoria, a princípio, seria incapaz de formular por se situar no pensamento.*

Abrangendo, assim, as demais formas de representação, objetivamos na próxima secção expor a crítica de Feuerbach à filosofia como extensão de um *fenômeno* que o autor teria observado no contexto da Reforma, onde o exemplo de Lutero mostraria o caráter *ambíguo* das representações. Tal situação se repetiria na filosofia quando, através da razão, a teoria forçaria ao mundo uma imagem *fixada*, ao passo que a dinâmica daquele – por oposição – recrudesceria em complexidade diante da simplificação pela lógica, afastando, desse modo, a possibilidade de uma *real* explicação objetiva.

Mundo e Representação

A pergunta que agora nos colocamos, deverá se deslocar do problema da *origem* ao da *constituição* do pensamento, especialmente concentrando-se na seguinte questão: *por que o pensar sistemático, o pensar próprio à atividade teórica, não poderia exprimir um conteúdo essencialmente verdadeiro?*

Preliminarmente, em nossa perspectiva, à crítica à filosofia moderna, tomada na forma como se apresentariam os textos da primeira década de 1840, famosos pelo apreço de Marx (em particular, *Teses provisórias para a reforma da filosofia e Princípios da filosofia do*

²⁰⁵ “He is a stranger in his own house, he suffers all the burdens and sorrows, has all the pleasures and joys, without as yet being master of his own estate. He is placed at the peak of dizzying heights, below him extends an inconceivable abyss. He knows neither his beginning nor his end. [...] He is both not-self and self. His not-self is the basis, the ground of his religion, his freedom in contradiction with his necessity. He has only the results, not the principles, the premises in his power. [...] He is here not by his own will, but by that of another: it is nature which called him forth, without any demonstrable or conceivable cause. Obscure is the origin of man, for his nature is itself obscure. Only in that genesis which we see primarily in non-human nature, do we have any image of our own origins: we have it within ourselves, in what we take to be the involuntary essence of nature.” (“Ele – o homem – é um estranho em sua própria casa, ele sofre fardos e tristezas, tem todos os seus prazeres e alegrias sem que isso seja propriedade sua. Ele é colocado no topo de alturas vertiginosas, abaixo dele estende-se um inconcebível abismo. Ele não conhece seu começo e nem o seu fim. [...] Ele é ambos Não-Eu e Eu. Seu Não-Eu é a base, o fundamento de sua religião, sua liberdade em contradição com a necessidade. Ele tem somente os resultados, não os princípios, as premissas em seu poder. [...] Ele não está aqui pela própria vontade, mas pela de outro: a natureza o chamou sem qualquer causa demonstrável ou concebível. Obscura é a origem do homem, pois sua natureza é em si obscura. Somente naquela gênese em que nos vemos primariamente em nossa natureza não-humana, temos uma imagem das nossas origens: nós a temos dentro de nós mesmos, naquilo que consideramos ser a essência involuntária da natureza.” -Tradução livre) (WARTOFSKY, 1982, p. 431). “Omero, la «rivelazione» dell'antropologia”. (“Homero, a revelação da antropologia” - Tradução livre) (FEUERBACH, 2010, p.324).

futuro)²⁰⁶, dificilmente poder-se-ia fazer justiça se buscamos obter uma resposta *completa* a tal pergunta. Além de textos aforísticos, pecariam também pela repetição e conteriam, a nosso ver, *extratos* de um pensamento em transição que seriam marcados por um período de conflito intelectual para o Escritor.

Fazendo um recuo aproximado a este momento, porém, em nossa perspectiva, distante *espiritualmente* dele, encontraremos em *ZKHP*, um importante ponto de apoio que, acreditamos, forneceriam maiores detalhes quanto à natureza do pensamento filosófico-científico e sua *insuficiência* para tratar dos aspectos *fundamentais* da existência.

Em tal Obra, Feuerbach mostra ser o pensamento uma *representação* da *essência* (FEUERBACH, 2012, p. 36), e a comunicação, *limitada* por ambos os “lados”, seja pela *tradução* que fazemos daquela *essência* para *nós mesmos* através dos nossos pensamentos²⁰⁷, seja o que de nós é compreendido por um outro.

Na filosofia, consoante Feuerbach, essa dificuldade deve ser “superada” em função da crença segundo a qual a razão purifica e ilumina o discurso, apostando-se, dessa forma, na possibilidade de uma apreensão total do real através daquela. Nessas condições, a filosofia, na busca pelo o real, voltar-se-ia à lógica interna dos conceitos, deixando escapar a dimensão do que há de sensivelmente profundo no homem, figurando, assim, como uma “galeria de discursos”²⁰⁸, alheia à vida concreta dos indivíduos.

Assim, Feuerbach buscará em *outra fonte* a natureza dos pensamentos. Seu materialismo, portanto, não se relaciona a uma postura arrogante de eliminar a dimensão poética do ser humano, perene e vivaz, mas está mais próxima à atitude de um investigador que compreende a profundidade do fenômeno e busca ampliar as consequências de suas *sinuosas* manifestações no tempo.

O materialismo de Feuerbach difere de outras formas de materialismo, científico-natural ou histórico, justamente pelo fato de se propor completar, através de uma crítica religiosa radical, o trabalho de desmitologização iniciado pela Reforma. (Tradução livre)²⁰⁹.

Observamos que, segundo Andolfi, o materialismo de Feuerbach se consolida como

²⁰⁶ Obras as quais, segundo Marx, Feuerbach teria *demolido o embrião da velha dialética e da velha filosofia* (MARX, 2008, p. 116).

²⁰⁷ “Para trazermos nossos pensamentos fundamentais até à consciência distinta, fazemo-los, por assim dizer, comparecer e apresentar-se, *ensinamos a nós mesmos*, como fariamos a outros, esses pensamentos que brotam imediatamente do gênio do pensamento, que nos chegam sem sabermos como, que nos são dados com a nossa *essência*” (FEUERBACH, 2012, p. 35-36).

²⁰⁸ “O sistemático é por isso um artista; a história dos sistemas filosóficos é a galeria dos quadros, a pinacoteca da razão” (FEUERBACH, 2012, p. 37).

²⁰⁹ Il materialismo di Feuerbach si distingue da altre forme di materialismo, scientifico-naturale o storico, appunto per il fatto che si propone di portare a termine, mediante una radicale critica religiosa, l'opéra di demitizzazione iniziata dalla Riforma.” (FEUERBACH, 1993b, p. 16-17).

uma *continuação* daquilo que interpretara o último ser o resultado da crítica de Lutero ao catolicismo. Segundo Franz Lau, Lutero teria sido um personagem reverenciado no contexto do Iluminismo e do Idealismo Alemão, em particular, por ser atribuído àquele uma atitude libertadora²¹⁰. Essa “revolução” trazida por Lutero, no entanto, Feuerbach reconhecerá por meio do que compreenderá da atitude do famoso personagem da Reforma, uma concepção de Deus que só poderia ser válida *no e para* o ser humano, como lemos:

Nós não somos somente o sal da terra, mas também o do céu. ‘Se Deus estivesse só como um tolo no céu’, diz Lutero, ‘ele não seria mais Deus’. Deus é um nome, que encontra no homem o seu único significado. (Tradução livre)²¹¹.

A “humanização de Deus”, em Lutero, exerceria, como é amplamente conhecido entre os estudiosos, um profundo impacto no pensamento de Feuerbach e em sua síntese antropológica da religião. Vale dizer, no entanto, que lançar mão de Lutero aqui deve ser compreendido como “faca de dois gumes”, pois a recepção de Feuerbach ao Monge alemão é *ambígua*: Lutero é, na opinião daquele, ao mesmo tempo que humano, desumano; racional e irracional.²¹²O mesmo se aplicaria, ainda que salvaguardando diferenças, a Jacob Boehme. Desses autores, Feuerbach colhe apenas o aspecto *psicológico*, antropológico, que o fenômeno religioso lhes permite experienciar. Esses grandes homens da religião, são exemplos profundos que contrariam a indiferença teológica frente à natureza.

O grande interesse do *filósofo* pela religião e o destaque dado em seus textos a figuras célebres por seu fervor espiritual, dá razão às palavras de Engels ao afirmar que aquele não pretendia aboli-la, mas completá-la²¹³. Porém, Engels não enxergara que a religião manifesta algo de muito maior em Feuerbach, um *plano de fundo* a partir de onde se encaminha a

²¹⁰ “Na época do Iluminismo e ainda do Idealismo alemão, Lutero foi comemorado como o libertador da ignorância intelectual, portanto, por assim dizer, aquele que corajosamente lançou para fora da Igreja o peso morto das doutrinas autoritárias que a amarravam e com isto, novamente, tornou o cristianismo desembaraçado e ativo”. (LAU, 1974, p.5).

²¹¹ “Noi non siamo solamente il sale della terra, ma anche quello del cielo. «Se Dio se ne stesse solo soletto come uno sciocco in cielo», dice Lutero, «egli non sarebbe più Dio». Dio è un nome, che trova nell’uomo il suo unico significato.” (FEUERBACH, 1981, p. 138-139).

²¹² Em razão das perseguições e execuções provocadas em nome da defesa da fé cristã, Feuerbach destacará os seguintes versos de Lutero: “Onde a autoridade profana encontrar erros vergonhosos pelos quais a honra do Senhor Cristo é blasfemada [...] deve [...] impedir e saber que nada mais é devido à sua função que empregue a espada e qualquer violência para que a doutrina seja mantida pura” (FEUERBACH, 2007, p. 327-328). Ao encarnar-se Deus no homem, por seu turno, revelar-se-ia também toda sorte de crueldades cabíveis ao último. Assim: “Lutero è disumano nei confronti dell’uomo, solamente perché egli ha un Dio umano e l’umanità di Dio dispensa gli uomini dalla propria umanità. (“Lutero é desumano para com o homem somente porque ele tem um Deus humano e a humanidade de Deus afasta os homens da própria humanidade.” - Tradução livre) (FEUERBACH, 1981, p. 134).

²¹³ “Il vero idealismo di Feuerbach salta agli occhi non appena si arriva alla sua filosofia della religione e alla sua ética. Egli non vuole affatto sopprimere la religione, egli vuole completarla.” (“O verdadeiro idealismo de Feuerbach salta aos olhos só quando chegamos à sua filosofia da religião e à sua ética. Ele não quer suprimir a religião, mas completá-la.” - Tradução livre) (ENGELS, 1976, p. 44).

própria crítica que um dia lhe servira tanto quanto a Marx e que, por fim, faz implodir a ideia de *concretude* na teoria, uma vez que, quanto mais *o discurso se amplia pela utilização de categorias*, mais perderia sua conexão com o sensível.

Esta explicação fundamenta a crítica que comumente se fez a aspectos da doutrina de Marx, que, segundo alguns, teria prescindido do indivíduo substituindo-o pelo que considerava *representá-lo* em sua concepção de história, a saber, a sociedade. Estritamente nesse âmbito, o caráter *homogêneo* de seu programa permitir-nos-ia aproximá-lo à ideia de um *sistema*²¹⁴, compreendendo sua execução na correção da história de maneira *indefinida*.

