

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

André Luís Bonfim Sousa

**Questão de método em Ludwig Feuerbach:
*Da Carta a Karl Riedel aos Princípios da Filosofia do
Futuro***

Porto Alegre

2013

André Luís Bonfim Sousa

**Questão de método em Ludwig Feuerbach:
Da *Carta a Karl Riedel* aos *Princípios da Filosofia do
Futuro***

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Doutor pelo Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia
Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Orientador: Draiton Gonzaga de Souza

Porto Alegre

2013

André Luís Bonfim Sousa

**Questão de método em Ludwig Feuerbach:
Da *Carta a Karl Riedel* aos *Princípios da Filosofia do
Futuro***

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Doutor pelo Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia
Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Aprovada em ____ de _____ de _____

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza (Orientador)

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza (PUCRS)

Prof. Dr. Agemir Bavaresco (PUCRS)

Prof. Dr. Rafael Werner Lopes (IDC)

Prof. Dr. Keberson Bresolin (UFPEL)

Porto Alegre

2013

Para o poeta e músico cearense

Luís Andrade Sousa, meu pai.

O fim está no começo: e continua. (Samuel Beckett)

Uma vida encerrada num curto aforismo pode conter em si mais espírito e substância, inclusive mais experiências que uma vida extensamente delineada num absurdo estilo de cátedra. [...] Os períodos mais lindos, os mais plenos de conteúdo também foram os mais curtos. (Ludwig Feuerbach)

AGRADECIMENTOS

Aos meus familiares, em especial, Iracema Andrade (tia), Katerine Bonfim (mãe) e Karine Bonfim (irmã).

Ao prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza, pela orientação e paciência (além do conceito).

Ao prof. Dr. Eduardo Chagas, sob cuja orientação me iniciei nos estudos sobre Ludwig Feuerbach.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, em especial, prof. Dr. Ricardo Timm, prof. Dr. Agemir Bavaresco e prof. Dr. Thadeu Weber, pelo exemplo de profissionalismo e dedicação a prática filosófica.

A Andréa da Silva Simioni e Paulo Mota, pela gentileza, presteza e dedicação.

A todos que possibilitaram, por via direta ou indireta, a realização do presente trabalho.

RESUMO

O título do presente trabalho indica os caminhos seguidos: pretende-se compreender o modo pelo qual Feuerbach fundamenta o seu método filosófico. A trajetória de tal fundamentação resulta, ao mesmo tempo, na compreensão e articulação de vários métodos, numa crítica radical à tradição filosófica, bem como numa autocrítica do próprio autor. Tais métodos são expostos a partir de uma análise imanente de quatro obras básicas: a carta *A Karl Riedel, Abelardo e Heloísa* ou *O escritor e o Homem*, *Aforismos teológico-satíricos* e *A Essência do Cristianismo*. A interpretação e crítica à tradição é exemplificada principalmente no segundo e terceiro capítulos. Diante do panorama da Filosofia especulativa e do Idealismo Alemão, Feuerbach afirma a necessidade de uma reforma na filosofia, para, dessa forma, torná-la assunto da humanidade. Abordado tal significado básico estamos em condições de avaliar a questão do método em Feuerbach, compreendendo-o como uma hermenêutica radical.

Palavras chave: Método, Hermenêutica, Filosofia, Transcrição

ABSTRACT

The title of this work indicates the followed ways: it is intended to comprehend the way whereby Feuerbach based his philosophical method. The trajectory of such grounding results, at the same time, in the comprehension and linkage of many methods, in a radical critique of the philosophical tradition, as well as, in a self-criticism of the author. These methods are released through an immanent analysis of four works: *Letter to Karl Ridel, Abelard and Heloise or the Writer and the Human, A Series of Humorous Philosophical Aphorisms* and *The Essence of Christianity*. The interpretation and criticism about the tradition is mainly exemplified in the second and third chapters. In front of the panorama between the Speculative Philosophy and German Idealism, Feuerbach states that there is a necessity to reform Philosophy, to thus, make its subject of humanity. After dealing with such basic meaning, we are able to consider the question of method in Feuerbach, understanding it as a radical hermeneutics.

