



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**FACULDADE DE EDUCAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**  
**MESTRADO EM EDUCAÇÃO**

**JOSÉ ALEXANDRE ALVES DE SOUSA**

**A NATUREZA COMO BASE DA ÉTICA EM LUDWIG FEUERBACH E  
BARUCH DE ESPINOSA**

**FORTALEZA**

**2025**

JOSÉ ALEXANDRE ALVES DE SOUSA

A NATUREZA COMO BASE DA ÉTICA EM LUDWIG FEUERBACH  
E BARUCH DE ESPINOSA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Educação. Área de concentração: Educação brasileira. Linha de pesquisa: Filosofia e Sociologia da Educação.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas.

FORTALEZA

2025

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)

- 
- S697n      Sousa, José Alexandre Alves de.  
A natureza como base da ética em Ludwig Feuerbach e Baruch de Espinosa / José Alexandre Alves de Sousa. – 2025.  
87 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de PósGraduação em Educação, Fortaleza, 2025.  
Orientação: Prof. Dr. A natureza como base da ética em Ludwig Feuerbach e Baruch de Espinosa.
1. Espinosa. 2. Feuerbach. 3. Natureza. 4. Ética. 5. Morin. I. Título.
- 

CDD 370

JOSÉ ALEXANDRE ALVES DE SOUSA

A NATUREZA COMO BASE DA ÉTICA EM LUDWIG FEUERBACH  
E BARUCH DE ESPINOSA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Educação. Área de concentração: Educação brasileira. Linha de pesquisa: Filosofia e Sociologia da Educação.

Aprovada em: 07/02/2025.

BANCA EXAMINADORA

---

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

---

Prof. Dr. Luís Távora Furtado Ribeiro  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

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

Aos meus pais Lúcia e Raimundo, minha  
esposa Vlândia, minha filha Gisele, meus avôs  
(*in memorian*) e Audinha (*in memorian*).

Eu não tenho philosophia: tenho sentidos...  
Se fallo na Natureza não é porque saiba o que ella é,  
Mas porque a amo, e amo-a por isso,  
Porque quem ama nunca sabe o que ama  
Nem sabe por que ama, nem o que é amar...  
Amar é a primeira innocencia,  
E toda a innocencia é não pensar...  
(Pessoa, 2016, p. 34).

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de expressar minha profunda gratidão ao meu orientador, professor Dr. Eduardo Ferreira Chagas, por suas magníficas aulas, orientação, paciência e apoio incondicional, ajudando-me a refinar meu pensamento crítico e a desenvolver esta pesquisa.

Ao professor Dr. Luís Távora Furtado Ribeiro por aceitar compor a banca de qualificação e de defesa e pelas sugestões as quais tornaram possível o aprimoramento desta dissertação, com a afetividade característica que o faz extrapolar a condição de examinador.

Ao professor Dr. Antonio Francisco Lopes Dias pela disposição e gentileza de ter aceito compor a banca de qualificação e de defesa desta dissertação e pela generosidade e atenção em suas excelentes sugestões que muito contribuíram para o aprimoramento desta pesquisa.

Ao amigo Dr. Antonio Adriano de Meneses Bittencourt pela sua disponibilidade em acolher minhas parcas ideias e fornecer valiosas sugestões que muito ajudaram na lapidação dessa pesquisa.

Aos colegas do GELF (Grupo de Estudos de Ludwig Feuerbach), o qual faço parte, por todos os encontros e discussões que contribuíram para minha pesquisa.

A todos os professores do Curso de Pós-Graduação da FAGED da UFC, pelas preciosas aulas ao longo do mestrado, em especial: Prof<sup>a</sup>. Dra. Fátima Nobre, Prof. Dr. Adauto Lopes, Prof. Dr. Francisco Ari de Andrade e Prof. Dr. Luis Távora.

Aos amigos e colegas do programa de mestrado, especialmente a Solon Lemos e Messias Rodrigues (*in memoriam*), agradeço pela verdadeira amizade que desenvolvemos e pela colaboração mútua durante a elaboração deste trabalho.

À Universidade Federal do Ceará (UFC).

À Prefeitura Municipal de Fortaleza por me conceder a licença parcial do meu trabalho para a realização desta pesquisa.

Aos meus pais, Lúcia e Raimundo, meus primeiros filósofos na vida.

Aos meus familiares, em especial a Ana Cláudia (Tia Cláudia) por ser minha inspiração na busca do conhecimento.

A Vlادia Alves, pelo amor, apoio e confiança, sem os quais o presente trabalho não teria sido escrito.

E a todos que possibilitaram, por via direta ou indireta, a realização deste trabalho.

## RESUMO

A presente dissertação visa analisar a natureza como base da ética nas obras de Baruch de Espinosa e Ludwig Andreas Feuerbach. O propósito deste percurso teórico é apresentar uma análise crítica da ética proposta por Feuerbach, alinhando-a à abordagem filosófica de Baruch de Espinosa. Além disso, busca-se, de forma secundária, discutir de maneira sucinta a relação entre as concepções educacionais de Edgar Morin e as reflexões de Ludwig Feuerbach com o fito de promover um diálogo entre a consciência ecológica de Morin e a consciência naturalística feuerbachiana. Assim, buscou-se revelar com esse diálogo uma breve contribuição para a educação. Para tanto, estabeleceu-se uma investigação filosófica entre os dois pensadores, destacando de forma clara e organizada alguns aspectos que permeiam os seus pensamentos. Para Espinosa, por exemplo, a natureza é tudo que há (a totalidade) e todas as coisas particulares são modos da substância, de forma que nada existe fora dela. Segue-se daí a compreensão de que somos partes dessa totalidade. Outrossim, é mister entender que a definição de natureza na filosofia espinosana não equivale a uma adoração a Deus, mas corresponde à identificação entre Ele e a natureza, por isso, *Deus sive Natura* (Deus ou natureza). Por outro lado, pelo prisma da filosofia de Feuerbach, estabiliza-se um horizonte mediante o qual é possível conceber uma ética da natureza fundamentada na relação entre ela e o homem. O filósofo alemão, porém, não sistematiza suas reflexões sobre a natureza, ainda que reconheça que ela é autônoma e independente. Em sua interpretação, portanto, há diferenças entre Deus e natureza, de tal modo que ela dispõe de autonomia sem Deus, enquanto Ele não é imanente à natureza. Em suma, apesar da natureza ser considerada, tanto por Espinosa quanto Feuerbach, como o fundamento e a causa de tudo, inclusive do homem, a filosofia de Espinosa concebe Deus e natureza como idênticos enquanto Feuerbach, em oposição ao panteísmo, confronta a ideia de um Deus que está contido na natureza.

**Palavras-chave:** Espinosa; Feuerbach; natureza; ética; Morin.



## **ABSTRACT**

This dissertation aims to analyze nature as the basis of ethics in the works of Baruch de Spinoza and Ludwig Andreas Feuerbach. The purpose of this theoretical approach is to present a critical analysis of the ethics proposed by Feuerbach, aligning it with Baruch de Spinoza's philosophical approach. In addition, it seeks, secondarily, to briefly discuss the relationship between Edgar Morin's educational conceptions and Ludwig Feuerbach's reflections with the aim of promoting a dialogue between Morin's ecological awareness and Feuerbach's naturalistic awareness. Thus, this dialogue sought to reveal a brief contribution to education. To this end, a philosophical investigation was established between the two thinkers, highlighting in a clear and organized way some aspects that permeate their thoughts. For Spinoza, for example, nature is all there is (the totality) and all particular things are modes of substance, so that nothing exists outside of it. This leads to the understanding that we are parts of this totality. Furthermore, it is important to understand that the definition of nature in Spinoza's philosophy is not equivalent to worship of God, but corresponds to the identification between God and nature, hence *Deus sive Natura* (God or nature). On the other hand, through the prism of Feuerbach's philosophy, a horizon is established through which it is possible to conceive of an ethics of nature based on the relationship between nature and man. The German philosopher, however, does not systematize his reflections on nature, even though he recognizes that it is autonomous and independent. In his interpretation, therefore, there are differences between God and nature, in such a way that nature has autonomy without God, while He is not immanent to nature. In short, although nature is considered, by both Spinoza and Feuerbach, as the foundation and cause of everything, including man, Spinoza's philosophy conceives God and nature as identical, while Feuerbach, in opposition to pantheism, confronts the idea of a God that is contained in nature.

**Keywords:** Spinoza; Feuerbach; nature; ethics; Morin.

## SUMÁRIO

|              |   |           |
|--------------|---|-----------|
| <b>1</b>     | <b>INTRODUÇÃO .....</b>   | <b>10</b> |
| <b>2</b>     | <b>AS CONCEPÇÕES DE NATUREZA E ÉTICA EM BARUCH DE ESPINOSA .....</b>                                | <b>14</b> |
| <b>2.1</b>   | <b>Algumas ponderações sobre ética e natureza .....</b>   | <b>14</b> |
| <b>2.2</b>   | <b>A questão das ideias de Natureza e ética em uma perspectiva renascentista .....</b>              | <b>17</b> |
| <b>2.3</b>   | <b>Baruch de Espinosa: o judeu condenado .....</b>  | <b>22</b> |
| <b>2.4</b>   | <b>O Racionalismo de Baruch de Espinosa .....</b>   | <b>25</b> |
| <b>2.4.1</b> | <i>Sobre a ideia de substância na Ética de Baruch de Espinosa .....</i>                             | <i>27</i> |
| <b>2.4.2</b> | <i>Sobre os modos da Substância e a Natureza Naturante e Natureza Naturada .....</i>                | <i>29</i> |
| <b>2.5</b>   | <b>Acerca da ideia do <i>Conatus</i> na ética espinosana .....</b>                                  | <b>30</b> |
| <b>2.6</b>   | <b>A Ética de Baruch de Espinosa e a fundamentação do seu <i>Deus sive Natura</i> .....</b>         | <b>31</b> |
| <b>2.6.1</b> | <i>Breve meditação entre a Ética e o Tratado Teológico-Político de Baruch de Espinosa .....</i>     | <i>38</i> |
| <b>3</b>     | <b>A REPRESENTAÇÃO DA NATUREZA NA FILOSOFIA DE LUDWIG FEUERBACH .....</b>                           | <b>41</b> |
| <b>3.1</b>   | <b>A natureza como base daquilo que existe efetivamente na filosofia de Ludwig Feuerbach .....</b>  | <b>42</b> |
| <b>3.2</b>   | <b>A relação Homem-Natureza .....</b>   | <b>44</b> |
| <b>3.3</b>   | <b>A natureza como objeto do sentimento religioso .....</b>   | <b>51</b> |
| <b>3.4</b>   | <b>Medo e dependência: fundamentos essenciais da religiosidade presentes na ética .....</b>         | <b>52</b> |
| <b>3.5</b>   | <b>Algumas ponderações sobre Deus na filosofia de Feuerbach .....</b>                               | <b>54</b> |
| <b>4</b>     | <b>A ANÁLISE CRÍTICA DE LUDWIG FEUERBACH SOBRE BARUCH DE ESPINOSA .....</b>                         | <b>61</b> |
| <b>4.1</b>   | <b>Aspectos associados à interação entre o ser humano e a natureza em ambos os pensadores .....</b> | <b>61</b> |
| <b>4.2</b>   | <b>A recepção crítica de Ludwig Feuerbach a Baruch de Espinosa .....</b>                            | <b>65</b> |

|            |   |           |
|------------|---|-----------|
| <b>4.3</b> | <b>Ludwig Feuerbach: por uma ética voltada para a relação <i>Homem e Natureza</i> .....</b>                                       | <b>71</b> |
| <b>4.4</b> | <b>Ética e formação humana à luz do pensamento feuerbachiano: perspectivas naturalísticas para um debate sobre educação .....</b> | <b>75</b> |
| <b>5</b>   | <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>   | <b>79</b> |
|            | <b>REFERÊNCIAS .....</b>  | <b>84</b> |

## 1 INTRODUÇÃO

A presente dissertação examina a compreensão da natureza como fundamento ético no pensamento de dois importantes filósofos: Baruch de Espinosa (1632-1677) e Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872). Com efeito, tal confronto oferece uma abordagem filosófica que defende a relação não manipuladora e não dominadora no trato com a natureza, buscando conferir-lhe autonomia e dignidade. O próprio título da pesquisa, portanto, denota a intenção de confrontar as ideias dos pensadores no tocante a essa questão específica.

O estudo se fundamenta em algumas das principais publicações de ambos os filósofos, incluindo a *Ética*, de Espinosa, e *A Essência do Cristianismo* (*Das Wesen des Christentums*) e *Preleções sobre a Essência da Religião* (*Vorlesungen über das Wesen der Religion*), de Feuerbach, entre outras, devidamente mencionadas e referenciadas ao longo da análise, com o intuito de aprofundar a investigação proposta.

O primeiro autor a partir do qual a presente dissertação se fundamenta, Espinosa, é um filósofo da mais primorosa estirpe racionalista, cuja obra magna, a *Ética*, foi publicada postumamente em 1677. Nela, estabeleceu um apanhado do seu entendimento sobre a gnosiologia, além de analisar as coisas existentes no mundo, a natureza do ser e a realidade através do prisma da metafísica, fornecendo uma compreensão ética bastante inovadora e audaciosa. Apesar do afloramento de uma renovada visão científica e filosófica estampada no período do Renascimento, o próprio Baruch de Espinosa adotou tais tendências como influências que marcariam suas ideias até os últimos dias. Por conta da maneira como ele concebeu Deus e o sistematizou em sua *Ética*, espinosismo se converteu em sinônimo de tudo que poderia advir de negativo.

Já na investigação filosófica de Feuerbach, predominou a análise direcionada para várias áreas da atividade humana, incluindo teologia, mitologia, história, antropologia, ciências naturais, entre outras. Entretanto, em suas obras se destaca uma considerável dificuldade em precisar a natureza de maneira a oferecer elementos para a conceituação da ética. É indiscutível a identificação de tal obstáculo feita pelo filósofo brasileiro Eduardo Ferreira Chagas, um dos renomados especialistas na filosofia de Feuerbach no Brasil. Porém, apesar desse impasse se sobressair como ponto de partida da dissertação aqui apresentada, ele não deve encerrar a discussão sobre uma consideração ética que envolva a natureza. Com o fito de superá-lo, baseamo-nos na análise das obras de Feuerbach e dos estudiosos que se dedicaram com profundidade ao exame do seu pensamento, o que permitiu elucidar o que este significativo

filósofo alemão da segunda metade do século XIX definiu como essência. Tal passo foi basilar para entender adequadamente sua perspectiva ética.

A abordagem da natureza desenvolvida por Feuerbach é explorada, principalmente, sob duas perspectivas principais: 1) uma análise crítica da tradição filosófica ocidental; e 2) o entendimento de que a natureza é fundamental para o processo de reflexão. Na primeira, Feuerbach afirma que a conceitualização de natureza desenvolvida pela filosofia moderna é, na verdade, uma variante da teologia ou, inclusive, uma forma de pensá-la que possui sua essência já presente nas religiões, mas que é expressa de maneira racional e estruturada na filosofia. Tal argumentação fulgura a crítica feuerbachiana à filosofia ocidental.

Na segunda perspectiva, ele destaca a superioridade dos sentidos em relação à razão, com o objetivo de promover a harmonia entre o ser humano e a natureza, já que nada poderia existir ou ser compreendido sem a mediação dela. Dessa forma, a visão de natureza proposta por Feuerbach não permite uma interpretação excessivamente subjetiva, tampouco acena para compreensões metafísicas ou abstratas. Apesar de se tratar de uma construção imaginária, a crítica filosófica do autor revela que a religião manifesta as características que distinguem o próprio ser humano. Em outras palavras, a religião faz com que essas qualidades intrinsecamente humanas apareçam quando são associadas ao sagrado. Dessa forma, a reflexão de Feuerbach sobre a religião destaca a prevalência da antropologia.

A premissa fundamental adotada pela presente dissertação é que tanto Espinosa quanto Feuerbach estão alinhados com a perspectiva que preconiza uma valorização da natureza. Para comprová-la, o percurso argumentativo consiste em extrair das reflexões dos autores elementos significativos de suas concepções sobre a natureza, chegando, dessa maneira, à sua ética e, por conseguinte, aos mecanismos explicativos que a sustentam. O objetivo desta dissertação consiste em uma exposição crítica da ética feuerbachiana direcionada a perspectiva da filosofia de Baruch de Espinosa. Ao final, de modo breve, avaliaremos a relação entre ética e natureza em Feuerbach em face aos desafios de uma educação voltada para o reconhecimento do nosso papel na conservação do planeta, articulando o pensamento feuerbachiano com as ideias de Edgar Morin, este, notório pela busca de um novo paradigma epistêmico que seja capaz de integrar na busca pelo conhecimento a consciência ambiental.

Embora tenham vivido em períodos diferentes, Baruch de Espinosa e Ludwig Feuerbach foram, por muito tempo, injustamente esquecidos ou mal interpretados. Isso é especialmente verdadeiro no caso deste, que frequentemente é visto apenas como uma ponte entre Hegel (1770-1831) e Marx (1818-1883).

Tal olvido continua a ser amplamente percebido no contexto acadêmico do Brasil, onde se destaca uma significativa ausência não apenas em relação aos estudos que abordam a conexão entre os dois pensadores, mas, principalmente, no que concerne às investigações motivadas pelas reflexões feuerbachianas. Com isso em vista, nossa intenção é promover um debate que auxilie a esclarecer as questões que, mediadas pelos dois autores, tangenciam o objeto de investigação adotado. Além disso, através de uma apresentação clara, organizada e direta, pretende-se reduzir a falta de publicações sobre o assunto em questão, pois “a importância da filosofia de Ludwig Feuerbach é hoje indiscutível”<sup>1</sup> (Arrayás, 2007, p. IX).

Com o intuito de alcançar o objetivo proposto, a presente dissertação está organizada em três seções principais: *Capítulo I: A concepção de natureza e ética em Baruch de Espinosa*; *Capítulo II: A representação da natureza na filosofia de Ludwig Feuerbach* e *Capítulo III: A análise crítica de Ludwig Feuerbach sobre Baruch de Espinosa*. Este será o caminho filosófico a ser trilhado e explorado, enfatizando o elemento sensível que permeia a busca por uma compreensão ética fundamentada na essência da natureza. Certamente, a análise proposta não intenciona considerar a razão como absoluta, negligenciando o pensamento transcendente, tampouco desvaloriza a filosofia da imanência de Baruch de Espinosa, mas, percorrendo um viés alternativo, investiga a natureza sob a ótica panteísta, inspirada na visão de Feuerbach. Para tanto, serão discutidos alguns aspectos que se desdobrem na necessária superação do panteísmo proposto por Espinosa. Ademais, O estudo culminará com a abordagem crítica do pensamento de Ludwig Feuerbach quanto a sua ética direcionada a Baruch de Espinosa e com algumas perspectivas voltadas para a natureza através de um debate em educação.

No primeiro capítulo, será empreendida uma breve e ampla contextualização do desenvolvimento histórico e filosófico do Renascimento e do Racionalismo. Logo após, examinar-se-á uma das obras fundamentais de Espinosa, intitulada *Ética* (1675-1677), conforme o enfoque proposto no trabalho, com atenção especial ao seu conceito de natureza. O objetivo desta fase inicial é destacar os princípios essenciais do panteísmo presentes na filosofia espinosana.

No segundo capítulo, a análise sobre o conceito de natureza desenvolvido por Feuerbach será direcionada por duas obras fundamentais: *A Essência do Cristianismo* (*Das Wesen des Christentums*), publicada em 1841, e as *Preleções sobre a Essência da Religião* (*Vorlesungen über Das Wesen der Religion*), de 1851. Na segunda, que marca uma ruptura

---

<sup>1</sup> No original: “La importancia de la filosofía de Ludwig Feuerbach está hoy fuera de toda duda”.

epistemológica em relação a primeira, a natureza é apresentada como a base de toda a existência e passa a ser vista por Feuerbach como um princípio absoluto, caracterizado por sua eternidade e por ser causa de si mesma (*causa sui*), não-criada e, portanto, sem início ou fim. O entendimento de natureza que Feuerbach oferece, tal como o capítulo exporá, possui características que remetem ao pensamento espinosano. Assim, os pontos de conexão entre Feuerbach e Espinosa começarão a se tornar evidentes.

Por último, o capítulo derradeiro explorará mais pormenorizadamente a interpretação de Espinosa feita por Feuerbach, ressaltando, em primeiro plano, a conexão estratégica que o filósofo alemão estabelece com o panteísmo de Espinosa. Ao fazê-lo, serão detalhados os aspectos comuns às filosofias de ambos, especialmente a forma como abordam a natureza. Os dois filósofos se alinham, por um lado, a muitos elementos da tradição grega e estoica. Por outro lado, eles se situam em uma postura crítica em relação ao Cristianismo e à Modernidade, especialmente no que diz respeito ao dualismo e à visão crítica que surgem dessa tradição. Posteriormente, analisar-se-ão as principais críticas de Feuerbach a Espinosa, que se encontram especificamente retraçadas nas obras destacadas desde o capítulo anterior, além de outras que se afirmarão como alicerces teóricos ao longo da investigação. A partir daí, será exposto como Feuerbach conclui que a filosofia de Espinosa é, na verdade, uma filosofia da identidade, isto é, da identidade entre Deus e natureza, entre a substância e os modos, entre o universal e o singular: ou seja, uma filosofia de simetria que apresenta uma natureza divinizada inserida no âmago do seu *Deus sive Natura*.

Portanto, para Feuerbach, “o segredo da filosofia de Spinoza consiste numa negação da Teologia sob o ângulo da Teologia” (Chagas, 2016, p. 51), ou ainda uma filosofia que traz “uma negação de Deus que acredita em Deus” (Feuerbach, 2009, p. 180). Neste capítulo, também se fez presente a abordagem da ética e formação humana à luz do pensamento feuerbachiano estabelecendo conexão com o pensamento de Edgar Morin. Revelando, assim, perspectivas naturalísticas para um debate sobre educação. O critério de escolha do pensamento de Edgar Morin se configurou pelo fato de que A história da era planetária deve ser ensinada, mostrando a solidariedade entre as partes do mundo, sem ocultar opressões e dominações. Nesse aspecto, O principal objetivo da educação na era planetária é educar para o despertar de uma sociedade mundial. Em suma, A ética deve formar-se na consciência de que o humano é indivíduo, parte da sociedade e parte da espécie, compreendendo o desenvolvimento conjunto das autonomias individuais e da consciência de pertencer à espécie humana.

## **2 AS CONCEPÇÕES DE NATUREZA E ÉTICA EM BARUCH DE ESPINOSA**

Nesse capítulo serão examinados, por meio da filosofia de Baruch de Espinosa, componentes que orientem o entendimento do conceito de natureza e da ética no pensamento do referido filósofo. Outrossim, pretende-se também evidenciar as influências que perpassaram a filosofia da imanência de Espinosa e, para isso, a pesquisa se valerá da contribuição herdada de alguns pensadores, trazendo à tona os seus legados na história da filosofia contextualizada ao período da Renascença e seguindo nos meandros do Racionalismo.

### **2.1 Algumas ponderações sobre ética e natureza**

De maneira geral, conforme conceituação de Abbagnano (2007, p. 380), a ética é entendida como o estudo do comportamento humano. Há duas abordagens principais nessa disciplina: a primeira a vê como ciência do bem, que orienta as ações dos indivíduos e os métodos para alcançá-lo, inferindo tanto o objetivo quanto os métodos a partir da essência humana; a segunda a considera como uma análise dos impulsos que motivam as ações humanas, buscando identificar esses impulsos para regular ou orientar o comportamento.

Essas duas perspectivas se entrelaçaram de diversas formas ao longo da Antiguidade e na era contemporânea, apresentam diferenças marcantes e utilizam linguagens distintas. A primeira se expressa a partir do ideal ao qual a humanidade aspira por sua própria natureza, abordando a “natureza”, “essência” ou “substância” do ser humano. Por outro lado, a segunda se concentra nos “motivos” ou “causas” que influenciam o comportamento humano, assim como nas “forças” que o determinam, buscando fundamentar-se no entendimento dos acontecimentos. A confusão entre os dois pontos de vista distintos surgiu porque ambos tendem a apresentar definições que parecem semelhantes para o conceito de bem. No entanto, ao analisar a ideia de bem, percebe-se a ambiguidade subjacente, uma vez que “bem” pode se referir tanto ao que é (em virtude de sua própria existência) quanto ao que se deseja ou aspira, representando exatamente as duas diferentes visões éticas mencionadas. De fato, a primeira concepção associa o bem à ideia de uma realidade ideal ou perfeição concreta, enquanto a segunda o vê como um objeto de desejo. Esse entendimento é sustentado pela declaração de Abbagnano (2007, p. 380):

Por isso, quando se afirma que “o bem é a felicidade” a palavra “bem” tem um significado completamente diferente daquele que se encontra na afirmação “o bem é o prazer”. A primeira asserção (no sentido em que é feita, p. ex., por Aristóteles e por



S. Tomás), significa: “a felicidade é o fim da conduta humana, dedutível da natureza racional do homem”, ao passo que a segunda asserção significa “o prazer é o móvel habitual e constante da conduta humana”. Como o significado e o alcance das duas asserções são, portanto, completamente diferentes, sempre se deve ter em mente a distinção entre ética do fim e ética do móvel, nas discussões sobre ética. Tal distinção, ao mesmo tempo que divide a história da ética, permite ver como são irrelevantes muitas das discussões a que deu ensejo e que outra causa não têm senão a confusão entre os dois significados propostos. Ambas as doutrinas éticas elaboradas por Platão, quais sejam, a que se encontra expressa em *A República* e a que está expressa em *Filebo*, pertencem à primeira das concepções que distinguimos. A ética exposta em *A República* é uma ética das virtudes, e as virtudes são funções da alma (Rep., I, 353 b) determinadas pela natureza da alma e pela divisão das suas partes (Ibid., IV, 434 e). O paralelismo entre as partes do Estado e as partes da alma permite a Platão determinar e definir as virtudes particulares, bem como a virtude que compreende todas elas: a justiça como cumprimento de cada parte à sua função (Ibid., 443 d). Analogamente, a Ética de *Filebo* começa definindo o bem como forma de vida que mescla inteligência e prazer e sabe determinar a medida dessa mistura (Fil., 27 d).

A Ética proposta por Aristóteles serve como um modelo dessa visão. Ele estabelece que o objetivo da ação humana é a felicidade, fundamentando-se na capacidade racional do ser humano, e, em seguida, identifica as virtudes que são essenciais para alcançar essa felicidade. Da mesma forma, a ética estoica, que advoga o princípio de “viver segundo a razão”, deriva suas normas comportamentais da razão e da perfeição intrínseca da realidade. Já o misticismo neoplatônico considera como finalidade da vida humana o retorno à sua origem divina e a reunificação com ela. Apesar das divergências entre essas doutrinas, suas estruturas são semelhantes, uma vez que: 1) definem a essência necessária do ser humano, 2) inferem a partir dessa natureza o propósito que deve guiar suas ações. Todo o pensamento ético na Idade Média se mantinha dentro desse modelo.

Na filosofia moderna, os neoplatônicos de Cambridge<sup>2</sup> reavaliam a ideia estoica de uma ordem universal que também orienta o comportamento humano; assim, enfatizam que as ideias morais, assim como outras noções gerais que guiam os indivíduos, são inatas. De acordo com Hegel, o propósito da ação humana, que simultaneamente se relaciona com a realidade onde essa ação se integra e se concretiza, é o Estado. Para ele, a ética se confunde com a teoria do direito. Eis o que Hegel contempla em sua *Filosofia do Direito* acerca disso:

O Estado, enquanto efetividade da *vontade* substancial, que ele tem na *autoconsciência* particular elevada à sua universalidade, é o *racional* em si e para si. Essa unidade substancial é um aut fim imóvel absoluto, em que a liberdade chega a seu direito supremo, assim como esse fim último tem o direito supremo frente aos singulares, cuja *obrigação suprema* é ser membro do Estado (Hegel, 2010, p. 230).

<sup>2</sup> Os Neoplatônicos de Cambridge constituíam um conjunto de teólogos e filósofos platônicos vinculados à Universidade de Cambridge durante o século XVII. Os principais nomes desse grupo incluíam Ralph Cudworth (1617-1688), Nathaniel Culverwell (1619-1651), Benjamin Whichcote (1609-1683) e Henry More (1614-1687). O Neoplatonismo é uma abordagem filosófica que enfatiza a importância da busca espiritual e transcendente. Eles defendiam a ideia de que o conhecimento é acessível aos seres humanos, desde que saibam onde buscar.