Rica e complexa, Marx traçara uma *imagem* como reflexo daquilo que tomara por condições *objetivas*, elaborando uma descrição que incluía não apenas o presente, mas elementos que deveriam se apresentar no curso futuro da história, a qual, se seguida de perto em seus momentos mais radicais, implicaria em uma transformação *total* da *figura* do mundo, forçando-se, aí, em um “ajuste” do indivíduo à comunidade a partir da identificação da natureza com a sociedade. Segundo Löwith:

O mundo mercantil pode, portanto, ser superado somente por uma transformação fundamental de todas as relações da vida concreta do homem que existe em sociedade. O recuo do caráter mercantil para o caráter de uso corresponde à necessidade de um recuo do homem reificado para o “homem natural”, cuja natureza consiste no seguinte, que ele, desde o princípio, é um homem social: “se o homem é social por natureza, então ele desenvolve sua verdadeira natureza somente na sociedade e não se tem de medir o poder de sua natureza pelo poder do indivíduo singular, mas antes pelo poder da sociedade”. (LÖWITH, 2014, p. 195).

²¹⁴ Essa é uma hipótese delicada, mas que sustentamos, sobretudo, em razão do problema do indivíduo na doutrina de Marx e daquilo que depreendemos de sua visão sobre a *história*. A concepção de “sistema”, aqui, referir-se-ia a uma certa herança hegeliana que, Marx, mais do que Feuerbach, parece conservar, onde reconheceria uma perenidade entre os ciclos que constituem as condições histórico-sociais: “Come in Hegel l’Idea, pur attuandosi nella storia, ne usciva ad ogni momento depositandosi nello Spirito Assoluto, così in Marx la totalità storico-sociale dà origine, nel corso del suo sviluppo, a prese di coscienza di se stessa [...] e della realtà naturale [...] che possono sopravvivere al crollo delle strutture.” (“Tal como em Hegel, a Ideia embora atuando na história, saía a todo momento depositando-se no Espírito Absoluto, assim em Marx a totalidade histórico-social dá origem, no curso de seu desenvolvimento, a consciência de si mesma [...] e a realidade natural [...] que pode sobreviver ao colapso da estrutura.” - Tradução livre) (CASES, 1958, p. 43-44). *Em si*, como temos repetidamente nos colocado em relação à especificidade do pensamento de Marx, a percepção de um sistema atribuída ao plano de sua crítica é-nos irrelevante, posto que, ao considerarmos tal caracterização, apenas o fazemos à luz do que, cremos, Feuerbach poderia enxergá-la, na medida em que, para este, a linguagem teórica constituiria um ato de violência do espírito ante à natureza. Ademais, a percepção de que a obra de Marx revestir-se-ia de cientificidade tornaria, até certo ponto, “atraente” a imagem de uma sistemática no Autor, conforme lemos em Preve: “Per me la concezione della storia inaugurata da Marx è una scienza, sia pure molto particolare e comunque non assimilabile alle scienze della natura [...], ed è normale che una scienza possa prendere la forma di una esposizione sistematica, anche se questa forma sistematica cambia fisiologicamente ogni volta che si hanno teorie nuove e scoperte decisive. Io sono dunque favorevole alla forma del sistema, ed concordo pienamente anche con Hegel, che sosteneva che anche la filosofia può e deve essere esposta in forma sistematica.” (“Para mim, a concepção de história inaugurada por Marx é uma ciência, sendo muito particular e não assemelhada à ciência da natureza [...] e é normal que uma ciência possa ter a forma de uma exposição sistematica, ainda que se esta forma sistematica mude fisiologicamente toda vez que surge uma nova teoria ou descoberta científica. Eu sou, portanto, favorável à forma do sistema, e concordo plenamente também com Hegel, que sustentava que também a filosofia pode e deve ser exposta em forma sistematica.” - Tradução livre) (PREVE, 2002, SN).

É interessante observar que, o *sistema*, mesmo em uma perspectiva como a de Marx, que afirma buscar na história da vida “concreta” dos homens seu objeto, não pode subsistir sem o *comprometimento* da individualidade. Feuerbach, embora tivesse em mente pensadores como Hegel, compara a “fabricação” de um sistema ao trabalho de um artista (*Künstler*) e, nestas condições, a filosofia seria uma Galeria de quadros (*Bildersgalerie*). O sistema, em sua gênese, tal como a metáfora da cama de Procusto que apresentamos no início desse terceiro capítulo, serve ao *filósofo* como um quadro a um pintor, porém, diferente do caráter desprendido, livre, que a arte inspira, para Feuerbach, ignorando *suas origens* (TOMASONI, 2011, p. 152), recorreria ao “retalhamento” do objeto na medida em que seus fundamentos precisam ser justificados. Em resumo, uma filosofia sistemática é precisamente uma filosofia que não mais se vê como *meio*, mas como um fim em si mesma.

A história em Marx, para nós, põe-se nessa dimensão quando, apreendida pelos parâmetros de sua doutrina, se afirma como o *ponto nodal* da compreensão do real, sendo toda história anterior à sua abordagem uma *pré-história* (LÖWITH, 2014, p. 195). Consoante a perspectiva que traçamos sobre a obra de Feuerbach, ainda que tais palavras se dirijam, em particular a Hegel, a exigência que Marx teria se colocado revelar-se-ia como uma forma de violência ao espírito inventivo do ser humano:

Qualquer sistema que não seja reconhecido e assimilado com um simples *meio limita* e corrompe o espírito [...] mata o espírito de invenção [...] porque é *necessário* que a par do pensamento [...] se conserve também a palavra e, sendo assim, o significado e destinação de qualquer exteriorização do pensamento, de qualquer sistema, é totalmente renegada e perdida. (FEUERBACH, 2012, p. 37).

Neste cenário, poder-se-ia compreender como a crítica de Feuerbach à teologia estaria sob as mesmas bases da crítica que o próprio aplicara à filosofia. Tais atividades, embora possam vir a se distinguir quanto a seu objeto, induziriam, através da linguagem teórica, que as representações ou imagens que fornecem do mundo constituiriam sua condição enquanto *tal*, alçando, pela palavra, o que naquele se revelaria.

Hegel e Marx seriam, aos olhos de Feuerbach, *artistas* que fariam da filosofia uma atividade que não retira seu conteúdo dos sentidos, mas, antes, elaborariam uma representação sobre eles e desta teceriam suas doutrinas. O caso de Marx seria ainda mais delicado, se considerarmos que toma como universal uma *representação* da história que, ao final, dissolver-se-ia por meio de uma revolução – de onde se segue a afirmação de Löwith ser, em Marx, toda a história uma *pré-história* – e de onde emergiria o proletariado a fazer

justiça²¹⁵ aos oprimidos, aniquilando de uma vez por todas o antagonismo de classes.

Parece que nos encontramos no impasse quanto ao que se compreende por *ἀγών*, como *disputa* no pensamento dialético. De nossa parte, o materialismo histórico desvanece enquanto visão *sistemática* – articulada pela afirmação de um *modus operandi* do movimento do capital como base para as relações – tanto quanto o idealismo hegeliano, ao perderem, ambos, a dimensão mais profunda da individualidade e de sua íntima conexão as ideias.

O que expomos outrora sobre a doutrina de Marx (assim como a de Hegel), refere-se a uma tentativa, de nossa parte, de compreender o modo como ela apareceria a Feuerbach considerando que o último faria recuar a filosofia ao universo da linguagem. Tal como a exposição de algumas das teses de *Ad Feuerbach* no Capítulo II, não é propósito de nossa pesquisa explicar a *natureza* da doutrina de Marx *por si*, e, nessas condições, consoante ao que dela fora apreciado no parágrafo anterior, se possuiria ou não caráter *objetivo*, mas apenas *reconstituí-la* à luz do que compreendemos sobre aquilo que sugere o tema da representação em Feuerbach acerca da constituição do *pensar*.

O pensamento, mediante isso, possuiria uma profunda relação com a individualidade e, do jogo entre Não-Eu e Eu, pôr-se ia o *próprio* homem na totalidade de suas representações. Parece-nos, assim, que chegara o momento de considerar uma visão antropológica *mais ampla* em Feuerbach do que o conhecido apelo ao “Eu-Tu”, *símbolo* que caracteriza uma visão que “cauterizaria”, cremos, o pensamento ulterior do Autor, fixando suas ideias em um brevíssimo período de sua produção.

Ademais, se seguirmos Tomasoni, *A essência do Cristianismo*, obra em que a relação Eu-Tu é repetitivamente evocada, constituíra até certo ponto um “problema” para Feuerbach, pois, em cada nova edição daquela, se verá o *filósofo* forçado a incluir correções e acréscimos. Só 1845, por meio de um interesse mais amplo na história e na cultura dos povos²¹⁶, Feuerbach reconheceria os equívocos de se extraírem daquela relação aos predicados

²¹⁵ “Marx retomou um dos grandes mitos escatológicos do mundo asiático-mediterrâneo: o papel redentor do Justo (hoje, o proletariado), cujos sofrimentos são invocados para modificar o status ontológico do mundo [...] Marx enriqueceu esse mito venerável de toda uma ideologia messiânica judeu-cristã: de um lado, o papel profético e a função soteriológica que atribui ao proletariado; de outro lado, a luta final entre o Bem e o Mal, que pode ser facilmente comparada ao conflito apocalíptico entre Cristo e Anticristo, seguido da vitória definitiva do primeiro. É de fato significativo que Marx retome por sua conta a esperança escatológica judeu-cristã de uma finalidade absoluta da História; nesse ponto ele se afasta dos outros filósofos historicistas (por exemplo, Croce ou Ortega y Gasset), para os quais as tensões da história são consubstanciais da condição humana e não podem, portanto, jamais ser completamente abolidas”. (ELIADE, 1972, p. S N).

²¹⁶ Uma importante fonte de estudos que teria auxiliado Feuerbach na revisão de aspectos de seu pensamento a partir da segunda metade da década de 1840 foi *Das Ausland. Ein Tagblatt für Kunde des geistigen und sittlichen Lebens der Völker* (em tradução livre, a partir do italiano: ‘Fora do país. Um jornal para informações sobre a vida espiritual e moral dos povos), publicações da Editora *Cotta*, de Stuttgart, que traziam um relato sobre a vida e os costumes dos povos das Américas, consultado por Feuerbach entre os anos de 1843-1845. Ver em TOMASONI, 2011, p. 370-371.

metafísicos de Deus e os dissolveria na própria *natureza*²¹⁷. Com a natureza, seria recuperada, nesta “reviravolta”, também o indivíduo, bem como a individualidade como um valor *prioritário* (Ibidem, p.97), afirmando-se, assim, novas “paragens” a partir de onde semear-se-ia do fértil universo simbólico da religião²¹⁸.

Aproximações com Jung – a religião e o mistério do indivíduo

Nessa última secção de nosso trabalho, permitimo-nos expandir as considerações até o momento feitas sobre o tema da representação em Ludwig Feuerbach em direção a questões que reconhecemos como *pertinentes* a ela. Considerando a religião a “porta de entrada” para tal estudo, a nós, mostrar-se-ia que a pertinência de Feuerbach naquela indicaria a *intuição* de que, por trás do fenômeno religioso, irromper-se-ia uma *tensão originária*, que a religião, enquanto *poesia*²¹⁹, revelaria por sua *imediata* relação à vida. A poesia grega teria fornecido um passo *fundamental* para a modificação da percepção do Autor sobre tal fenômeno, tendo,

²¹⁷ “Nella terza edizione (1849), parlando dei predicati metafisici, all'espressione «punto di aggancio più esterno» aggiunge la correzione: «ossia il fondamento»” (“Na terceira edição – 1849 – falando dos predicados metafísicos, para a expressão ‘ponto de ligação mais externo’ acrescenta a correção: ‘ou seja, o fundamento’”. - Tradução livre) (TOMASONI, 2011, p. 368).