Keywords: Method, Hermeneutics, Philosophy, Transcreation.

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| CRONOGRAMA DAS PRINCIPAIS OBRAS DE LUDWIG FEUERBACH..... | 11 |
| INTRODUÇÃO | 12 |
| I. PROLEGÔMENOS AO (S) MÉTODO (S) EM FEUERBACH | 20 |
| 1.1. <i>A Carta a Karl Riedel</i> | 21 |
| 1.1.1. A hermenêutica feuerbachiana: as três vias de interpretação | 23 |
| 1.1.2 A Filosofia e a tarefa da transcrição | 25 |
| 1.1.3. Amor e humor | 26 |
| 1.2. O método em <i>Abelardo e Heloísa</i> | 28 |
| 1.2.1. O discurso interrompido: a influência de Lichtenberg | 29 |
| 1.2.1. Os <i>Aforismos teológico-satíricos</i> : a questão do aforismo em Feuerbach | 33 |
| 1.3. Preâmbulo à questão do método n' <i>A Essência do Cristianismo</i> | 34 |
| 1.3.1. O método genético-crítico | 36 |
| 1.3.2. O método histórico-filosófico | 37 |
| II. A RELAÇÃO FEUERBACH-HEGEL: VERSÃO E INVERSÃO DO SISTEMA HEGELIANO | 42 |
| 2.1. Aspectos introdutórios para a leitura da obra <i>Para a crítica da Filosofia de Hegel</i> | 43 |
| 2.2. Feuerbach, Hegel e a questão acerca do começo da Filosofia | 47 |
| 2.2.1. A crítica à Filosofia da Natureza de Hegel | 49 |
| 2.2.2. A filosofia e o <i>deus terminus</i> : toda determinação é efetivação | 57 |
| 2.3. Feuerbach e Schelling: algumas aproximações | 58 |
| 2.3.1. A linguagem | 61 |
| 2.4. Feuerbach e a crítica à certeza sensível na <i>Fenomenologia do Espírito</i> | 63 |
| III. A FUNDAMENTAÇÃO E ENCARNAÇÃO DO (S) MÉTODO (S) EM FEUERBACH | 68 |
| 3.1. A nova filosofia: realizar a Filosofia é negar a Filosofia | 73 |
| 3.2. A natureza | 76 |
| 3.3. O que é dialética? | 79 |

| | |
|--|----|
| 3.4. Feuerbach dialético? Entre Hegel e Sócrates | 80 |
| 3.5. A sensibilidade | 82 |
| 3.6. Conflito entre métodos? | 85 |
| CONCLUSÃO | 88 |
| ANEXO: | |
| TRECHOS DE POEMAS DE LUDWIG FEUERBACH | 92 |
| REFERÊNCIAS | 99 |

CRONOGRAMA DAS PRINCIPAIS OBRAS DE LUDWIG FEUERBACH

- 1828 – Da razão una, universal, infinita (*De Ratione, una, universali, infinita*)
- 1830 – Pensamentos sobre a morte e a imortalidade (*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*)
- 1830 – Aforismos teológico-satíricos (*Xenien*)
- 1833 – História da Filosofia moderna: de Bacon de Verulano a Baruch de Espinosa (*Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulan bis Benedikt Spinoza*)
- 1834 – Abelardo e Heloísa ou O escritor e o Homem (*Abälard und Heloise oder der Schriftsteller und der Mensch*)
- 1837 – Leibniz (*Geschichte der neuen Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*)
- 1839 – A Karl Riedel - para a retificação de seu esboço (*An Karl Riedel. Zur Berichtigung seiner Skizze*)
- 1839 – Crítica da filosofia hegeliana (*Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*)
- 1839 – Pierre Bayle (*Pierre Bayle nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten dargestellt und gewürdigt*)
- 1841 – A Essência do Cristianismo (*Das Wesen des Christentums*)
- 1843 – Princípios da Filosofia do futuro (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*)
- 1843 – Teses provisórias para a reforma da filosofia (*Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*)
- 1846 – A Essência da Religião (*Das Wesen der Religion*)
- 1848-49 – Preleções sobre a Essência da Religião (anos em que as preleções foram expostas; a publicação ocorreu em 1851) (*Vorlesungen über das Wesen der Religion*)
- 1857 – Teogonia (*Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums [Auszüge]*)