Em Hegel, a totalidade ética se manifesta no Estado, que é considerado um organismo integral onde cada indivíduo atua como um membro independente. O Estado representa a concretização da ideia ética, uma vez que é a principal entidade responsável por intermediar as vontades livres. O Estado é descrito, assim, como “a totalidade ética”. Nesse sentido, o Estado representa o auge do que Hegel denomina “eticidade”, que significa a moralidade que se materializa nas instituições históricas que a sustentam; enquanto a “moralidade” é, por sua natureza, apenas a intenção ou a vontade subjetiva de fazer o bem.

No tocante a natureza, a compreensão da mesma como fonte de vida e dinamismo para todas as entidades é uma ideia ancestral e respeitável, que moldou a maneira como usamos o termo. Frases como “permitir a ação da natureza”, “entregar-se à natureza” e “acompanhar a Natureza” refletem a noção de que a natureza atua como um princípio vital que zela pelos seres onde se manifesta. Nesse contexto, Aristóteles apresentou uma definição clara da natureza:

A natureza é certo princípio ou causa pela qual aquilo em que primeiramente se encontra se move ou repousa em si mesmo e não por concomitância; digo ‘não por concomitância’ porque alguém, sendo médico, poderia tornar-se causa de sua própria saúde, mas não é por ser curável que ele tem a arte medicinal, mas apenas sucede que o mesmo homem é concomitantemente médico e que está sendo curado; por isso, as vezes eles estão separados um do outro. Semelhantemente para as coisas que são produzidas: nenhuma delas tem em si mesma o princípio da produção, mas algumas o têm em outras coisas e de fora [...], ao passo que outras [...] o têm, de fato, em si mesmas, mas não conforme aquilo que são por si mesmas (Aristóteles, 2009, p. 43).

Conforme mencionado por Aristóteles, a exclusão de concomitância é fundamental para diferenciar as criações da natureza das produções humanas. A natureza pode, sim, ser considerada uma forma de matéria, especialmente se aceitamos, como os pré-socráticos, que a matéria contém um princípio inerente de movimento e transformação. No entanto, é esse mesmo princípio, que se refere à forma ou à substância, que possibilita o desenvolvimento da coisa, permitindo que ela se torne aquilo que é. Por isso, a natureza é interpretada como a forma, substância ou essência essencial: uma entidade possui sua natureza quando atinge sua forma plena, manifestando-se perfeita em sua substância.

Na mesma direção, a valorização especulativa da natureza no naturalismo do Renascimento se baseia na ideia de uma natureza que cria ou é universal. Nicolau de Cusa afirma que (*apud* Abbagnano, p. 699):

É o Espírito difuso e contraído por todo o universo e por cada uma de suas partes que se chama de Natureza. Portanto, de algum modo a Natureza é a reunião (*complicatio*) de todas as coisas geradas através do movimento (*Deducta ignor.*, II, 10). E Giordano Bruno afirmava: “A natureza ou é Deus mesmo, ou a virtude divina que se manifesta nas coisas” (*Summa terminorum*, em Op. latine, IV, 101).

A fim de precisarmos com maior solidez as bases do pensamento filosófico ocidental no tocante à relação entre ética e natureza (a partir de onde se concentra nosso estudo ao confrontar as ideias de Espinosa e Feuerbach), convém, outrossim, destacar o surgimento de dois eventos que definiriam os rumos do pensamento moderno, quais sejam, o Renascimento e o Racionalismo.

## 2.2 A questão das ideias de Natureza e Ética em uma perspectiva renascentista

É mandatório considerar que esse trabalho não ambiciona esmiuçar o ponto de vista dos inúmeros filósofos que se fizeram presentes no período Renascentista, muito menos abordar pormenorizadamente a questão que fundamenta o capítulo mediante a leitura de uma cadeia de pensadores que marcaram o Racionalismo. Por outro lado, o esforço de investigação se corporifica na tentativa de apresentar o pensamento de Baruch de Espinosa no tocante à natureza e, concomitantemente, examinar como esse elemento pode ser descrito como a base de sua ética.

Para tanto, é mister iniciar a reflexão considerando que o Renascimento foi um período da história europeia em que temas, ideias e técnicas utilizadas na Antiguidade Greco-Romana foram revividas na arte, na ciência e na filosofia. Este movimento cultural ocorreu entre os séculos XIV a XVI, principalmente em algumas cidades italianas, mas não apenas na Itália, e se opôs aos valores católicos cultivados na Idade Média. O período estabeleceu seus fundamentos nas concepções humanistas e racionalistas, acomodando a figura humana como medida e método de compreensão das coisas e dos fenômenos que ocorrem na Terra.

Portanto, o Humanismo no Renascimento se assentava no antropocentrismo, situando o homem no centro do Universo. Com isso, opunha-se ao caráter religioso das concepções filosóficas medievais, que tinham Deus como o cerne do Cosmos. Nessa perspectiva, sobre a concepção do homem no Humanismo, atentemos ao que fala Henrique Vaz em sua *Antropologia Filosófica*:

A época que ficou conhecida na historiografia moderna com o nome de Renascença estende-se do século XIV ao século XVI, quando atinge o seu clímax e declina para dar lugar à idade barroca. Ela foi assinalada por transformações de toda ordem na Europa ocidental, dando origem a uma civilização brilhante, com traços que definem nitidamente a sua originalidade com relação a civilização medieval que a precedeu. Na ordem das ideias, a civilização da Renascença veio a ser conhecida como idade do humanismo. Esse termo tem aqui uma conotação peculiar: ele indica ao mesmo tempo uma nova sensibilidade em face ao homem e a redescoberta e exaltação da literatura clássica, sobretudo latina, considerada a mais alta expressão dos valores preconizados pelo humanismo e o mais apto instrumento para elevar o homem à altura da sua verdadeira humanidade: *homo humanus*. A civilização da Renascença foi a primeira

civilização do livro impresso e essa característica influenciou decisivamente na difusão do ideal humanista (Vaz, 1993, p. 78).

Nesse âmbito, surge o Racionalismo, corrente filosófica que defende a natureza inata das ideias. Ou seja, ela parte do pressuposto de que as ideias se originam no intelecto humano e são descobertas e usadas pelos indivíduos que melhor fazem uso da razão. Nesse liame, para os racionalistas, será desnecessária a dependência da experiência, pois todo o conhecimento verdadeiro resulta da racionalidade.

Não obstante tornem-se perceptíveis na Antiguidade Clássica as primeiras predisposições racionalistas, foi no momento derradeiro do Renascimento que a corrente se desnudou, obtendo vivacidade na Modernidade com filósofos como o francês René Descartes, o alemão Gottfried Leibniz e o holandês Baruch de Espinosa (Vaz, 1993, p. 81-82). Acerca de tais discussões, assim reforça Abbagnano (2007, p. 822): “Hegel foi o primeiro a caracterizar como Racionalismo a corrente que vai de Descartes a Spinoza e Leibniz, opondo-o ao empirismo de origem lockiana”.

O arcabouço do Racionalismo se sustenta nos seguintes pilares: *o pensamento é capaz de atingir a verdade absoluta pela via da razão e a experiência fornecida pelos sentidos como possibilidade de atingir conhecimento é falha*. Nesse diapasão, se, por um lado, o Racionalismo salienta que a razão e a lógica são os meios mais eficazes para alcançar conhecimento, por outro, os empiristas apostam na experiência sensorial e na observação empírica para atingir a verdade.

É oportuno relatar que Galileu Galilei foi um dos responsáveis por empreender a convergência do Racionalismo e do Empirismo, além de ter evidenciado o princípio da independência do pensamento científico das interferências filosóficas e religiosas. Ele também desempenhou um papel crucial na elaboração do método científico contemporâneo, por meio da observação de fenômenos e da formulação das leis essenciais do movimento (Galileu, 1996, p. 7). Dessa forma, após a declaração dos princípios do método galileano, o autor:

Estruturou todo o conhecimento científico da natureza e abalou os alicerces que fundamentam a concepção medieval do mundo. Destruiu a ideia de que o mundo possui uma estrutura finita, hierarquicamente ordenada e substituiu-a pela visão de um universo aberto, indefinido e até mesmo infinito. Em lugar de conceber o mundo como dividido em duas partes, uma superior, constituída pelo céu, e a outra inferior, a Terra em que vive o homem, mostrou que todos os objetos físicos devem ser concebidos como sendo da mesma natureza e tratados de modo idêntico, pelo menos por aqueles que desejam conhecer cientificamente o Universo. Pôs de lado o finalismo aristotélico e escolástico, segundo o qual tudo aquilo que ocorre na natureza ocorre para cumprir desígnios superiores; e mostrou que a natureza é fundamentalmente um conjunto de fenômenos mecânicos, tal como afirmara Demócrito na Antiguidade (Pessanha, 1996, p. 8-9).

Quando o enunciado das leis fundamentais do movimento foi feito por Galileu, outorgou-lhe a “estampa” de criador da física moderna. Entretanto, o enunciado de tais leis, cravadas no século XVII, como, por exemplo, a lei da queda livre dos corpos, não esteve isento de oposição. Os seguidores de Aristóteles, por exemplo, foram muito enérgicos na discordância do uso da matemática aplicada aos domínios da física como fez Galileu. Além deles, Galileu adquiriu uma reputação desfavorável junto à Igreja Católica, que viu nas descobertas científicas do astrônomo italiano uma semelhança com as ideias de outro filósofo italiano, Giordano Bruno. Para a Igreja, essas evidências representavam uma ameaça à validade dos dogmas derivados da interpretação das Escrituras Sagradas.

Por conseguinte, quando Galileu apresentou a descoberta de manchas solares avistadas em um telescópio otimizado por ele mesmo, tal feito lhe causou dificuldades a ponto de ser repreendido a não propagar e a não defender as ideias do heliocentrismo de Nicolau Copérnico. Tal advertência foi capaz de silenciá-lo por alguns anos, mas não foi suficiente para o apartar do seu ideal filosófico. Foi, então, que voltou a criar polêmicas com a Igreja, desta vez estabelecendo um contraponto entre as ideias de Ptolomeu e Copérnico, o que culminou com a publicação do livro *O Ensaiador*, de 1632.

A obra obteve suspensão de uma década para sua publicação, pois trazia luz ao ideal defendido por Nicolau Copérnico, o que era suficiente para que os editores se recusassem a publicá-la. Em tal livro, Galileu se alinhou às premissas copernicanas, mormente a defesa de que os planetas orbitavam ao redor do Sol, inclusive a Terra. Por conta de tais assertivas, no mesmo ano da publicação do livro, Galileu foi intimado a prestar esclarecimentos diante do tribunal do Santo Ofício<sup>3</sup>. Foi julgado e condenado e, assim, pressionado a renunciar a seus tratados científicos pois, caso contrário, seria alcunhado como herege e sofreria a punição da

---

<sup>3</sup> Foi advertido a não propagar e a não defender as ideias do heliocentrismo de Nicolau Copérnico e a abdicar suas ideias através de uma confissão lida em voz alta perante o Santo Conselho da Igreja. Eis o Trecho da confissão lida por Galileu em 22 de junho de 1633, numa sala do convento dominicano de Santa Maria Sopra Minerva, em Roma: “Eu, Galileu, filho do falecido Vincenzo Galilei, florentino, de setenta anos de idade, intimado pessoalmente à presença deste tribunal e ajoelhado diante de vós, Eminentíssimos e Reverendíssimos Senhores Cardeais Inquisidores-Gerais contra a gravidade herética em toda a comunidade cristã, tendo diante dos olhos e tocando com as mãos os Santos Evangelhos, juro que sempre acreditei, que acredito, e, mercê de Deus, acreditarei no futuro, em tudo quanto é defendido, pregado e ensinado pela Santa Igreja Católica e Apostólica. Mas, considerando que [...] escrevi e imprimir um livro no qual discuto a nova doutrina (o heliocentrismo) já condenada e aduzo argumentos de grande força em seu favor, sem apresentar nenhuma solução para eles, fui, pelo Santo Ofício, acusado de veementemente suspeito de heresia, isto é, de haver sustentado e acreditado que o Sol está no centro do mundo e imóvel, e que a Terra não está no centro, mas se move; desejando eliminar do espírito de Vossas Eminências e de todos os cristãos fiéis essa veemente suspeita concebida mui justamente contra mim, com sinceridade e fé verdadeira, abjuro, amaldição e detesto os citados erros e heresias, e em geral qualquer outro erro, heresia e seita contrários à Santa Igreja, e juro que no futuro nunca mais direi nem afirmarei, verbalmente nem por escrito, nada que proporcione motivo para tal suspeita a meu respeito”.

“fogueira santa”. Diante da perspectiva da sanção fatal, escolheu viver e, perante o tribunal, abnegou às suas teses.

Desta maneira, Galileu Galilei, mesmo sendo empirista, deixou uma marca indelével, advinda da sua contribuição intelectual, no contexto do Racionalismo. Visto que Galileu apresentou uma profícua abertura para repensar a filosofia assentada no ideal cristão, segundo Zilles:

A filosofia moderna ocidental está profundamente marcada pelo cristianismo, de modo especial pelo catolicismo. No século XIV, a filosofia escolástica entrou em decadência para ceder lugar a nova racionalidade, prática e voltada para a transformação terrestre. Com o Humanismo e o Renascimento rompe-se o vínculo com o velho mundo feudal e cria-se novo método de investigação e conhecimento que se apoia unicamente na razão e na experimentação científica. Com a superação do recurso às autoridades questiona-se não só o Império, mas também a Igreja católica enquanto instituição organizadora da vida social, política e ideológica do homem medieval (Zilles, 2007, p. 22-23).

Dessarte, há uma visível ruptura, seguida da transição da imagem do homem cristão medieval para o perfil do racionalista que dominou os séculos XVII e XVIII. Com efeito, o Racionalismo predominantemente se caracterizou pela busca de certeza que supre toda e qualquer questão, o que somente seria possível mediante a lógica e a matemática. Tal horizonte de reflexão se converteu no quadro conceitual ideal para os filósofos que empreenderam esforços em prol de alcançar essa certeza.

Nesse cenário, o ideal de *certeza absoluta* foi notavelmente perseguido pelo filósofo francês René Descartes. Contemporâneo de Francis Bacon e Galileu e antecessor direto de Isaac Newton, foi também um representante categórico do novo espírito científico, embora temesse e respeitasse a censura da Igreja. Tal conduta o diferenciou tanto das tradições escolásticas como das preocupações dos humanistas da Renascença. De acordo com Vaz (1993, p. 79):

Na Renascença vamos assistir a um esforço de recuperação dos fundamentos metafísicos e teológicos da visão do mundo. Esse esforço se desenvolverá em três direções principais:

- a) a revitalização do pensamento medieval na chamada Segunda Escolástica, que floresce no século XVI principalmente na Península Ibérica, e cuja influência se fará sentir no racionalismo do século XVII;
- b) a tendência *panteísta* que será representada sobretudo por Giordano Bruno e que conhecerá no século XVII sua expressão plena com B. de Espinoza;
- c) a tendência que poderemos denominar panenteísta, representada justamente por Nicolau de Cusa e que, em contraposição ao esquema da *transcendência* do divino próprio da metafísica clássica, dá ênfase à *imanência* do divino no mundo sem pôr em questão a personalidade divina.

A primeira e mais importante obra filosófica de Descartes foi o *Discurso do Método* (1637), escrito em francês em um estilo de extraordinária polidez. Neste livro, Descartes expôs que o objetivo de sua vida era direcionar sua razão para a descoberta sistemática da verdade e, conseqüentemente, para a eliminação do erro. O *Discurso* foi seguido por outro respeitável tratado cartesiano, as *Meditações Metafísicas*, publicadas em latim no ano de 1641. Tão logo as obras surgiram, suscitaram diversas refutações de inúmeros escritores, juntamente com as respostas de Descartes para eles.

Mesmo com tais debates, o que se desvela de modo mais premente é que no anseio para encontrar a *certeza absoluta*, Descartes procurou no seu *Discurso do Método* novos caminhos para a aproximação com a verdade. Com ele, nos motivou a refletir criticamente sobre a questão da existência de Deus, a relação entre fé e razão, bem como entre teologia e ciência (Zilles, 2007, p. 23). Para tanto, usou a *dúvida* como mecanismo para lograr uma fundamentação sólida e inabalável.

Dessa maneira, Descartes traçou um “arco” que se inicia no *Discurso do Método* e prossegue até as *Meditações*, apresentando o seu *Cogito Ergo Sum* (Penso, logo existo) como caminho a ser seguido e que, na filosofia cartesiana, é o fio condutor argumentativo que estabelece a existência de Deus e a essência da alma humana. Todavia, seu ponto arquimediano de apoio não poderia ser a realidade empírica, já que os sentidos promovem o *engano*. Para superar a possibilidade de equívoco, Descartes passou a refletir acerca de sua própria natureza, concebendo-se como um ser pensante cuja essência primeira seria o pensar (*cogitare*). De acordo com Zilles (2007, p. 25): “Descartes usara a dúvida como caminho para encontrar fundamento sólido e inabalável. Esquematizou este caminho no *Discurso do método* e o precisou melhor nas *Meditações* (1641) quanto às provas da existência de Deus e à essência da alma humana de maneira sistemática”.

Munido de tais artifícios, Descartes se empenhou em estabelecer a existência de Deus através de dois argumentos: o *cosmológico* e o *ontológico*. Ambos demonstram até que ponto o seu pensamento, apesar de toda radicalidade a fim de se manter afastado da tradição escolástica, permaneceu fiel ao legado medieval que sua formação filosófica lhe conferiu. Tal entrecruzamento de perspectivas fez com que a filosofia cartesiana tenha empreendido uma significativa influência na cultura francesa e europeia, reverberação que se faz presente no seu método racionalista e que atingiu diretamente Immanuel Kant, e indiretamente, Georg Wilhem Friedrich Hegel.

Nesse contexto, é mandatório apresentar outra figura de notável destaque na corrente racionalista: Gottfried Wilhelm von Leibniz, cuja filosofia surgiu da tentativa de

proporcionar uma concepção de indivíduo a fim de usá-la para descrever um universo plural – na realidade, um universo em que não existe uma substância única, mas sim infinitas delas. Leibniz depositava sua crença também na imortalidade, porém, acreditava que ela não teria sentido se não incluísse a sobrevivência da alma. Partindo desses pressupostos, apresentou sua *Monadologia* e conceituou as *mônadas*, entidades simples que se configuram como as *verdadeiras substâncias* a partir das quais todas as outras coisas são compostas. Estas entidades simples, porém, não podem ser estendidas no espaço, porquanto tudo que é estendido também é divisível. No que concerne às *mônadas*, destaca-se o que Reale e Antiseri expõem em sua *História da Filosofia*:

Mônada é a expressão com que Leibniz traduz o termo grego *monás*, que significa “a unidade” ou “aquilo que é uno”; a palavra, de origem pitagórica, fora retomada pelos neoplatônicos e depois por Giordano Bruno. A mônada é propriamente uma substância simples, isto é, uma entidade individual capaz de ação, e os princípios de suas ações são as percepções (representações) e as apetições (vontade). Por via de sua unidade e simplicidade, diz Leibniz, as mônadas são representáveis como os átomos de Demócrito, porém com a diferença de que não se trata de átomos materiais ou físicos, e sim de átomos formais, não extensos. Leibniz designa a mônada também com o termo aristotélico enteléquia, que indica a substância simples enquanto tem em si a própria determinação e perfeição essencial, ou seja, a própria autonomia e finalidade interior. Deus é a mônada originária e suprema, da qual todas as outras são criadas segundo uma hierarquia que, espelhando o grau de clareza e distinção das representações, vai das mônadas espirituais as simples mônadas-almas, até as mônadas “nuas” ou inferiores (Reale; Antiseri, 2005, p. 62).

Nesse contexto, as mônadas não devem ser confundidas com os átomos da teoria física, podendo ser mais bem compreendidas nos termos de sua única instância acessível: a alma humana, que não é extensa, nem divisível. Feitas essas considerações sobre o contexto em que surgirão os trabalhos de Espinosa, passemos a considerar seu pensamento conforme aqui ensejamos tratá-lo.

### **2.3 Baruch de Espinosa: o judeu condenado**

Depois de fugir da perseguição das inquisições ibéricas, que duvidavam da sinceridade de suas conversões, muitos cristãos novos se estabeleceram em Amsterdã e em outras cidades setentrionais no início do século XVII. Com seu ambiente predominantemente tolerante e sua maior preocupação com a prosperidade econômica do que com a uniformidade religiosa, a recém-independente República dos Países Baixos (e em especial a Holanda, sua maior província) propiciava aos refugiados a oportunidade para retornar à religião de seus ancestrais e se estabelecer sob um modo de vida judaico.



É verdade que os setores conservadores da sociedade holandesa clamaram pela expulsão dos comerciantes portugueses que estavam em meio a eles, mas os governantes mais liberais de Amsterdã não estavam dispostos a cometer o mesmo erro que a Espanha cometera um século antes banindo um segmento econômico importante de sua população, cuja produtividade e rede mercantil dariam substancial contribuição ao florescimento do Século de Ouro Holandês. Esse contexto era a atmosfera que envolvia a família Espinosa<sup>4</sup>, típico clã sefardita<sup>5</sup> português e membro legítimo da “Nação Judaica Portuguesa”.

Uma das primeiras fortes influências de Espinosa foi o filósofo espanhol, médico e escritor León Hebreu. Dele deriva a combinação do conceito de uma razão universal com a teoria das ideias de Platão, da qual extraiu uma concepção de mundo baseada no amor como força cósmica.

Outrossim, foi também importante o contato cultural de Espinosa com o ex-padre jesuíta, Franciscus Van den Enden<sup>6</sup> (1602-1674), culto e estudioso da filosofia clássica. Foi com ele que Espinosa conquistou conhecimento profundo em latim e aplicou tal saber na redação de sua *magna opus*, *Ética*. Entretanto, ainda antes desse feito, o conhecimento do latim deu acesso a Espinosa ao “mundo” dos clássicos e forneceu-lhe contato com autores renascentistas e com filósofos modernos, principalmente Descartes, Bacon e Hobbes. Dessarte, além do latim, foi com Van den Enden que ele aprendeu grego, ciências naturais e a filosofia cartesiana.

---

<sup>4</sup> Seus pais eram prósperos comerciantes, mas por serem judeus, tiveram que se mudar para Amsterdã, a fim de escapar das perseguições do édito de expulsão de D. Manoel I (ocorrido em 30 de novembro de 1496) e da inquisição. Assim, foi em Amsterdã que nasceu Baruch de Espinosa.

<sup>5</sup> Sefardita ou Sefaradita é um termo utilizado para designar pessoas de ascendência judaica portuguesa e espanhola. O nome é derivado de um vocábulo hebraico referente à Península Ibérica. Eles usam o sefardita (também conhecido como judaico-espanhol e ladino) como língua litúrgica.

<sup>6</sup> Espinosa foi abrigado por ele por um determinado período e, quando deixou Amsterdã, seu mestre foi envolvido em uma conspiração contra o rei da França, Luís XIV (o Rei Sol). Sua sentença foi a morte por enforcamento. Para se manter, Espinosa se utilizou do ofício que aprendeu com a manipulação de lentes e vidros óticos. Passou a cortá-los e poli-los. Era uma época em que crescia o uso de lunetas e telescópios, devido aos entusiastas cientistas da Renascença. Assim, o ordenado ganho com essa labuta cobria grande parte de suas necessidades. Tinha uma vida modesta, morava em pensões alugadas que não passavam de dois cômodos e o que tinha de luxo eram os seus livros. Chegaram a ser oferecidas a ele, por amigos e admiradores abastados e de célebre representação social, doações financeiras, mas ele as rejeitou. A segregação por ele sofrida da comunidade judaica e de todas as relações sociais de sua cultura de origem não o isolou completamente do mundo, porquanto passou a se conectar com alguns cristãos, mesmo sem precisar aderir à sua fé. Essa receptividade proporcionou a Espinosa comungar de suas ideias e filosofias sem padecer de intolerância entre esses nobres. Dentre eles havia pessoas de destaque e autoridade, como os irmãos de Witt, que comandavam o partido democrático. Além deles, conheceu e compartilhou muitas de suas ideias com cientistas de grande proeminência, como Christiaan Huygens, que ficou conhecido por suas contribuições nos estudos sobre a luz e as cores, a percepção do som, a força centrífuga, além de suas pesquisas no campo da teoria das probabilidades. Recebeu o convite para ministrar uma cátedra universitária em Heidelberg, mas o rejeitou com polidez, pois ficou consumido pelo receio de ter sua liberdade de pensamento podada pelo exercício de tal cargo. Faleceu em Haia, Holanda, no ano de 1677, aos 44 anos, vítima de tuberculose.

Vale apontar a forte inclinação que Van den Enden apresentava no que concerne à educação. Por conta de tal verve, dos seus inúmeros ofícios, o que mais lhe conferiu notoriedade foi sua versatilidade na arte de ensinar, na qual conectava o teatro com o estudo do latim. Notabiliza-se, mesmo nessa seara, a sua defesa democrática imbuída de certo viés utópico. Sobre essa prática, aponta Bonadia de Oliveira (2022, p. 21):

Muitos conhecem as inúmeras referências ao singular método de ensino por ele empregado para fazer com que os aprendizes (entre eles, Espinosa) se atentassem às sentenças latinas. Para além disso, a filosofia da educação vandenendiana [...] teve como especial ênfase o trabalho coletivo dos estudantes, a recusa a atribuir títulos e a defesa radical da igualdade de acesso ao conhecimento.

Espinosa foi um filósofo advindo da Modernidade e elencado como racionalista. Em linha com o Cartesianismo, concebia o mundo mediante uma perspectiva matemático-geométrica, o que pode ser entrevisto no subtítulo de sua obra clássica, a *Ética: Demonstrada de forma geométrica*. Tal subtítulo denota também a influência do Racionalismo cartesiano, em que tudo é calculável e pensado através da matemática. Sob esse olhar, acerca da vida de Baruch de Espinosa, aponta Bertrand Russell:

[...] o mais nobre e mais amável dos grandes filósofos. Intellectualmente, alguns outros o superaram, mas eticamente ele é supremo. Como consequência natural, ele foi considerado, durante sua vida e durante um século após sua morte, um homem de terrível maldade. Ele nasceu judeu, mas os judeus o excomungaram. Os cristãos o abominavam igualmente; embora toda a sua filosofia seja dominada pela ideia de Deus, os ortodoxos o acusaram de ateísmo. [...] A vida de Spinoza foi muito simples. Sua família veio da Espanha para a Holanda, ou talvez Portugal, para escapar à Inquisição. Ele próprio foi educado no ensino judaico, mas descobriu que era impossível permanecer ortodoxo. Ofereceram-lhe 1.000 florins<sup>7</sup> por ano para esconder suas dúvidas (Russell, 1945, p. 568)<sup>8</sup>.

Como expresso na citação, Espinosa foi notadamente mal compreendido pelos seus contemporâneos, fomentando uma discordância que se difundiu no século XVII e que se perpetuou por quase todo o XVIII. Com efeito, foi apenas no final deste último que sua filosofia foi gradativamente interpretada por outro prisma, ou seja, não mais considerada proveniente de um autor ateu, de uma pessoa que negava Deus, mas de um filósofo que estava tão locupletado por Ele que o enxergava em tudo.

<sup>7</sup> Por coincidência a Holanda, em 1973, imprimiu na sua nota de maior valor a estampa de Baruch de Espinosa.

<sup>8</sup> No original: “Is the noblest and most lovable of the great philosophers. Intellectually, some others have surpassed him, but ethically he is supreme. As a natural consequence, he was considered, during his lifetime and for a century after his death, a man of appalling wickedness. He was born a Jew, but the Jews excommunicated him. Christians abhorred him equally; although his whole philosophy is dominated by the idea of God, the orthodox accused him of atheism [...] The life of Spinoza was very simple. His family had come to Holland from Spain, or perhaps Portugal, to escape the Inquisition. He himself was educated in Jewish learning, but found it impossible to remain orthodox. He was offered 1000 florins a year to conceal his doubts”.

Sua filosofia abalou as explicações tradicionais sobre Deus e, por conseguinte, polemizou a antropologia dos moralistas. Entretanto, sua inortodoxa concepção de Deus e sua engenhosa abordagem do problema mente-corpo fizeram-no parecer “um herético tão perigoso” porque “ele se propôs provar a existência e a grandeza de Deus. Mas nas letras miúdas ele nos diz que Deus é idêntico à Natureza” (Scruton, 2000, p. 17). Assim, como relata a citação de Russell, a postura crítica de Espinosa acabou atraindo para si, ainda muito jovem, o *herem*, e o tornando “excomungado”<sup>9</sup> por parte da sociedade judaica.