²¹⁸ “Minhas obras se dividem nas que têm por objeto a filosofia em geral e nas que têm por objeto a religião em especial ou a filosofia da religião [...] Não obstante esta distinção das minhas obras, têm todas elas, rigorosamente falando, uma única meta, um intento, um pensamento, um tema. Este tema é exatamente a religião e a teologia e tudo que com isso se relacione.” (FEUERBACH, 2009, p. 18). “La religione riguardava la vita. Tuttavia aveva anche un aspetto teoretico irrinunciabile, ossia la rappresentazione di un'oggettività, intesa come potere sulla natura e fonte della moralità. Tale rappresentazione corrispondeva ai predicati metafisici dell'infinità e della santità che non erano soltanto «punti di aggancio esteriori»” (“A religião trazia a vida. Todavia, encontrava-se também um aspecto teórico irrenunciável, ou seja, a representação de uma objetividade, compreendida como poder sobre a natureza e fonte da moralidade” - Tradução livre) (TOMASONI, 2011, p. 288).

²¹⁹ A poesia é o reino absoluto das sensações, onde a linguagem, segundo Cassirer, perderia qualquer função lógica: “El espíritu vive en las palabras del lenguaje y en la imagen mítica sin ser dominado por ésta ni por aquéllas. Lo que se llega a expresar en tal poesía ni es la palabra ni la imagen míticas que se apegan a dioses y demonios, ni tampoco la verdad lógica de las determinaciones y relaciones abstractas. El mundo de la poesía se separa de unas y otras, en cuanto se presenta como un mundo de ilusión y fantasía; y precisamente en este mundo de ilusión es donde el reino del puro sentimiento puede llegar a expresarse, y lograr así su plena y concreta realización.” (“O espírito vive nas palavras da linguagem e na imagem mítica sem ser dominado por esta ou aquela. O que se chega a expressar [...] não é a palavra nem a imagem mítica que se liga a deuses e demônios, nem tampouco a verdade lógica das determinações e relações abstratas. O mundo da poesia se separa de umas e outras, enquanto se apresenta como um mundo de ilusão e fantasia; e precisamente neste mundo de ilusão, é onde o reino do puro sentimento pode chegar a se expressar, e lograr, assim, sua plena e concreta realização”. - Tradução livre) (CASSIRER, 1973, p. 106). O mesmo observa Cesa em seu comentário sobre o caráter poético da religião em Feuerbach, que, faz confluir a experiência com Deus com a elevação das sensações: “la religione ha da un lato una faccia magica, poetica, che illude [...] l'uomo sui mezzi per raggiungere ciò che desidera; [...]. L'ascendere a Dio significa non negare la sensazione - spiega adesso Feuerbach - ma solo « l'innalzarsi a quelle sensazioni che mi rendono presente proprio la necessità, la beatitudine, cioè, appunto, la divinità della sensazione»” (“A religião tem, por um lado, uma face mágica, poética, que ilude o homem sobre os meios para alcançar aquilo que deseja; [...] Ascender a Deus significa não negar a sensação – explica Feuerbach – mas apenas ‘enaltecer-se aquelas sensações que tornam presente a necessidade, a bem-aventurança, isto é, propriamente, a divindade da sensação.’” - Tradução livre) (CESA, 1978, p.117).

nesse sentido, *Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums*, segundo Cardillo, o “peso” de ser

a única obra em que havia demonstrado literalmente ‘palavra por palavra’ a correta verdade histórica e antropológica de sua doutrina: ‘A minha Teogonia’ [...] está para *A essência do Cristianismo* como o homem está para a criança, como o mestre para o aluno [...] como a certeza e a completeza – *sit venia verbo* – da poesia estão para a mediação argumentativa da filosofia [...] (Tradução livre)²²⁰.

Seguindo o modelo “comparativo” que Feuerbach estabelece na citação acima, se na religião se manifesta a *essência* do pensamento²²¹, pode-se afirmar que a *verdade* é apreendida apenas alegoricamente (*poeticamente*). Esta afirmação leva-nos a considerar certos elementos da obra de Carl. G. Jung²²² no âmbito da reflexão que fazemos em torno dos escritos de Feuerbach, na medida em que, para o Psicanalista, o *símbolo* constituiria um objeto *essencial* na investigação sobre o homem. Iniciando mais uma vez por Heidegger – a quem recorreremos ao desenvolvermos nossa compreensão acerca da retomada de Homero por Feuerbach – lemos em sua *Fenomenologia da Religião* uma *admoestação* concernente ao modo de se *aproximar* do fenômeno religioso a fim de que não se incorra em riscos de *deformá-lo*. Concernente aos “insucessos” da filosofia nessa seara

[...] é só a fenomenologia que pode trazer salvação para essa carência filosófica, *mas apenas quando, em seus momentos originários radicais, se mantiver pura* (grifo nosso), não teorizando a intuição nem racionalizando o conceito de essência nos moldes de uma validade genérica universal, mas quando, ao contrário, mantiver como garantia à “essência” a possibilidade vital de transformação e de plenitude de sentido, correspondentemente às atitudes diversificadas de valor e de vivência.” (HEIDEGGER, 2010, p. 308).

²²⁰ “l'unica opera in cui aveva saputo dimostrare letteralmente «parola per parola» la correttezza e la verità storica e antropologica della sua dottrina. «La mia Teogonia» [...] «sta a L'essenza del cristianesimo come l'uomo al fanciullo, come il maestro all'allievo [...] come la certezza e la compiutezza (*sit venia verbo*) di fatto della poesia stanno alla mediazione argomentativa della filosofia.” (FEUERBACH, 2010, p. XXI).

²²¹ “A religião não contém somente, como afirmou Hegel, imagens fantásticas e afetivas de pensamentos especulativos, mas antes um elemento diverso do pensamento, e este não é uma mera forma e sim sua essência (*Wesen*). Esse elemento podemos denominar com uma palavra: sentido [...] Sentido não é para mim nada mais que a unidade verdadeira, não-pensada ou artificial, mas existente do material e do espiritual, significando, pois, para mim o mesmo que realidade (*Wirklichkeit*).” (FEUERBACH, 2009, p. 25).

²²² A obra de Jung, mais distanciada ao pensamento de Feuerbach do que as sugestivas aproximações a Freud – sobretudo, no que se refere ao papel dos desejos (TOMASONI, 2011, p. 231) e também (SCHMIDT, 1975, p. 160) – parece-nos, no entanto, “ressoar” no âmbito do estudo que aqui realizamos. Sem adentrarmos na questão referente ao mérito próprio da doutrina de Freud, consideramos que o último, ao distinguir *um* entre os demais instintos (o *sexual*, decorrente de sua análise da *Antígona*, haurindo do dilema de Édipo, o famoso *complexo* que leva o nome desta personagem de Sófocles) que deveria exercer maior *papel* na representação dos desejos (o que Jung não poderia aceitar, culminando, assim, em seu rompimento com o Pai da psicanálise), parecer-nos-ia, oferecer um elemento *positivo* que não reconhecemos em nossa abordagem sobre o pensamento de Feuerbach, considerando a rudimentar – porém complexa – relação entre o Não-Eu e o Eu. Em Jung, em nossa visão, haveria a presença de um elemento *polissêmico* que se manifestaria na compreensão dos desejos, cuja a origem seria também uma *tensão* originária que, radicada na *natureza*, *forçaria* o Eu a se separar do seu Outro (o Não-Eu), o puramente indeterminado – o *Pleroma*. É por meio destes aspectos que reconhecemos um vínculo mais profundo entre Jung e Feuerbach, sobretudo, considerando, no último, os resquícios da influência de Jacob Boehme em sua obra.

A fenomenologia – agora já estabelecida como disciplina – surge como uma “proposta” de *salvação* filosófica²²³ para acessar o núcleo do pensamento religioso, porém, sem *teorizá-lo* ou despojá-lo de sua *autonomia*. A dificuldade em se apreender a religião em sua *singularidade autônoma*, como lemos no excerto de Heidegger, também será observada por Feuerbach, na medida em que, sendo aquela origina pelo *sentimento*, teria um efeito *provocativo* à razão, anuviando, de forma peculiar, a compreensão de seu objeto:

O sentimento refuta e desdenha toda *concretude e determinação* própria do saber científico. Para o sentimento, a ciência possui o seu domínio unicamente na esfera do *finito*, e isso se deve ao fato de que a determinação lhe surge apenas como *limite*. Ao contrário, o sentimento envolve o próprio objeto em uma semiescuridão misteriosa, que lhe garante amadurecer intuições e presságios ainda mais ousados, quanto mais indeterminado o objeto parece. Em resumo: enquanto o sentimento religioso se serve do som *musical*, como próprio modo de representação e de expressão privilegiada, a filosofia faz uso da palavra. (Tradução livre)²²⁴

Em Feuerbach, desse modo, notar-se-ia a recusa de uma abordagem *puramente racional* do fenômeno religioso, estando presente algo de indeterminado e *individualizado*, logo, inapreensível em sua originalidade. A *indeterminidade* que acentua o lado oculto da individualidade alcançando à *psyché* exigiria, ao contrário, um saber que *testa* seus limites, aberto, que *deverá* ser apreendido como objeto de si mesmo na experiência do pensar, um saber que é *sobre* o homem e *para* ele; por último, um saber, tal como o homem, *finitizado*.

para mim, toda filosofia sobre o pensar sem o ser pensante, sobre o ser sem o ser que é (*das seiende Wesen*) e que só os *sentidos* (grifo nosso) podem manifestar, toda filosofia em geral que não capta as coisas *in flagranti* é uma especulação sofisticada e inútil, uma vez que eu estabeleço explicitamente a natureza em lugar do ser, o homem em lugar do pensamento, e exatamente por isso também não tendo por meu tema a psicologia abstrata mas sim a dramática, ou seja, a psicologia relacionada somente com os objetos nos quais se manifesta a *psyché* do homem em sua totalidade. (FEUERBACH, 2009, p. 385).

Assim, para Feuerbach, a *ψυχή* possui um aspecto de grande importância na compreensão do homem, pois é nela que, ao final, encerra-se o *drama* humano de conviver com um *lado* incomunicável e que, no entanto, provoca-lhe *sentimentos de dependência*. Nesse sentido, far-se-á necessário um filosofar que possua a “força” de percorrer os caminhos sinuosos da *ψυχή*, um filosofar que, por fim, segundo Wartofsky, apresentando-se como *psicologia* em Feuerbach, dar-se-ia como *fenomenologia*:

Quais são as fontes na natureza da consciência humana que conduzem o homem a

²²³ “Nenhuma religião genuína deixa-se *capturar* filosoficamente [*Erphilosophieren*]; também a filosofia dificilmente possui uma medida justificada para exercer ali a crítica” (HEIDEGGER, 2010, p. 307).