INTRODUÇÃO

Não se pode negar que, nos últimos anos, observamos um crescente número de artigos, dissertações, teses, livros, congressos e palestras sobre Feuerbach. Mais do que um modismo acadêmico, pode-se compreender tal atividade latente como uma tentativa de preencher uma lacuna no ambiente acadêmico brasileiro, no qual, Feuerbach, de maneira geral, sempre é visto como um autor secundário. Se não secundário, ao menos como um filósofo de menor importância em relação à tradição. A pesquisa sobre o pensamento de Feuerbach no Brasil é recente. Se nos basearmos a partir das primeiras traduções de *A Essência do Cristianismo* elaboradas por José Silva Brandão, bem como no estudo pioneiro do prof. José Arthur Gianotti, observaremos que ela data de, no máximo, trinta anos.

No entanto, se o crescimento de pesquisadores já começa a ser notado e nos possibilita alguns frutos, a exigência de estudos de fôlego e com comprometimento de um aprofundamento conceitual não deve ser ignorada. Do contrário, os artigos, teses e dissertações que surgem podem reconduzir Feuerbach a um novo ostracismo, decorrente da possível insuficiência de clareza e incapacidade de articulação de seus conceitos por parte de nós, pesquisadores. De todo modo, reivindicar seu merecido lugar na história da filosofia não deve inibir uma atitude crítica sobre Feuerbach. Nesse ínterim, a problemática que aqui se traz a público é, a nosso ver, central.

Não obstante, diante de tal crescente produção intelectual é possível observar que as pesquisas acerca do pensamento feuerbachiano são basicamente limitadas a três níveis de exposição: 1º) a crítica e análise da religião n' *A Essência do Cristianismo*; 2º) a relação de Feuerbach com a tradição filosófica (e nisso inclui-se sua relação Hegel e Marx); 3º) a noção de natureza como aparece n' *A Essência da Religião* e nas *Preleções sobre A Essência da Religião*.

Evidentemente a divisão acima é reducionista (para não falar em arbitrária), mas em linhas gerais a realização de um breve inventário acerca dos trabalhos publicados pelo menos nos últimos dez anos poderia “tirar a prova dos nove” e evidenciar que não

se trata de nenhum disparate. Diante de tal quadro, todavia, uma questão básica surgiu como ponto de partida para o presente trabalho. Afirmamos ser uma questão básica, pois, ao que parece, compreender o método de um filósofo ou corrente filosófica é vital (para dizer um pressuposto fundamental) para a compreensão global de suas obras, bem como a crítica de tais obras. Em que sentido? Em que medida se pode acentuar a importância de se desvelar o método filosófico de um autor antes de adentrar as linhas gerais de seu pensamento? Trata-se de reduzir a Filosofia a um método filosófico?

Ernst Tugendhat, em *Reflexões sobre o método da filosofia do ponto de vista analítico*, inicia seu texto com uma questão que é, no mínimo, lugar comum na história da filosofia: "A filosofia tem um método?". Ora, não é preciso ser um perito ou especialista em história da filosofia para observar que, de Descartes a Kant, passando pelos filósofos do Idealismo Alemão ao Círculo de Viena, a questão do método em Filosofia – tão controversa quanto “óbvia” – assume diversas facetas e, muitas vezes, proporciona grandes mal-entendidos e conflitos entre distintos quadros referenciais-teóricos. Afirma Tugendhat: "A pergunta pelo método da filosofia pressupõe, certamente, uma ideia determinada acerca do que seja a filosofia, e já isso poderia parecer excessivamente pretensioso e controverso"¹. Saber qual é o método propriamente filosófico implica justamente saber o que é a Filosofia. Mas, o que é isto, a Filosofia? Diante da história da Filosofia observamos tantos métodos quanto definições acerca da Filosofia. Mesmo diante de tais perigos (mal-entendidos, pretensões e controvérsias), todavia, não acreditamos que se trata de uma questão que deve ser colocada “debaixo do tapete” (tampouco reduzida a notas de rodapé).