Por conta da maneira como ele concebeu Deus e o sistematizou em sua *Ética*, espinosismo se converteu em sinônimo de tudo que poderia advir de negativo. Como Chauí (2010, local 13) relata:

Afinal, o que dissera o jovem Espinosa [...], o que escrevera o filósofo [...] e o que deixara escrito [...], para que fosse expulso da comunidade judaica e condenado pelas autoridades cristãs? Por que alguns leitores, seus contemporâneos, afirmam estar diante de “nova encarnação de Satã” e que seu nome, *Benedictus* em latim, deveria ser mudado para *Maledictus*?

## 2.4 O Racionalismo de Baruch de Espinosa

Espinosa foi um filósofo da mais primorosa estirpe racionalista cuja obra magna, a *Ética*, foi publicada postumamente em 1677. Nela, estabeleceu um apanhado do seu entendimento sobre a gnosiologia, além de analisar as coisas existentes no mundo, a natureza do ser e a realidade através do prisma da metafísica, fornecendo uma compreensão ética bastante inovadora e audaciosa. O livro “se cobre com o manto” que lhe concebeu uma marca hodierna e ousada perante uma realidade que ainda era bastante assinalada por um excessivo espírito de religiosidade. Apesar do afloramento de uma renovada visão científica e filosófica estampada nesse período e já pormenorizada anteriormente, o próprio Baruch de Espinosa tomou tais tendências como influências que o marcaram até sua obra póstuma. Notadamente, a abordagem racionalista de Espinosa o leva a adotar uma atitude política desafiadora em relação à religião, o que, por sua vez, fundamenta sua ética.

Partindo de tais panoramas, Roger Scruton assim relatou sobre Espinosa:

---

<sup>9</sup> Constantemente acontece o equívoco de alguns comentadores estabelecerem a relação léxica do termo *herem* com o termo “excomunhão”. No tocante a Baruch de Espinosa, isso é mais frequente. É mister evitar o imbróglio com o uso do termo e “se queremos evitar tal atitude, convém modestamente começar vendo o que significa o termo *herem* que, no Antigo Testamento, nunca é utilizado para designar a excomunhão, mas para devotar um ser ou um objeto à destruição, à aniquilação sagrada. Só bem mais tarde na história judaica vê-se aparecer o uso do *herem* como expressão de um descrédito seguido por um banimento anunciado sem mais consequências” (Mechoulam, 2013, p. 77).

Espinosa viveu num tempo em que a ciência moderna começava a emergir do cenário das especulações teológicas. Foi um pensador científico consumado, que antecipou muitos aspectos da moderna física e cosmologia. Mas ele não admitiria uma cisão entre ciência e filosofia. Para ele, como para Descartes, a física tem por base a metafísica, e um cientista que ignora as questões fundamentais não sabe realmente o que está fazendo. Essas questões fundamentais não podem ser respondidas por meio de experimentos. É a razão, e não a experiência, que pode nos guiar para a realidade suprema. Por pensar assim, Espinosa é considerado um filósofo racionalista (e não um empirista, isto é, que fundamenta todo o conhecimento na experiência). E por isso ele adotou o “método geométrico”, pois a razão não conhece outro método (Scruton, 2000, p. 9).

Ademais, o filósofo holandês foi um notável legatário das ideias de René Descartes, mesmo que jamais tenha experimentado a sua influência pessoal. Isso porque a certeza matemática para questões de toda ordem defendida pelo francês se tornou o ideal filosófico de primeira grandeza. Com efeito, essa busca, como evidenciada anteriormente, primeiro tentou-a de maneira exemplar René Descartes. “No *Discurso do método* procurou novos caminhos para encontrar certeza absoluta. [...] Escreveu *Regras para a direção do espírito* com o objetivo de afastar tudo que impede uma evidência matemática” (Zilles, 2007, p. 23). Assim depreendeu Moreau, no tocante à distinção de Espinosa e Descartes na busca por atingir tal certeza:

Descartes é dominado pelo ceticismo, e ele não crê poder superá-lo a não ser pela dúvida hiperbólica. Para ele, é sempre possível duvidar, mesmo perante a evidência matemática; é-lhe necessária uma verdade primordial que escape absolutamente à dúvida; encontra-a no *Cogito*. Espinosa não crê ser necessário remontar até aí, para alcançar a certeza; uma qualquer noção matemática, a de triângulo ou a de círculo, fornece um modelo de certeza, uma evidência que não nos deixa a liberdade de duvidar (Moreau, 1971, p. 28).

O percurso empreendido pelo Cartesianismo foi de incontestável relevância, mormente na Holanda, onde Descartes residiu por algum tempo, e na França, onde se tornou moda intelectual, provocando reações e oposições intensas. Sobre a relação entre Descartes e Espinosa, Russell relata que (1945, p. 570): “A relação de Spinoza com Descartes não é, em alguns aspectos, diferente da relação de Plotino com Platão”. Nota-se, portanto, que Espinosa depositou grande confiança na razão e no método matemático, o que o conduziu a tornar-se um partidário do Racionalismo radical, motivo pelo qual ele levou a razão ao extremo em suas formulações filosóficas. Por conta disso, criticou as superstições que fomentaram a imaginação e que criaram um Deus transcendente, e não imanente. Esse entendimento fica bem elucidado na explanação de Chauí, para quem:

A filosofia espinosana é um racionalismo absoluto. [...] Seu pensamento é uma crítica radical a todas as formas de irracionalismo e superstição, seja na religião, na política, seja na filosofia. [...] Assim, a tirania religiosa e a política fundam-se no medo e na esperança irracionais, alimentando-os com nossa ignorância sobre a verdade de Deus, da Natureza e de nós mesmos. [...] Racionalismo absoluto significa, portanto, libertar-

se das causas da ignorância para com isso libertar-se das causas do medo e da esperança e, ao fazê-lo, libertar-se de seus efeitos religiosos e políticos. Racionalismo absoluto é a confiança na capacidade libertadora da razão (Chauí, 1995, p. 34-35).

A ética de Espinosa tem suas raízes no racionalismo absoluto, isto é, tem por base fundamentos racionais, uma vez que questiona a religião. Esse processo de formação da ética de Espinosa ocorreu quando ele se distanciou das crenças religiosas e passou a se conectar com a Natureza. Espinosa considera Deus e Natureza como sinônimos e a partir dessa equivalência ele extrai fundamentos para sua ética. Para ele, Deus é parte integrante da ética, mas a religião como uma estrutura humana é deixada de lado. A crítica à religião, por parte de Espinosa, se justifica, pois ela aborda um Ser que está além do alcance humano, enquanto para o filósofo holandês, Deus é um Ser que se manifesta dentro da Natureza. Assim, a figura divina serve como base moral em seu pensamento. No entanto, a ética espinosana vai além dessa conexão. Por isso, a filosofia ética de Espinosa é resultado de sua abordagem racionalista.

No bojo dessa concepção, Espinosa não deu espaço para tragédias ou mistérios. À luz da razão, tudo se converte de forma inequívoca, e a filosofia consistiria no conhecimento racional sobre Deus. Não haveria livre-arbítrio, posto que Deus se identifica com a Natureza Universal. Nesse diapasão, porquanto tudo que existe é indispensável e não pode ser infringido, pois faz parte da natureza divina, a liberdade humana consistiria na consciência de tal necessidade. No empreendimento racional espinosano, Deus é concebido mediante uma tessitura de imanência que O identifica com a totalidade das coisas, isto é, com a natureza.

#### ***2.4.1 Sobre a ideia de substância na Ética de Baruch de Espinosa***

Espinosa toma como horizonte de investigação a inquietação sobre o que seria Deus e busca fundamentá-Lo mediante a conceitualização de substância. Assim ele o evidencia em sua *Ética*: “Por substância entendo aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado” (Parte I, Definição III). É, portanto, aquilo que não precisa de nada fora de si mesmo para existir e que não carece do conceito de outra coisa para ser formulado.

Espinosa concebe a substância como o absoluto, o incondicionado, o que não depende de mais nada além de si. Em outras palavras, trata-se da causa de tudo e, concomitantemente, a causa sem causa. Deus, ou a Natureza ou a Substância representam o ponto culminante da ética segundo Espinosa. Entretanto, antes de alcançar esse estado supremo, o ser humano enfrenta outras questões, como a religião. Esta pode representar barreiras éticas

para a convivência, segundo a visão espinosana. A religião, ao enfatizar a importância de um mundo celestial e sobrenatural, pode dificultar a ascensão ao padrão ético mais elevado. Essa é a interpretação que se pode extrair ao examinar as ideias de Espinosa, pois a religião exige que o homem abdique da busca por evolução no mundo material. Esse tipo de desmotivação pode prejudicar a convivência ética, conforme se deduz das reflexões de Espinosa. Segundo Espinosa, a Natureza constitui, indubitavelmente, a base primária da ética; contudo, é inegável que a presença da religião prejudica a eticidade. Nesse prisma, Chauí evidencia o conceito de substância à luz de Espinosa:

Espinosa parte de um conceito muito preciso, o de *substância*, isto é, de um ser que existe em si e por si mesmo, que pode ser concebido em si e por si mesmo e sem o qual nada existe nem pode ser concebido. [...] Toda substância é substância por ser causa de si mesma (causa de sua essência, de sua existência e da inteligibilidade de ambas) e, ao causar-se a si mesma, causa a existência e a essência de todos os seres do universo. A substância é, pois, o absoluto. Causa de si inteligível em si e por si mesma, a essência de uma substância absoluta é constituída por infinitos atributos infinitos em seu gênero. [...] Existente em si e por si, essência absolutamente complexa, a substância absoluta é potência absoluta de autoprodução e de produção de todas as coisas (Chauí, 1995, p. 46-47).

Essa conceituação permite identificar a substância como a totalidade das coisas mediante uma única substância. Outrossim, a sua identidade é estabelecida com a existência e a essência no sentido de uma mesma potência a fim de atribuir existência a todas as coisas. Chauí (1995, p. 46-47) se debruça sobre esse horizonte de reflexão explanando que:

A existência e a essência da substância são idênticas à sua potência ou força infinita para existir em si e por si, para ser internamente complexa e para fazer existir todas as coisas. A identidade da existência, da essência e da potência substanciais é o que chamamos de *eternidade: eterno*, escreve Espinosa, é o ser no qual a essência, a existência e a potência são idênticas. [...] Se uma substância é o que existe por si e em si pela força de sua própria potência que é idêntica à sua essência, [...] torna-se evidente que só pode haver uma única substância no universo, caso contrário teríamos de admitir um ser infinito limitado por outro ser infinito, o que é absurdo. Há, portanto, uma única e mesma substância constituindo o universo inteiro, e essa substância é eterna porque, nela, existir, ser e agir são uma só e mesma coisa. Essa substância é Deus (Chauí, 1995, p. 46-47).

Dessa maneira, a concepção espinosana segundo a qual a realidade é constituída por um princípio único, concomitantemente com a existência de múltiplos seres redutíveis, em última instância, à essa unidade, configura-se como uma concepção monista. Ademais, como essa substância é a totalidade e todas as coisas têm essa substância, logo, ela seria Deus, e “por Deus entendo o ente absolutamente infinito” (Parte I. Definição VI). De igual modo, Descartes

também concebe um Deus infinito no seu *cogito*. Entretanto, enquanto, para o último, Deus é um ser transcendente, para o primeiro, é imanente<sup>10</sup>.

#### 2.4.2 Sobre os modos da Substância e a Natureza Naturante e Natureza Naturada

A substância deve ter a infinita e absoluta potência de construir a si mesma e a tudo que nela existe. Nessa perspectiva, ela deve ser única em todo o universo, pois o infinito limitado por outro infinito, ou seja, por outra substância, deixaria de sê-lo. Partindo dessa assertiva, Deus pode ser compreendido como *natureza naturante* e *natureza naturada*. *Natureza naturante* é um *modus* da substância que se refere à substância e aos seus atributos, como a atividade eterna e infinita causadora do real. Já a *natureza naturada* pode ser compreendida como a totalidade dos efeitos ou modos da atividade da *natureza naturante*. Delbos (2005, p. 67) fornece esclarecimentos precisos acerca dessa implicação:

A doutrina espinosista dos atributos e dos modos opõe-se sobretudo a que a ordem dos atributos seja definida por elementos emprestados da ordem dos modos e, portanto, exclui com energia singular todas as representações antropomórficas de Deus. Não só Deus não é movido por nenhum dos sentimentos humanos, mas mesmo ele não tem, estritamente falando, nem compreensão nem vontade. A vontade e o entendimento não têm outra relação com Deus senão o movimento e o repouso, isto é, pertencem à natureza naturante, não à natureza naturada. Deus é a causa das coisas no mesmo sentido em que ele é a causa de si mesmo. Portanto, as coisas, necessariamente seguindo a natureza de Deus, não poderiam ter sido produzidas de qualquer outra maneira e em qualquer outra ordem que não na maneira e na ordem em que foram produzidos<sup>11</sup>.

Conforme Espinosa, essa seria a ideia conveniente de Deus, a qual se contrapõe à tradição teológica que, mais voltada para um sentido metafísico, concebeu Deus como artífice do mundo a partir do nada. Nesse retrato pintado pela tradição, Deus pode ser concebido como um ser transcendente que existe fora e acima de sua criação e que, por tal afastamento, parece ter criado a natureza para, *a posteriori*, a deixar entregue a si mesma. Para se contrapor a tal leitura, o filósofo holandês pavimentou o terreno que se torna profícuo com a ideia de que não

<sup>10</sup> *Imanente* aqui refere-se à defesa de que Deus está presente em todas as coisas e em todos os seres. Já o predicativo *transcendente* aponta para a ideia de que Deus está acima e além do mundo, sendo externo a tudo e superior a si mesmo.

<sup>11</sup> No original: “La doctrine spinoziste des attributs et des modes s'oppose avant tout à ce que l'ordre des attributs soit défini par des éléments empruntés à l'ordre des modes, elle exclut donc avec une énergie singulière toutes les représentations anthropo- morphiques de Dieu. Non seulement Dieu n'est agité d'aucun des sentiments humains, mais même il n'a, à parler rigoureux sement, ni entendement ni volonté. La volonté et l'entendement n'ont pas d'autre relation avec Dieu que le mouvement et le repos, c'est-à-dire qu'ils appartiennent à la nature naturée. non à la nature naturante. Dieu est cause des choses au même sens où il est cause de soi par conséquent, les choses, suivant nécessairement de la nature de Dieu, n'ont pu être produites d'aucune autre manière et dans aucun autre ordre que de la manière et dans l'ordre où elles ont été produites”.

há providência divina ou universal imbuída nessa conceituação de Deus na sua filosofia da imanência. Nesse diapasão, a providência equivale ao esforço inerente à natureza e em todas as coisas que tendem à manutenção e à conservação do próprio ser. Entende-se por providência universal, portanto, tudo que é produzido e conservado como parte da natureza.

No mesmo ritmo, Espinosa também se contrapõe a Descartes no que concerne à sua concepção de homem. Para o primeiro, o homem deve ser concebido como uma união entre corpo e alma, de modo que alma e corpo seriam modos distintos da mesma e única substância, que é Deus. Em um viés distinto, Descartes sustentava um dualismo entre corpo, a *Res Extensa*, e alma, a *Res Cogitans*. Corpo e alma, para Espinosa, são modos distintos da mesma substância e não haveria relação hierárquica entre eles, divergindo da conceitualização estabelecida por alguns filósofos, como Platão, segundo o qual a alma exerceria a função de governante e mediadora do saber humano, tal como fica evidente no diálogo *A República*. Vejamos:

- A alma tem uma função, que não pode ser desempenhada por toda e qualquer outra coisa que exista, que é a seguinte: superintender, governar, deliberar e todos os demais actos da mesma espécie. Será justo atribuir essas funções a qualquer outra coisa que não seja a alma, ou devemos dizer que são específicas dela?
- À alma, e a nenhuma outra coisa (Platão, 1949, p. 49-50).

## 2.5 Acerca da ideia do *Conatus* na ética espinosana

Espinosa anuncia, em sua *Ética*, que *Conatus* é a essência humana, a força interna que atua em vista da autopreservação. Ele o revela na Proposição VII do seu Livro III: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça para preservar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa” (Espinosa, 2021, p. 251)<sup>12</sup>. Portanto, *Conatus* apresenta o significado de “esforço”, ou, na interpretação de Chauí, de “potência natural de autoconservação”, uma “força interna para permanecer na existência conservando seu estado” (Chauí, 1995, p. 63).

Como o *conatus* é uma força de autopreservação, logo, “cada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para preservar em seu ser” (Espinosa, 2021, p. 251) e “o esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não envolve nenhum tempo finito, mas indefinido” (Espinosa, 2021, p. 253). Dessa maneira, Espinosa arrazoa que a morte não faz parte da essência humana, somente a vida. Na verdade, a morte seria um fator que afeta os homens de fora, porquanto a eles é extrínseca. Eles são condicionados à finitude, mas,

---

<sup>12</sup> No original: “Conatus, quo unaquaeque res in suo esse per severare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam”.



contrariamente, não anseiam pelo fim, ainda que este simplesmente os alcance. Nessa perspectiva, como revela Chauí na elucidação de *Conatus* na filosofia espinosana:

Todos os seres possuem, em decorrência da atividade dos atributos substanciais infinitos, uma potência natural de autoconservação que Espinosa, seguindo a terminologia do século XVII, denomina *Conatus*. Os seres são indivíduos quando possuem *conatus*, isto é, quando possuem uma força interna para permanecer na existência conservando seu estado. Os humanos, como os demais seres, são dotados de *conatus*, com a peculiaridade de que somente os humanos são conscientes de possuir o esforço de perseveração na existência. Na verdade, os humanos não possuem *conatus*, são *conatus*. [...] No corpo, o *conatus* se chama *apetite*; na alma, *desejo* (Chauí, 1995, p. 63-64).

Nesse sentido, Espinosa firma uma ruptura definitiva com a correspondência entre corpo ativo e alma passiva, ou vice e versa. Para Espinosa, nem o corpo comanda a alma, nem a alma comanda o corpo. No âmago dessa perspectiva, a paixão é interpretada pelo filósofo holandês como um dado natural, tal como seus contemporâneos também a identificavam. Tal naturalidade:

Decorre da demonstração de que há leis da Natureza que determinam as causas, os efeitos e as formas de passividade. A inovação espinosana, ante seus contemporâneos, provém da maneira como nosso filósofo determina a ligação profunda entre corpo e alma, fazendo-os ativos ou passivos por inteiro e conjuntamente. [...] O moralismo, impondo finalidades externas ao apetite e ao desejo humanos, impondo modelos de virtudes e vícios, é a forma imaginária de suprir o fracasso de um outro imaginário: o da vontade onipotente e da razão onisciente capazes de exercer o pleno império da alma sobre o corpo (Chauí, 1995, p. 66-67).

Portanto, é mister destacar a importância que o *conatus* possui na ética de Espinosa, já que sobreleva que as afecções e afetos obedecem à lei natural que, por sua vez, rege o esforço de preservação da existência.

## 2.6 A Ética de Baruch de Espinosa e a fundamentação do seu *Deus sive Natura*

Neste derradeiro tópico, é mandatório examinar algumas nuances que circundam a ideia de *Deus sive Natura* para Espinosa e que estão contidas na sua *Ética – Demonstrada à maneira dos geômetras*. Para esse intento, é essencial analisar alguns aspectos concernentes à referida obra.

De início, cabe salientar que ela é de fundamental importância para a compreensão da filosofia espinosana. Com efeito, Espinosa se dedicou a ela por muitos anos, com o fito de apresentar uma explanação sistemática a partir do método geométrico, contando com axiomas, definições e postulados para alcançar suas demonstrações filosóficas. A respeito da *Ética*, Roger Scruton assevera:

Espinosa escreveu em latim, adotando termos medievais e cartesianos, forjando o seu próprio estilo, esparso e desadornado, mas, ao mesmo tempo, solene e impositivo. Os aforismos ocasionais saltam da página com grande força, visto que emergem de argumentos apresentados com exatidão matemática. [...] A *Ética* se divide em cinco partes, cada uma configurada ao modo da geometria de Euclides, iniciando com as definições e os axiomas e deduzindo os teoremas, por demonstrações abstratas. Os axiomas são presumidos como autoevidentes [*self-evident*] e os teoremas, como deduções válidas. Assim, toda a filosofia não seria só meramente verdadeira, mas necessariamente verdadeira – como é necessariamente verdadeira a matemática (Scruton, 2000, p. 7).

Nesse diapasão, é mister identificar que a escolha do método geométrico não foi um capricho banal proveniente do humor de Espinosa, porquanto estava estreitamente vinculada ao próprio conteúdo de sua doutrina. Descartes, por exemplo, que tanto o influenciou, já havia asseverado que só deve ser aceito como verdade aquilo que pode ser compreendido com a mesma clareza dos axiomas matemáticos.

Espinosa era fervorosamente contrário à ideia de que existia um deus pessoal, o que, em sua interpretação, consistia em uma mera projeção das características humanas sobre a realidade externa. Conceber Deus como pessoa, diz Espinosa, significaria reduzi-Lo a esquemas antropomórficos. Desse modo,

[...] embora mantendo que Deus é a causa imanente, Spinoza marca muito fortemente que não é Deus quem está no mundo, mas o mundo que está em Deus; a sua aversão ao antropomorfismo, interpretado pelo seu racionalismo, salva-o de um certo naturalismo inferior, ao levá-lo a manter uma distinção essencial entre a causalidade infinita de Deus, plenamente definível por si mesma, e o sistema de efeitos que dela resulta mesmo necessariamente (Delbos, 2005, p. 75)<sup>13</sup>.

O filósofo pensava ser comum que as pessoas, ao se perguntarem sobre a razão das coisas existirem, respondessem de modo autorreferencial, considerando maximamente a relação das referidas coisas com elas mesmas. Por exemplo: por que o sol existe? Na perspectiva estabelecida por essa questão e pelo prisma da filosofia de Espinosa, a natureza seria a totalidade. É tudo que há, motivo pelo qual pode ser descrita como única, eterna e infinita, de modo que todas as coisas particulares, como uma pedra, o sol, ou até mesmo as pessoas, são modos da substância, modos da natureza e, portanto, expressões limitadas dessa totalidade, porquanto não existe nada fora dela. Assim, quando em seu *Breve tratado sobre Deus, o ser humano e sua felicidade* se levanta frente à inquietação das coisas terem sido originadas diferentemente por Deus, Espinosa estampa o seguinte argumento:

---

<sup>13</sup> No original: “[...] tout en soutenant que Dieu est cause immanente, Spinoza marque très fortement que ce n'est pas Dieu qui est dans le monde, mais le monde qui est en Dieu; son aversion pour l'anthropomorphisme, interprétée par son rationalisme, le sauve d'un certain naturalisme inférieur, en le portant à maintenir une distinction essentielle entre la causa- lité infinie de Dieu, pleinement définissable par elle-même, et le système des effets qui en résultent même nécessairement”.

Se a Natureza tivesse sido criada desde a eternidade de modo diferente da ordem atual, então, segundo a posição dos que atribuem a Deus um intelecto e uma vontade, Deus teria outro intelecto e outra vontade e, assim, teria feito as coisas diferentemente de como são agora. Dessa maneira, se admitimos que Deus é, agora, o ser perfeito, somos obrigados a dizer que Ele não seria o que é, se tivesse criado diferentemente todas as coisas. Afirmação das mais absurdas, que não pode, de modo algum, ser atribuída a Deus, que agora, antes e por toda a eternidade, é, foi e será sempre imutável (Espinosa, 2021, p. 30).

Portanto, para Espinosa, a ideia de Deus intervindo sobre a natureza não fazia sentido, porque Ele é idêntico à natureza e, assim sendo, qualquer ação ocorreria em seu âmago. Portanto, se Deus, para Espinosa, corresponde justamente a essa totalidade, no cerne do pensamento do filósofo holandês, Ele é a natureza. Daí o fato do autor da *Ética, demonstrada à maneira dos geômetras*, ter usado em seus textos a expressão latina “*Deus sive Natura*”, ou seja, *Deus ou a natureza*. Na filosofia espinosana, trata-se de palavras intercambiáveis, porquanto, por mais que ensejem diferenças, podem ser manifestadas com o mesmo propósito sem que o fim seja prejudicado. Em outras palavras, por mais distintas que sejam, podem ser expressas com o mesmo objetivo sem, com isso, comprometer o resultado final.

Acerca da filosofia da imanência de Espinosa à luz do *Deus sive Natura*, Chauí arrazoa que:

A tradição teológica e metafísica ergueu-se sobre uma imagem de Deus, forjando a divindade como pessoa transcendente (isso é, separada do mundo), dotada de vontade onipotente e entendimento onisciente. Criadora de todas as coisas a partir do nada (confundindo Deus e a ação dos artífices e artesãos), legisladora e monarca do universo, que pode – à maneira de um príncipe que governa segundo seu arbítrio e capricho – suspender as leis da natureza por atos extraordinários de sua vontade (os milagres). Essa imagem faz de Deus um super-homem, que cria e governa todos os seres de acordo com os desígnios ocultos de Sua vontade (Chauí, 2010, local 29).

Nessa perspectiva, Espinosa apresenta em sua *Ética* um detalhamento acerca da *natureza naturante* e da *natureza naturada*<sup>14</sup>. A primeira equivale ao ente que é clara e distintamente conhecido por si mesmo, ou seja, que prescinde da participação de quaisquer outras coisas para sê-lo. Na interpretação de Espinosa, tal ente é Deus. Por outro lado, a segunda se divide em duas partes: uma universal, composta por todos os modos que se originam imediatamente de Deus, e uma particular, que consiste nas coisas singulares que são causadas pelos modos universais. É nesse ponto da argumentação que entra em cena na filosofia espinosana o conceito de substância, que surge na terceira definição da primeira parte da *Ética* como “aquilo que é em si e se concebe por si, ou seja, cujo conceito não necessita do conceito

<sup>14</sup> Como já foi exposto em tópico pretérito, não se faz necessário comentar novamente. O relato que aqui se encontra é somente para efeitos de esclarecimento do assunto tratado.

de outra coisa, pelo qual deva ser fundado” (Spinoza, 2021, p. 45). Nesse panorama, ações de Deus e leis da natureza são, basicamente, a mesma coisa.

Destarte, a providência e a ação de Deus não são escolhas divinas, ou seja, não são repercussões advindas das Suas decisões, até porque tudo que acontece na natureza, ocorre mediante uma necessidade. A natureza, Deus, tem certas características e elas, por sua vez, se expressam por imperativos. Assim, as leis da natureza existem não porque alguém as estabeleceu, mas porque a natureza sendo como ela é implica, necessariamente, certas relações postuladas como leis. Entretanto, isso não é efeito de uma decisão, tampouco o resultado inequívoco de um favor ou de uma condenação. É, simplesmente, o processo que sobrevém de causas e efeitos necessários, pois “Deus age somente pelas leis de sua natureza e por ninguém é coagido” (Spinoza, 2021, p. 77).

O empreendimento ético espinosano é *geometricamente* derivado da concepção de Deus que o filósofo apresenta. Com efeito, Espinosa possui uma máxima de fulcral relevância para suas propostas éticas, que é construída sobre os alicerces da metafísica aristotélica: *conhecer verdadeiramente é conhecer pela causa*. Nesse diapasão, na parte primeira da obra em evidência, denominada *De Deus*, o filósofo delineia uma complexa composição de oito definições e sete axiomas que constituem seus pilares de sustentação. Sua *magna opus* é, então, iniciada mediante o argumento de que no nível ontológico mais elementar, o Universo é uma substância única, singular, infinita, eterna e necessariamente existente.

Devido a sua importância para a argumentação aqui proposta, faz-se necessário elucidar os conceitos de substância, atributo, modo e Deus apresentados na parte inicial da obra:

- III. Por substância entendo aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa do qual deva ser formado;
- IV. Por atributo entendo aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela;
- V. Por modo entendo afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual é concebido;
- VI. Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita. (Spinoza, 2021, p. 45).

Segundo Espinosa, a causa primeira de todas as coisas é a substância, a qual ele entende por aquilo que é concebido em si e por si e que, conseqüentemente, não necessita de quaisquer outros conceitos ou derivações mediante os quais possa ser efetivamente formado (Spinoza, 2021, p. 45) e que “além de Deus nenhuma substância pode ser dada nem concebida” (Spinoza, 2021, p. 67). Nesse sentido, “Deus é a causa imanente de todas as coisas, mas não

transitiva” (Spinoza, 2021, p. 81), ou seja, Deus, para Espinosa, é inseparável das coisas que Dele procedem.