²²⁴ “Il sentimento rifiuta e disdegna ogni *concretezza e determinazione* propria del sapere scientifico [...]. Per il sentimento, la scienza ha il suo dominio unicamente nella sfera dei *finito*, e ciò per il fatto che la determinazione viene da esso colta solo come *limite*. All'opposto, il sentimento avvolge il proprio oggetto in una semioscurità misteriosa, che gli garantisce di maturare intuzioni e presagi tanto più arditi, quanto più l'oggetto risulta indeterminato. In breve: mentre il sentimento religioso si serve del suono *musicale*, come proprio modo di rappresentazione e di espressione privilegiata, la filosofia fa uso della parola.” (FEUERBACH, 1981, p. 63-64).

bifurcar mente e corpo, carne e espírito? Novamente: ‘O que existe na natureza da existência humana que faz despontar a reflexão de seu dualismo no pensamento consciente?’. Em outros termos: Feuerbach pergunta [...]: quais são os naturais – isto é, ‘antropológicos’, fatos dos quais o dualismo mente-corpo é uma expressão conceitual? Qual é o dualismo real que esse dualismo conceptualizado representa? O verdadeiro dualismo segundo Feuerbach, tem uma fonte antropológica. *Ele deriva do conhecimento incompleto do homem de sua própria espécie natural, e da ligação natural entre sua natureza e a natureza física* (grifo nosso). De modo breve, na forma conceitual, é a expressão do nível de ignorância humana. Em sua ignorância, a relação entre sua existência orgânica, no mundo, e sua sensação, sentir, e pensar não são claramente compreendidos. Portanto, a representação de sua relação assume a forma exterior de uma relação entre entidades discretas: Em primeiro lugar, como entidades personificadas [...] ou pessoas divinas; em segundo, como entidades abstratas, substâncias, faculdades, poderes. O Dualismo mente-corpo possui um fundo natural, não na natureza como tal, mas, na *natureza da consciência da natureza* (grifo nosso). Relações entre essas entidades são expressas em formas esotéricas ou simbólicas na religião, o que dá ao dualismo sua representação mítica e resolve-o miticamente, ou seja, na imaginação. A representação abstrata desse dualismo está na ontologia filosófica, nas várias teorias abstratas da relação mente-corpo: o ataque ao problema sob fundamento ‘natural’ ou ‘antropológico’ surge somente com a análise concreta das relações entre a sensação, o perceber, o sentir, e o pensar como atividades humanas e não mais do que atividades humanas. Assim, o dualismo não é ontológico, mas *fenomenológico* (grifo nosso); ou, nos termos de Feuerbach, psicológico. (Tradução livre)²²⁵.

Assim, o *aparente* dualismo entre mente e corpo é, por fim, alçado por Feuerbach como *fenomenologia*, porém, esta, não na forma de um fenomenalismo kantiano – que Jung parece continuar – (HILLMAN, 2022, p. 25), mas pela *violência* (*Gewalt*) dos instintos com a qual a natureza *conduziria* o Eu. Contudo, se mente e corpo estão separados apenas na aparência, qual seria o seu estado *original* e por qual *via* Feuerbach teria descortinado sua suposta unidade? Tal questão, cremos, só pode ser suficientemente explicitada recorrendo às fontes do pensamento do Autor, entre as quais, para nós, destacar-se-ia aquele que, para o último, figuraria como o *arquétipo* (WARTOFSKY, 1982, p. 95) da metafísica alemã de seu tempo, a saber, Jacob Boehme.

²²⁵ “What are the sources in the nature of human consciousness itself that lead man to bifurcate mind and body, flesh and spirit?” Again, ‘What is it in the nature of human existence that gives rise to the reflection of this dualism in conscious thought?’ In other terms, Feuerbach asks here, what are the natural – that is, ‘anthropological’ – facts of which mind-body dualism is the conceptual expression? What is the real dualism that this conceptualized dualism represents? The real dualism according to Feuerbach, has an “anthropological” source. It derives from man’s ‘incomplete’ knowledge of his own species nature, and of the “natural bond” between his nature and physical nature. In short, dualism in its conceptual form, is the expression of the degree of man’s ignorance. In his ignorance, the relation between his organic existence, in the world, and his sensing, feeling, and thinking is not understood clearly. Therefore, the representation of this relation takes on the outward form of a relation among discrete entities: In the first place, as personified entities [...] or divine persons; in the second, as abstract entities, substances, faculties, powers. Mind-body dualism thus has a natural ground, not in nature as such, but rather, in the nature of the consciousness of nature. Relations among these entities are expressed in esoteric or symbolic form in religion, which gives the dualism its mythical representation and resolves it mythically as well—that is, in the imagination. The abstract representation of this dualism is in philosophical ontology, in the various abstract theories of mind-body relation: The attack on the problem on ‘natural’ or ‘anthropological’ grounds comes only with the concrete analysis of the relations between sensing, perceiving, feeling, think as human activities, and no more than human activities. Thus, the dualism not ontological, but phenomenological; or in Feuerbach’s terms, psychological.” (WARTOFSKY, 1982, p. 246-247).

Como é conhecido entre os pesquisadores de Feuerbach, o misticismo teutônico houvera sido objeto de sério estudo de sua parte em seus primeiros escritos. A crítica a Baader (WARTOFSKY, 1982, p. 169-170), o estudo da Cabala, realizado por meio de Johannes Reuchlin (TOMASONI, 2011, p.32) e menções a Paracelso (FEUERBACH, 1847, p. 183) indicam o interesse do Autor em assuntos ligados a tradições esotéricas do Ocidente. Contudo, essa “inclinação ao místico” se faria mais óbvia em sua recepção do pensamento de Jacob Boehme, reconhecendo naquilo que no último é tomado pela noção de *Ungrund* (*Sem-fundo*) um profundo significado *antropológico*.²²⁶

Ao aproximar-se de Boehme, Feuerbach, em nossa visão, oferecer-nos-ia uma *percepção particular* do fenômeno religioso que, em virtude das polêmicas que irromperam de seus textos a partir, sobretudo, da recepção marxiana – como a *supervalorização* do ateísmo e do fenômeno da *inversão* – teria ficado relegada ao esquecimento. Cremos que a presença de Jacob Boehme, a quem Feuerbach considerou sua *escola*²²⁷, excederia em importância²²⁸ no âmbito do pensamento do último, de onde observar-se-ia que a

²²⁶ No âmbito de *VWR*, Feuerbach diz: “Meu renovado estudo, entretanto, não me levou a nenhum resultado a não ser ao já pronunciado anteriormente, isto é, que o mistério de sua teosofia (de Boehme) é por um lado uma filosofia mística da natureza e por outro lado uma *psicologia* (grifo nosso), e que assim encontra-se nele não uma refutação, mas antes uma confirmação de meu ponto de vista segundo o qual divide-se toda a teologia em antropologia e física.” (FEUERBACH, 2009, p. 20). E, mais adiante, complementa: “Esse homem sem dúvida muito interessante distingue em Deus luz e trevas ou fogo, positivo e negativo, bem e mal, suavidade e rigor, amor e ódio, em síntese, espírito e matéria, corpo e alma. [...] O interessante nele é que, uma vez que não existe luz sem trevas e espírito sem matéria ou natureza, o espírito de Deus, que é o Deus propriamente dito, pressupõe a natureza de Deus [...] Essa doutrina é certamente racional e concorda com o ateísmo ou naturalismo no sentido em que também ela parte da natureza e vai daí até o homem, deixando que o homem, o espírito se desenvolva a partir da natureza, um curso que é coerente com o curso da natureza, portanto, com a experiência, porque todos nós somos materialistas antes de nos tornarmos idealistas, satisfazemos primeiramente ao corpo [...] antes de nos elevarmos às necessidades do espírito; a *criança* (grifo nosso) mama, dorme e rasteja no mundo antes de aprender a vê-lo.” (Ibidem, 178-179). A forma constantemente elogiosa com a qual Feuerbach retoma o pensamento de Boehme em vários momentos de sua produção, permite-nos ver na relação entre os autores um vínculo perene, como parece também crê Wartofsky: “But there is something in Bohme's appeal to the directness of self-knowledge in feeling, in “the source of all suffering and joy,” that attracts Feuerbach strongly and that he later translates into a kind of empiricism that is the source of the pragmatic and existentialist readings of Feuerbach's own philosophy.” (“Mas existe algo no apelo de Boehme à franqueza do autoconhecimento no sentimento, “na fonte de todo o sofrimento e alegria”, que atrai Feuerbach fortemente e que mais tarde se traduzirá na forma de empirismo que é a fonte das leituras pragmáticas e existencialistas da própria filosofia de Feuerbach. - Tradução livre) (WARTOFSKY, 1982, p. 76).

²²⁷ “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.” - Tradução livre) (VETÖ, 1999, p.168).

²²⁸ Tomasoni, reconhecendo que, entre outros, o dilema entre liberdade e necessidade (ou pensamento e natureza) permanecerá na obra de Feuerbach, instila-nos a dúvida sobre até que ponto teria tido alcance a admiração do último pela obra de Jacob Boehme, o qual Feuerbach, no contexto de sua *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza* (*A história da filosofia moderna de Bacon a Espinosa*), de 1833, exaltará “per il suo concreto «senso per la natura», che di per sé sarebbe inconciliabile «con le rappresentazioni religiose di un creatore celeste».” (“por seu concreto ‘senso pela natureza’ que, por si, seria inconciliável ‘com as representações religiosas de um criador celeste.’” - Tradução livre) (TOMASONI, 2011, p. 242-243), avizinando-o à sua percepção de naturalismo, sendo o «il più profondo psicologo [...]» che ha illustrato l'essenza del desiderio, in quanto tale, «materialistico». (‘o mais profundo psicólogo [...] que tinha

polaridade²²⁹ de Deus, que se expressa na *imagem* tomada de Boehme coaduna-se à explicação de Feuerbach consoante ao mistério da individualidade.

Por seu turno, Jung, tal como Feuerbach, fora um grande admirador do pensamento de Boehme, podendo ser encontradas referências ao Místico de Görlitz, ainda que escassas, em diferentes trabalhos de sua lavra.²³⁰ Não é de menos importância destacar, inicialmente, o fato de que seu interesse em Boehme possuía, em princípio, o mesmo tom *crítico* com o qual Feuerbach acusou o dogmatismo cristão de o haver desprezado, como lemos:

No que se refere aos povos cristãos, o cristianismo deliquesciente negligenciou desenvolver seu mito no decurso dos séculos. O cristianismo recusou ouvir aqueles que davam expressão à dinâmica obscura das representações míticas. Um Gioacchino da Fiore, um Meister Eckhart, um Jacob Boehme, e muitos outros foram mantidos em segredo para a grande maioria dos homens. (JUNG, 2016, SN - VERSÃO DIGITAL).

Assim, Boehme, não obstante escondesse tesouros (*Schätze*)²³¹, permaneceria à margem do pensamento cristão oficial – bem como da filosofia moderna – levando-se, portanto, muito tempo para que suas intuições pudessem ser devidamente apreciadas, o que, de fato, ocorreria apenas com sua “redescoberta” por Baader (TOMASONI, 2011, 135).

De um modo mais *específico*, no entanto, Consoante Dourley (Apud FRIESEN, 2008, p. 15-16), a abordagem de Boehme por Jung revelaria *três características* básicas, a saber: a *identidade entre o Homem e Deus (Our identity with God)*; a *presença do Mal em Deus (That there is evil within God)* e, por fim, que *Deus tornar-se-ia consciente apenas pelo homem (God requires humanity in order to become conscious)*. Estes aspectos, embora interessantes, não serão tratados no âmbito de nosso estudo, pois no contexto em que são expostos por Dourley, sugerem situar os “limites da interpretação” de Jung sobre Boehme, sendo, portanto,

ilustrado a essência do desejo, enquanto tal, materialístico.” - Tradução livre) (Ibidem, p. 407). Ainda que o contexto seja marcado pela influência do Idealismo, tais palavras se mantêm *intactas* frente ao comentário de anos mais tarde (que trouxemos logo acima) na altura em que Feuerbach redigiria *VWR*. De maneira particular, o ponto fundamental da abordagem de Feuerbach ao pensamento de Boehme, no que interessa ao nosso trabalho, seria o elemento antropológico ou *psicológico* que a *imagem* de Deus – como totalidade que agrega a diferença ou o seu *Outro* – exerceria sobre a esfera dos desejos, e assim, das representações.