Eis porque a questão que motivou a presente pesquisa é justamente saber se existe um método central em Feuerbach. Diante dos estudos e pesquisas apresentados nos últimos anos, tal questão sempre pairava diante dos olhos dos pesquisadores, no entanto, um estudo que ficasse restrito a tal ponto específico não havia sido levado às últimas consequências. Todavia, após os primeiros fichamentos nos deparamos com um grande entrave teórico: que método utilizar num trabalho que tem como objetivo justamente compreender e esclarecer a questão de método em Feuerbach? Tal entrave perdurou durante toda a pesquisa e, por muitas vezes, tornou-se a causa de uma quase

¹ TUGENDHAT, E. *Reflexões sobre o método da filosofia do ponto de vista analítico*, p. 131.

desistência completa da mesma. A resposta sempre esteve bastante próxima e veio do próprio autor.

Optamos por uma tentativa de aproximação com o próprio método que Feuerbach lança mão para interpretar e compreender a história da filosofia e a religião, método esse dividido em três momentos básicos, que, por sua vez, são seguidos à risca na própria estrutura da tese: 1^a) interpretar é revelar aspectos obscuros, contraditórios e insuficientemente fundamentados; 2^a) interpretar é re-articular os conceitos de uma determinada filosofia resolvendo-lhes as respectivas insuficiências, contradições e obscuridades; 3^a) interpretar é imprimir um caráter novo e transfigurado.

Tentaremos evidenciar que é possível seguir tal hermenêutica e, por consequência, de que não se trata de uma opção arbitrária, mas que pode ser justificada a luz do próprio método feuerbachiano, ou seja, de sua Hermenêutica. Não se trata de uma opção fácil. Em primeiro lugar, pois ela não parece se adequar ao modelo comum de tese. Em segundo lugar, pois a questão do método em Feuerbach ainda gera uma série de dificuldades para seus pesquisadores. Uma dessas dificuldades relaciona-se diretamente à busca de uma possível sistematização do corpo teórico do referido autor. Tarefa essa que estaria fadada ao fracasso logo de início, visto que, as obras de Feuerbach, assim como ele próprio assume (e diversas vezes faz questão de ratificar e frisar), estão impregnadas de um espírito aforístico e assistemático. De acordo com Draiton de Souza,

o pensamento feuerbachiano caracteriza-se por não ser sistemático e por sua difícil sistematização. O próprio Feuerbach define-se como um espírito aforístico. O seu caráter assistemático mostra-se na peculiaridade de suas obras, muitas delas aforísticas, coleção de princípios e teses, sem um desenvolvimento sistemático e coerente.²

Se o pensamento feuerbachiano não tem um desenvolvimento sistemático e coerente, qual o objetivo de se escrever sobre ele? Assumindo de antemão tal “fracasso”, nosso objetivo no presente trabalho é delinear o que parece ser um fio condutor que perpassa algumas obras de Feuerbach: o pluralismo metodológico. Numa palavra, defende-se **inicialmente** a tese da existência de métodos e, por conseguinte, de

² SOUZA, D. G. *O Ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*, p. 26.

que não há *o método feuerbachiano*. Procura-se compreender, todavia, os limites de tal pluralismo metodológico, perscrutando acerca de um déficit de fundamentação (de sistematização e coerência) e de possíveis conflitos formais entre tais métodos. Numa palavra, procura-se responder à pergunta de Wartofsky: Por que levar Feuerbach a sério?³