Reverberando a metafísica aristotélica, é mandatório pontuar um embasamento sobre a substância empreendido pelo próprio Aristóteles em sua *Metafísica*:

Algumas coisas são ditas ser porque são substância, outras porque afecções da substância. [...] Substância se entende segundo dois significados: (a) o que é substrato último, o qual não é predicado de outra coisa, e (b) aquilo que, sendo algo determinado, pode também ser separável, como a estrutura e a forma de cada coisa (Aristóteles, 2002, p. 133; 217).

A nós, torna-se evidente que Aristóteles conceitua a substância como o alicerce das formas de dizer o ser, dado que ela não se gera atributo de nada, enquanto todos os outros atributos do ser dependem da substância para existirem. Assim, conforme Aristóteles, a substância não está conectada a nada, isto é, perdura por si mesma e, assim sendo, ela opera como substrato. Por conta dessa conceitualização, o estagirita se torna o ponto de partida da compreensão de substância desenvolvida pelo filósofo holandês.

Ademais, cabe ressaltar que Espinosa apresenta uma concepção de substância bem mais profunda em sua filosofia. Vejamos o que Reale e Antiseri apontam sobre tal constatação:

A concepção spinoziana da substância é a mais radical que já se propôs em campo filosófico. Aristóteles dizia: “A substância é aquilo que não existe em outro e não se predica de outro”. Para a metafísica antiga, além disso, as substâncias eram múltiplas e hierarquicamente ordenadas, e o próprio Descartes havia-se pronunciado a favor da existência de uma multiplicidade de substâncias. Spinoza prossegue nessa linha, mas dela tira as consequências extremas. A substância é “aquilo que existe em si e existe concebido por si mesmo” e, uma vez que “todas as coisas ou existem em si ou existem em outro”, então além de Deus não pode haver nem se conceber nenhuma substância. Tudo aquilo que existe, com efeito, existe em Deus, e nada pode existir nem ser concebido sem Deus (Reale; Antiseri, 2005, p. 35).

O aceno que Espinosa faz na sua conceitualização de substância é que Deus (ou natureza) é a única substância existente, e de que “tudo o que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido”, demonstrando que tudo aquilo que acontece, ocorre unicamente pelas leis da natureza infinita de Deus e decorre da necessidade de sua essência. Assim, essa substância é livre, no sentido de que existe e age por necessidade de sua natureza, e é eterna, porque sua essência envolve necessariamente sua existência, ou seja, “à natureza da substância pertence existir” (Parte I; Prop. VII). À vista disso, é inexequível pensar Deus como *causa sui* sem pensá-lo como necessariamente existente. Aliás, nessa perspectiva, Deus é aquilo de cuja existência estamos mais certos do que da realidade de qualquer outra coisa.

Ao demonstrar que Deus e a natureza são uma só e a mesma coisa, sobreleva-se que se trata de um ser transcendente e sobrenatural munido de particularidades psicológicas ou

morais, tal como muitas religiões ocidentais designam. O Deus de Espinosa não julga, não manda nos homens nem faz alianças com eles, já que as propriedades de entendimento, volição, sabedoria, justiça e bondade não integram o sentido, a essência propriamente divina. O Deus de Espinosa é a fundamental, eterna, infinita substância da realidade e a causa primeira de todas as coisas, o que faz com que tudo o que existe seja parte, ou se configure como um modo da natureza. Assim relatam Reale e Antiseri sobre a visão da imanência divina em Espinosa:

Deus é, portanto, um ser absolutamente infinito, uma substância constituída por uma infinidade de atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita. Essa substância-Deus é livre unicamente no sentido de que existe e age por necessidade de sua natureza, é eterna, porque sua essência implica necessariamente sua existência. Deus é justamente a única substância existente, e causa imanente e, portanto, é inseparável das coisas que dele procedem, e a necessidade absoluta de ser, totalmente impessoal. E uma vez que os modos não existem sem os atributos, então tudo é necessariamente determinado pela natureza de Deus, e não existe nada de contingente: o mundo é a “consequência” necessária de Deus. Deus enquanto causa livre é para Spinoza *natura naturans*, ao passo que o mundo é *natura naturata*, é o efeito daquela causa e é tal de modo a manter dentro de si a causa. Disso provém o “panteísmo” de Spinoza, para o qual tudo é Deus, isto é, manifestação necessária de Deus (Reale, 2005, p. 33-34).

O Deus de Espinosa não é um “super-homem” dotado de um intelecto onisciente, nem de uma vontade onipotente agindo em vista de fins ulteriores, e não sendo Ele, portanto, nem uma Pessoa Transcendente, nem o Monarca do Universo, o filósofo faz desabar os pilares que sustentam a superstição religiosa e a tirania política, porquanto serviam de fundamento à religião, à teologia, à metafísica e aos valores ético-políticos da cultura judaico-cristã e, por conseguinte, da cultura ocidental, de modo geral. Assim, seguindo a mesma linha de pensamento, Chauí aponta com precisão que:

A filosofia espinosana é a demolição do edifício filosófico-político erguido sobre o fundamento da transcendência de Deus, da Natureza e da Razão, voltando-se também contra o voluntarismo finalista que sustenta o imaginário da contingência nas ações divinas, naturais e humanas. A filosofia de Espinosa demonstra que a imagem de Deus, como intelecto e vontade livre, e a do homem, como animal racional e dotado de livre-arbítrio, agindo segundo fins, são imagens nascidas do desconhecimento das verdadeiras causas e ações de todas as coisas. Essas noções formam um sistema de crenças e de preconceitos gerado pelo medo e pela esperança, sentimentos que dão origem à superstição, alimentando-a com a religião e conservando-a com a teologia, de um lado, e o moralismo normativo dos filósofos do outro (Chauí, 2010, local 18).

Portanto, ao equacionar Deus e natureza, defendendo que se trata de entidades idênticas, Espinosa propõe uma interessante conjuntura: conhecer a relação *Deus sive Natura* significa também apreender as relações de causa e efeito. Dito de outro modo, entender as causas verdadeiras das coisas significa conhecê-Lo e constatar que todas as coisas que ocorrem na natureza são invariáveis e necessariamente determinadas por ela. Assim, não há nada que

escape às suas leis, nem exceções a seus modos. Seja lá o que existir, certamente resultou da absoluta necessidade dos inexoráveis princípios universais da natureza (ou seja, dos atributos de Deus). Nada se dá por qualquer fundamento supremo, nem para servir a qualquer propósito. Tudo ocorre pela ordem causal da natureza.

E, ao concluir que a melhor forma de conhecê-Lo é entender a causa verdadeira das coisas, propósito frente ao qual a teologia não consegue efetivamente ajudar, Bento de Espinosa, de certa forma, realiza uma elevação da filosofia e das ciências. A teologia, com os seus conceitos pessoais e antropomórficos acerca de Deus, fala muito mais dos seres humanos que projetam essas ideias do que efetivamente sobre o objeto que eles ambicionam conhecer, a totalidade única, infinita e eterna que Espinosa chama de Deus ou natureza. Dessa forma, uma vez que Deus é idêntico aos princípios causais ativos e universais da natureza, a concepção de Deus, que como pensa o filósofo holandês, caracteriza as religiões sectárias, assim como todas as postulações sobre recompensas e castigos divinos que ela implica, não passam de ficções supersticiosas.

Nessa perspectiva, Chauí colabora para o entendimento da questão, fornecendo-lhes maiores esclarecimentos:

Receando males e esperando bens, a imaginação busca uma entidade suprema que atenda aos nossos desejos, favoreça-nos sempre, prejudique aqueles que odiamos ou tememos, e curve a Natureza às nossas paixões. Sobre essa base imaginativa e supersticiosa, a imaginação constrói o edifício teológico e metafísico. A tradição teológico-metafísica, fundada numa *imagem* de Deus, forjou teorias imaginativas nas quais a Divindade, separada do mundo e dos homens e antropomórfica, possui características de uma Pessoa, com as seguintes propriedades: transcendente [...]; onipotente [...]; eterna [...]; infinita [...]; onipresente [...]; criadora de todas as coisas [...]; legisladora [...]; juiz [...]. Deus surge, assim, na imagem de um super-homem que cria e governa todos os seres de acordo com os desígnios ocultos de Sua vontade, a qual opera segundo fins incompreensíveis para nosso intelecto finito. Antropomorfizado, Deus é adorado como sumamente bom, justo, misericordioso, amoroso, colérico e vingativo. Em suma, com paixões humanas. Porque o imaginamos como incompreensível, também o supomos ininteligível e cremos adivinhá-lo por meio das coisas da Natureza, imaginada como belo e harmonioso artefato divino, destinado a suprir todas as necessidades e carências humanas (Chauí, 1995, p. 43-44).

Enfim, Espinosa, como muitos de seus precursores, estava convencido de que o Universo não poderia dispor de uma explicação, a não ser que houvesse algo que fosse a *causa de si mesmo*, ou seja, cuja natureza fosse simplesmente existir. Portanto, para o filósofo holandês, a explicação de tal coisa deve ser encontrada nela mesma: ela obrigatoriamente tem que existir, pois, caso contrário, estaria se contrapondo à sua própria definição. Tal coisa que existe necessariamente e por sua natureza intrínseca chama-se, tradicionalmente, Deus. No entanto, não se trata do Deus externo a tudo e alheio a realidade. Na ética espinosana, repousa

o ideal de Deus congruente à natureza, de modo que Deus e natureza estabelecem identidades e analogias mais pormenorizadamente ensejadas na formulação *Deus sive Natura*.

### ***2.6.1 Breve meditação entre a Ética e o Tratado Teológico-Político de Baruch de Espinosa***

A *Ética* é uma obra de grande amplitude. Sua contribuição mais significativa e durável pode ser encontrada na metafísica. Através de suas proposições cuidadosamente demonstradas e escólios elucidativos, Espinosa apresenta uma reavaliação ousadamente inovadora sobre a natureza de Deus, do universo e do ser humano. Entretanto, a *Ética* se caracteriza, fundamentalmente, como uma significativa contribuição à filosofia moral. Vale destacar que, em sua obra póstuma, Espinosa aborda temas ligados à ética social e à filosofia política. Uma vez que cada pessoa, ao buscar a sobrevivência e a liberdade, se empenha para preservar e até intensificar sua capacidade, é natural que surjam conflitos, especialmente quando esse empenho é guiado pelas emoções e direcionado a bens externos desejados por outrem.

A *Ética*, no entanto, não se configura exatamente como um discurso de filosofia política, visto que esses assuntos são tratados de forma breve e superficial na parte IV. Nesta obra, Espinosa foca mais na “salvação” e na “beatitude” do indivíduo, explorando o que cada pessoa pode fazer para aumentar sua liberdade, entendida como autonomia racional, ou seja, a capacidade de viver conforme o conhecimento do que verdadeiramente é bom, e também sua felicidade. De fato, Espinosa argumenta que, se todos os seres humanos fossem racionais, virtuosos e livres, não haveria necessidade de um Estado.

O *Tratado teológico-político*, que Espinosa apresentou a Oldenburg, é uma obra de características muito distintas. Assim como a *Ética* e quase toda a sua correspondência, foi redigido em latim. Entretanto, a complexa estrutura geométrica de seu tratado metafísico-moral deu lugar a uma forma mais reconhecível e menos intimidante. Embora ainda seja, a seu modo, um livro desafiador, ele se distingue pela sua abordagem mais discursiva e acessível, em contraste com a densa estrutura euclidiana de definições, axiomas, proposições e escólios da *Ética*. Em vez de apresentar poucos argumentos dedutivos com eventuais notas adicionais, o *Tratado* utiliza uma vasta gama de métodos para desenvolver suas ideias: análises bíblicas, hermenêutica literária, pesquisa histórica, filologia, observação empírica, reflexões filosóficas e teológicas, análise jurídica, e uma abordagem política teórica e prática. No *Tratado*, Espinosa compartilha sua interpretação das lições da história do antigo Israel, explora o núcleo moral dos



ensinamentos de Jesus e investiga os propósitos dos mandamentos divinos, enfatizando, de forma cautelosa, que tudo isso possui relevância para o contexto neerlandês da sua época.

De maneira geral, o *Tratado* apresenta ambições tão vastas quanto as da *Ética*. Conforme Espinosa menciona no subtítulo da sua obra, sua intenção é provar que “a liberdade de filosofar não só é compatível com a preservação da piedade e da paz, como, inclusive, não pode ser abolida sem se abolir ao mesmo tempo a paz do Estado e a própria piedade” (Espinosa, 2003, p. 5). Em outras palavras, o *Tratado* oferece uma ampla argumentação a favor da liberdade de pensamento e expressão no contexto do Estado moderno, além de defender a separação entre filosofia e religião como forma de assegurar essa liberdade. A filosofia busca a verdade e o conhecimento, enquanto a religião se concentra na conduta virtuosa, ou “obediência”. Assim, a razão não deve estar subordinada à teologia, e a religião ultrapassa seus limites ao tentar limitar a investigação intelectual e a livre troca de ideias.

Para alcançar essa meta controversa e profundamente política, Espinosa se vê obrigado a expor de maneira contundente os fundamentos dogmáticos da instituição religiosa. É necessário esclarecer o verdadeiro significado dos princípios utilizados por clérigos manipuladores para conquistar influência sobre a esfera pública e privada. Dessa forma, no *Tratado*, Espinosa realiza uma análise crítica da profecia e dos milagres, expõe as crenças supersticiosas que sustentam as religiões sectárias, sustenta que ritos e cerimônias estão longe de representar a “verdadeira piedade” e, talvez o mais audacioso de tudo, defende que a Bíblia, possivelmente o mais influente instrumento utilizado pelos clérigos para manter o controle sobre seus seguidores, é apenas uma obra literária, composta ao longo do tempo por múltiplos autores que frequentemente têm opiniões divergentes.

Certamente, uma obra desse tipo poderia causar desconforto entre muitos dos seus contemporâneos do século XVII. Contudo, o que tornava essa situação ainda mais alarmante era o fato de que, apesar de ter sido redigido em latim, o *Tratado* apresentava uma abordagem e uma linguagem relativamente compreensíveis, o que o tornava bastante suscetível a interpretações perigosas. Nesse contexto, em determinado momento, Espinosa declara que não aconselha a leitura da obra por membros da Igreja. Assim, ele faz essa advertência no Prefácio da sua obra:

Quanto aos outros, não tento sequer recomendar-lhes este tratado, pois nada me leva a esperar que ele, por qualquer razão, lhes possa agradar. Sei, efetivamente, quão arraigados estão na mente os preconceitos a que se adere como se de coisa piedosa se tratasse; sei, além disso, que é impossível libertar o vulgo da superstição e do medo; e sei, finalmente, que a constância no comum dos homens é obstinação e que, em vez de ser a razão que os guia, é a tendência para louvar ou vituperar que os arrebatam. Não convido, portanto, o vulgo, nem aqueles que compartilham das suas paixões, a lerem

este livro. É preferível que o desprezem a que me aborreçam com interpretações tendenciosas, como costumam fazer sempre, não aproveitando eles nem deixando que aproveitem os que poderiam filosofar mais livremente se a tanto os não impedisse julgar que a razão deve ser serva da teologia (Espinosa, 2003, p. 14).

Ele não era ingênuo a ponto de imaginar que sua obra seria bem recebida pelos líderes e clérigos conservadores reformados; na verdade, já esperava que fosse alvo de críticas severas. Contudo, embora Espinosa não tenha escrito o *Tratado* especificamente para os teólogos reformados, é provável que ele o tenha feito com esses leitores em mente, ao menos em parte. Ele os via como uma audiência bem informada e influente que, sem dúvida, leria sua obra e poderia entender (ou ao menos aceitar) suas ideias. Quem sabe ele não tivesse uma leve esperança, ainda que talvez ingênua, de que o livro pudesse provocar algum impacto sobre eles, assim como era para os filósofos, “[...] porque a estes, ainda tenho, efetivamente, esperanças de que a obra venha a ser de extrema utilidade” (Espinosa, 2003, p.14).

### 3 A REPRESENTAÇÃO DA NATUREZA NA FILOSOFIA DE LUDWIG FEUERBACH

No presente capítulo demonstrar-se-á que o filósofo Ludwig Feuerbach concebe a natureza de diversas formas, e não apenas de maneira unidimensional. Dessarte, é importante considerar que a compreensão feuerbachiana da natureza pode ser adquirida através da análise das concepções sobre ela presentes em suas várias obras. Para lográ-lo, a abordagem dos conceitos de natureza e de homem será empreendida concomitantemente com a apresentação da relação homem-natureza.

Ademais, também faz parte do escopo do capítulo apresentar a natureza perpassada pelos sentimentos de dependência e medo, convertida em objeto da religião, e abordar, igualmente, algumas considerações sobre Deus e natureza. Desse modo será viável examinar a perspectiva ética desenvolvida por Ludwig Feuerbach.

*A priori*, o empenho argumentativo ganhará fôlego com a conceitualização de natureza na perspectiva do pensador de Landshut. Entretanto, vale ressaltar que esse capítulo não ambiciona exaurir o tema a ponto de alcançar uma definição, pois fundamentar a natureza na filosofia feuerbachiana se aproxima da construção de um “mosaico”, porquanto impõe a busca de elementos contidos em suas obras, indispensáveis para tal compreensão.

Nessa mesma odisseia de busca, deparamo-nos com o crescente campo de pesquisa a respeito de Feuerbach. Desse modo, “a importância da filosofia de Ludwig Feuerbach é hoje indiscutível”<sup>15</sup> (Arrayás, 2007, p. IX), porquanto foi “condenado durante muito tempo a ser apenas um momento de transição entre o idealismo hegeliano e o materialismo marxista”<sup>16</sup> (Arrayás, 2007, p. IX). Como os estudos sobre o pensador alemão têm sido intensificados e gradativamente desmistificados, a filosofia feuerbachiana vem ganhando mais notoriedade, de modo que o posicionamento do filósofo não é mais concebido como uma filosofia menor, ou como o mero elo entre dois pilares de maior envergadura na história da filosofia, no caso, Hegel e Marx. Acerca dessa constatação, na perspectiva de Serrão:

Ultrapassada que foi a imagem de Feuerbach [...] a uma função secundária na história da filosofia; ultrapassada também a imagem de Feuerbach como crítico – da religião e da filosofia especulativa – o mesmo é dizer, um autor com alcance apenas negativo, destituído de ideias próprias, a literatura das últimas décadas tem vindo a dirigir-se para o estudo em primeira mão dos seus textos e para a compreensão direta da doutrina. Os estereótipos tradicionais que lhe atribuíam um estatuto menor foram

<sup>15</sup> No original: “La importancia de la filosofía de Ludwig Feuerbach está hoy fuera de toda duda”.

<sup>16</sup> No original: “Condenado durante mucho tiempo a ser únicamente un momento de transición entre el idealismo hegeliano y el materialismo marxista”.

cedendo, um após outro, perante a descoberta de um pensamento multifacetado, ricos de temas originais, surpreendente pela introdução na filosofia de muitos tópicos desconhecidos na sua época, mas antecipadores de um futuro que é já o nosso: a coesão da subjectividade e do corpo próprio, a compreensão da sensibilidade como nova figura da razão, a invenção do princípio interpessoal Eu e Tu, e outros ainda, de feição ética e política, como a defesa dos direitos das mulheres ou a ética da natureza, incluindo o respeito pelos animais (Serrão, 2009, p. 15).

No que concerne à leitura de Feuerbach acerca da natureza, é importante ressaltar que não há um método definido para abordá-la, assim como é patente a falta de uma filosofia detalhada e organizada que aborde a temática, o que faz com que o legado filosófico de Feuerbach careça de uma formulação completa acerca de sua concepção de natureza. Todavia, percorrendo o caminho oposto, segundo a interpretação de Chagas (2009), há uma abundância de aforismos, epigramas e reflexões filosóficas sobre o tema que foram desdobrados, de maneira fragmentada, e que estão presentes no centro da filosofia feuerbachiana. Assim, Chagas elucida que:

Conquanto ele não tenha empreendido, infelizmente, uma formulação completa de sua concepção de natureza como um todo, isto é, não tenha deixado nenhuma filosofia da natureza explícita e acabada e também não tenha redigido nenhum escrito pormenorizado e sistematizado acerca da natureza, há, todavia, em sua obra, em diferentes passagens, uma abundância de aforismos, epigramas, *definitionen* e reflexões filosóficas sobre a natureza. Assim, o conceito de natureza de Feuerbach foi desdobrado, em sua obra, na verdade apenas de maneira fragmentada, mas ele está, apesar disso, no centro de sua filosofia. O desenvolvimento e a transformação desse conceito perpassam, de certa maneira, como fio condutor, a totalidade da obra de Feuerbach, abrem um caminho para entendermos a sua filosofia como crítica ao teísmo (*Theismus*) e ao idealismo (*Idealismus*) e nos permitem tratá-la sistematicamente (Chagas, 2021, p. 53-54).

### **3.1 A natureza como base daquilo que existe efetivamente na filosofia de Ludwig Feuerbach**

O objetivo do presente capítulo, de modo geral, e do subcapítulo, de modo mais específico, é abordar a natureza como base da subsistência humana e, mediante tal panorama, identificar sua vital importância e papel fundante não somente da humanidade, mas de toda a *realidade*. Posto isso, é importante sobrelevar o conceito de natureza e sua influência na compreensão do filósofo de Landshut.

Para lográ-lo, é mandatório partir da seguinte inquietação: o que é a natureza para Ludwig Feuerbach? Mediante tal pergunta, abre-se um caminho em prol da aproximação do seu conceito de natureza, isto é, a ideia de que: “A natureza é para o homem [...] o ser do qual ele deriva sua origem” (Feuerbach, 2009, p. 101) e que “[...] sem ela o homem não pode viver

e existir” (Feuerbach, 2009, p. 101). Inserido na natureza, para Feuerbach, está o ser humano e a vida, embora nela também esteja contido o caos, a dor, o sofrimento e a morte.

Nesse diapasão, fora da natureza, não há humanidade. Além dela não existem meios que favoreçam a sobrevivência do homem e, portanto, não há vida e nem existência. Ademais, como o meio ambiente, para Feuerbach, é dotado de autossuficiência, o filósofo se empenha em dissociá-lo da abstração, evidenciando que ele é autônomo e que não teve princípio. Cada movimento que dele deriva caracteriza a expressão da força essencial contida nele próprio. É mediante tais argumentações que Chagas sintetiza as teses fundamentais do conceito de natureza em Feuerbach contra o teísmo e o idealismo:

A natureza é [...] uma verdade dada aos sentidos [...] uma essência autônoma que existe independentemente da consciência humana. [...] é incriada, eterna, não deduzível; ela é em si mesma, existe apenas por si e por meio de uma outra essência; a natureza é necessária [...] e [...] corresponde apenas a si mesma (Chagas, 2009, p. 39-40).

Tal afirmativa se coaduna com o que Friedrich Engels<sup>17</sup> expôs em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*: “A natureza existe independentemente de toda filosofia; ela é a base sobre a qual crescemos nós, os humanos, que também somos produtos dela; nada existe além da natureza e dos humanos” (Engels, 2024, p. 43). Portanto, para Feuerbach, “a natureza não tem princípio nem fim. Tudo nela está em transformação, tudo é relativo, tudo é ao mesmo tempo causa e efeito, tudo é geral e particular” (Feuerbach, 2009, p. 119), ou seja, tudo começa, se desenvolve e culmina na natureza.

Com o fito de formular uma definição de natureza, na obra *A essência da religião* Feuerbach apresenta uma breve conceitualização sobre ela:

A entidade distinta e independente da essência humana ou de Deus (em cuja descrição consiste a Essência do Cristianismo), a entidade que não possui essência humana, propriedades humanas, individualidade humana, não é outra, na realidade, que a natureza. O sentimento de dependência do homem é o fundamento da religião; O objeto desse sentimento de dependência e, portanto, do qual o homem depende e se sente dependente, originalmente não é outro senão a natureza. A natureza é o primeiro e original objeto da religião, como prova abundantemente a história de todas as religiões e de todos os povos<sup>18</sup> (Feuerbach, 2005, p. 23).

<sup>17</sup> É constatável que “Feuerbach exerceu grande influência na formação intelectual de Marx e do próprio Engels, bem como na crítica de ambos à filosofia hegeliana” (Chagas, 2024, p. 10).

<sup>18</sup> No original: “El ente distinto e independiente de la esencia humana o Dios (en cuya descripción consiste *La esencia del cristianismo*), el ente que no posee esencia humana, propiedades humanas, individualidad humana no es otro, en realidad, que la naturaleza. El sentimiento de dependencia del hombre es el fundamento de la religión; el objeto de dicho sentimiento de dependencia y, por tanto, del que el hombre depende y se siente dependiente no es otro originariamente que la naturaleza. Es la naturaleza el primer y originario objeto de la religión, como la historia de todas las religiones y de todos los pueblos prueba abundantemente”.

Nesse ponto da argumentação é importante evidenciar a autossuficiência da natureza tal como concebida por Feuerbach, predicativo que se sobressai nos trechos iniciais d'*A essência da religião*. Ademais, fica evidenciado na ocasião, tal como exposto na citação, que a definição de natureza advém do sentimento de dependência e de tudo aquilo que gera no homem essa sensação de subordinação. Vale ressaltar que esse envolvimento não causa nenhum constrangimento em Feuerbach<sup>19</sup>, assim como ele explicita em suas *Preleções sobre a essência da religião*:

Não me envergonho de depender da natureza; confesso abertamente que as influências da natureza não só afetam minha superfície, minha pele, meu corpo, mas também meu âmago, meu íntimo, que o ar que respiro em bom tempo atua benéficamente não somente sobre meu pulmão, mas também sobre minha cabeça, a luz do sol não só ilumina meus olhos, mas também meu espírito e meu coração (Feuerbach, 2009, p. 49).

Da mesma forma, sobreleva-se a importância não somente do sentimento de dependência, mas também da sensação de que a natureza é a instância que viabiliza aos homens atender às suas necessidades diversas, porque, segundo o autor, o homem tem carências ilimitadas. Por conta disso, Chagas (2009, p. 39) assevera que: “A natureza é, para Feuerbach, não só o que limita, mas também a potência que assegura ao homem a possibilidade, a condição para satisfazer suas necessidades múltiplas”. Nesse sentido, para o filósofo alemão, fora da natureza não haveria homem, nem vida, tampouco possibilidades para a manutenção de sua existência.

### 3.2 A relação Homem-Natureza

A despeito das diversas escolas filosóficas do período, na Antiga Grécia, o debate a respeito do ser humano centrava-se principalmente em duas vertentes: os pensadores *materialistas*, que concebiam o ser humano como uma aglomeração de diminutas partículas, conhecidas como átomos, que se dissipavam após a morte, conforme a doutrina de Demócrito, e os pensadores *espiritualistas*, que sustentavam a crença na imortalidade da alma humana.

---

<sup>19</sup> Feuerbach fundamenta toda a existência na natureza e em suas riquezas. Todavia, tudo o que ele aprendeu sobre normas de conduta, princípios morais, valores éticos e Deus, sem dúvida, deriva do legado cultural e religioso no qual foi criado. Durante sua juventude, com a intenção de se aprofundar em teologia em Berlim, estudou com Schleiermacher e assistiu as aulas de filosofia de Hegel. Essa experiência, que lhe parecia uma forma de se libertar das limitações dos seus estudos teológicos, foi tão impactante que o levou a mudar de faculdade: passou dos estudos teológicos para o curso de filosofia. Em uma carta para seu irmão, ele enfatizou a mudança: “Eu troquei a teologia pela filosofia”. Para seu pai, Feuerbach explicou ainda que: “eu renunciei a teologia, porém a renunciei não maligna ou levianamente; não porque ela não me agrada; porque ela não me dá o que eu quero, o que preciso. [...] Eu quero a natureza” (Chagas, 2016, p. 16).

Entre os últimos destaca-se Platão, que defendia que a essência do homem é a alma, espiritual, eterna e indestrutível, enquanto o corpo seria um cárcere do qual ela só poderia ser libertar após a morte.

Já em Aristóteles, o ser humano era considerado fundamentalmente composto por alma e corpo, que formavam uma única entidade cuja essência seria estabelecida pela primeira enquanto o último seria por ela ativado e guiado. Ademais, assim como Platão, Aristóteles acredita que a alma é eterna, e que o ser humano se caracteriza como um ser vivo racional, denominado *zoon logon echon*. Ele é um animal *rationale*, um *homo faber*, *homo sapiens*, predicativos que o distinguem dos outros seres<sup>20</sup>.