²²⁹ “Wherein do the two poles meet? In man, of course. And for Böhm's theosophy, the key to God is man. ‘The book in which all secrets lie hidden is man himself: he himself is the Book of the Essence of all Essences. Because he is like unto God, he contains the great Arcanum. . .Why do you seek God in the depths or beyond the stars? You shall not find him there. Seek Him in your heart, in the center of your life's origin. There shall you find Him.’” (“Onde os dois polos se encontram? No homem, certamente. E para a teosofia de Boehme, a chave para Deus é o homem. [...] ‘O livro no qual todos os segredos estão escondidos é o próprio homem: ele próprio é o Livro da Essência de todas as Essências. Porque ele é como Deus, ele contém o grande Arcano...Por que buscar Deus nas profundezas ou além das estrelas? Você não O encontra lá. Procure-O em seu coração, no centro da origem de sua vida. Lá você O encontrará.’” - Tradução livre) (WARTOFSKY, 1982, p. 74-75).

²³⁰ O *index* organizado por Donivan Bessinger a partir de *Collected Works of Carl G. Jung*, menciona vários volumes da Obra contendo referências a Boehme. O acesso a esse documento está disponível em nossa bibliografia.

²³¹ “von außen so schlechte und verächtliche, im Innern aber Schätze bergende” (de fora tão ruim e desprezível, mas por dentro abrigando tesouros” – Tradução livre) (FEUERBACH, 1847, p.131).

de maior interesse a pesquisadores do último.

Destacamos, porém, do curioso artigo de Friesen, algo que julgamos de maior pertinência ao escopo que damos à aproximação inicial entre Feuerbach e Jung, a saber, a explicação sobre o que consideramos o ponto central da recepção de Boehme pelo último: suas *mandalas*²³². Em *Memórias, sonhos, reflexões*, Jung assim se pronuncia quanto ao que captara das imagens de Boehme:

Assim como o Criador é uma totalidade, Sua criatura, e, conseqüentemente Seu filho, deve também ser total. Seria impossível suprimir o que quer que fosse da representação da totalidade divina; mas sem que houvesse consciência daquilo que ocorria, houve uma cisão na totalidade. Um reino de luz e um reino de trevas nascera. [...] A visão genial de Jacob Boehme discerniu a dualidade intrínseca da imagem de Deus e colaborou assim na elaboração posterior do mito. O símbolo da mandala esboçada por Boehme representa o deus dissociado; seu círculo interior, com efeito, se cinde em dois semicírculos que se contrapõem e se dão reciprocamente as costas. (JUNG, 2016, SN – VERSÃO DIGITAL).

As mandalas de Boehme, para Jung, revelariam – tal como Feuerbach teria depreendido dos escritos do primeiro – algo de fundamental: era impossível tomar a figura de Deus por apenas “um dos lados”. Decorre daí que o irracional deve ser admitido como parte da Totalidade²³³. Nesse aspecto, Boehme teria exercido um papel crucial sobre Jung fornecendo os rudimentos do que ficará conhecido na bibliografia do último pela noção de *Pleroma* (*Πληρωμα*), termo extraído da tradição gnóstica.²³⁴

De acordo com Stein (STEIN, 2020, p. 22), para Jung, o Pleroma é “Tudo e Nada. Ele contém cada uma das qualidades psicológicas possíveis, mas sem distinção ou separação das coisas [...] a matriz da qual emergirá tudo que pode se tornar consciente”. No *Livro Vermelho*, onde o mencionado escrito se encontra, temos uma descrição de tal conceito pelo próprio Jung (Basilídes). Assim:

Ao nada ou à plenitude damos o nome de pleroma. Nesse, tanto o pensamento quanto o ser cessam, porque aquilo que é eterno e infinito não possui qualidades. Nele, nada há, pois de outra forma seria distinto do pleroma, e teria qualidades que o distinguiriam como algo. (Tradução livre)²³⁵.

²³² O texto de Friesen menciona duas mandalas de Jacob Boehme, uma comentada por Jung e outra por sua discípula, Jolande Jacobi. A importância desses símbolos para Jung pode ser mensurada nas seguintes palavras do próprio: “A mandala é uma imagem arquetípica cuja existência é verificável através de séculos e milênios. Designa a totalidade do si mesmo, ou ilustra a totalidade dos fundamentos da alma — no sentido mítico, a manifestação da divindade encarnada no homem.” (JUNG, 2016, SN - VERSÃO DIGITAL).

²³³ “Anche l'irrazionale fa parte della pienezza dell'essere ed è significativo” (“Também o irracional faz parte da plenitude do ser e é significativo” - Tradução livre) (QUISPEL, 1989, p. 257).

²³⁴ Para Quispel (QUISPEL, 1989, p. 256-257) a influência de Boehme, bem como do *misticismo hebraico* estariam presentes em *Sete sermões aos mortos* (*Septem Sermones ad Mortuos*), de 1916, texto de difícil imersão devido a um forte simbolismo gnóstico e tom profético, onde Jung assume o pseudônimo “Basilídes de Alexandria”.

²³⁵ “Noi al nulla o alla pienezza diamo il nome di pleroma. In esso sia il pensiero che l'essere cessano, poichè ciò che è eterno e infinito non possiede qualità. In esso non c'è alcuno, poichè altrimenti sarebbe distinto dal pleroma, e avrebbe qualità che lo distinguerebbero dal pleroma come un qualcosa.” (JUNG, 2014, SN - VERSÃO DIGITAL).

Apesar do tom especulativo que o conceito de Pleroma expõe, tratar-se-ia este apenas de uma imagem junguiana da origem do processo de *Individuação*, a separação do Eu em relação ao Não-Eu. É digno de nota salientar a certa similaridade entre as ideias de Boehme e Jung com a doutrina de Hegel. O Absoluto hegeliano é, de igual modo, uma *totalidade que acolhe a oposição*, que, em Hegel, no entanto, se desvelaria apenas pelo *conceito*, ou seja, pela racionalidade. Jung, que considerava Hegel um *psicólogo*²³⁶, contudo, discordava de sua tentativa de apreender a Totalidade – que continha *necessariamente* o irracional – pela racionalidade²³⁷, preferindo, assim, o hermetismo *esotérico* aos desenvolvimentos sofisticados da filosofia hegeliana.

Feuerbach, em nossa visão, recolheria tal Totalidade *fenomenologicamente*, como movimento de *representação de si mesmo* do Eu²³⁸ através do desejo²³⁹, um ato que, como se observa naquele, exigiria uma *representação* anterior do Não-Eu²⁴⁰. Essa unidade, romper-se-ia como um movimento de *morte*: assim, *nascer* para a consciência, seria *morrer*²⁴¹ para a

²³⁶ “Kant in particular erected a barrier across the mental world which condemned to futility even the boldest leap of speculation into the object. Romanticism was the logical counter-move expressed most forcefully, and most cunningly disguised, in Hegel, that great psychologist in philosopher’s garb.” (“Kant, em particular, erigiu uma barreira cruzando o mundo mental o qual condenou à futilidade mesmo o mais audacioso salto da especulação no objeto. O Romantismo foi a contraofensiva lógica, expresso mais fortemente, e mais astutamente disfarçado, em Hegel, este grande psicólogo em trajes de filósofo.” - Tradução livre) (GIEGERICH, 2020, p.291).

²³⁷ “By unpuzzling the language of the alchemists, one could stay with the contents of consciousness, whereas undergoing the effort of understanding Hegel through the labor of the concept would have meant an education and working-through of consciousness itself.” (“Ao desvendar a linguagem dos alquimistas, poderíamos ficar com o conteúdo da consciência, enquanto submeter-se ao esforço de compreender Hegel através do labor do conceito significaria uma educação e uma elaboração da própria consciência.” - Tradução livre) (Ibidem, p.363).

²³⁸ “Only in that genesis which we see primarily in non-human nature, do we have any image of our own origins: we have it within ourselves, in what we take to be the involuntary essence of nature.” (Somente naquela gênese em que nos vemos primariamente em nossa natureza não-humana, temos uma imagem das nossas origens: nós a temos dentro de nós mesmos, naquilo que consideramos ser a essência involuntária da natureza.” - Tradução livre) (WARTOFSKY, 1982, p. 431).

²³⁹ Neste ponto, vale mencionar as seguintes palavras de Feuerbach consoante à noção de *Ungrund* em Jacob Boehme: “ist der Ungrund gleich nichts, nur der Wille, ‘das Sehnen’ zur Offenbarung seiner selbst” (“o *Sem-fundamento* é meramente o nada, apenas vontade, ‘o anseio’ pela autorrevelação” - Tradução livre.) (FEUERBACH, 1847, p. 145). “Solange ich nichts begehre, bin ich im Frieden, in der Freiheit und Gleichheit, aber ich habe auch keine Qualitäten; ich bin nichts.” (“Enquanto eu não desejar, eu estou em paz, em liberdade e identidade, mas não tenho Qualidade alguma; não sou nada.” - Tradução livre) (FEUERBACH, 1847, p. 181).

²⁴⁰ “Only in that genesis which we see primarily in non-human nature, do we have any image of our own origins: we have it within ourselves, in what we take to be the involuntary essence of nature.” (Somente naquela gênese em que nos vemos primariamente em nossa natureza não-humana, temos uma imagem das nossas origens: nós a temos dentro de nós mesmos, naquilo que consideramos ser a essência involuntária da natureza.” - Tradução livre) (WARTOFSKY, 1982, p. 431).

²⁴¹ Ao *despedir-se* do Não-Eu, a consciência individualizada (Eu) poderia, por fim, ser distinguida do restante da natureza como a mais elevada: “La figura umana è dunque bella solo perché è l’ultima, perché è l’estremo più estremo di ogni individualità sensibile e di ogni corporeità, perché qui la natura prende congedo da se stessa e svanisce nello Spirito. (“A figura humana é, portanto, bela apenas porque é a última, porque é o extremo mais extremo de toda individualidade sensível e de toda corporeidade, porque aqui a natureza se despede de si mesma e desvanece no espírito.” - Tradução livre) (FEUERBACH, 1997, p. 218). Ainda: “la morte, in quanto

natureza e, por essa razão, o surgimento da religião, como ascensão da consciência (FEUERBACH, 1969, p.40), implicaria na *falta* que agora será *sentida*.²⁴², onde poderíamos compreender o significado dos versos do poema que outrora trouxéramos “Die Poesie setzt einen Verlust, Schmerz, Vergangenheit voraus.” (A poesia pressupõe uma perda, uma dor, um Passado [...])” (GRÜN, 1874, p. 307). Jung também confirmará esse momento *dramático* concebendo-o através do que reconhecera pelo conceito de *individuação*. Segundo Stein:

O impulso para criar especificidade na consciência humana, para tornar-se quem ou o que o indivíduo é de modo natural, está radicado na natureza. A busca pela individuação, portanto, é congruente com a natureza humana. [...] Pares de opostos são criados à medida que se fazem distinções [...] (STEIN, 2020, p. 22).