O que significa levar um autor a sério? Qual critério utilizar para afirmar que o autor x ou y não é coerente se não for um critério imanente e se relacionar diretamente com o que o próprio autor tem a pretensão de dar conta? Nesse sentido, ao se identificar assistemática e ausência de coerência interna nas obras de Feuerbach, é preciso levar em consideração duas tarefas básicas: 1ª) compreender o quadro teórico-referencial⁴ em que o autor se move (ou seja, dar conta das pretensões básicas do autor em relação a um determinado tema em questão; numa palavra, compreender em quais condições sua teoria está fundada, bem como saber se ela se auto-fundamenta); 2ª) compreender o significado básico de tal assistemática no corpo teórico do autor.

A julgar apenas pelo título do presente trabalho, nossa pesquisa está situada no período referente às duas obras citadas (de 1839 a 1843) no subtítulo: a carta *A Karl Riedel* e os *Princípios da Filosofia do Futuro*. O corte epistemológico proposto, todavia, justifica-se pela presença, nas obras citadas, de intuições que Feuerbach apresentou acerca de seu método e que, em obras anteriores e posteriores a sua produção filosófica, estão mais bem desenvolvidos. Trata-se, portanto, de um desenvolvimento temático que une as obras em questão: a hermenêutica historiográfica em germe na carta pública *A Karl Riedel* correspondem tanto a *reforma* da Filosofia, bem como a encarnação da *nova filosofia* proposta por Feuerbach tanto na obra *Necessidade de uma Reforma da Filosofia* quanto na obra *Princípios da Filosofia do Futuro*.

Para compreender o teor de tal desenvolvimento, optamos dividir o presente trabalho em três momentos básicos: No primeiro capítulo objetivamos evidenciar que as intuições apresentadas na carta pública de 1839, *A Karl Riedel*: para uma retificação de

³ WARTOFSKY, M. W. *Feuerbach*. New York: Press University of Cambridge, 1982, p. 1.

⁴ Cf. PUNTEL, L.B. *Estrutura e Ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. Trad. Nélcio Schneider. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2008.

seu esboço (*An Karl Riedel. Zur Berichtigung seiner Skizze*), são imprescindíveis para a compreensão da fundamentação do método feuerbachiano, principalmente em obras tais como *A Essência do Cristianismo*, *A Essência da Religião* e *Princípios da Filosofia do Futuro*, por exemplo. Trata-se, portanto, de duas pretensões básicas: 1ª) indicar os caminhos das intuições levantadas na carta no tocante à fundamentação do método feuerbachiano. Tais caminhos serão traçados a partir de breves análises dos métodos verificados nas seguintes obras: *Abelardo e Heloísa* e *A Essência do Cristianismo*; 2ª) compreender o modo como Feuerbach trata a tradição filosófica e religiosa, ou seja, como ele apresenta, embora de maneira ainda germinal, a sua hermenêutica.

O segundo capítulo aprofunda a hermenêutica feuerbachiana no contexto da tradição em que ele procura interpretar (e, portanto, revelar aspectos obscuros e insuficientemente fundamentados, re-articular os conceitos e imprimir um caráter novo): a filosofia do Idealismo alemão (Fichte, Schelling e Hegel). Pela amplitude do tema (e das questões problematizadas tanto pelos filósofos do idealismo alemão quanto pela crítica de Feuerbach), um corte epistemológico é mais do que razoável. Tal corte está presente no próprio título do segundo capítulo, que, mais do que um jogo de palavras, indica homonimamente um percurso teórico que Feuerbach procura levar às últimas consequências: Versão e inversão do sistema hegeliano. Numa palavra, trata-se de analisar e rastrear a interpretação de Feuerbach ao sistema filosófico de Hegel (1770-1831) por meio de, principalmente, quatro obras de Feuerbach, nas quais se procura evidenciar as diversas fases do pensamento do filósofo no tocante tanto à sua aproximação inicial ao sistema hegeliano, quanto ao seu rompimento e tentativa de superação: a sua tese de doutorado *De ratione una, universali, infinita* (*Da razão una, universal, infinita*) (1826), *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (*Crítica da filosofia hegeliana*) (1839), *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (*Princípios da filosofia do futuro*) (1843) e *Vorläufige Thesen über die Reform der Philosophie* (*Teses provisórias para a reforma da Filosofia*) (1843).