Entretanto, com o advento do cristianismo, houve uma transformação na maneira de compreender a existência humana, que passou a ser vista não mais através da ótica do cosmos ou da natureza, mas mediante as suas interações com Deus. Nesse âmbito, Feuerbach argumenta que:

O homem pensa, i.e., ele conversa, fala consigo mesmo. O animal não pode exercer nenhuma função de gênero sem um outro indivíduo fora dele; mas o homem pode exercer a função de gênero do pensar, do falar [...] sem necessidade de um outro. O homem é para si ao mesmo tempo *eu* e *tu*; ele pode se colocar no lugar do outro exatamente porque o seu gênero, a sua essência, não somente a sua individualidade, é para ele objeto (Feuerbach, 2022, p. 40).

Segundo Feuerbach, a continuidade da vida humana depende da natureza. À vista disso, é fundamental, pelo viés feuerbachiano, considerar o homem como produto da natureza, como seu elemento integrante. Ademais, ele deve ser compreendido como um ente com necessidades e carências, dotado de sensibilidade, corporeidade e dependência. Mediante tais afirmações, é possível corroborar o que foi dito anteriormente: fora da natureza, pelo pensamento de Feuerbach, seria impossível existir a humanidade e muito menos haveria o

---

<sup>20</sup> Em sentido cartesiano, Husserl disse: “Se o Homem é um ser racional (animal *rationale*), só o é na medida em que toda a sua humanidade é uma humanidade racional, na medida em que é latentemente orientado para a razão ou abertamente orientado para a enteléquia que se revelou e guia, conscientemente e por necessidade essencial, o devir humano” (Krisis, 1954, § 6 *apud* Abbagnano, 2007, p. 525). A última e mais atualizada versão da antiga definição diz que o Homem é um animal simbólico, ou seja, um animal que fala (Cassirer, *Essayon Man*, cap. II *apud* Abbagnano, 2007, p. 525). Essa qualidade, na realidade, encontrava-se no mesmo vocábulo grego que denota razão: *logos*, que representa o raciocínio ou a razão articulada em forma de discurso. Na filosofia moderna, essa definição é utilizada para ilustrar a influência determinante da linguagem e dos signos em todas as ações humanas. Uma segunda e mais específica determinação, que tem servido frequentemente para definir o Homem, é sua natureza política, sociável. Já mencionada por Platão (Def, 415a), esta determinação é estreitamente ligada por Aristóteles à natureza racional do homem. “Quem não pode fazer parte de uma comunidade ou quem não precisa de nada, bastando-se a si mesmo, não é parte de uma cidade, mas é fera ou Deus” (Poi, I, 2, 1253 a 27). Obviamente, para Aristóteles, é estreita a conexão entre racionalidade e política, podendo-se dizer o mesmo de todos aqueles que, depois dele, adotam a mesma definição (Abbagnano, 2007, p. 525).

homem no vazio. Isto é, “o fato dele [o homem] existir deve ele à natureza, o fato dele ser homem deve ele ao homem” (Feuerbach, 2022, p. 131, grifo nosso).

O ser humano está conectado com a natureza, pois lhe deve sua origem e seu sustento, mas, ao mesmo tempo, se afasta dela conforme suas próprias percepções individuais. Porém, como o sujeito reside e “transfere algo de humano” ao local em que está estabelecido, nesse processo, a natureza é moldada pela sua influência. Em outras palavras, passa a ser humanizada. Tal relação inter-humana estabelecida no âmago da natureza humanizada é apontada também por Serrão:

A relação de *Eu* e *Tu* encontra-se igualmente fundada no princípio da acção recíproca que regula a relação de todos os seres. Só a sensibilidade, porque passiva e activa, pode acolher o outro na sua alteridade irreductível, como sujeito dotado de uma dignidade própria não determinada pelo pensamento conceptualizador. O *tu* é um ser real, sensivelmente dado, espontaneamente reconhecido como outro ser humano [...] a presença de um ser humano possui a capacidade de me converter em sujeito, num *tu* (para ele) [...] a relação a outro homem baseia-se na *reciprocidade* e na *simetria* que fundam uma propriedade fundamental do mundo humano. Deste modo, também o outro, que é um eu para ele, devém um tu para mim. O sujeito humano vive numa dupla referência, a si e a outros, e esta duplicidade integra a sua essência íntima: cada indivíduo é simultaneamente *Eu* e *Tu*: “Eu sou eu – para mim – e ao mesmo tempo tu – para o outro” (Serrão, 1999, p. 205-206).

Essa relação facilita também a percepção da natureza pelo ser humano. De acordo com Feuerbach, o indivíduo não possui a percepção de sua existência sem um objeto ao seu redor. Ou seja, é somente através do objeto, do próximo e da natureza que ele compreende a sua própria identidade e, por conseguinte, alcança a liberdade, pois “a unidade na essência é multiplicidade na existência” (Feuerbach, 2022, p. 213). Nesse sentido, o homem carece do outro porquanto ele próprio é fruto da humanidade e se move na comunhão que torna compreensível a si mesmo e a natureza. A referida dinâmica é elucidada nas palavras do filósofo:

O outro homem é a ponte entre mim e o universo. Eu sou e me sinto como dependente do universo, porque inicialmente me sinto como dependente de outros homens. Se não necessitasse do homem, não necessitaria também do universo. Eu me concilio, me torno amigo do universo somente através do outro homem. Sem o outro o universo não só seria para mim morto e vazio, mas também sem sentido e sem razão. Somente através do outro torna-se o homem claro para si e consciente de si mesmo; mas somente quando eu me torno claro para mim mesmo tornasse-me o universo claro, um homem que existisse somente para si perder-se-ia nulo e indistinto no oceano da natureza; não compreenderia nem a si mesmo como homem, nem a natureza como natureza (Feuerbach, 2022, p. 130).

Dessa forma, no contexto da filosofia feuerbachiana, a natureza é a base do homem. Isto é, o homem depende da natureza que, por sua vez, se configura como a essência que



mantém a sua existência. Por isso, ao mesmo tempo em que o homem age sobre a natureza, ela também atua sobre ele.

Mediante o exposto, destaca-se a passagem em que Feuerbach estabelece a finalidade do homem no que concerne à natureza:

Mas qual é então a essência do homem, da qual ele é consciente, ou o que realiza o gênero, a própria humanidade do homem? A razão, a vontade e o coração. Um homem completo possui a força do pensamento, a força da vontade e a força do coração. A força do pensamento é a luz do conhecimento, a força da vontade é a energia do caráter, a força do coração é o amor. Razão, amor e vontade são perfeições, são os mais altos poderes, são a essência absoluta do homem enquanto homem e a finalidade da sua existência (Feuerbach, 2022, p. 41).

Feuerbach concebe a natureza como o princípio originário da existência do homem. É ela o suporte de toda união orgânica, incluindo os atos de pensamento e expressão, porquanto tais atividades são intermediadas pelo cérebro pertencente ao corpo que, por sua vez, as expressa através dos sentidos. Porém, antagonicamente a essa importância, a natureza é desprezada pelo homem e reiteradamente ameaçada devido ao poder de atuação do próprio sujeito.

Isso ocorre primariamente porque as crenças religiosas sufocam a potência vital do indivíduo ao rejeitá-lo como um ser ativo e ao atribuir suas ações a Deus, mesmo que seja o homem quem as execute. Desmotivado para agir, sua vontade de lutar desaparece, contexto no qual se instala a inércia e, com ela, o entusiasmo torna-se anêmico. Tal transmutação faz com que ele permaneça na expectativa de milagres e dependente de supostas providências, movendo-se em uma superestimação da fantasia que o leva à distorção da realidade e que o impede de enxergar as coisas como realmente são, além de inibir a busca por conquistas mais tangíveis, uma vez que elas perdem significado diante da grandiosidade das ilusões impostas. Afinal, quando o sujeito idealiza o paraíso com suas promessas de plenitude absoluta, ignora a cruel realidade terrena e adia a necessária luta contra seus problemas.

A comparação entre a *dura* realidade e o *paraíso* desencoraja, já que enfraquece o anseio humano de prover soluções reais para os dilemas que enfrenta. Em outras palavras, “a religião é o sonho do espírito humano” (Feuerbach, 2022, p. 27). Assim, Feuerbach sobreleva que:

O cristianismo estabeleceu como meta a realização dos desejos irrealizáveis do homem e exatamente por isso deixou de lado os desejos atingíveis do homem; ele arrancou o homem à vida temporária através da promessa da vida eterna, arrancou-o à confiança em suas próprias forças através da confiança na ajuda de Deus, arrancou-o à fé numa vida melhor na terra e do esforço para consegui-la através da fé numa vida melhor no céu. O cristianismo deu ao homem o que ele deseja em sua imaginação, mas exatamente por isso não deu o que ele exige e deseja na verdade e

na realidade. Em sua imaginação exige ele uma felicidade celestial, excessiva, mas, na verdade ele deseja é uma felicidade terrena, comedida (Feuerbach, 2009, p. 312-313).

Conforme Feuerbach, o cristianismo é o principal responsável por fazer com que o indivíduo negligencie os assuntos mundanos, o que inclui todas as conquistas que poderiam ser realizadas imanentemente, a fim de se concentrar nas questões celestiais. É a religião cristã, para o filósofo, que leva o ser humano a abandonar suas próprias capacidades, deixando de desenvolvê-las para depositar sua confiança em poderes sobrenaturais que, por não serem reais, não terão qualquer impacto genuíno sobre ele.

Os humanos fazem parte do mundo verdadeiro e, assim, dispõem das benesses advindas da sua relação com a natureza. Entretanto, essa vinculação não se assenta na interdependência, mas, ao contrário, é marcada pelo desprezo e pela desvalorização do homem em relação a ela. O que fica claro, à luz do pensamento de Ludwig Feuerbach, é a tentativa de submissão da natureza empreendida pela religião teísta e o egocentrismo do homem no que concerne ao usufruto dos recursos naturais.

A doutrina da criação em seu significado característico só aparece no estágio em que o homem, na prática, submete a natureza somente à sua vontade e necessidade, rebaixando-a por isso também em sua concepção a uma mera matéria-prima, a um produto da vontade. [...] aí está ele cindido com a natureza, aí transforma ele a natureza numa escrava submissa do seu próprio interesse, do seu egoísmo prático (Feuerbach, 2022, p. 161-162).

Paralelamente, no entanto, enquanto a natureza é exaltada pelas crenças pagãs e pelo panteísmo<sup>21</sup>, sob a égide de uma leitura de mundo predominantemente cristã, a relação de dependência entre natureza e homem se converteu em dominação, reduzindo a primeira ao mero espaço de provisão das necessidades do segundo, o que se mostra como sinônimo de desrespeito do homem pelo que o cerca, incluindo todas as formas de vida.

Na contramão de tal sujeição, na visão do filósofo alemão, o ambiente natural é o objeto que enseja em si o sentimento de dependência do homem. Se, por um lado, ele depende completamente da natureza, por outro, trata-se de uma dependência que não se configura como mero domínio ou reinado, já que “ela não acaba num ápice monárquico” (Feuerbach, 2009, p. 119). Nesse mesmo panorama argumentativo, Tomasoni (2015, p. 96-97) exorta, à luz de Feuerbach, que “o homem não é o soberano da natureza. [...] a sua arrogância é perigosa, pois

---

<sup>21</sup> Isso fica muito evidente na obra *Pensamentos sobre morte e imortalidade* (*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*), de 1830. Nela, Feuerbach concebe Deus de maneira panteísta porque, para o filósofo alemão, Ele é o ser que une natureza e homem. Em outras palavras, havia na filosofia juvenil de Feuerbach uma aproximação com relação às formas de panteísmo concebidas por alguns filósofos, inclusive Baruch de Espinosa.

torna-se frequentemente violenta contra os outros seres”, o que demonstra que ao exterminar a natureza, o homem estaria se autoexterminando.

Esse cenário de dominação da natureza pelo homem ganha contornos mais bem delineados, segundo Feuerbach, através da legitimação dada pelo cristianismo a partir das escrituras sagradas judaico-cristãs. Por exemplo, o filósofo analisa o relato bíblico da criação do universo como paradigma da valorização da humanidade sobre todas as demais criaturas. A crença no monoteísmo representa, portanto, o ápice da autossuficiência humana, mascarando seu egoísmo e prepotência, pois o ser humano, independentemente de seus esforços, não possui completo domínio sobre o meio ambiente.

Em momentos trágicos da vida, porém, ele é forçado a reconhecê-lo, e a sua arrogância se torna perigosa, resultando, amiúde, em violência cometida contra outros seres. Para o evitar, Feuerbach incentiva o cultivo da humildade, a não se autointitular como o ápice da natureza e, de modo fulcral, a absorver o conhecimento das culturas consideradas primitivas, considerando que em tais povos a natureza fala-lhes mais intimamente.

A relevância da mensagem do filósofo é explícita e incontestável, uma vez que a natureza está sendo progressivamente ameaçada pela intervenção tecnológica humana. No âmago dessa perspectiva, o cristianismo estabeleceu uma irreconciliável separação entre o ser humano e a natureza, adequando a última a uma visão proveniente da crença sobre uma divindade absoluta que é utilizada para satisfazer os desejos humanos. Nesse diapasão, se o poder de Deus é incomparável e tudo está sujeito a Ele, *mutadis mutandis*, ela é submetida à condição de mero recurso em prol dos propósitos do homem, desvelando-se não apenas enquanto criação divina, mas especialmente como provedora sujeita ao seu controle. Com isso, Feuerbach:

Deixa claro que a teologia cristã se relaciona negativamente perante a natureza. No cristianismo, o homem se concentra apenas em si mesmo, pois ele desliga-se da conexão com a natureza e faz de si uma essência absoluta e sobrenatural. A separação da natureza, do mundo, é, por conseguinte, o ideal essencial do cristianismo: o cristão desdenha o mundo, por exemplo, pela sua fé no fim do mundo; ele nega a natureza, pois esta significa a finitude, a transitoriedade e nulidade de sua existência (Chagas, 2009, p. 54).

Nesse ponto da argumentação, Feuerbach propõe uma severa crítica à separação do homem com relação a natureza. Dessarte, tal objurgação se direciona ao cristianismo que, se por um lado condena o homem enquanto corporeidade, por outro, o identifica como um ser que precisa ter suas necessidades atendidas. Essas condições, obviamente, somente podem ser supridas pela natureza, que é a fonte de manutenção da vida, e é essa a verdade que causa

repulsa no cristianismo. Mediante tal constatação, Feuerbach é incisivo em apontar que, sob a égide cristã, o homem não concebe a natureza como condição de vida e, por isso, acaba se distanciando dela e a abominando completamente, desejando seu fim em prol do anseio por uma vida celestial.

Tal crítica é reforçada pela argumentação de Chagas, para quem:

No Cristianismo o eu domina o mundo e se considera como o único ser espiritual que existe; nele é redimido apenas a pessoa, não a natureza, o mundo; centralizado no eu, na pessoa, o Cristianismo é apenas uma religião, na qual se revela um abandono completo da natureza, pois nele foi consumado uma separação entre a natureza e Deus. Enquanto para o teísmo o espírito é imaterial, não-sensível, transcendente, e Deus uma essência absoluta que existe para si, personificada, extramundana ou estranha ao mundo (Chagas, 2019, p. 89).

Por ser um produto da vontade divina, de acordo com a teologia cristã, a natureza deve estar subordinada ao homem, uma vez que seu propósito único é servir àquele que, por sua vez, obedece ao Criador. Assim, ao considerar Deus como a origem da natureza, ela passa a ser menosprezada e rejeitada, perdendo importância, porquanto seu papel se sobrepõe por uma notória inferioridade diante Daquele que a criou. Por conta disso, subjugar ou reduzir a natureza às ordens e às vontades humanas mediante reflexos imaginativos religiosos foram imperativos combatidos de maneira exaustiva por Feuerbach<sup>22</sup>.

Além disso, para o filósofo, é evidente que o homem e a sua subjetividade não podem existir sem o meio ambiente, o que significa, conseqüentemente, que o homem também é natureza. Acerca de tal constatação, reforça Chagas (2014, p. 85-86):

[...] o homem é um ser sensível, dependente, o fundamento de sua existência pressupõe uma outra essência fora de si mesmo, isto é, fora e além de si mesmo. Esta essência, à qual ele deve o nascimento e a preservação de sua existência, chama Feuerbach não de deus, nem de espírito, mas simplesmente de natureza.

Em vista disso, a reflexão sobre a relação do homem com a natureza se fundamenta na constatação de que ela é a causa da existência humana e a detentora dos subsídios necessários para o seu deleite, motivo pelo qual a relação *entre* homem e natureza acaba impondo um certo domínio daquele sobre esta. Destarte, indivíduo, corporeidade e humanidade somente existem graças ao meio ambiente, pois é dele que tudo se origina e é nele que tudo ganha amparo.

---

<sup>22</sup> Por se posicionar veementemente contra a religião, sobretudo a de matriz cristã, Ludwig Feuerbach foi alvo de duras críticas. Sua filosofia foi mal compreendida, maldita e considerada de influência nefasta. Tal repercussão ocasionou circunstâncias nocivas para o filósofo, como apontou Rubem Alves na Apresentação da obra *Preleções sobre a essência da religião*: “Feuerbach foi punido como arsonista. Os que o leram foram queimados, e por isso ele sofreu a punição do exílio intelectual pelo resto de sua vida” (Alves, 1989, p. 7).

A natureza é um sistema vivo e é responsabilidade exclusiva do ser humano promover sua preservação, uma vez que, ao protegê-la, ele está, na verdade, cuidando de si mesmo, já que nela todos os recursos para sua sobrevivência estão contidos. Portanto, é essencial valorizar e preservar o meio ambiente, que deve ser considerado como o principal alicerce da existência. Para viabilizá-lo, o ser humano necessita agir de maneira consciente, entendendo que a natureza é fundamental para sua vida, sem se prender a dogmas religiosos que negligenciam sua importância e o situam, neste cenário homem-natureza, em uma posição subordinada a uma entidade espiritual.

### 3.3 A natureza como objeto do sentimento religioso

Feita a abordagem acerca da relação entre homem e natureza, é mister destacar que o exame sobre a última, à luz do empreendimento teórico feuerbachiano, se fundamenta na sua autonomia e autossuficiência, acrescido da constatação de que o meio ambiente é a base para tudo que respira e tem vida, gerando, assim, uma relação essencial de dependência. Nesse sentido, esse tópico pretende examinar a ideia de natureza como objeto do sentimento religioso para o homem. Não é por acaso que Feuerbach expõe que “o sentimento de dependência é a base da religião, mas o objeto primitivo desse sentimento é a natureza, logo é a natureza o primeiro objeto da religião” (Feuerbach, 2009, p. 37-38).

Logo no início da obra *A essência da religião*, Feuerbach o consubstancia no trecho transcrito abaixo:

O sentimento de dependência do homem é o fundamento da religião; O objeto desse sentimento de dependência e, portanto, do qual o homem depende e se sente dependente, originariamente não é outro senão a natureza. A natureza é o primeiro e original objeto da religião, como prova abundantemente a história de todas as religiões e de todos os povos<sup>23</sup> (Feuerbach, 2005, p. 23).

Para Feuerbach, o ser humano, em primeiro lugar, é inerentemente religioso, visto que a fé se manifesta nele antes que a compreensão lógica ou racional do mundo se estabeleça. Analisando as mudanças ocorridas na Antiguidade, evidencia-se a transição da explicação baseada na divindade para as formulações fundamentadas na natureza. Consequentemente, os filósofos naturalistas surgiram com suas teorias baseadas em elementos como água (Tales de

---

<sup>23</sup> No original: “El sentimiento de dependencia del hombre es el fundamento de la religión; el objeto de dicho sentimiento de dependencia y, por tanto, del que el hombre depende y se siente dependiente no es otro originariamente que la naturaleza. Es la naturaleza el primer y originario objeto de la religión, como la historia de todas las religiones y de todos los pueblos prueba abundantemente”.

Mileto), ar (Anaxímenes de Mileto), fogo (Heráclito de Éfeso), ápeiron (Anaximandro de Mileto) e átomo (Demócrito de Abdera), a partir das quais buscavam explicar o mundo mediante suas próprias características, desvinculando-se da mitologia e dos conceitos simplistas dela advindos.

Fica claro, entretanto, que, mesmo com o avanço dos filósofos da *physis*, que transformaram o mito e a alegoria em discurso racional, o sentimento religioso ainda persiste. Assim, ao analisar a esfera da religião, Feuerbach se *depara* com a figura humana, mormente com sua capacidade de imaginação, emoção e percepção. Portanto, independentemente se se discute a espiritualidade, criticando-a como uma fantasia ou aceitando-a como plausível, negando ou confirmando a sua existência, o homem e, por conseguinte, a humanidade, são sempre os objetos primeiros do discurso.

Nesse sentido, Feuerbach faz uma observação crítica em relação à categorização da natureza como um objeto do sentimento religioso segundo o teísmo. O filósofo propõe, nestas palavras, uma valorização da natureza em detrimento do sentimento religioso:

A natureza é o primeiro e fundamental objeto da religião, mas a natureza, mesmo quando é diretamente objeto de culto religioso (como nas religiões da natureza), não é um objeto como natureza, isto é, na forma e no sentido em que a contemplamos do ponto de vista do teísmo ou da filosofia e da ciência. Pelo contrário, acontece que a natureza é para o homem, originalmente (isto é, quando ele a olha com olhos religiosos), a mesma coisa que ele é: uma entidade pessoal, viva e senciente. O homem primitivo não se distingue da natureza e, conseqüentemente, não distingue a natureza de si mesmo<sup>24</sup> (Feuerbach, 2005, p. 52).

Gradualmente, a concepção de Feuerbach se desenvolveu como a máxima exaltação da natureza sem que, para tanto, dependesse da religião. Portanto, emoções como tristeza, felicidade e medo estão ligadas à existência humana e aos acontecimentos naturais que integram a natureza do ser humano, cuja base se radica no meio ambiente físico.

### **3.4 Medo e dependência: fundamentos essenciais da religiosidade presentes na ética**

Segundo Feuerbach, a sensação de necessidade é um dos fatores que desencadeiam o sentimento de temor. Ou seja, o imperativo de atender às exigências que afligem a matéria corpórea, tal como o ato de comer, de beber, entre outros, provocam no homem, mediante a

<sup>24</sup> No original: “La naturaleza es el primer y fundamental objeto de la religión, pero aquella, incluso cuando es directamente objeto de culto religioso (como en las religiones de la naturaleza), no es objeto en cuanto naturaleza, es decir, en la manera y sentido en que la contemplamos desde el punto de vista del teísmo o desde la filosofía y la ciencia. Mas bien ocurre que la naturaleza es para el hombre, originariamente (esto es, cuando la mira con ojos religiosos), la misma cosa que él es: un ente personal, viviente y sintiente. El hombre primitivo no se distingue a sí mismo de la naturaleza”.

carência em atendê-las, a sensação de medo e o impulso a evocar o Sagrado e a súplica aos deuses. Justifica, ele, assim, que:

Ao considerarmos as religiões tanto dos chamados silvícolas, sobre os quais nos instruem os viajantes, quanto dos povos cultivados, ao penetrarmos em nossa intimidade própria e direta, infalivelmente acessível à observação, não encontramos nenhuma outra explicação psicológica tão devida e completa quanto o sentimento ou a consciência de dependência. Os antigos ateus e mesmo muitos deístas tanto antigos quanto recentes declararam ser o medo, que nada mais é do que o aspecto mais popular e mais evidente do sentimento de dependência, a mola mestra da religião. [...] *Primus in orbe Deos fecit Timor* [o medo foi o primeiro que criou deuses no mundo] (Feuerbach, 2009, p. 38, grifo do autor).

Como tratado anteriormente, a natureza se afirma como o principal foco da religião. É através dela que os seres humanos experimentam, primariamente, o sentimento de dependência que os impele a atribuir a origem de si e do mundo a um ser desconhecido que gera medo e intensifica sua sujeição. Diante dessa situação, surge o esforço primordial da humanidade em prol de compreender o desconhecido através do conhecimento. Como isso foi feito? Buscando reconstruir a origem do desconhecido, a fim de revelar sua essência e desvendar seu mistério. No entanto, nos estágios iniciais da história, a ciência e a filosofia ainda não estavam presentes, o que fazia com que as explicações mitológicas fossem as únicas opções para logr-lo. Foi em meio a tais limitações iniciais que ocorreu o salto metafísico, a partir do qual os deuses passaram a povoar a mente humana, momento em que surgiu o panteísmo e, com ele, a sucessão de divindades dotadas de características variadas.

A presença de divindades benevolentes e malévolas é resultado da postura de incerteza ou do confronto com o medo que, como visto, é constituinte da natureza humana. Assim, aquele que sucumbe ao temor e se torna subserviente a ele imagina deuses terríveis, malignos, enquanto quem o desafia, idealiza divindades benevolentes. Quanto mais intenso for o temor, mais imponente ou generosa será a divindade. Nessa leitura, a generosidade divina não ultrapassa de forma significativa o medo, de modo que a ideia de bem só alcança o limite estabelecido pelo referido sentimento ao imaginar o mal. Nesse sentido, Feuerbach expõe, também, a similaridade entre a crença em Deus e em demônios. “A crença em demônios é tão inata ou natural no homem quanto a crença em Deus, de modo que, se aceitarmos um sentido ou órgão divino especial, devemos aceitar no homem também um sentido ou órgão demoníaco” (Feuerbach, 2009, p. 246). O exagero do receio em relação ao mal resulta em uma bondade divina sem limites. Consequentemente, quando a capacidade de criar cenários de medo se esgota, a imaginação da generosidade divina também termina.

O medo está intrinsicamente vinculado ao surgimento da religião, pois, quando superado, dá lugar a um sentimento reconfortante que abarca o amor, a devoção e a alegria. O ser humano é capaz de unir o temor com essa sensação oposta, percebendo que ambos têm a mesma origem. Assim, a superação do medo resulta em um estado emocional positivo e gratificante, pois:

Esse sentimento é o da libertação do perigo, do medo e da angústia, é o sentimento do arrebatamento, da alegria, do amor e da gratidão. Os fenômenos naturais causadores do medo e do terror são na maioria das vezes os mais benignos nas suas consequências. O deus que destrói árvores, animais e homens através de seu raio é o mesmo que reaviva os campos e prados através de sua chuva. De onde vem o mal, daí vem também o bem; de onde o medo, daí também a alegria. Por que não iria o sentimento humano sintetizar também em si o que na natureza tem apenas uma única causa? (Feuerbach, 2022, p. 33).

A origem do risco, do temor e da aflição se transforma na gênese da felicidade, da apreciação e do afeto. No entanto, nesse contexto, os últimos estados surgem após os primeiros e, portanto, deles resultam. Da mesma maneira, os sentimentos subsequentes criam as divindades posteriores.

Por fim, Feuerbach enaltece que, apenas por meio da natureza, o ser humano existe e somente dela depende em todas as suas emoções, ações e em cada um de seus movimentos. Assim ele apresenta em suas *Preleções*:

É a natureza enquanto ainda não falsificada por especulações e reflexões sobrenaturais, porque na natureza vivemos, trabalhamos e existimos, ela compreende o homem, é ela cuja aniquilação significa também a aniquilação da existência humana; somente através dela existe o homem, somente dela depende ele em toda a sua atividade, em todos os seus passos (Feuerbach, 2009, p. 95).

### 3.5 Algumas ponderações sobre Deus na filosofia de Feuerbach

À luz da filosofia feuerbachiana, a noção de Deus, conforme desenvolvida pela teologia cristã, parte do referencial fundado pelo ponto de vista humano. Isto é, todas as suposições em torno das ideias de divindade e além resultam do pensamento dos indivíduos. Destarte, enquanto a teologia coloca Deus no centro do mundo humano, Feuerbach restitui o homem ao âmago do seu pensamento antropocêntrico, desfazendo a teologia. Para o filósofo, Deus não é uma entidade separada do homem, pelo contrário, é o próprio homem refletido. Destacamos, nesse ponto, o que Chagas entende como a antropomorfização de deus na religião cristã de acordo com Feuerbach:



Com deus (*Gott*) está associado um nome que o homem usa para expressar ou a sua própria essência ou a essência da natureza. [...] a saber, que deus e o homem são, no cristianismo, idênticos, Feuerbach revela que o segredo [...] recôndito da teologia cristã é nada mais do que a antropologia [...] ou, melhor dizendo, que o conteúdo do ser infinito (*in abstracto*) (deus) é o ser finito (*in concreto*) (o homem). No cristianismo, o homem (*Mensch*) se concentra apenas em si mesmo e faz de si uma essência absoluta e sobrenatural, ou seja, um deus (Chagas, 2014, p. 79).