A figura da morte²⁴³ em Jung também simbolizaria esse processo de separação entre o Eu e o Não-Eu, de onde decorreria a escolha por um dos lados da polaridade²⁴⁴. Naturalmente, a partir deste ponto, revela-se o caminho próprio da abordagem da psicologia analítica junguiana. Contudo, seja em Feuerbach ou em Jung, há algo que se *perde* no processo de autodeterminação do Eu. Essa *falta*, que iniciaria nos instintos e terminaria nos desejos, traria o duplo aspecto da condição do homem que, não obstante ergue-se altivo como a um Deus, é arrastado para o “coração da natureza” e este, para Feuerbach, seria o único *habitat* de sua alma, o que nos leva a considerar os versos de *Humano*, de Adélia Prado:

*A alma se desespera,
mas o corpo é humilde;
ainda que demore,
mesmo que não coma,
dorme.*²⁴⁵

testimonianza, prova fattuale, affermazione del tuo confine, è affermazione di per se stessa della tua individualità”. (“A morte, enquanto testemunho, prova factual, afirmação do teu limite, é a afirmação por si mesma da tua individualidade” – Tradução livre) (Ibidem, p. 122-123). Assim, *confluiria*, em nossa visão, a experiência física da finitude com o próprio evanescer do Não-Eu ao se alcançar a individualidade.

²⁴² “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, 1995, p.59).

²⁴³ “Para o ser humano individual [...] é uma questão de vida e morte tornar-se separado e distinto. (STEIN, 2020, p. 21).

²⁴⁴ “A pessoa individual é levada a se identificar com um dos lados do par e a se manter distante do outro. Esse estágio inicial do processo de individuação baseia-se na formação de um estado de identidade psicológica com certas qualidades que ficaram separadas do estado pleromático.” (Ibidem, 2020, p. 23).

²⁴⁵ PRADO, A. *Miserere*. Rio de Janeiro: Record, 2014, p. 19.

CONCLUSÃO

Nesta Tese, nos esforçamos em demonstrar a central importância que o tema da representação ocupa na obra de Ludwig Feuerbach expandindo certas considerações traçadas no curso da história da recepção de seus trabalhos, as quais reconhecem seus argumentos como filiados a uma perspectiva *fenomenológica*.

Buscando investigar a origem da consciência, Feuerbach encontrará na religião a *matriz da linguagem* humana. A natureza sensível do fenômeno religioso – reconhecido como forma *poética* de representação – *dialoga imediatamente com as verdadeiras necessidades humanas*, sendo, dessa forma, possível captar, de modo inverso ao método de Hegel, o núcleo representacional ao qual se refere a dimensão simbólica da linguagem.

Compreendo que suas obras se mantêm coesas a despeito da forma da exposição que exibem (FEUERBACH, 2009, p. 18-35), e, nessas condições, traço um *liame* entre as mesmas que possa fazer-lhes justiça dando destaque a *quatro* de seus trabalhos. A partir dessa decisão, foi-nos possível haurir o tema da *representação*, mediante o qual situaríamos as preocupações do escritor como voltadas a questões levantadas por filósofos como Kant, Fichte e Hegel. A pesquisa revela a *dívida* de Feuerbach em relação à tradição idealista, ao romantismo alemão, bem como com a antiguidade grega, influências que o autor buscará conciliar com as pesquisas antropológicas no século XIX, bem como com a *concepção científica* da natureza no período.

Nesse âmbito, sua *filosofia* é reconhecida como uma crítica *fenomenológica* mais *profunda, implícita* em obras como *A essência do Cristianismo* e *Princípios da filosofia do futuro*, as quais, devido à recepção de Marx, ofuscariam as *reais* preocupações de Feuerbach *convertendo-o* de um pesquisador do fenômeno religioso a um autor relacionado a temas *exteriores* ou pouco abordados *na maior parte* de sua produção, como a política, embora *nuances* desta última possam, ocasionalmente, ser encontradas.

O próximo passo de nossa tese foi estabelecer um *necessário* confronto entre Marx e Feuerbach a partir do que se apresenta na produção do primeiro no período entre 1841-1845/6, tendo como foco o curtíssimo documento conhecido como *Teses sobre Feuerbach (Ad Feuerbach)*. Tratou-se de investigar até que ponto abrangeria as críticas de Marx a Feuerbach os *critérios* implícitos que julgamos constituírem o núcleo dos argumentos do último, em particular, consoante à relação homem-religião.

O leitor desta Tese poderia questionar que a crítica de Marx estaria completa apenas em Engels – que, de fato, se ocupará com mais atenção aos escritos de Feuerbach. Tratou-se

aqui, no entanto, de uma *estratégia* distinta: ao escolhermos Marx como nosso interlocutor, decidimos ir à *fonte* da crítica, recolhendo dela seus pontos mais *agudos*.

Até onde nos fora permitido ir em nossa abordagem, tendo em vista não ser esse um trabalho *sobre* Marx, a crítica deste a Feuerbach mostra como horizonte apenas a *contemplação de seu próprio programa*. Feuerbach estava presente nela, mas a *sutileza* de seu argumento sobre a representação, teria sido negligenciada pelo escritor de *O Capital*, que retomaria a questão antropológica desenvolvida por Feuerbach aplicando-lhe *outra dimensão*, a saber, a *histórica*. O materialismo de Marx, seria, dessa forma, limitado em relação à extensão do naturalismo feuerbachiano, possuindo princípios particulares, características próprias e interesses distintos em relação ao que se compreenderia através de palavras como *realidade, matéria, objetividade*, por fim, *natureza*, no último.

Pelo lado de Marx, o mundo é *representado* como um lugar *preparatório* ao advento de um acontecimento que deveria mudar para sempre seu curso: a revolução *absoluta* das condições de produção e reprodução da vida humana. Diante desta ambiciosa exigência de sua doutrina, germinar-se-ia no seio da interpretação marxista/marxiana, a nosso ver, um rechaço *completo* do pensamento de Feuerbach, sendo, em particular, sua antropologia – de onde captaríamos as noções de *Corpo, Falta e Eu* – *profundamente* atingida, dado que, para Marx, Feuerbach não teria obtido, em sua abordagem sobre o homem, a compreensão de que este possuiria como determinação *essencial*, a *atividade*, sendo, desse modo, a própria sensibilidade *transformada na história*.

Marx, assim, no âmbito de suas *Teses*, apresenta uma proposta de refutação ao argumento de Feuerbach que se *estende* do homem à natureza por via dupla: na medida em que, por aquele, ela é *transformada*, e que, nesse processo, o homem, na natureza – agora *modificada* – *transforma-se*. Esse caminho, a nosso ver, abre a possibilidade de se ler a crítica realizada por Feuerbach como uma *passagem* a uma explicação mais *ampla*, fazendo-se crer que os autores estivessem, em suas obras, sob mesma *orientação*. Com a fundamental contribuição que os fatores econômicos imprimiriam sobre o trabalho de Marx, compreendemos, por fim, que a figura do homem – este, tema comum a ambos – marca uma ruptura decisiva em relação ao pensamento de Feuerbach.

Consoante o escritor de *O Capital*, é o homem o conjunto das *relações sociais existentes*, estas, vinculadas a um contexto *determinado historicamente* – com o peso da influência política e econômica – desenvolvendo-se, daí, o processo de *formação* da consciência. Tal explicação, entretanto, em que pese o fato de demonstrar a preocupação do autor em tornar o *objeto* da filosofia *assimilável* por meio da observação *empírica* das

mudanças ocorridas na vida dos homens no curso do tempo, em âmbito teórico, revelaria sérios desafios aos intérpretes na busca de encontrar um limite para o *objetivismo* que Marx propunha em suas análises, implicando, aí, na *dúvida* se estaria o homem *dado* de forma *positiva* (portanto, se o *objeto* da filosofia encontrar-se-ia alinhado ao cientificismo dos fins do século XIX), argumento que concorre para uma visão superficial que embasa posturas extremas, em particular, no campo político, ou se a exigência da representação *factual* dos acontecimentos de seus argumentos seria *modulada* ao tocar temas mais delicados.

Considerando a *discrepância* que os argumentos de Marx exibem em relação aos *pontos fundamentais* sustentados na obra de Feuerbach, a nós, parece claro que qualquer aproximação sem a devida *cautela* resultaria em um *drástico parti pris* (nesse caso, comumente, decidindo-se em favor de Marx, representado como o *ápice* da “virada idealista” na filosofia). De nossa parte, acreditamos que associações – ainda que se deem sob *tom* harmonioso – devem ser encaradas preservando-se a autonomia dos textos, a fim de não se incorrer em ênfases que não se adequam aos propósitos ou finalidades delineadas pelos mesmos. No contexto em evidência, a vinculação de Feuerbach ao pensamento de Marx – o qual se ocuparia apenas parcialmente dos escritos do primeiro – em nossa perspectiva, compromete de maneira aguda a leitura dos escritos de Feuerbach tomados em conjunto, resultando em uma síntese opaca e *prejudicialmente* contraditória.

Buscamos expor o conflito teórico entre os autores da seguinte forma: *enquanto Feuerbach insiste na busca pelo homem*, tal como um Sócrates ou Diógenes, Marx tomará a situação histórica daquele e se lançará à ação *provendo as bases para a revolução contra a classe burguesa* que agrilhoava o proletariado em um estado de coisas que aprofundava sua miséria. A “nova filosofia”, para Marx, seria, nesse sentido, não apenas *radicalmente oposta* à “filosofia do futuro”, de Feuerbach, como faria desta última uma *aliada* dos tênues esforços de conduzir o homem à autoconsciência, *ainda que lhe reconhecesse o mérito de exibir uma posição mais consequente em relação às filosofias do período*.

Na esteira dessa crítica, nos aplicamos a meditar sobre os limites do *programa filosófico* de Marx mediante a presença do caráter *prometeico* que o caracteriza, fazendo um estudo particular sobre a figura do Mítico Titã a partir de obras que apontariam aspectos negativos e positivos de sua *influência* sobre o escritor de *O capital*. Esse *traço*, por assim dizer, *dramático* do pensamento de Marx, revela-se, aos nossos olhos, como um *elemento absolutamente alheio* à natureza dos escritos Feuerbach, os quais se orientam pela compreensão de que há no homem o *flerte perene* com o simbólico pela própria natureza da linguagem, sendo a “revolução” *um evento nos limites da consciência que se dirige à*

harmonia entre o ser humano e a natureza, onde se deixa entrever o ímpeto dos ideais românticos em seus textos, presença que se notabiliza pelo alto valor dado à antiguidade grega e pela simpatia pela poesia de Hölderlin e de Goethe.

Fazendo um apanhado de obras selecionadas no autor, concluímos que a relação entre o homem e a natureza, em Feuerbach, *deriva-se da relação Eu-Não-Eu*, esta, não se realizando sob pressupostos ontológicos (Hegel) ou históricos (Marx), mas em nível *fenomenológico*. O mundo, nesse contexto, seria o resultado de uma tensão *espiritual* originária, *e.g.*, entre o lado consciente e o inconsciente, figurando o *indivíduo* como a *intersecção* entre o pensamento e a natureza.

Nesse âmbito, foi fundamental avaliar a presença da poesia – em particular, a grega – no interior da obra de Feuerbach, de onde concluímos ser as representações humanas marcadas fortemente por elementos ficcionais, *analógicos*, por fim, *psicológicos*. Tomando o grande gênio da poesia antiga, Homero, o tema da religião, conforme nosso estudo, seria *ressignificado* no interior dos escritos de Feuerbach, que observará no antigo poeta a habilidade singular de pôr em versos *as disposições psíquicas que revelam a dimensão mais profunda do espírito*.