Para tanto, utilizamos como fio condutor a seguinte perspectiva: a grande maioria dos textos que pretendem relacionar Feuerbach e Hegel se limita apenas às críticas do primeiro ao segundo, sendo que a problemática do desenvolvimento da complexa relação entre ambos os filósofos é deixada de lado, o que sempre resulta em generalizações insípidas e totalmente fora do contexto que a presente problemática

exige. Nesse ínterim, a crítica de Feuerbach surge como tão-somente exterior ao sistema de Hegel – uma crítica ingênua e sem propósitos – visto que aparenta rejeitá-lo sem maiores considerações. Todavia, nossa pretensão consiste em evidenciar que Feuerbach não rejeita sem mais os pressupostos assumidos pela filosofia hegeliana, mas, pelo contrário, assume uma de suas reivindicações mais fundamentais. De acordo com Eduardo Luft, tal reivindicação significa “a exigência de que a dialética seja efetivada como método crítico, pretensão sem a qual a *Lógica* não consegue se realizar como núcleo de justificação da Ideia Absoluta”.⁵

Procuramos evidenciar em que medida a crítica feuerbachiana ao sistema hegeliano é uma crítica feita no próprio interior da filosofia hegeliana, e que, portanto, evidencia a possibilidade de uma crítica interna. Todavia, alguns intérpretes de Feuerbach afirmam que o filósofo, embora tenha “invertido” e buscado superar o corpo do edifício hegeliano, ao mesmo tempo em que o critica e expõe seus limites, conserva a estrutura e os últimos fundamentos, isto é, as pressuposições teóricas.⁶ De acordo com a interpretação crítica de Karl Marx (1818-1883), elaborada tanto nos *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (*Manuscritos econômico-filosóficos*, obra de 1844) quanto nas *Thesen über Feuerbach* (*Teses sobre Feuerbach*, obra de 1845), tal atitude de Feuerbach (e Marx, mesmo atribuindo a Feuerbach o epíteto de “purgatório do presente”⁷ parece, de maneira unilateral, abstrair o desenvolvimento da presente problemática) faz com que o filósofo permaneça no sistema hegeliano, não fazendo mais do que voltar contra Hegel os próprios princípios de Hegel, invertendo-o tão-somente e não superando-o.

Ora, como sabemos, Feuerbach foi (e ainda é) concebido como uma figura aprisionada entre Hegel e Marx,⁸ estando na sombra de ambos e sendo reduzido a mero

⁵ LUFT, E. *As sementes da dúvida: investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana*. São Paulo: Editora Mandarim, 2001, p. 66.

⁶ Cf. ALTHUSSER, L. *A Favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2ª Ed., 1979.

⁷ Cf. HELLER, A. *Crítica de la Ilustración*. Barcelona: Ediciones Península, 1984, p.97.

⁸ Afirma Vaz: “A posição de L. Feuerbach na história da filosofia é, tipicamente, uma posição intermediária ou de transição entre os grandes sistemas do Idealismo Alemão (e a herança da Ilustração e do Romantismo que eles recolhem) de uma parte e, de outra, o materialismo histórico de Marx e o materialismo cientificista da segunda parte do século XIX. Essa posição intermediária de Feuerbach já fora realçada por F. Engels, e ela se caracteriza justamente pela inflexão antropológica que Feuerbach imprimiu a algumas das categorias herdadas de Hegel”. HENRIQUE C. L. VAZ. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991, pp. 125-126. Cf. FERNÁNDEZ, A. G. *Ludwig Feuerbach (1804 – 1872)*, p. 12.