A transformação da teologia em antropologia ou da natureza universal da divindade na natureza básica do ser humano é o cerne em torno do qual se desenvolve a principal obra de Feuerbach, *A Essência do Cristianismo*. De acordo com o filósofo, o deus cristão representa unicamente a reflexão do ser humano sobre si mesmo, porém, concebido como o Supremo Ser dele independente, livre de sua materialidade e limitação. Na verdade, Deus e o ser humano estão inseridos em uma unidade inseparável, uma vez que Ele não é um ente sem personalidade, desprovido de características humanas. Negar essas características resultaria na incognoscibilidade, na impossibilidade de ser reconhecido e na falta de determinação divina (Chagas, 2014, p. 80).

Segundo o filósofo alemão, a religião exalta demasiadamente a divindade, e o faz em detrimento do ser humano, o negligenciando e rejeitando sua importância. Dessa forma, a filosofia de Feuerbach surge como resposta à maneira como a experiência religiosa cristã predominantemente compreende a humanidade, priorizando o divino em detrimento do natural. Nesse âmbito, a crítica feuerbachiana à religião cristã se fundamenta nos métodos e processos pelos quais ela manipula os valores. Como o discurso do cristianismo é antropológico, já que a revelação divulgada pela religião não provém de Deus para o ser humano, mas sim do próprio ser humano para si mesmo, do encontro do eu com o tu, o homem apreende o aparato teológico do cristianismo e o devolve constituindo uma realidade transformada, humanizada. Isso prova, como dito antes, que o homem é um Eu *em* comunidade, autoconsciente do seu gênero. Todavia, porquanto essa autoconsciência se fundamenta na relação com o outro, pode-se assentir que o homem é um Eu de coletividade, e não um Eu que vive no isolamento.

Nesse panorama argumentativo, a designação do homem como um Eu de coletividade viabiliza a apresentação daquilo que Manfredo Oliveira identifica como a “objetivação dos fins subjetivos” (Oliveira, 2020, p. 68). Isto é, o ser humano cria a divindade através da imaginação e transfere para além deste mundo os princípios e atributos essenciais que, na verdade, concernem à sua espécie. Depreende-se, assim, que “o objeto do homem nada mais é que a sua própria essência objetivada. [...] *A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo*” (Feuerbach, 2022, p. 51, grifo do autor).

De acordo com a doutrina feuerbachiana, é o próprio homem que cria as divindades e inverte a relação ao torná-las soberanas, enquanto caberia a ele apenas obedecê-las e servi-las, tal qual um servo. “Neste sentido, para se entender a filosofia de Feuerbach, pode-se dizer que sua pretensão consiste em negar o ser aparente, fantástico, da teologia, para afirmar, com isto, ao mesmo tempo a essência real do homem e da natureza” (Chagas, 2014, p. 86). Conforme descrito por Feuerbach, teologia é antropologia, ou seja, todos os atributos que são designados a Deus refletem características humanas.

Deus é então a essência do homem contemplada como a mais elevada verdade [...] Deus nada mais é que a qualidade essencial do próprio homem [...] a religião é a contemplação da essência do mundo e do homem idêntica à essência do homem. Como poderia eu duvidar do Deus que é a minha essência? Duvidar do meu Deus significa duvidar de mim mesmo (Feuerbach, 2022, p. 59).

Com isso, é possível perceber que os aspectos divinos perdem sua constituição singular e passam a ser compreendidos como predicativos humanos, sendo, assim, reduzidos à antropologia. Nesse caso, de acordo com Feuerbach, quanto mais elaborado for o esforço para fundamentar uma intrincada teologia, mais se elabora uma reflexão antropológica. Fazendo eco às ponderações feuerbachianas, Chagas evidencia: “Feuerbach deixa claro que a teologia cristã se relaciona negativamente perante a natureza” (Chagas, 2009, p. 54).

O Deus cristão, como um ser sobrenatural e todo-poderoso que age como legislador de tudo o que existe, com total independência cria *ex nihilo*. Portanto, ele transcende a natureza e não segue suas leis, posto que está acima delas. Ele a domina do mesmo modo como sujeita os seres humanos, realizando milagres e não se limitando ao mundo material. Ademais, para o cristianismo, no pensamento do filósofo em contexto, “somente Cristo é o Deus pessoal – ele é o Deus verdadeiro, real dos cristãos” (Feuerbach, 2022, p. 203). Tal independência e domínio ilimitado sobre a natureza, que ganham destaque com as proezas de Cristo, podem ser assim conceituadas:

Todas as coisas são subordinadas a Cristo; ele é o Senhor do mundo que dele faz o que quiser; mas este poder que impera ilimitadamente sobre a natureza está por sua vez subjugado ao poder do coração [...] Cristo é a onipotência da subjetividade, o coração libertado de todas as cadeias e leis da natureza, a afetividade concentrada só em si mesma com exclusão do mundo, a realização de todos os desejos do coração, a ascensão da fantasia ao céu (Feuerbach, 2022, p. 204-205).

Feuerbach argumenta que esse ser supremo se configura como uma projeção divinizada do próprio homem. Com efeito, o estabelecimento de uma posição inferior atribuída à natureza pela religião revela um desdém pela própria condição humana que,

consequentemente, propicia o apego do homem à religião e o esvazia gradativamente de si mesmo. Nesse diapasão,

Quanto mais o homem se afasta da natureza, quanto mais subjetiva, i.e., sobre e antinatural se torna a sua concepção, tanto maior é o seu repúdio pela natureza ou pelas coisas e processos naturais que desagradam a sua fantasia, que lhe impressionam negativamente (Feuerbach, 2022, p. 190-191).

Quanto mais o indivíduo se apega à religião, mais ele se empobrece. Complementarmente, quanto mais a religião nega a realidade natural, mais fica evidente a sua falta de respeito pela essência humana. A verdade é que o elemento espiritual não provém de uma entidade divina, mas sim da humanidade que, por sua vez, não se move em um espaço celestial, mas se vincula à realidade terrena. “O cristianismo deu ao homem o que ele deseja em sua imaginação, mas exatamente por isso não deu o que ele exige e deseja na verdade e na realidade. Em sua imaginação exige ele uma felicidade celestial, excessiva, mas, na verdade ele deseja é uma felicidade terrena, comedida” (Feuerbach, 2009, p. 312-313).

Devido a essa contextura, Feuerbach tece severas críticas ao fanatismo religioso perante a nulidade que ele gera no indivíduo:

A religião é o relacionamento do homem com a sua própria essência – aí está a sua verdade e redenção moral – mas com a sua própria essência não como sendo sua, mas de um outro ser diverso dele, até mesmo oposto – aí está sua inverdade, a sua limitação, a sua contradição com a razão e a moral, aí está a fonte desgraçada do fanatismo religioso, aí o princípio supremo, metafísico, dos sangrentos sacrifícios humanos; em síntese, aí está a base de todas as crueldades, de todas as cenas horripilantes na tragédia da história da religião (Feuerbach, 2022, p. 257).

O ser humano, com sua capacidade de reflexão, desejo e emoção, é o cerne genuíno da realidade e, nesse horizonte de reflexão, a religião se torna uma questão intrínseca à natureza humana. “Deus é o espírito da natureza, isto é, a impressão da natureza personificada no espírito do homem ou a imagem espiritual que o homem tem da natureza, mas que ele abstrai da natureza e concebe como uma entidade autônoma” (Feuerbach, 2009, p. 249).

Assim, no âmago do viés crítico contido n’ *A essência do cristianismo*, a reprimenda de Feuerbach secciona, tal como a navalha de Occam<sup>25</sup>, o deus cristão, o reduzindo a uma consciência materializada advinda da própria consciência humana. Tecendo um paralelo

---

<sup>25</sup> Batizado em homenagem a Guilherme de Ockham (1288-1347), o princípio é parte integrante do método científico e também é aplicado na filosofia da ciência. Ele estabelece que, diante de várias explicações adequadas e possíveis para um mesmo conjunto de fatos, a mais simples deve ser preferida. A regra de Ockham implica em reconhecer que cada objeto analisado requer apenas uma explicação suficiente. Uma navalha filosófica é utilizada para descartar opções improváveis em determinadas situações. A navalha de Occam é o exemplo mais conhecido desse princípio e pode ser sintetizada na seguinte frase: entre hipóteses concorrentes, devemos escolher aquela que faz menos suposições.

com as formulações de Abbagnano, para quem: “O ser absoluto, o Deus do Homem, é o ser do Homem. [...] Aquilo que o Homem pensa de Deus é a definição de Homem” (Abbagnano, 2007, p. 513), pode-se assentir que Deus seria a autoconsciência do homem. Assim Feuerbach o descreve:

Deus é a personalidade pura, absoluta, livre de todas as limitações naturais: ele é exclusivamente o que os indivíduos humanos devem ser ou serão – a crença em Deus é, portanto, a crença do homem na infinitude e verdade da sua própria essência – a essência divina é a humana e em verdade a essência humana subjetiva em sua liberdade e ilimitação absoluta. Nosso propósito mais essencial foi realizado aqui. Reduzimos a essência extramundana, sobrenatural e sobre-humana de Deus às partes componentes da essência humana como suas partes componentes fundamentais (Feuerbach, 2022, p. 241).

Pode-se concluir que a filosofia de Feuerbach se fundamenta na crítica à religião, mormente ao cristianismo, o que ganha contornos mais bem delineados em *A essência do cristianismo* (1841), obra na qual o autor evidencia que o seu objetivo era reduzir a teologia à antropologia. Para lográ-lo, afirma que tudo que a teologia assente se reduz ao homem e se refere a ele, não ao divino. Nesse viés crítico, ele elabora sua filosofia a partir do que pode ser percebido pelos sentidos e pela razão. Em sua visão, o sobrenatural não é crível, porquanto não possui forma física. Portanto, após a morte, não há existência nem expectativas. A vida se limita à finitude, à natureza.

Contrariamente, segundo o filósofo, a religião cristã elaborou uma sucessão de ilusões ao arquitetar um além-mundo, uma espécie de lugar celestial que serve de consolo para aqueles que não aceitam as circunstâncias inevitáveis do sofrimento e da morte. Assim, Feuerbach (2022, p. 218-219) reflete:

Quando a vida celestial é uma verdade, é a vida terrena uma mentira, quando a fantasia é tudo a realidade não é nada. Quem crê numa vida celestial eterna, para ele esta vida perde o seu valor. Ou antes, já perdeu o seu valor: a crença na vida celestial é exatamente a crença na nulidade e imprestabilidade desta vida. Não posso imaginar o além sem ansiar por ele, sem olhar para esta vida miserável com um olhar de misericórdia ou de desprezo. A vida celestial não pode ser um objeto, uma lei da fé sem ser ao mesmo tempo uma lei da moral: ela deve determinar os meus atos se a minha vida deve ficar em concordância com a minha fé: eu não posso me prender às coisas transitórias desde mundo. Eu não posso mas também não quero, pois o que são as coisas daqui em diante da majestade da vida celestial?

No mesmo horizonte de reflexão, Chagas (2009, p. 56) argumenta:

A vida “celestial”, “assexuada”, absolutamente subjetiva, é para o cristianismo o caminho direto para uma vida “futura”, ou seja, para a imortalidade pessoal. O cristianismo diferencia “a vida do além” da vida real, temporal: a primeira representa a vida ilimitada, ao passo que a segunda corresponde à vida escura, obscura, isto é, à vida da dor e do tormento, porque ela está presa, de acordo com o cristianismo, aos

“prazeres da carne”. “No céu é o cristão livre daquilo que ele quer ser livre aqui, livre do instinto sexual, livre da matéria, livre da natureza em geral”.

Feuerbach relata, em *A essência do cristianismo*, que “Deus é a própria essência do homem [...] E isto pelo fato de endeusarem o indivíduo humano, de fazerem dele uma essência absoluta” (Feuerbach, 2022, p. 209). Assim, o filósofo expõe que o homem, na sua concepção de Deus, almeja lograr exteriormente a si o que acredita não dispor, mas que, em sua essência, possui abundantemente. De acordo com Feuerbach, o ser humano possui inúmeras qualidades, mas as atribui a Deus, pois seria incoerente venerar ou seguir um ser destituído de atributos. O pensador alemão traz a lume tal argumentação através do seguinte pensamento:

Por isso na religião o homem coloca necessariamente a sua essência fora de si, coloca a sua essência como uma outra essência – necessariamente porque a essência da teoria está fora dele, porque toda a sua essência consciente se converge para a subjetividade prática. Deus é o seu outro eu, sua outra metade perdida; em Deus ele se completa; só em Deus ele é um homem total. Deus é para ele uma necessidade; falta-lhe algo sem que saiba o que lhe falta – Deus é este algo que falta, Deus é indispensável para ele; Deus pertence a sua essência. O mundo não é nada para a religião (Feuerbach, 2022, p. 255).

No entanto, o verdadeiro reconhecimento recai sobre o próprio ser humano que se humilha e se prostra perante Ele. Assim, para Feuerbach, os atributos divinos encontram-se verdadeiramente no homem, o que faz com que a grandeza, a generosidade e o poder divino reflitam a grandiosidade, a benevolência e o potencial humano. Isso demonstra que, em Feuerbach, aquilo que o ser humano almeja ter, na verdade, já está presente em sua vida e em sua essência. Chagas (2014, p. 82) reforça esse entendimento: “A teologia cristã não percebe, porém, que o ser bom, que ela diviniza e adora, é a própria essência boa do homem. O que ela declara sobre deus, isso deduz ela do homem”.

Além disso, Feuerbach realiza uma análise crítica que se estende não apenas ao deus cristão, mas também às religiões pagãs e àquelas que veneram a natureza. É importante notar, porém, que o filósofo alemão demonstra uma preferência maior pelas crenças naturais e pagãs em comparação com as cristãs. Isso se deve ao fato de que, nas primeiras, Deus não é concebido de maneira subjetiva, moral ou pessoal, mas diretamente relacionado com a fisicalidade, isto é, com a própria natureza, que por elas é considerada divina. Nesse sentido, embora Feuerbach não seja um defensor completo das religiões naturais, ele reconhece que elas têm algo profícuo a ensinar, especialmente no que diz respeito à origem humana em relação à natureza. Se o homem é originado de Deus e se Deus é a própria natureza, isso implica que a humanidade provém da natureza. Assim, o ser humano pode ser finalmente entendido como uma entidade marcada por suas carências e necessidades.

Nas religiões naturais, a conexão entre Deus e o ser humano ocorre de maneira inconsciente, de modo que a natureza, como elemento essencial, é venerada na interação entre o homem e o mundo natural, base para as angústias inexplicáveis da vida humana, que é totalmente dependente do meio ambiente que a circunda. Assim, à medida que a natureza disponibiliza ao ser humano os recursos necessários para sua proteção e vida, também revela sua raiva e adversidade. Em outras palavras, a natureza apresenta oportunidades, mas também enseja restrições.

É nesse contexto que o meio ambiente fomenta o sentimento de dependência, uma vez que não requer a presença do ser humano para existir. Na verdade, é o ser humano, por ser finito, que se confronta com a imensidão da natureza. As emoções despertadas por esse contato constituíram a base da experiência religiosa dos primeiros homens, momento em que a natureza pôde ser vista e venerada como algo sagrado, sendo, assim, elevada a um estatuto divino e alvo de devoção.

## 4 A ANÁLISE CRÍTICA DE LUDWIG FEUERBACH SOBRE BARUCH DE ESPINOSA

O presente capítulo tem como objetivo apresentar a crítica de Ludwig Feuerbach direcionada à filosofia de Baruch de Espinosa, mormente acerca de sua formulação ética. Para tanto, é mister analisar a concepção de natureza contida na filosofia de ambos os pensadores. No âmago dessa análise, será levada em consideração a relação *Natureza-Homem*, bem como de que modo Feuerbach fundamentou sua crítica ao *Deus sive natura* que Espinosa apresentou em sua *Ética*, haja visto que o primeiro se aproximou, em sua juventude, da forma de compreensão divina manifestada na natureza, ou seja, o panteísmo. Tal contextura também será retrçada a fim de apresentar suas contraposições à perspectiva do filósofo holandês. Para atingir esse fim, abordar-se-ão o papel crítico e as exigências teóricas que surgem com a conceitualização espinosana de substância.

Por fim, vale ressaltar que as considerações a seguir não ambicionam investigar todas as possíveis consequências da disputa entre Ludwig Feuerbach e Baruch de Espinosa, já que isso demandaria uma reestruturação completa das teorias de ambos, inclusive, examinando as diversas nuances que possuem. Tal empreitada certamente fugiria ao escopo adotado pela presente dissertação.

### 4.1 Aspectos associados à interação entre o ser humano e a natureza em ambos os pensadores

Ludwig Feuerbach aponta que, ao considerarmos o ser humano como um elemento ou uma consequência da natureza, conferimos a ela uma posição de destaque e de independência em relação ao primeiro. No entanto, enquanto Espinosa caracteriza a união entre espírito e corpo como *conatus*, Feuerbach a concebe como um resultado puramente orgânico e natural. Em essência, ambos buscam legitimar essa unidade, rejeitando-a como ideia antinatural ou sobrenatural e, assim, ressaltam a conexão fundamental entre o ser humano e a natureza.

É mister, nesse sentido, destacar a validação que o filósofo alemão fornece a respeito da dependência do homem à natureza: “O ser que o homem pressupõe, com o qual ele se relaciona necessariamente, sem o qual nem sua existência nem sua essência podem ser concebidas [...], não é nada mais que a natureza” (Feuerbach, 2009, p. 33). O reforço dessa sujeição fica consubstanciado na seguinte fala de Feuerbach (2009, p. 34):

Minha doutrina ou ponto de vista se resume então em duas palavras: natureza e homem. O ser que para mim pressupõe o homem, o ser que é a causa ou o fundamento do homem, a quem ele deve seu aparecimento e existência, não é para mim Deus – uma palavra mística, indefinida e ambígua – mas a natureza – uma coisa e uma palavra clara, sensível e indubitável.

A citação explicita o empenho do filósofo alemão em confrontar a ideia de Deus enquanto causa da natureza e de tudo que depende dela, porquanto Deus, segundo Feuerbach, é uma ideia que se manifesta única e exclusivamente por meio do homem. Essa conceitualização suprema e exaltada, que representa o Deus da humanidade, é formada com base na essência do ser humano. Assim, na interpretação de Silva e de Chagas (2024, p. 116), conforme Feuerbach, “Deus é a forma que o homem utiliza para manifestar a essência da sua natureza, bem como a sua própria essência perfeita, o sujeito realizado como objeto absoluto [...]. Deus é um ser que só existe para e através do homem”.

Outrossim, o entendimento feuerbachiano acerca da natureza não se alinha a um naturalismo que a situa como elemento principal, o que induziria à diminuição do ser humano e de suas ações ao se defrontar com ela. Portanto, ainda que reconheça sua essência básica e primordial, não a identifica, em nenhum nível, com a religião da natureza. No entanto, tal essência revela, no entendimento do filósofo, que o ser humano é interdependente da natureza e, portanto, necessita coexistir em harmonia com ela. Dessa forma, para Feuerbach, mesmo em seu nível mais elevado e espiritual, o homem não deve perder de vista que é parte integrante do meio ambiente.

Acerca de tais assertivas, assim analisou o filósofo alemão em suas *Preleções*:

Não reconheço a religião da natureza em nenhuma forma, em nenhuma outra extensão, em nenhum outro sentido que não aquele em que reconheço a religião em geral, até mesmo a religião cristã; reconheço apenas sua verdade simples e fundamental. Mas essa verdade é apenas que o homem é dependente da natureza, que ele deve viver em concórdia com ela, que mesmo em seu estágio mais elevado e espiritual não se deve esquecer que ele é um filho e um membro da natureza, que ele deve adorar sempre a natureza, tanto como a base e a fonte de sua saúde espiritual e corporal, porque somente através dela o homem é libertado de todas as exigências e desejos exagerados e doentios, como, por exemplo, o desejo sobrenatural da imortalidade (Feuerbach, 2009, p. 51).

No posicionamento de Feuerbach expresso no trecho acima é possível visualizar a ânsia do homem pela vida *post-mortem*. Trata-se de uma notória crítica à religião que ainda não se encontrava bem delineada em seus *Gedanken* (*Pensamentos sobre morte e imortalidade*). Na referida obra, o jovem Feuerbach era um panteísta no estilo dos românticos, ou seja, refletia a partir do terreno aplainado por um espiritualismo que perpassava a racionalidade filosófica e a teologia. Imbuído de tal contexto, buscava retrair a unidade entre espírito e natureza de modo



que os dois não se excluíssem, mas se integrassem. Dessa maneira, ele tentou substituir o absoluto dos idealistas por uma ideia de Deus concebida como o amor universal que reúne todas as criaturas.

Na visão do jovem Feuerbach, a morte é um indicativo de que o ser humano não possui liberdade total ou imortalidade, o que, por sua vez, se deve ao fato de que os humanos estão conectados às forças da natureza viva. No entanto, Feuerbach a interpreta de maneira construtiva, uma vez que ela remove o que é individual e finito, elevando o que é sensível a um nível universal, representando a vida espiritual. Para Feuerbach, a morte não deve ser encarada de maneira superficial e física, mas como uma experiência interna e profunda, que permeia a totalidade da existência humana.

O homem é um ser transitório que traz, desde o início, o perecimento em sua essência, o que o conduz à constatação da própria finitude enquanto ser pensante. Dessa forma, notabiliza-se a crítica à subjetividade absoluta promovida por Feuerbach, que se configura como uma censura do filósofo em relação ao espiritualismo, de modo geral. Chagas explana acerca do pensamento crítico de Feuerbach quanto a esse desejo de imortalidade do homem:

A recusa do princípio da subjetividade absoluta, da imortalidade do indivíduo, estende-se, para o jovem Feuerbach, à negação da esperança de um novo tempo, no qual se consolide o domínio da razão (isto é, do espírito ou de Deus) como o universal e o infinito. Um novo tempo deve, segundo ele, começar, quando o homem avaliar corretamente seu significado e reconhecer sua finitude, transitoriedade e mortalidade de sua existência. Por conseguinte, o homem não deve mais procurar o fundamento para sua existência, *post-mortem* no além, como propõe a doutrina cristã da imortalidade, mas, pelo contrário na própria natureza. Na análise de Feuerbach, quando o homem chega à consciência de sua finitude e mortalidade, alcança coragem e confiança para começar uma vida nova puramente terrena, ou seja, no interior dos limites da natureza (Chagas, 2016, p. 31).

A convocação de Feuerbach para que o ser humano reconheça sua limitação e desfrute de sua existência na Terra de maneira plena propõe a ideia de que a natureza deve ser entendida como a ligação entre os indivíduos e o ambiente natural. Além disso, o filósofo observa na natureza a manifestação de leis e fenômenos singulares, admitindo a realidade de um universo que funciona segundo suas normas e fundamentos. Dessa forma, Chagas sobreleva que:

A natureza, entendida como totalidade, como unidade orgânica, como harmonia de causas e efeitos, como pressuposto necessário para todos os objetos, fenômenos e criaturas, plantas e animais, inclusive para a natureza humana, fornece a Feuerbach o fundamento de sua crítica ao teísmo e ao idealismo [...] Assim compreendido, mediante um entendimento da natureza que se baseia nas características imanentes a ela – desenvolvimento contínuo de intervenções, progresso de evoluções e catástrofes, imediatez, autonomia, regularidade universal (lei), exercida impessoal e logicamente, necessidade, dinamicidade – Feuerbach formulará não só sua crítica ao

teísmo e ao idealismo, como também alicerçará, na maturidade, sua própria ética. (Chagas, 2009, p. 38-39).

Em contrapartida, o homem, segundo Feuerbach, está em constante interação com algo que não é humano, que atua não em função da sua vontade, mas no âmago de uma lógica que transcende a compreensão racional. Considerando, portanto, o que foi dito anteriormente, evidencia-se que a relação entre o ser humano e a natureza é uma questão central nas reflexões tanto de Espinosa quanto de Feuerbach. A partir de tal constatação, é possível observar o estabelecimento de um cenário ético entre os dois filósofos, alicerçado a partir dos efeitos da relação *Homem e Natureza*.

Para ambos os pensadores, existe uma noção clara: a natureza não pode ser compreendida sem a presença do ser humano, da mesma forma que o ser humano não existe de forma isolada da natureza. Referimo-nos, assim, ao que foi exposto no capítulo anterior: não haveria ser humano fora do contexto natural. Dessa maneira, para os filósofos, a natureza funciona como “alicerce” do ser humano, e a totalidade da existência humana está intrinsecamente relacionada à sua interação com a própria natureza. Conforme Espinosa (2021, p. 385), “não pode acontecer que o homem não seja parte da Natureza e que não possa padecer outras mudanças a não ser as que podem ser entendidas por sua só natureza e das quais é causa adequada”. Feuerbach complementa afirmando que o ser humano não é um ser desprovido de necessidades, porquanto depende de condições naturais, como água, ar, alimento, entre outros. Essa dependência se deve ao fato de que todos os elementos da natureza, incluindo os humanos, são integralmente moldados pela sua própria essência. Assim reforça Feuerbach:

Onde não há necessidade, não há sentimento de dependência; se o homem não necessitasse da natureza para sua existência, não se sentiria dependente dela e certamente não faria dela também um objeto de sua adoração religiosa. E quanto mais eu necessitar de um objeto tanto mais dependente dele eu me sentirei, e tanto mais poder exercerá ele sobre mim; mas esse poder do objeto é derivado, é uma consequência do poder de minha necessidade (Feuerbach, 2009, p. 97).

Nesse sentido, a caracterização da natureza como elemento cindido da condição humana acentua o mistério que envolve o aspecto natural de nossa existência, já que se assemelha ao inconsciente, que não se identifica com o eu humano. Nesse ponto, Chagas relata que

[...] a religião da natureza tem, na verdade, por finalidade transformar a essência não sagrada, não humana, da natureza numa essência “sagrada”, “personificada”. Mas, assim como o panteísmo, Feuerbach a critica, precisamente porque ela faz, através dessa *transformation*, da natureza um Deus (Chagas, 2021, p. 61-62).

## 4.2 A recepção crítica de Ludwig Feuerbach a Baruch de Espinosa

Antes de abordar a censura de Feuerbach a Espinosa, é mandatório apresentar uma defesa das ideias espinosanas que, segundo o filósofo alemão:

É o único dentre os filósofos modernos que forneceu os primeiros elementos para a crítica e o conhecimento da religião e da teologia, o primeiro que se apresentou numa oposição positiva à teologia, o primeiro que expressou de forma clássica que o mundo não pode ser considerado como o efeito ou a obra de um ser pessoal [...] o primeiro que salientou a natureza em seu significado religioso-filosófico universal. A ele ofereci, pois, com prazer minha admiração e homenagem; somente o repreendi pelo fato de ter definido como o ser mais perfeito e divino, ainda preso às concepções teológicas antigas, esse ser que não atua pelas finalidades, pela vontade e pela consciência, com o que cortou ele o caminho para o desenvolvimento que concebesse a essência humana consciente apenas como uma parte, apenas como um modus, no dizer de Spinoza (Feuerbach, 2009, p. 20).

Feuerbach conduz seus leitores a reconhecerem Baruch de Espinosa por seu confronto no que concerne a concepção religiosa da criação do mundo e da natureza como resultado da vontade divina. Espinosa, por outro lado, argumenta que a herança teológico-metafísica, baseada na concepção antropomórfica de Deus, elabora teorias criativas nas quais a divindade, dissociada da natureza e da humanidade, se afirma como um ser superior que traz à existência todas as coisas a partir do nada (*ex nihilo*). Assim, como um legislador e soberano do cosmos, Ele dirige todos os seres conforme desígnios ocultos advindos de sua vontade, cujos propósitos são incognoscíveis para a mente limitada dos homens.

Dessarte, é importante notar que, consoante Espinosa, Deus não é uma entidade transcendente, possuidora de uma vontade onipotente e de um intelecto onisciente que atua como criador do universo. Não obstante a intrepidez de Espinosa tenha conquistado a admiração de Feuerbach, este lhe concebeu um juízo crítico no tocante às suas ideias ainda estarem vinculadas às convicções teológicas antigas, mormente quando atribuiu o seu *Deus sive Natura*.