Consoante isso, compreendemos que a recepção aos textos de Feuerbach deverá ser alçada a partir de sua profunda *conexão* com a linguagem metafórica da poesia e do misticismo, em uma palavra, com a *estética*, a qual manifesta a *forma essencial* de descrever a *realidade*, uma vez que, ali, esta seria *exclusivamente* captada pela imediatez do sensível.

Nesse contexto, a religião está implicada como um fenômeno *poético* original, fidedigno à situação *real* do homem, e, ao contrário da filosofia, a *verdade* naquela estaria unida de modo mais *íntimo* ao coração.

Levados por essa afirmação, partimos na busca de compreender com maior profundidade os elementos simbólicos que atuam na *psyché*, tecendo, ao final, um paralelo entre o que compreendemos por *natureza alegórica do pensamento*, em Feuerbach, e a psicologia analítica junguiana.

Consoante as noções junguianas de *Pleroma* e *Individuação* – que, em síntese, acentuam o *dilema humano em se afirmar diante de uma natureza que desconhece, porém, que lhe domina* – em nossa opinião, Jung ecoaria no século XX o lado *fenomenológico* do pensamento feuerbachiano, que, articulando-se através de um *antihegelianismo* – rejeitando, assim, a possibilidade de *mediação racional* em um âmbito mais profundo da consciência – e de um estudo renovado sobre as ideias do mítico teutônico Jacob Boehme – apreciado por ambos os autores – captaria o *drama* entre o espírito e a natureza que Feuerbach reconhece

como manifestado sobretudo no fenômeno religioso.

Por fim, através de uma abordagem renovada da obra de Feuerbach, nossa Tese buscou contribuir para afirmar seus escritos como um campo fértil de pesquisas no que concerne, particularmente, ao estudo da subjetividade. Consoante a isso, reavaliamos o papel da religião naqueles e concluimos que esta pode ter um papel decisivo no resgate da *harmonia entre homem e natureza* – suprema realização do espírito romântico do século XIX –, sendo, contudo, necessário que nela se enxergue algo muito além de suas representações, pois, no fundo, exibem o *coração humano* – a *matéria* da “filosofia do futuro” –, de onde, cremos, esperaria Feuerbach que adviesse a única e verdadeira *revolução*.

REFERÊNCIAS²⁴⁶

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ADAMS, H. P. *Karl marx in his earlier writings* (Volume 7). London/New York: Routledge, 2015.
- AFANÁSSIEV, V. G. *Fundamentos da filosofia*. Moscou: Edições Progresso, 1978.
- ALBINATI, Maria S. *A questão da moralidade na obra de Marx*. São Paulo: Instituto Caio Prado Jr., 2020.
- ALLES BELLO, A. *A fenomenologia do ser humano*. Bauru, SP: EDUSC, 2000.
- ALLES BELLO, A. *Edmund Husserl. Pensar Deus, crer em Deus*. São Paulo: Paulus, 2016.
- ALTHUSSER, L. *Freud e Lacan. Marx e Freud*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- ALTHUSSER, L. *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros, 2002.
- ANDOLFI, F. *Egoismo abnegazione solidarietà*. Disponível em: http://www.ferruccioandolfi.altervista.org/?page_id=106. Acesso em 06 de nov. 2023.
- ARISTOTELE. *Le tre etiche*. Milano: Bompiani, 2008.
- ARISTÓTELES. *Metafísica (Livros I e II), Ética a Nicômaco e Poética*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- BADIOU, A; ALTHUSSER, L. *Materialismo Histórico e Materialismo Dialético*. São Paulo: Global Editora, 1979.
- BAMM, P. *Mar Egeu, berço de cultura*. São Paulo: Melhoramentos, 1994.
- BARATA-MOURA, J. Stirner: da nadificação ao momento ético da intimidade proprietária. *Philosophica*, n. 41, Lisboa, abr. 2013, pp. 7-56.
- BECKENKAMP, J. *Ceticismo e idealismo alemão - com tradução do texto de Hegel "Relação do ceticismo a com filosofia" (1802)*. São Paulo: Loyola, 2019.
- BELCHIOR, A.C. *De primeira grandeza*. São Paulo: Polygram, 1987, 43 min.
- BESSINGER, D. *Index of citations of Jakob Boehme in the Collected Works of Carl G. Jung*. Disponível em: https://jacobboehmeonline.com/assets/docs/Index_of_citations_of_Jakob_Boehme_in_the77133514.279122903.pdf. Acesso em: 18 de fev. 2024.
- BLOCH, E. *Il principio speranza. Scritto negli USA fra il 1938 e il 1947 riveduto nel 1953 e nel 1959*. Milano: Garzanti Editore, 2005.

²⁴⁶ Obras repetidas encontram-se creditadas em virtude de termos nos utilizado do material extra que exibem, como prefácios, notas, etc., bem como nos servido de traduções de uma mesma obra em idiomas distintos a fim de obter um maior alcance interpretativo sobre os diferentes assuntos que orbitam o pensamento feuerbachiano.

- BOEHME, Jacob. *A revelação do grande mistério divino*. São Paulo: Polar Editorial, 1998.
- BONACCINI, Juan A. O conceito hegeliano de “fenomenologia” e o problema do ceticismo. *VERITAS*. Porto Alegre, V.51, n.1, mar. 2006, p. 56-68.
- BONAVILLA, A. *Dizionario Etimologico di Tutti e Vocaboli usati nelle Scienze, Arti e Mestieri*. Milano: Tipografia de Giacomo Pirola, 1819.
- BORON, A.; AMADEO, J.; GONZÁLEZ, S. [Org.]. *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. São Paulo: Expressão Popular, 2007.
- BOSAICQ, E. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Librairie c. Klincksieck, 1916.
- BRAUN, H-J. L. *Feuerbach Lehre vom Menschen*. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1971.
- BULLE, O; RIGUTINI, G. *Nuovo dizionario italiano-tedesco e tedesco-italiano*. Lipsia/Milano: Bernhard Tauchnitz / Ulrico Hoepli, 1902.
- CACCIOLA, Maria L. M. O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: EDUSP, 1994.
- CARDILLO, A. *Destino e responsabilit : individualit , linguaggio e desiderio nella "Teogonia" di Ludwig Feuerbach*. 2008. 686f. Tesi (dottorato in Filosofia) – Universit  degli Studi di Napoli Federico II, Napoli, 2008.
- CARDOSO, Z. A; DUARTE, A.S.(Orgs.). *Estudos sobre o teatro antigo*. S o Paulo: Alameda, 2010.
- CARVER, T; BLANK, D. *A Political History of the Editions of Marx and Engels's "German ideology Manuscripts"*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- CASES, C. *Marxismo e neopositivismo*. Torino: Giulio Einaudi editore, 1958.
- CASSIRER, E. *Ensaio sobre o homem: introdu o a uma filosofia da cultura humana*. S o Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CASSIRER, E. *Mito y lenguaje*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1973.
- CASSIRER, E. *Vita e Dottrina di Kant*. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1977.
- CERBONE, D. *Fenomenologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- CESA, C. *Introduzione a Feuerbach*. Roma-Bari: Laterza, 1978.
- CESA, C. *Introduzione a Fichte*. Roma-Bari: Laterza, 1994.
- CEZAR, Cesar R. *Scotus e a Liberdade*. São Paulo: Loyola, 2010.

CHAGAS, E. F. A crítica de Feuerbach ao princípio leibniziano da autonomia das mônadas. *Síntese*. Belo Horizonte, v. 46, n. 144, p. 57-76, Jan./Abr., 2019.

CHAGAS, E. F. A natureza como negação da imortalidade da alma no jovem Feuerbach. *Princípios*. Natal, v.16, n.26, jul./dez. 2009.

CHAGAS, E. F. O pensamento de Marx sobre a subjetividade. *Trans/Form/Ação*. Marília, v.36, n.2, p. 63-84, maio/ago., 2013.

CHAGAS, E. F. *Natureza e liberdade em Feuerbach e Marx*. Campinas, SP: Editora Phi, 2016.

CHICCHI, F. *Karl Marx La soggettività come prassi* [formato eletrônico]. Milano: Feltrinelli, 2019.

CIORAN, E. *História e utopia*. Tradução: José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco digital, 2011.

COLLINS, D. *Magia no mundo grego antigo*. São Paulo: Madras, 2009.

CORNEHL, Peter. *Feuerbach und die Naturphilosophie. Zur Genese der Anthropologie und Religionskritik des jungen Feuerbach*. Disponível em: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/nzst.1969.11.1.37/html?lang=de>. Acesso em 17 de fev. 2024.

CRANE, GREGORY R (Editor-in-Chief Tufts University). *Perseus Digital Library*. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>. Acesso em 17 de ago. 2023.

De PALMA, V. Das sinnlich Gegebene als die wahrhafte Wirklichkeit: Husserls Umstülpung von Hegels Idealismus. *Bulletin d'analyse phénoménologique* XVI 1, 2020. Disponível em: <https://popups.uliege.be/1782-2041/>. Acesso em 19 de nov. 2023.

DELEUZE, G. *Logica del senso*. Milano: Feltrinelli Editore, 1975.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia I*. São Paulo: Ed. 34, 2010.

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

DUMOULIÉ C. *Il desiderio Storia e analisi di un concetto*. Torino: Einaudi, 2002.

DUNAYEVSKAYA, R. *Una Trilogía de Revolución. Marxismo y Libertad: Desde 1776 hasta nuestros días; Filosofía y Revolución: De Hegel a Sartre y de Marx a Mao; Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*. Coyoacán: Prometeo Liberado, 2012.

ECKERMANN, J. P. *Conversações com Goethe*. Belo Horizonte, MG: Editora Itatiaia, 2004.

ELIADE, M. *Aspectos do mito*. Lisboa: Edições 70, 2000.

- ELIADE, M. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- ENGELS, F. *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*. Roma: Editori Riuniti, 1976.
- FETSCHER, I. *Karl Marx e os marxismos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.
- FEUERBACH, L. *A essência do Cristianismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- FEUERBACH, L. *Cartas y polémicas filosóficas*. Medellín: Ennegativo ediciones, 2021.
- FEUERBACH, L. *Das Wesen des Christentums*. Berlin: Akademie-Verlag, 2006.
- FEUERBACH, L. *Essenza della religione*. Bari: Laterza, 1969.
- FEUERBACH, L. *Etica e Felicità*. Milano: Guerini e Associati, 1997.
- FEUERBACH, L. *Filosofia e Cristianesimo / L'essenza della fede secondo Lutero*. Roma: LAS Roma, 1981.
- FEUERBACH, L. *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza*. Leipzig: Otto Wigand. 1847.
- FEUERBACH, L. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. Disponível em: <http://www.zeno.org/nid/20009166866>. Acesso em 05 set. 2023.
- FEUERBACH, L. *La morte e l'immortalità*. Lanciano: R. Carabba Editore, 1916.
- FEUERBACH, L. *Necessidade de uma reforma da filosofia*. Covilhã: LusoSofia - Press, 2008.
- FEUERBACH, L. *Para a crítica da filosofia de Hegel*. São Paulo: LiberArs, 2012.
- FEUERBACH, L. *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. Madrid: Alianza editorial, 1993a.
- FEUERBACH, L. *Pensieri sulla morte e sull'immortalità*. Roma: Editori Riuniti, 1997.
- FEUERBACH, L. *Preleções sobre a essência da religião*. Campinas, SP: Papirus, 1989.
- FEUERBACH, L. *Preleções sobre a essência da religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- FEUERBACH, L. *Principi della filosofia dell'avvenire*. Torino: Giulio Einaudi editore, 1979.
- FEUERBACH, L. *Spiritualismo e materialismo*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1993b.
- FEUERBACH, L. *Teogonia*. Roma-Bari: Editori Laterza, 2010.
- FEUERBACH, L. *Teses provisórias para a reforma da filosofia*. Lisboa: Edições 70. 1988.
- FEUERBACH, L. *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. Barcelona: Ediciones

Folio, 2002.