Esse posicionamento específico direcionado a Espinosa tem uma explicação. Em sua juventude, Feuerbach demonstrou inclinação pela concepção de que a natureza enseja traços marcantes da manifestação divina. Ou seja, o jovem Feuerbach era afeiçoado pelo panteísmo. Isso se mostra claro em uma de suas obras, publicada anonimamente em 1830, *Pensamentos sobre morte e imortalidade* (*Gedanken über tod und Unsterblichkeit*), que lhe custou a exclusão da vida acadêmica. É possível constatar tal inclinação a partir do trecho retirado dos *Gedanken*:

Só Deus é imortal, e das coisas e essências concretas existe uma natureza e essencialidade comum, que são fundadas, contidas e compreendidas em Deus; Pois

bem, segundo a doutrina dos sábios piedosos<sup>26</sup> e inspirados, Deus contém em sua própria essência todas as coisas e essências de maneira simples, geral, infinita, ou, em outras palavras, ele mesmo é antes toda essência e toda coisa<sup>27</sup> (Feuerbach, 1993, p. 112).

A obra começa com considerações específicas sobre o tema, especialmente a crítica à ideia de alma imortal. O primeiro segmento aborda a questão de Deus, em um contexto em que é apresentada a visão panteísta na qual Ele é entendido como a força que conecta o ser humano e a natureza, sendo a essência do Cosmos. Com tal argumentação, Feuerbach busca reconciliar o ser e o pensar. É esta atitude que fará, posteriormente, com que ele se posicione contra a desvalorização da natureza promovida pela religião cristã, um dos principais temas de suas obras da primeira metade da década de 1840, e que contesta a equação entre pensar e ser proposta pela filosofia hegeliana, almejando estabelecer uma conexão harmoniosa entre natureza (matéria) e Deus (espírito) (Chagas, 2009). Nesse cenário, Chagas ressalta que:

No panteísmo ele vê, na verdade, não só tal reconciliação, mas também a superação do subjetivismo e da personificação de Deus (de um Deus transcendente), e, por isso, o panteísmo sinaliza para ele a solução para os problemas filosóficos fundamentais. Nem cristianismo, nem idealismo podem solucionar adequadamente tais problemas, porque eles não têm formulado uma relação adequada para a natureza. Assim, no idealismo, em geral, também no cristianismo o eu domina o mundo e se considera como o único ser espiritual que existe; nele está salvo apenas a pessoa, não a natureza, o mundo; centralizado no eu, na pessoa, o cristianismo é apenas uma religião, na qual se revela um abandono completo da natureza, pois nele foi consumado uma separação entre a natureza e Deus. Enquanto para o teísmo o espírito é imaterial, não sensível, transcendente, e Deus uma essência absoluta que existe para si, personificada, extramundana ou estranha ao mundo, admite, ao contrário, o panteísmo abstraído aqui as suas diferentes tradições, Deus imerso na natureza; com isto, ele destaca a unidade do mundo com Deus (com o espírito). Se a característica essencial do teísmo é, por conseguinte, o isolamento de uma essência do pensamento, abstraída da natureza pelo homem, existe, ao contrário, no panteísmo Deus no interior da natureza (Chagas, 2009, p. 46).

Assim, na perspectiva do jovem Feuerbach, Deus, enquanto essência universal, se revelaria tanto na unidade quanto na diversidade, assim como, de mesmo modo, na universalidade e na individualidade, porquanto abrange o finito e o infinito. Feuerbach, portanto, busca libertar a ideia de Deus de uma visão subjetiva que o interpreta como uma entidade pessoal, propondo uma abordagem fundamentada no panteísmo. Ademais, o jovem Feuerbach defende que Deus e natureza não devem ser identificados como entidades distintas.

<sup>26</sup> “O pietismo, movimento de renovação espiritual e de ênfase da piedade pessoal nascido do interior do próprio protestantismo, nada mais almejava do que uma vida de devoção e piedade, sendo um crítico severo de um cristianismo racional ou totalmente explicado” (Paula, 2009, p. 148).

<sup>27</sup> No original: “Sólo Dios es inmortal, y de las cosas y esencias concretas hay una naturaleza y esencialidad comunes, que están fundadas, contenidas y comprendidas en Dios; pues, según la doctrina de piadosos e inspirados sabios, Dios contiene en su propia esencia todas las cosas y esencias de manera simple, general, infinita, o, dicho de otra manera, él mismo es más bien toda esencia y toda cosa”.

Se Deus “não é pura e simplesmente pessoa absoluta, isto é, um puro quem sem o que, uma pessoa sem ser [...], mas é pessoa e simultaneamente ser”, então ele, “como Deus, como pessoa autoconsciente, é um ser diferente de todos os seres”, é também “natureza” (Chagas, 2016, p. 32). Portanto, segundo o jovem Feuerbach, Deus não pode ser encarado como um sujeito inteiramente puro, pois Ele abriga também a diversidade, que é, essencialmente, a natureza. Conforme Chagas (2016, p. 33):

Para o panteísmo do jovem Feuerbach, Deus é não só uma essência subjetiva, pessoal, mas também objetiva, que é a natureza mesma, como que o outro ser de Deus em Deus. A natureza é, no entanto, em *Pensamentos sobre a morte*, tanto *afirmação* (o subsistir) quanto *negação* (o perecer) de todos os seres.

Um filósofo que se coadunava com essa recepção do panteísmo era justamente Baruch de Espinosa, que representa o pensamento que elimina qualquer interpretação subjetiva sobre Deus, libertando a filosofia das amarras da teologia. Assim, a essência divina se tornou a “causa imanente” de tudo o que existe. No entanto, na medida em que Feuerbach desenvolveu sua filosofia, a sua percepção ganhou novos contornos e, por conseguinte, apresentou um olhar notadamente mais crítico no que concerne à essa classificação religiosa em voga. Com efeito, o panteísmo, representado principalmente por Baruch de Espinosa<sup>28</sup>, considera a extensão como uma característica divina, fazendo de Deus “uma essência extensa” ou, em termos práticos, “material”.

Feuerbach, por sua vez, descreve o panteísmo como um “ateísmo teológico” marcado pela contradição entre a negação e a preservação, em que apresenta a negação de Deus a Deus. Assim ele relata:

Eis porque o panteísmo religa o ateísmo ao teísmo – a *negação* de Deus a Deus: *Deus é um ser material* ou, na linguagem de Espinosa, um ser extenso. O panteísmo é o ateísmo teológico, o materialismo teológico, a negação da teologia, mas apenas do ponto de vista da teologia; pois faz da matéria, da negação de Deus, um predicado ou atributo do ser divino. Mas quem faz da matéria um atributo de Deus declara que a matéria é um ser divino. A realização de Deus tem em geral como pressuposto a divindade, isto é, a verdade e a essencialidade do real. Mas a divinização do real e do que existe materialmente – o materialismo, o empirismo, o realismo, o humanismo – a negação da teologia é a essência dos tempos modernos. Por isso, o panteísmo nada mais é do que a essência dos tempos modernos elevada à essência divina, a um princípio filosófico-religioso (Feuerbach, 2008, p. 23-24).

---

<sup>28</sup> Não é nosso objetivo determinar qual a nomenclatura melhor representa a filosofia de Baruch de Espinosa no tocante a sua conceituação de Deus imanente à natureza. Muito menos desconsiderar que o mesmo é tratado como filósofo da imanência. Apenas apresentamos um reflexo de como era ela vista no contexto da filosofia de Ludwig Feuerbach. Portanto, o trataremos como panteísta pelo fato de se coadunar com o que se encontra nas obras do filósofo alemão.

Acompanhando os princípios de Hegel, Feuerbach observa que o sistema de Espinosa oferece uma explicação inadequada para a origem do finito, porém, essa constatação é eclipsada pela admiração por aquele que representaria a “filosofia pura”. Desse modo, o filósofo alemão desenvolveu uma perspectiva que se distanciou das concepções de panteísmo apresentadas por Jakob Böhme<sup>29</sup>, *o sapateiro místico* (Tomasoni, 2022), além do próprio Baruch de Espinosa, especialmente em sua obra crítica voltada a ele. Ele se opôs ao panteísmo, que iguala a natureza a Deus, tratando a matéria apenas como um atributo divino. Nesse sentido, justifica Chagas que:

A aproximação de Feuerbach a essas formas de panteísmo, concebidas por Böhme e Spinoza, foi, contudo, superada posteriormente, nos anos de 1836-1837, sobretudo em seu escrito contra Spinoza. Em oposição ao panteísmo, no qual a natureza e Deus foram concebidos como idênticos e a matéria tratada tão-somente como um atributo de Deus (o atributo natural-divino da *extensio*), Feuerbach quer não mais uma *identifikation* da substância com a natureza, uma imanência de Deus no mundo, isto é, não mais um “*Deus sive natura*” (um Deus que é tal como a natureza), como que designações da substância única, infinita (Deus e natureza são um = panteísmo), mas a separação entre Deus e natureza, ou seja, a decisão “*aut Deus, aut natura*” (ou Deus ou a natureza). Onde Deus foi identificado, em sentido abstrato, com a natureza ou, ao contrário, a natureza objetiva confundida com Deus, lá não estão nem Deus nem a natureza. Isso significa: ele quer esclarecer nem a natureza como algo divino, nem Deus como algo imanente à natureza, mas, pelo contrário, a **natureza autônoma** sem Deus (Chagas, 2009, p. 49-50, grifo do autor).

Segundo Feuerbach, a filosofia de Espinosa, apesar de ser a única entre os pensadores modernos a oferecer os fundamentos iniciais para a análise e a compreensão da religião e da teologia, destaca-se ao esclarecer de forma exata a diferença entre as duas áreas, além de ser a primeira abordagem filosófica a se posicionar de maneira construtiva em relação à teologia. Consoante a essas afirmações, o filósofo alemão expõe em suas *Preleções*:

As expressões mais significativas e originais para a filosofia da religião que eu já tratei no livro<sup>30</sup> [História da filosofia moderna de Bacon a Espinoza] são Jacob Böhme e Spinoza, ambos divergindo dos chamados filósofos, porque não só nos mostram a contradição entre fé e razão, mas propõem um princípio independente da filosofia da religião. No primeiro, Jacob Böhme, é o ídolo dos teólogos filosofantes ou deístas, o outro, Spinoza, o “ídolo dos teólogos filósofos ou panteístas” (Feuerbach, 2009, p. 19-20, grifo nosso).

<sup>29</sup> Jakob Böhme entende a natureza como uma substância intrinsecamente ligada a Deus, sendo inseparável Dele. Por sua vez, Baruch de Espinosa propõe uma equivalência entre Deus e a natureza, a qual ele designa como *Deus sive Natura*.

<sup>30</sup> “A *História da filosofia moderna* suscitou admiração entre os hegelianos de Berlim, que o convidaram a colaborar com os seus ‘Anais’, e ali publicaram algumas de suas intervenções. Todavia, a sua visão tendia a se diferenciar da deles, como se depreende de suas críticas à historiografia filosófica de Erdmann, por ter feito que a filosofia moderna iniciasse, a partir da diferença teorizada por Descartes, em vez de da unidade afirmada na filosofia renascentista italiana. [...] O panteísmo imposto aqui, com a visão voltada à natureza, era o verdadeiro princípio levado à plena consciência do idealismo” (Tomasoni, 2022, p. 29).

É fundamental ressaltar que Feuerbach apresenta uma crítica a essa concepção de natureza reconhecida como onipotência divina contemplada pelo prisma do *Deus sive natura* de Espinosa. Da mesma maneira que o filósofo alemão fundamenta sua crítica ao teísmo e ao idealismo, os quais desconhecem a autossuficiência da natureza, ele oferta também a solidez de sua reprimenda ao panteísmo espinosano. Para Feuerbach, “a religião da natureza tem, na verdade, por finalidade transformar a essência não sagrada, não humana, da natureza numa essência ‘sagrada’, ‘personificada’” (Chagas, 2021, p. 61). Por conseguinte, “[...] assim como o panteísmo, Feuerbach a critica, precisamente, porque ela faz, através dessa *transformation*, da natureza um Deus” (Chagas, 2021, p. 61-62).

Portanto, em contraste com o panteísmo, a filosofia feuerbachiana não concebe a natureza como algo sagrado ou divino mediante a sua fusão com Deus, como ocorre na perspectiva de Espinosa em relação à identidade entre ambos. Assim, sobleva Ludwig Feuerbach o conceito de natureza fundamentado por Baruch de Espinosa e, concomitantemente à sua reprimenda, apresenta, conforme sua perspectiva, o entendimento que o filósofo holandês elabora sobre a natureza. Nesse sentido, dialogando com tal argumentação, a objeção de Feuerbach a Espinosa é explicitada na preleção 11 da obra *Preleções sobre a essência da religião*:

Falas da natureza sem nos dar uma definição dela, sem nos dizer o que entendes sobre natureza. Espinoza diz ambigualmente “natureza ou Deus”. Talvez tomas também essa palavra nesse sentido indefinido, segundo o qual podes nos provar facilmente que a natureza é o ser primeiro, uma vez que sob natureza nada mais entendes que Deus? Replico aqui com poucas palavras: Entendo sobre natureza o cerne de todas as forças, coisas e seres sensíveis que o homem distingue de si como não humanos; entendo em geral sobre natureza [...] certamente como Spinoza não é um ser como o Deus supranaturalístico, que existe e age com vontade e razão, mas que atua somente conforme a necessidade de sua essência, mas por outro lado ela (a natureza) não é para mim um Deus como é para Spinoza, ou seja um ser ao mesmo tempo sobrenatural, transcendente, abstrato, misterioso, simples, e sim um ser múltiplo, popular, real, perceptível com todos os sentidos. Ou, falando praticamente: Natureza é tudo o que se mostra ao homem (com exceção das sugestões supranaturalísticas da crença deística) imediatamente, sensorialmente, como a base e o objeto de sua vida (Feuerbach, 2009, p. 108).

Para Espinosa, o ato de criação é uma atividade produtora da *Natura naturante* em relação a *Natura naturada*. Isso se traduz na ideia de que a natureza representa a manifestação interna de uma substância totalmente infinita, a qual se refere o nome de Deus e, assim, idealiza o seu *Deus sive Natura* (Deus ou Natureza). Isso, pois, “em Spinoza, ‘Deus e natureza são sinônimos, equivalentes, pois o poder pelo qual as coisas singulares e, por conseguinte, o homem obtêm o seu ser é mesmo o poder de Deus ou da natureza’” (Chagas, 2016, p. 50).

Assim, na perspectiva de Espinosa, a substância, entendida como “aquilo que é em si e é concebido por si” (Parte I, Definição III), representa uma unidade de imensa complexidade formada por inúmeros atributos. Nessa perspectiva, o filósofo defende que a essência divina é composta por propriedades infinitas, cada uma delas ancorada na experiência humana. Em outras palavras, tal substância é desenvolvida mediante qualidades infinitas e distintas que se integram através da capacidade de se autogerar e de suscitar tudo ao seu redor, inclusive Deus, pois “por Deus entendo o ente absolutamente infinito” (Parte I, Definição VI). Nesse aspecto, o panorama argumentativo é ampliado por Chagas (2016, p. 42), para quem:

Há em Spinoza [...] somente uma única substância, necessária, autônoma e *causa sui*, e, com isto está superada toda a contradição, pois o pensamento (o espírito) e a extensão (a matéria) constituem, para ele, apenas atributos (características, qualidades) dessa substância, que é “o ente absolutamente infinito”, ou algo que inclui necessariamente em si toda a realidade.

Isso se deve ao fato de que a natureza é causa de si mesma (*causa sui*) e uma causa livre (autônoma), que está presente em todos os indivíduos (ou modos dessa substância). Estes indivíduos só podem ser definidos em sua existência e ação se uma outra causa os faz existir e agir. Nesse sentido, essa segunda causa também deve ser finita e dispor de uma duração específica, sendo igualmente determinada por outra causa.

No tocante a *Natura naturante* e a *Natura naturada*, Feuerbach não reconhece esse dualismo entre a natureza que cria e aquela que é criada, tampouco entre a natureza indeterminada e a determinada. Para ele, existe somente uma única natureza, e ela é a responsável pela existência humana. Consoante a tais argumentações, é mister considerar que a visão de Espinosa, que defende a ideia de que a natureza é única, homogênea e isenta de distinções, reflete apenas uma perspectiva teórica sobre o conceito de natureza, uma leitura especulativa. Em vista disso, a fala de Chagas fornece o amparo necessário para sustentar tal ideia:

Não há, em Feuerbach, um dualismo entre natureza criadora e natureza criada, entre natureza indeterminada e determinada, pois há, para ele, na realidade, apenas uma natureza, à qual o homem deve a sua existência. A *position* de Spinoza, segundo a qual a natureza é indivisível, simples, sem diferença, expressa tão-somente uma concepção abstrata de natureza (Chagas, 2016, p. 50).

Nessa perspectiva, Chagas evidencia uma inquietação sobre o argumento de Feuerbach. Ei-la: “Como é possível uma natureza atemporal, não externa, simples e indivisível determinar o composto, a pluralidade, isto é, a natureza realizada?” (Chagas, 2016, p. 50). Lamentavelmente, Espinosa não oferece respostas a essa questão. Dessa forma, de acordo com



Feuerbach, o objetivo passa a ser renunciar ao intento de associar a substância com a natureza ou perceber a presença divina no mundo, o que resultaria, em outras palavras, abandonar o conceito de *Deus sive natura*. Além disso, deixar essa ideia de lado não é apenas um sinal de conformismo, mas o resultado do aprofundamento que o filósofo alemão alcançou. Conforme mencionado por Chagas (2016, p. 51):

[...] a separação entre Deus e natureza, ou seja, a decisão “aut Deus, aut natura” ou Deus ou a natureza. Onde Deus foi identificado, em sentido abstrato, com a natureza ou, ao contrário, a natureza objetiva confundida com Deus, lá não estão nem Deus nem a natureza. Desta maneira, chegamos aqui à conclusão que o segredo da filosofia de Spinoza consiste numa negação da Teologia sob o ângulo da Teologia. Assim, a filosofia de Spinoza é mesmo Teologia, ou, melhor expressando, uma *negação* teológica da Teologia.

Portanto, é possível, a partir das argumentações sobrelevadas, defender que a filosofia de Espinosa é, na verdade, uma filosofia da identidade, isto é, da identidade entre Deus e natureza, entre a substância e os modos, entre o universal e o singular. Uma filosofia de simetria que apresenta uma natureza divinizada inserida no âmago do seu *Deus sive Natura*. Tais assertivas se alinham com o que Feuerbach analisa em suas *Preleções* quando diz que “é uma doutrina da natureza, mas que ao mesmo tempo deve ser teologia [...] uma negação de Deus que acredita em Deus” (Feuerbach, 2009, p. 180). A âncora dessa ideia é encontrada na fala de Chagas, que revela:

A objeção de Feuerbach contra Espinosa consiste precisamente nisto, a saber, que a unidade de Espinosa não foi determinada suficientemente, porque falta a ela a realidade da diferença, da determinidade. A filosofia de Espinosa é, na verdade, uma filosofia da identidade, isto é da identidade de Deus e natureza, de substância e modos (acidentes), do universal e do singular (Chagas, 2006, p. 84).

#### 4.3 Ludwig Feuerbach: Por uma ética voltada para a relação *Homem e Natureza*

Notoriamente, Ludwig Feuerbach reserva uma atenção particular à natureza, mote que permeia toda a sua obra. Essa dedicação à natureza pode ser percebida como um incentivo à sua valorização, o que não se reduz a uma visão simplória ou se equaciona com a ideia de idolatrá-la nos moldes teológicos. Entretanto, trata-se de fomentar uma conexão harmoniosa, uma relação esclarecida e consciente sobre os percursos trilhados pela humanidade ao longo de sua trajetória histórica no que se refere ao trato com o meio. Partindo do mesmo pano de fundo, Serrão analisa:

A dignificação feuerbachiana da Natureza não é a sacralização ingênua, nem o apelo a um idílico estado de paz. É a promoção de uma relação harmoniosa a construir, uma

relação lúcida e consciente dos caminhos percorridos pela Humanidade na sua história. Já acentuada na imponente Aplicação Conclusiva de *Das Wesen des Christentums* como um hino de gratidão aos elementos naturais, era aí celebrada na evocação da água, do pão e do vinho como a “carne e o sangue das plantas”, como uma aliança que não deve ser quebrada’: *Sagrado* seja para nós o pão, *sagrado* o vinho, mas também *sagrada* a água! Amen (Serrão, 1999, p. 285).

O ser humano, assim como qualquer outro elemento da natureza, não ocupa a posição nevrálgica, tampouco é o soberano do cosmos. Contudo, essa perspectiva deve inspirar uma postura de modéstia e um cuidado acurado voltado para as interações que ele estabelece com os demais seres. No mesmo fio condutor argumentativo, no que diz respeito ao saber, o homem não deve ambicionar que sua percepção e que as informações que dispõe abranjam completamente a realidade. A partir dessa constatação, é possível extrair implicações significativas nos domínios ético e jurídico, já que o ser humano não pode açambarcar direitos apenas para si. Tal argumentação fica evidente nas reflexões de Serrão (1999, p. 283-284):

Quando a lei do homem se dirige contra as coisas e seres que o prejudicam, quando a ordem humana é projectada como lei universal do mundo, chega-se ao ponto de poder proferir um juízo de morte, uma sentença que se arroga o direito de a privar do seu próprio direito à vida, como corrobora este texto exemplar: Quando esmago uma pulga, porque me picou, recuso deste modo a necessidade da sua existência; retiro-a da conexão orgânica consigo e com o restante mundo; fixo dela apenas a picada, assim como o jurista ou o moralista julga do homem que rouba apenas o roubo, esta picada no coração do amor próprio e do amor da propriedade. [...] Também em relação à Natureza se impõe criar uma regulamentação jurídica que impeça o crime e o roubo que faz de todos os homens criminosos e ladrões, e institua uma igualdade de direitos proibindo o assassinio generalizado cometido sobre outros seres: “Entre nós, proibimos com esperteza e egoísmo o crime e o roubo, mas em relação a outros seres, em relação à Natureza, todos nós somos assassinos e ladrões. Quem me concede o direito sobre a lebre? A raposa e o abutre têm tanta fome e direito a existir quanto eu. Quem me concede o direito a pera? Ela pertence igualmente à formiga, ao lagarto, ao pássaro, ao quadrúpede”.

Feuerbach evidencia a contribuição dos animais para o avanço da civilização humana mediante a perspectiva de análise de como, além da veneração da natureza, os animais eram cultuados em determinados contextos históricos. Em suas *Preleções*, o filósofo o evidencia quando enaltece a relevância que eles desempenharam para os seres humanos:

Assim, da mesma forma que a natureza em geral tornou-se um objeto da religião como o princípio fundamental da existência humana, da mesma forma pôde e deveu também a natureza animal tornar-se objeto da adoração religiosa. Por isso considero o culto ao animal principalmente em relação à época em que ele era historicamente justificado, à época de uma cultura que se iniciava, quando então os animais tinham a maior importância para o homem (Feuerbach, 2009, p. 56).

Assim, também é viável considerar uma ética que promova o respeito pelos animais. Entretanto, é responsabilidade do ser humano reconhecer os direitos de todos, incluindo os da natureza. Daí advém o seu papel singular no cosmos: apenas ele possui a

capacidade de compreender o universo e atuar como seu cuidador. Somente ele é capaz de contemplar o futuro do planeta e se importar com as próximas gerações. Motivada por tais imperativos, a ética feuerbachiana objetiva, além de mostrar a dependência do homem com relação à natureza, apontar a fragilidade dele nesse universo, mormente quando despreza ou tenta se desvincular do ambiente.

Seguindo tal lógica, quando busca tornar a natureza um mero instrumento de sua satisfação, deixa de lado que as suas necessidades são supridas por ela. Olvida-se, portanto, que “ninguém nasce rico; no momento de vir à luz, temos de contentar-nos com uma fralda e um pouco de leite” (Sêneca *apud* Feracine, 2011, p. 80). Tal máxima destaca a vulnerabilidade humana nesse contexto da vida, e que repercute a fragilidade que lhe toma por toda a existência, assim como a sua dependência da natureza, ainda que seja em atividades simples.

Atualmente, a crise a qual o meio ambiente é submetido mediante o aniquilamento de seus recursos por conta da degradação humana torna cada vez mais urgente repensar sobre tais ações. De modo ainda mais premente, portanto, urge a necessidade do homem tomar a consciência de seu papel como cuidador do planeta, mudança que influenciará significativamente o futuro da humanidade. Feuerbach antecipou em suas reflexões a crise do contexto atual e, a fim de responder a ela, elencou propostas que ainda precisam ser examinadas, porquanto nada perderam de sua atualidade. Entretanto, é mandatório ressaltar que ele não ambicionou oferecer respostas definitivas para todas as questões que a relação entre homem e natureza suscitam – e certamente seria incoerente da sua parte tentar fazê-lo. No entanto, mesmo sendo um homem “oitocentista” e, portanto, distante das terminologias que atualmente utilizamos e das ciências que nos auxiliam a lidar com tal vinculação, ele emitiu alguns alertas que, por sua precisão, devem ser recepcionados atentamente:

Da mesma forma que posso admirar e amar um indivíduo humano sem com isso endeusá-lo, sem com isso até mesmo desconsiderar seus defeitos e falhas, assim também posso reconhecer a natureza como o ser sem o qual eu nada sou, sem com isso esquecer a ausência nela de coração, razão e consciência, que ela só atingi com o homem, sem com isso incorrer no erro da religião da natureza e do panteísmo filosófico, ou seja, fazer da natureza um deus. [...] A verdadeira cultura e o verdadeiro dever do homem é aceitar e tratar as coisas como elas são, não fazer delas nem mais nem menos do que são. A religião da natureza e o panteísmo, porém, valorizam demais a natureza, como, ao contrário, o idealismo, o deísmo e o cristianismo desprezam-na demais, fazem dela um nada. Nosso dever é evitar os extremos, os superlativos ou os exageros do sentimento religioso e considerar, tratar e reverenciar a natureza como ela é – como nossa mãe (Feuerbach, 2009, p. 51-52).

A partir daí, é possível notar o forte componente ético que perpassa a filosofia de Feuerbach, especialmente em suas obras mais maduras. De fato, encontra-se no autor uma análise significativa acerca da conexão entre a natureza e o ser humano, considerada essencial

na constituição de uma possível “ética ambiental”. Apesar da valorização e da autonomia da natureza serem características notáveis do pensamento de Feuerbach, mormente em sua etapa final, ele não se limitou a discutir apenas as questões que tangenciam a natureza. Ao contrário, a síntese sugerida por um Feuerbach amadurecido se refere também à ética e à política.

Na perspectiva ética feuerbachiana, o ser humano é entendido como a possibilidade de estabelecer vínculos advindos da sua conexão essencial com a natureza. Isso ocorre porque a percepção de dependência do primeiro em relação à segunda surge primeiramente da sujeição que ele sente no trato com seus semelhantes. Daí advém que, segundo Feuerbach, todo saber é acessível ao ser humano na sua condição de membro da espécie, e que, ao agir como parte desse todo, suas ações se tornam qualitativamente distintas. Isso ocorre porque a natureza não-humana é muda, nunca poderá lhe responder, tão-só sugerir, através dos seus próprios ritmos, uma pálida imagem da produção da vida, a qual, todavia, se estende apenas à espécie, e não ao indivíduo. Ademais, como o ser humano se desenvolveu, não foi criado, apenas após esse processo de evolução, ele poderá se moldar, tornando-se, assim, um reflexo do conhecimento adquirido. Serrão expõe essa ideia nos seguintes termos:

Quando Feuerbach apela à Natureza como única origem da qual toda a vida se encontra em última instância dependente, não visa de modo algum desvanecer a inquietação existencial nem retirar-lhe densidade. Porque a Natureza não-humana é muda, nunca poderá responder, tão-só sugerir através dos seus próprios ritmos uma pálida imagem da produção da vida, a qual todavia se estende apenas à espécie e não ao indivíduo: “Obscura é a do homem, porque obscura é a própria essência dele. Só no produzir que vemos em geral na Natureza não-humana temos uma imagem da nossa produção: temo-la dentro de nós, em nós mesmos, naquilo a que chamamos a essência involuntária da Natureza. O homem tornou-se, não foi feito. Só depois de se ter tornado, poderá fazer-se a si próprio, será um produto do saber humano”. A própria caracterização da Natureza como não-humana acentua ainda mais a atmosfera de enigma que envolve o natural em nós, uma vez que se reporta analogicamente ao não-eu inconsciente humano, também ele analogicamente descrito como a “Natureza em nós” ou a “Natureza interior” (Serrão, 1999, p. 302).