FEUERBACH, L. *Vorlesungen über das Wesen der Religion*. Berlin: Akademie -Verlag, 1984.

FEUERBACH, L. *Vorlesungen über das Wesen der Religion*. Leipzig: Otto Wigand, 1851.

FLAMARIQUE, L. *Schleiermacher - la filosofía frente al enigma del hombre*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA), 1999.

FONTANA, Vanessa F. *A fantasia na fenomenologia de Husserl* [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2022.

FRÄNKEL, H. *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto*. Madrid: La balsa de la Medusa, 1993.

FREUD, S. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente, volume II: 1915-1920*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2006.

FRIESEN, J. G. *The Relation of Jung's Psychology to Meister Eckhart and Jakob Boehme*. Disponível em: https://www.academia.edu/9284275/The_Relation_of_Jung_s_Psychology_to_Meister_Eckhart_and_Jakob_Boehme. Acesso em: 19 de fev. 2024.

GADAMER, H-G. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

GIEGERICH W. "Dreaming the myth onwards" - C.G. JUNG on christianity and on hegel Part 2 - Of the flight into the unconscious. *Collected english Papers. Volume Six*. London & New York: Routledge, 2020.

GROMCZYŃSKI, W. Some remarks on the philosophy of Ecology. *Acta Universitatis Lodziensis, folia philosophica* 8, 1991.

GRÜN, Karl. *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*. Leipzig e Heidelberg: C. F. Winter'sche Verlagshandlung, 1874.

HADOT, P. *O véu de Ísis: Ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Loyola, 2006.

HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014.

HEGEL, G.W.F. *Ciência da lógica – I. A doutrina do Ser*. Rio de Janeiro: Vozes, 2016.

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em Epítome – Volume 1*. Coimbra: Edições 70, 1988.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito* (volume único). Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

HEIDEGGER, M. *A questão da técnica. In: Ensaio e conferências*. Rio de Janeiro: Vozes,

2006.

HEIDEGGER, M. *Da experiência do pensar*. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da vida religiosa*. Petrópolis, RJ ; Bragança Paulista, SP: Vozes, 2010.

HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

HELLER, A. *Per un'antropologia della modernità*. Torino: Rosenberg & Sellier, 2009.

HENRY, M. *O socialismo na obra de Marx*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

HILLMAN, J. *Psicologia Arquetípica*. São Paulo: Cultrix, 2022.

HOMERO. *Iliada*. Tradução: Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

HOMERO. *Iliada*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução e introdução Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

HUBERT, H. *A magia no mundo greco-romano*. São Paulo: Edusp, 2021.

HUSSERL, E. *Meditações cartesianas e conferências de Paris*. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2013.

INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. RJ: Zahar, 1997.

JAEGER, W. *Paideia: La formazione dell' uomo greco. Volume III: Il conflitto degli ideali di cultura nella età di Platone*. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1967.

JONAS, H. *O princípio responsabilidade*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

JUNG, C.G. *IL Libro Rosso. Liber Novus*. Torino: Bollati Boringhieri editore, 2014. (VERSÃO DIGITAL).

JUNG, C.G. *Memórias, sonhos, reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016. (VERSÃO DIGITAL).

KAMENKA, E. *Marxism and Ethics*. New York: St Martin's Press, 1969.

KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Lisboa: Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 1992.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.

KOLAKOWSKI, L. *O espírito revolucionário e marxismo: utopia e antiutopia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

KONSTAN, D.; RUSSEL, D. *Heraclitus: Homeric Problems*. Atlanta: Society of Biblical

Literature, 2005.

KOSIK, K. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

KOTT, J. *Divorare gli dei. Un'interpretazione della tragedia greca*. Milano: Bruno Mondadori Editori, 2005.

KROPOTKIN, P. *Ajuda mútua: um fator de evolução*. São Sebastião, SP: A Senhora Editora, 2009.

LABICA, G. *As Teses sobre Feuerbach, de Karl Marx*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

LAËRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LAËRTIUS, D. *Lives of Eminent Philosophers*. Disponível em: <https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/Greek/navigate/141/8/?byte=2791253>. Acesso em 28 de dez. 2023.

LAU, F. *Lutero*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1974.

LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche. A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*. São Paulo: Editora da Unesp, 2014.

LÖWY, M. *Aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo: Boitempo, 2005.

LUKÁCS, G. *A ontologia do ser social. Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1979.

LUKÁCS, G. *História e consciência de classe. Estudo sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MALTA, A. *Homero múltiplo: ensaios sobre a épica grega*. São Paulo: Edusp, 2012.

MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, K. *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*. São Paulo: Boitempo, 2018.

MARX, K. *O Capital – Crítica da Economia Política*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

MARX, K. *Sobre a questão judaica. Inclui as cartas de Marx a Ruge publicadas nos Anais Franco-Alemães*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2008.

MARX, K.; ENGELS, F. *A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. São Paulo: Boitempo, 2011.

- MARX, K.; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2006.
- MITCHEL, W. I. T. *Iconologia. Imagen, texto, ideologia*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2016.
- MORAN, D.; COHEN, J. *The Husserl Dictionary*. London: Continuum, 2012.
- MORFINO, V. *A ciência das conexões singulares*. São Paulo: Contracorrente, 2021.
- NEUBAUER, K. *Heinrich Heines heroische Leidenschaften: Anthropologie der Sinnlichkeit von Bruno bis Feuerbach*. Stuttgart: Metzler, 2000.
- NICOLESCU, B. *Ciência, Sentido e Evolução: A cosmologia de Jacob Boehme*. São Paulo: Attar, 1995.
- OLLMAN, B. *Social and Sexual Revolution. Essays on Marx and Reich*. Boston: South End Press, 1979.
- PEREIRA, I. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1990.
- PIPES, R. *História concisa da Revolução Russa*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2008.
- PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- PLEKHANOV, G. V. *Os princípios fundamentais do marxismo*. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/plekhanov/1908/principios/cap01.htm>. Acesso em 05 de jun. 2024.
- PRADO, A. *Miserere*. Rio de Janeiro: Record, 2014.
- PREVE, C. *Marxismo e Filosofia. Note, riflessioni e alcune novità*. Pistoia: Editrice Petite Plaisance, 2002.
- PREVE, C. *Storia critica del marxismo. Dalla nascita di Karl Marx alla dissoluzione del comunismo storico novecentesco (1818-1991)*. Napoli: La Città del Sole, 2007.
- PUGA, D. *A feiticeira Medeia: razão, loucura e filosofia na Grécia antiga*. Disponível: <https://anpuh.org.br/index.php/documentos/anais/category-items/1-anais-simposios-anpuh/32-snh26?start=2960>. Acesso em 03 de jul. 2023.
- QUISPEL G. Jung e la gnosi. *Aut Aut*, 229-230, Milano, gen. – apr. 1989, pp. 247-265.
- QVALE, P. *From St. Jerome to Hypertext: Translation in Theory and Practice*. London & New York: Routledge, 2014.
- RAMBALDI, E. *La Critica Antispeculativa di L. A. Feuerbach*. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1966a.

RAMBALDI, E. *Le origini della sinistra hegeliana*. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1966b.

RAMBALDI, E. *Oposição/contradição*. In: *Dialéctica*. Enciclopédia Einaudi, v.10. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1988.

RENAULT, E. *Marx et l'idée de critique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. Formato eletrônico (ePUB), jun., 2015.

SALIBA, E. T. *As utopias românticas*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

SANDONÀ, L. *Feuerbach*. Milão: Corriere della Sera, 2015.

SARTRE, J. P. *O que é a subjetividade?* [formato eletrônico]. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

SAYRE, R.; LÖWY, M. *Anticapitalismo romântico e natureza: o jardim encantado*. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

SCHMIDT, A. *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Madrid: Taurus, 1975.

SCHUBACK, Márcia S. C. *O começo de Deus*. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

SCHÜTZ, R. *Homo Absconditus: o conteúdo utópico-subversivo das religiões segundo L. Feuerbach e E. Bloch*. *Revista Dialecticus*. Fortaleza, ano 10, n. 21, p. 189-207, Jan./Abr., 2021.

SCOTO, D. *Trattato sul primo principio*. Milano: Bompiani, 2008.

SCOTUS, D. *Prólogo da Ordinatio*. Porto Alegre: EDIPUC, 2003.

SERRÃO, A. V. Feuerbach e a apoteose da vida. In: CHAGAS, E.F; REDYSON, D; de PAULA, M. G. (Org.). *Homem e natureza em Ludwig Feuerbach*. Fortaleza: Edições UFC (Série Filosofia), 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, jul. - set. 2003, p. 689-711. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/SERNMO>. Acesso em 18 de abr. 2023.

SINGER, P. *Marx: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press Inc., 2000. SÓFOCLES. *Ájax*. Tradução: Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2022.

SOKOLOWSKI, R. *Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: Loyola, 2014.

SOMERS-HALL, H. *Hegel, Deleuze, and the critique of representation: dialectics of negation and difference*. New York: State University of New York, 2012.

SOUZA, J. C. A. *O projeto da modernidade: autonomia, secularização e novas perspectivas*. Brasília: Liber Livro Editora, 2005.

SOUZA, J. C. *A questão da individualidade. A crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx*. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 1993.

STEIN, M. *Jung e o caminho da individuação. Uma introdução concisa*. São Paulo: Cultrix, 2020.

STIRNER, M. *O único e sua propriedade*. Lisboa: Antígona, 2004.

SUZUKI, D.T. *Introdução ao zen-budismo*. Bauru, SP: Mantra, 2022.

TIBLE, J. *Marx selvagem*. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

TOMASONI, F. *Feuerbach*. Ludwig Feuerbach: L'uomo e la sua alimentazione. *Revista Dialectus*, Ano 5 n. 12 Jan. – Jul. 2018, p. 109-120. Disponível em: https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/38441/1/2018_art_ftomasoni.pdf. Acesso em 24 de abril de 2023.

TOMASONI, F. *Feuerbach*. São Paulo: Ideias e Letras, 2022.

TOMASONI, F. *Ludwig Feuerbach: Biografia intellettuale*. Brescia: Editrice Morcelliana, 2011.

VERDAN, André. *O ceticismo filosófico*. Florianópolis: UFSC, 1998.

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.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *O mundo de Homero*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

WAHL, W. Das Prinzip Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs Transformation der spekulativen zur sinnlichen Vernunft. *Philosophisches Jahrbuch*. Verlag Karl Alber, V. 107, n.1. (2000), 175-191.

WARTOFSKY, M. *Feuerbach*. London: Cambridge University Press, 1982.

WINDENGREN, G. *Fenomenologia de la religion*. Madrid: Editora Cristiandad, 1976.