Assim, a ética de Feuerbach firma seus fundamentos no amor entre as pessoas. Pode-se dizer que, sob as iluminações advindas da filosofia feuerbachiana, a natureza ganha significado através da presença do outro, já que o outro provoca em mim a percepção acerca das minhas próprias limitações. É através dessa interação, portanto, que me habilito para identificar a realidade além de meu próprio ser. Dessarte, o ser humano, em sua relação imprescindível com a natureza, primeiramente reconhece sua dependência em relação a outros indivíduos.

[...] o outro lado do princípio da dependência é o despertar de uma consciência ética que amplia a esfera da moralidade aos seres não-humanos, atribuindo-lhes o estatuto de portadores de vida e sujeitos de direitos. Uma visão biocêntrica, e não

antropocêntrica, que apela a uma ética da não violência e da responsabilidade para com a generalidade dos não humanos, companheiros de vida e membros paritários de uma única república sem senhores, nem súditos (Paula, 2009, p. 34).

#### **4.4 Ética e Formação humana à luz do pensamento feuerbachiano: perspectivas naturalísticas para um debate sobre educação**

Do ponto de vista dos estudos sobre educação e formação humana, quais são as razões que nos levam a explorar as reflexões de Ludwig Feuerbach? Quais lições podem ser extraídas das obras desse pensador do século XIX que poderiam impactar o progresso humano no cenário educacional atual? Estes são questionamentos que surgem ao tentarmos elaborar análises sobre as reflexões deste pensador à luz da educação. Embora não exista nas produções de Feuerbach uma seção específica e organizada sobre o tema educacional, é possível identificar, em alguns trechos de suas obras, lições pedagógicas que oferecem contribuições importantes para o crescimento e desenvolvimento humano, o que procuraremos, na medida do possível, demonstrar ao longo desta parte da Dissertação. Dessa forma, por meio de análises desenvolvidas que tomam como objeto de estudo o naturalismo de Ludwig Feuerbach, apresentamos, nesta seção, algumas contribuições para a educação a partir da questão da *educação planetária* e a ideia de *educação do futuro* de Edgar Morin<sup>31</sup>.

Assim, para Edgar Morin, “como seres vivos deste planeta, dependemos vitalmente da biosfera terrestre [...]” (Morin, 2000, p. 48), também para Ludwig Feuerbach, “a natureza é para o homem [...] o ser do qual ele deriva sua origem” (Feuerbach, 2009, p. 101) e que “[...] sem ela o homem não pode viver e existir” (Feuerbach, 2009, p. 101). A natureza constitui a fundamentação do ser humano. O indivíduo está intrinsecamente ligado à natureza, que se apresenta como a essência capaz de garantir sua sobrevivência. Para Feuerbach, a continuidade da espécie humana é responsabilidade da natureza, visto que ela proporciona as condições necessárias para que os indivíduos satisfaçam suas variadas demandas. Assim, é essencial, sob a perspectiva de Feuerbach, enxergar o ser humano como parte integrante da natureza. Dessa forma, enquanto o homem influencia o ambiente natural, este também exerce sua influência sobre ele. Portanto, segundo o filósofo alemão, sem a presença da natureza não existiria

---

<sup>31</sup> Edgar Morin é um filósofo, sociólogo e antropólogo francês de ascendência sefardita, reconhecido como um dos mais influentes intelectuais da atualidade. É pesquisador emérito no CNRS (*Centre National de la Recherche Scientifique*). Formado em Direito, História e Geografia, ele também se dedicou ao estudo da Filosofia, Sociologia e Epistemologia. Morin escreveu mais de trinta obras, incluindo: *O método* (sua principal contribuição teórica constituída de 6 livros que ele levou algumas décadas para escrever), *Introdução ao pensamento complexo*, *Ciência com consciência* e *Os sete saberes necessários para a educação do futuro*.

humanidade, nem vida, nem sequer as chances de preservação da existência. Edgar Morin argumenta nesse mesmo contexto, afirmando que:

Conhecer o humano é, antes de mais nada, situá-lo no universo, e não separá-lo dele. [...] todo conhecimento deve contextualizar seu objeto, para ser pertinente. “Quem somos?” é inseparável de “Onde estamos?”, “De onde viemos?”, “Para onde vamos?”. Interrogar nossa condição humana implica questionar primeiro nossa posição no mundo. [...] É impossível conceber a unidade complexa do ser humano pelo pensamento disjuntivo, que concebe nossa humanidade de maneira insular, fora do cosmos que a rodeia, da matéria física e do espírito do qual somos constituídos, bem como pelo pensamento redutor, que restringe a unidade humana a um substrato puramente bioanatômico (Morin, 2000, p. 47-48).

Por isso, retomando o que se expôs no capítulo II, especificamente na seção 2.1, é necessário a natureza ser concebida como base da subsistência não somente da humanidade, mas de toda a *realidade*. E isso é o mote da filosofia feuerbachiana. Na mesma direção assumida por Feuerbach, Morin expõe que:

O principal objetivo da educação na era planetária é educar para o despertar de uma sociedade mundial. Contudo, não é possível compreender o futuro de uma sociedade mundial, que implica a existência de uma civilização planetária e de uma cidadania cosmopolita, sem compreender o futuro da planetarização da humanidade e o desafio da sua governabilidade. Nesse sentido, é preciso indicar que o termo planetarização é um termo mais complexo que globalização, porque é um termo radicalmente antropológico que expressa a inserção simbiótica, mas ao mesmo tempo estranha, da humanidade no planeta Terra<sup>32</sup> (Morin, 2006, p. 78-79).

Nesta perspectiva, Morin evidencia que não é viável entender a complexa unidade do ser humano mediante um raciocínio que considera nossa essência de forma isolada, desconectada do universo que nos envolve. Outrossim, para o pensador francês (2006, p. 79-80), o planeta Terra vai além de ser apenas um espaço onde a globalização ocorre; trata-se de uma totalidade complexa que integra aspectos físicos, biológicos e antropológicos. Desse modo, é fundamental compreender a vida como um resultado da evolução da Terra e a humanidade como um desdobramento da vida neste planeta. A interação entre os seres humanos e a natureza não deve ser vista de forma simplista ou isolada, como muitas vezes sugere o conceito de globalização. A Terra não se resume à soma de diferentes componentes — o meio físico, a biosfera e os seres humanos — mas sim à interconexão entre esses elementos, que deve ser reconhecida como uma entidade integrada, tanto planetária quanto biosférica.

<sup>32</sup> No original: “El principal objetivo de la educación en la era planetaria es educar para el despertar de una sociedad-mundo. Sin embargo, no es posible comprender el porvenir de una sociedad-mundo, que implica la existencia de una civilización planetaria y una ciudadanía cosmopolita, sin comprender el devenir de la planetarización de la humanidad y el desafío de su gobernabilidad. En este sentido, es preciso indicar que el término planetarización es un término más complejo que globalización porque es un término radicalmente antropológico que expresa la inserción simbiótica, pero al mismo tiempo extraña, de la humanidad en el planeta Tierra”.

Sob essa ótica, segundo a visão de L. Feuerbach, a existência da humanidade fora da natureza seria inconcebível, assim como a presença do ser humano em um espaço totalmente vazio. Em termos mais claros, sua existência é atribuída à natureza, enquanto sua condição de ser humano provém do homem (Feuerbach, 2022, p. 131). Portanto, para Feuerbach, o ser humano está intrinsecamente ligado à natureza, da qual provém e recebe sustento, mas por outro lado, se distancia dela de acordo com suas experiências pessoais. Assim, dentro do pensamento feuerbachiano, é implícita a noção de que a natureza fundamenta a essência do homem. O ser humano é dependente da natureza. Assim, fora da natureza, não há espaço para a humanidade. Sem a natureza, não há condições que permitam a sobrevivência humana, resultando na ausência de vida e existência. Além disso, para Feuerbach, a natureza é autossuficiente, e o filósofo se dedica a separá-la de conceitos abstratos, ressaltando sua autonomia e a inexistência de um ponto de origem. Cada ação que emana dela reflete a manifestação da força fundamental que reside internamente. Isso reforça que, para o filósofo alemão, a natureza é vista como a base fundamental da vida humana, servindo como o alicerce da conexão orgânica existente. Contudo, paradoxalmente, essa relevância é frequentemente ignorada pelo ser humano, que a coloca em perigo por meio de suas ações. Os seres humanos pertencem ao mundo real e, portanto, se beneficiam das vantagens que sua relação com a natureza proporciona. No entanto, essa relação não se caracteriza por uma interdependência, mas sim por um desdém e uma diminuição do valor que o homem atribui à natureza.

Na mesma trajetória, o pensador francês ressalta que a conexão global é uma necessidade racional básica em um mundo reduzido e interligado. Essa conexão exige uma consciência e um senso de pertencimento que nos vincule à Terra, vista como nossa pátria primordial e final. Se entendermos a ideia de pátria como uma identidade compartilhada e uma ligação afetiva tanto com a origem materna quanto paterna (abrangida pelo conceito de pátria em seu aspecto masculino e feminino), bem como uma comunidade com um destino comum, podemos, portanto, desenvolver a ideia de Terra-pátria. Com isso, Edgar Morin evidencia que:

[...] temos todos uma identidade genética, cerebral, afetiva comum em nossas diversidades individuais, culturais e sociais. Somos produto do desenvolvimento da vida da qual a Terra foi matriz e nutriz. Por isso, é necessário aprender a “estar aqui” no planeta. Aprender a estar aqui significa: aprender a viver, a dividir, a comunicar, a comungar; é o que se aprende somente nas — e por meio de — culturas singulares. Precisamos doravante aprender a ser, viver, dividir e comunicar como humanos do planeta Terra, não mais somente pertencer a uma cultura, mas também ser terrenos. Devemo-nos dedicar não só a dominar, mas a condicionar, melhorar, compreender. (Morin, 2000, p. 76).

Fica proposto, com isso, que “a consciência ecológica, isto é, a consciência de habitar, com todos os seres mortais, a mesma esfera viva (biosfera): reconhecer nossa união consubstancial com a biosfera conduz ao abandono do sonho prometeico do domínio do universo para nutrir a aspiração de convivibilidade sobre a Terra” (Morin, 2000, p. 75-76). Portanto, uma “simbiosofia”, sabedoria de viver junto. Nisso que tem a base do que Edgar Morin (2000, p. 78) defende: “A educação do futuro deverá ensinar a ética da compreensão planetária”.



## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A exposição apresentada pela presente dissertação não encerra o que se pode apreender sobre a natureza e, por conseguinte, acerca da ética fundamentada por Baruch de Espinosa e por Ludwig Feuerbach. Além disso, ainda que a apresentação não reivindique ser exaustiva ou inequívoca, dada a complexidade e a abrangência do tema selecionado, buscou-se esclarecer a problematização que tangencia a natureza como base da ética nas filosofias de ambos os autores. Embora se trate de um tema complexo, o conceito de natureza e os seus desdobramentos foram devidamente explicitados na perspectiva dos filósofos, assim como, mediante a fundamentação desse panorama, foi obtida a conceituação ética pelo prisma de suas filosofias.

Por outro lado, é mister reconhecer o quão desafiador foi elaborar uma abordagem teórica sobre o assunto, levando em consideração não apenas suas singularidades, mas também as limitações de um estudo desse tipo, o que motiva a indicar que a dissertação apresentada é parcial, porquanto permanece aberta a revisões e atualizações. Nesse contexto, como sugestão para investigações futuras aponta-se a necessidade de delinear os limites da interpretação de Feuerbach em relação a Espinosa, não apenas no que diz respeito à natureza como base da ética, mas também em outros aspectos que conectam os dois filósofos.

Com efeito, ainda que a versão aqui apresentada seja inacabada, não significa que parte substancial dos objetivos que motivaram a pesquisa não tenha sido alcançada. Na investigação, por exemplo, observou-se a contento como Espinosa e Feuerbach apresentaram suas críticas e fundaram uma ruptura profunda com a tradição (tanto teológica quanto filosófica). Tais panoramas foram apresentados no decorrer do primeiro e do segundo capítulos.

A tradição a qual Espinosa e Feuerbach se opõem se caracteriza por enfatizar a supremacia de Deus, do espírito e da razão em relação à natureza, que é destituída de valor ontológico positivo. A crítica a essa tradição é, de fato, o primeiro ponto em que ambos os pensadores se encontram. No raciocínio de Feuerbach a respeito da natureza, ela é a base da existência do ser humano e de todas as demais criaturas. Trata-se de um ser que não foi criado, e por isso ela é eterna, autônoma e serve como origem para o ser humano. A natureza se manifesta, portanto, tanto como limite quanto como oportunidade, uma vez que o ser humano se originou dela e dela depende para viver.

A filosofia feuerbachiana pode ser entendida, nesse viés, como uma relação inconsciente estabelecida entre o homem (no âmbito da antropologia) e a natureza (considerando a fisiologia), formando uma interdependência simbiótica. Assim, abre-se um

potente espaço para refletir tomando como base a relação Homem-Natureza no campo do sentimento religioso, porquanto as diversas expressões religiosas e crenças em divindades que envolvem a humanização de seres imateriais sobrelevam idiosincrasias que fazem parte da essência da consciência humana, que é oculta e peculiar à nossa espécie.

Feuerbach argumenta que a natureza é a fonte fundamental, primária e causadora de todas as coisas e, por conseguinte, ela reflete os sentimentos de finitude e dependência que exteriorizam a conexão entre o homem e a natureza. Essa perspectiva revela o inconsciente humano, que idealiza seres tanto celestiais quanto terrenos, mas que, na verdade, dissipa nos revérberos de tais idealizações sua própria essência. Ao fazê-lo, o homem não apreende a natureza em sua realidade plena — como parte de um processo evolutivo autônomo e não originado por uma divindade —, mas a partir de um viés de adoração, uma vez que ela fornece o que é necessário para sua sobrevivência, porém, ao mesmo tempo suscita o sentimento de dependência mística que eleva sua mentalidade para esferas transcendentais.

Nessa cadência, para Espinosa, outro autor que alicerçou o marco teórico da presente dissertação, a natureza, ou Deus, opera de acordo com suas necessidades fundamentais. Nela não existiriam objetivos, mas imperativos essenciais. O ser humano, por sua vez, sendo um componente da natureza, compreende que tudo emana da essência divina e ocorre conforme suas leis eternas. Essa constatação inicial aduziria a concepção de que a natureza possui um intelecto e ele representa a essência divina, de tal modo que os atributos de Deus estão enraizados na unidade. A natureza é uma, e qualquer aspecto ou atributo divino emerge inevitavelmente de seu caráter supremo. Portanto, independentemente de como a entendemos — se como extensão, pensamento ou mediante qualquer outro atributo — é possível nela encontrar uma única ordem, uma única conexão de causas e uma única realidade: para Espinosa, essa realidade é Deus.

Desde o século XX, notabiliza-se um intenso debate sobre as repercussões da atuação irresponsável do ser humano em relação à natureza, que tem sofrido mudanças drásticas a ponto da sua extinção ser cada vez menos considerada um exagero. A recepção desse alerta comprova que o elevado antropocentrismo que caracteriza a existência humana faz os homens esquecerem que são integrantes da natureza, não o seu oposto. Ignorar essa perspectiva orgânica — uma das valiosas heranças deixadas por pensadores gregos, estoicos e epicuristas, assim como por Espinosa e Feuerbach — inviabiliza a constatação sobre a interligação e a complementariedade entre aquilo que advém do meio ambiente e ele próprio que, portanto, não é um ente inerte e estático, mas possui como essências primordiais o movimento e a vitalidade.

A partir da análise das filosofias de Espinosa e Feuerbach, foi possível vislumbrar que a natureza possui repercussões destacadas na perspectiva ética de ambos. Ademais, o exame permitiu sobrelevar que o ser humano, na relação com a natureza, é um meio, e não um princípio ou objetivo final. A natureza, por outro lado, não é um meio, mas um fim.

Além disso, a liberdade – que, na perspectiva de Espinosa, se traduz na consciência da necessidade e da interconexão intrínseca que vincula homem e natureza enquanto, para Feuerbach, na consciência humana acerca de suas limitações e na apreciação do mundo – quando desconsiderada como suposição antinatural e sobrenatural, revela algo de grande importância. Por meio das ideias de Espinosa e Feuerbach, pode-se reconhecer a acuidade de restabelecer a relação originária entre o ser humano e a natureza. Com tal base, é exequível reintegrá-la à sua valorização e autonomia e devolver o último às suas características primordiais, ou seja, liberdade e completude, já que é irremediavelmente vinculado à natureza. Com isso, desnuda-se a base ética que apela para o reconhecimento da natureza como supridora das necessidades humanas e que necessita da consciência e da valorização do homem para se manter equilibrada.

Por fim, para Espinosa, a natureza é a totalidade de tudo que existe, ambiente em que todas as coisas particulares são modos da substância. Conforme a sua filosofia e conquanto foi tratado anteriormente, não há nada fora de seus espaços, o que demonstra que tudo que existe faz parte dessa totalidade. Essa visão conduz à compreensão de que os seres humanos são partes integrantes da natureza, não entidades separadas dela. Nesse sentido, Espinosa propõe em sua *Ética* uma leitura na qual Deus e natureza são idênticos, o que pode ser resumido na expressão *Deus sive Natura*. No tocante a identificação espinosana entre Deus e natureza, ficou evidenciado no teor da pesquisa que ela não deve ser interpretada como uma adoração a um Deus transcendente, mas sim como a compreensão de que Deus é a própria natureza, o que, conforme demonstrado no primeiro capítulo, repercutiu em sua época como uma audácia da filosofia espinosana, que ousava desafiar a visão tradicional de um Deus acima da sua criação.

Na perspectiva de Feuerbach, a natureza ganha vislumbre mais individualizado, já que a reconhece autônoma e independente, em contraste com a visão espinosana. Para ele, a natureza não é imanente a Deus, o que significa que Deus não está contido na natureza. Consoante a tais defesas, essa autonomia implica o estabelecimento de uma relação mais ética e respeitosa entre os seres humanos e o mundo natural. Desse modo, Feuerbach se opõe ao panteísmo de Espinosa que, no pensamento do filósofo alemão, identifica Deus com a natureza, ao que ele se contrapõe ao argumentar que essa visão limita, inclusive, a própria compreensão do divino. Em vista disso, propõe uma distinção clara entre Deus e a natureza, enfatizando que

a última deve ser entendida em seus próprios termos, sem a necessidade de uma divindade que a defina. Essa crítica abre espaço para uma nova ética que valoriza a natureza por si mesma, sem a mediação de uma divindade.

Assim, no âmago desse panorama, é possível pontuar algumas reflexões entre ambos os filósofos. A principal reside na concepção de Deus: enquanto Espinosa equipara Deus à natureza, Feuerbach argumenta que Deus é distinto e, portanto, não deve ser confundido com ela. Nesse sentido, a visão de Espinosa pode ser identificada como uma forma de panteísmo, ao passo em que a de Feuerbach se alinha mais a uma crítica ao mesmo. Certamente, a filosofia de Espinosa sugere uma ética que se baseia na unidade entre ser humano e natureza, promovendo uma harmonia intrínseca. Em contrapartida, Feuerbach propõe uma ética que reconhece a natureza como um ente autônomo, exigindo respeito e consideração por sua própria essência, sopesando que essa distinção pode influenciar práticas contemporâneas de conservação e respeito ao meio ambiente. Dessa forma, nesta abordagem, buscamos analisar o naturalismo de Ludwig Feuerbach à luz da lógica da educação planetária proposta por Edgar Morin. Através do prisma da educação, esta pesquisa intentou promover uma discussão entre as ideias desses dois pensadores. Nisso, para Edgar Morin, o conceito de educação deve ser voltado para a conscientização de uma sociedade global, ressaltando a importância de o ser humano se conectar com a natureza e reconhecer seu pertencimento a ela. Morin (2000, p. 76) menciona a “inserção simbiótica [...] da humanidade no planeta Terra”. Da mesma forma, Feuerbach ressalta a importância de o ser humano sentir que faz parte da natureza em suas *Preleções*. O pensador francês observa que não é possível compreender a complexa unidade do ser humano por meio de uma lógica que analisa nossa essência de forma isolada, sem considerar o universo que nos cerca. Já o pensador alemão exorta que fora da natureza não há possibilidade de existência da vida. Assim, na visão de Edgar Morin, essa conexão global é uma necessidade racional fundamental e serve como um guia para moldar a educação do futuro dentro de uma perspectiva ética de compreensão planetária.

Findamos preliminarmente a dissertação apresentada assentindo que a análise das concepções de Espinosa e Feuerbach sobre a natureza e Deus revela uma rica tapeçaria de ideias que ainda ressoam na filosofia contemporânea. A crítica de Feuerbach ao panteísmo e sua defesa da autonomia da natureza oferecem um contraponto valioso à visão espinosana. Decerto, não há dúvidas de que a discussão sobre a natureza e a relação que os homens estabelecem com ela continua a ser relevante, especialmente em um contexto de crescente preocupação ambiental. É preciso promover o pensamento crítico na educação, pois esta pode ajudar a enfrentar as atuais crises globais de diversas maneiras. Por essa via da criticidade do

pensamento, os indivíduos teriam a possibilidade de questionar, analisar e compreender as complexidades dos problemas globais, como mudanças climáticas, desigualdades sociais e crises econômicas. Portanto, na perspectiva de Morin, a educação na era planetária deve ser abrangente, crítica e transformadora, com foco na preparação de indivíduos para enfrentar e contribuir efetivamente para a solução das atuais crises globais.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALVES, Rubem. Apresentação. *In*: FEUERBACH, Ludwig Andreas. **Preleções sobre a essência da religião**. Campinas: Papirus, 1989.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. **Física I – II**. Prefácio, tradução, introdução e comentários de Lucas Angioni. São Paulo: Unicamp, 2009.

ARRAYÁS, Luis Miguel Arroyo. Estudio preliminar. *In*: FEUERBACH, Ludwig Andreas. **Escritos em torno a La esencia del cristianismo**. 2. ed. Madrid: Editorial Tecnos, 2007. p. IX-XXXIX.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. Apresentação. *In*: ENGELS, Friedrich. **Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã**. São Paulo: Editora Boitempo, 2024. p. 9-22.

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

CHAGAS, Eduardo Ferreira. Feuerbach e Espinosa: deus e natureza, dualismo ou unidade? **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 79-93, 2006.

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

CHAGAS, Eduardo Ferreira. O conceito de natureza na filosofia de Ludwig Feuerbach. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 44, n. 3, jul./set. p. 51-68, 2021.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. Religião: o homem como imagem de Deus ou Deus como imagem do homem? *In*: OLINDA, Ercília Maria Braga de. **Formação humana: liberdade e historicidade**. Fortaleza: Editora UFC, 2004. p. 86-105.

CHAGAS, Eduardo Ferreira; OLIVEIRA, Renato Almeida de. **Consciência, natureza e crítica social em Hegel, Feuerbach e Marx**. Porto Alegre: Editora Fi, 2019.

CHAGAS, Eduardo Ferreira; REDYSON, Deyve; PAULA, Marcio Gimenes de. **Homem e natureza em Ludwig Feuerbach**. Fortaleza: Edições UFC, 2009. (Série Filosofia, nº 8).

CHAUÍ, Marilena. **Espinosa: uma filosofia da liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995.

CHAUÍ, Marilena. **Espinosa, uma subversão filosófica**. 2010. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/baruch-espinosa/>.

DELBOS, Victor. **Le spinozisme**. Paris: VRIN, 2005.

ENGELS, Friedrich. **Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã**. São Paulo: Editora Boitempo, 2024.

ESPINOSA, Baruch de. **Breve tratado sobre Deus, o ser humano e sua felicidade**. Rio de Janeiro: Vozes, 2021.

ESPINOSA, Baruch de. **Tratado Teológico-Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FERACINE, Luiz. **Sêneca: o filósofo estoico preceptor e assessor de Nero**. São Paulo: Editora Escala, 2011. (Coleção Pensamento e vida).

FEUERBACH, Ludwig Andreas. **A essência do cristianismo**. Tradução e notas de José da Silva Brandão. São Paulo: Folha de São Paulo, 2022.

FEUERBACH, Ludwig Andreas. **Escritos em torno a La esencia del cristianismo**. 2. ed. Madrid: Editorial Tecnos, 2007.

FEUERBACH, Ludwig Andreas. **La esencia de la religión**. Prefacio y traducción de Tomás Cuadrado Pescador. Madri: Páginas de Espuma, 2005.

FEUERBACH, Ludwig Andreas. **Pensamientos sobre muerte e inmortalidad**. Traducción de José Luis García Rúa. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

FEUERBACH, Ludwig Andreas. **Preleções sobre a essência da religião**. Campinas: Papirus, 1989.

FEUERBACH, Ludwig Andreas. **Preleções sobre a essência da religião**. Petrópolis: Vozes, 2009.

FEUERBACH, Ludwig Andreas. **Princípios da filosofia do futuro**. Tradução de Artur Morão. Covilhã: Lusosofia, 2008. (Versão digital).

GALILEU, Galilei. **O ensaiador**. Tradução de Helda Barraco. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996. (Coleção Os pensadores).

HEGEL, Georg Wilhem Friedrich. **Filosofia do Direito**. Tradução de Paulo Meneses. Rio Grande do Sul: UNISINOS, 2010.

MÉCHOULAN, Henri. O herem em Amsterdã e a “Excomunhão” de Espinosa. **Revista Conatus – Filosofia de Spinoza**, Fortaleza, v. 7, n. 14, p. 77-85, dez./2013.

MOREAU, Joseph. **Espinosa e o Espinosismo**. São Paulo: Edições 70, 1971.

MORIN, Edgar. **Educar en la era planetaria**. Barcelona: Gedisa, 2006.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. Tradução de Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2000.

OLIVEIRA, Fernando Bonadia de. O que Van den Enden, professor de Espinosa, tem em comum com a luta dos estudantes da América Latina? **Revista Conatus – Filosofia de Spinoza**, Fortaleza, v. 14, n. 24, p. 21-24, 2022.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Filosofia enquanto auto-reflexão da razão. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 4, n. 1, p. 65-92, ago./2020.

PAULA, Marcio Gimenes de. Algumas considerações sobre morte e imortalidade em Feuerbach. *In*: CHAGAS, Eduardo Ferreira; REDYSON, Deyve; PAULA, Marcio Gimenes de. **Homem e natureza em Ludwig Feuerbach**. Fortaleza: Edições UFC, 2009. (Série Filosofia, nº 8). p. 133-152.

PESSANHA, José Américo Motta. Vida e Obra. *In*: GALILEU, Galilei. **O ensaiador**. Tradução de Helda Barraco. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996, p. 5-9. (Coleção Os pensadores).

PESSOA, Fernando. **Obra Completa de Alberto Caeiro**. Edição de Jerónimo Pizarro e Patricio Ferrari. Lisboa: Tinta-da-China, 2016.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulberian, 1949.

REALE, Giovani; ANTISERI, Dante. De Spinoza a Kant. *In*: REALE, Giovani; ANTISERI, Dante. **História da Filosofia**. São Paulo: Ed. Paulus, 2005. v. 4.

RIZK, Hadi. **Compreender Spinoza**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2006.

RUSSELL, Bertrand. **A history of western philosophy and its connection with political and social circumstances from the earliest times to the present day**. New York: Simon and Schuster, 1945.

SANTIAGO, Homero. **Espinosa e o cartesianismo**: o estabelecimento da ordem nos princípios da filosofia cartesiana. São Paulo: Editorial Humanitas, 2004.

SCRUTON, Roger. **Espinosa**. Tradução de Angélica Elisabeth Könke. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

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

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

SILVA, José Claudio de Sousa da; CHAGAS, Eduardo Ferreira; BITTENCOURT, Antonio Adriano de Meneses; LOPES, Jorge Luís Carneiro; SOUSA, Raylane Marques de (org.). **Feuerbach**: ética, antropologia e crítica da religião. Cachoeirinha: Fi, 2024.

SOUZA, Draiton Gonzaga de. **O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.



SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos, coordenação de Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2021.

TOMASONI, Francesco. **Feuerbach**. Tradução de Alessandra Siedschlag. São Paulo: Ideias & Letras, 2022. (Coleção Pensamento dinâmico).

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

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1993.

ZILLES, Urbano. **Filosofia da Religião**. 6. ed. São Paulo: Paulus, 2007.