“autor de passagem”. Todavia, defende-se na presente pesquisa que essa concepção não é justa, visto que ela pretende, de maneira unilateral, extrair Feuerbach de seu lugar específico na Filosofia, negando, assim, apesar dos elogios e da aproximação inicial de Marx (e de todos os “jovens hegelianos”), os méritos e a autonomia de seu pensamento, o que tem por corolário configurá-lo apenas como uma posição intermediária ou de transição⁹ entre o Idealismo e o Materialismo, dispensando-lhe, por conseguinte, de um esforço de estudá-lo e compreendê-lo no interior de seu próprio desenvolvimento.¹⁰

Ainda em relação ao segundo capítulo é preciso salientar que nossa estratégia encontra sua justificativa no fato de que pretendemos nos esforçar para compreender, de maneira imanente, o desenvolvimento da relação entre Feuerbach e Hegel a partir do percurso fornecido pelas quatro obras supramencionadas, cujas configurações inspiram os planos iniciais do presente projeto e ganham centralidade matizando traçados na leitura de Feuerbach no tocante às obras de Hegel. O percurso e a estratégia adotados são o da composição e produção de encontros de Feuerbach com algumas das imagens recolhidas na leitura crítica e imanente das obras de Hegel, em específico, *Phänomenologie des Geistes (Fenomenologia do Espírito)* (1806) e na *Wissenschaft der Logik (Ciência da Lógica)* (1812-1816).

Nesse sentido, o segundo capítulo aborda um aspecto do pensamento de Feuerbach que, embora seja amplamente discutido e mencionado, é pouco compreendido e aprofundado: o complexo e longo desenvolvimento de sua relação com Hegel. Nossa pretensão consiste em evidenciar o percurso histórico-teórico da presente relação, isto é, analisá-lo desde os primeiros contatos de Feuerbach com Hegel até seu rompimento e proposta de refutação e superação. Observar-se-á que esse percurso constitui um dos aspectos mais fundamentais e originais de seu pensamento, e, desse modo, torná-lo claro constitui sinônimo de utilidade para os estudos sobre Feuerbach, bem como para retirá-lo de possíveis generalidades e reducionismos no tocante ao seu pensamento.

⁹ HENRIQUE C. L. VAZ. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 125-126.

¹⁰ Cf. AMENGUAL, G. *Crítica de La Religión y Antropología en Ludwig Feuerbach*. Barcelona: Laia, 1980, p. 26.

Após o aprofundamento da hermenêutica feuerbachiana no contexto específico do Idealismo alemão, no terceiro capítulo tratamos acerca da fundamentação e encarnação do (s) método (s) em Feuerbach, especificamente nas obras *Necessidade de uma reforma da Filosofia* e *Princípios da Filosofia do Futuro*. É justamente no terceiro capítulo que se aborda o significado básico de reformar a filosofia e torná-la assunto da humanidade. Abordado tal significado estamos em condições de avaliar a questão do método em Feuerbach, compreendendo-o como uma hermenêutica radical.

I – PROLEGÔMENOS AO (S) MÉTODO (S) EM FEUERBACH

A pergunta que nos cabe elaborar no primeiro capítulo do presente trabalho é a seguinte: quem é, afinal, Ludwig Feuerbach? De antemão, podemos afirmar que a questão não se propõe encerrada em liames biográficos¹¹. Em 1839, Karl Riedel (editor da *Jarhbuch der Literatur*) delineia um esboço que pode, de alguma maneira, nos auxiliar nessa árdua questão. Não que possamos afirmar que Riedel esteja correto, mas porque exige de Feuerbach uma retificação. Mais do que isso, Riedel obriga a Feuerbach nos proporcionar a fortuita compreensão do lugar *de onde fala* o filósofo, indicando aspectos de ordem hermenêutica e metodológica das grandes linhas de seu pensamento.

Tal compreensão é central para a tese defendida no presente trabalho, de que a filosofia feuerbachiana, no decorrer das obras, torna-se uma hermenêutica radical. As três vias de interpretação que são abordadas logo no início do presente capítulo indicam os caminhos para tanto. É justamente diante de tais aspectos que se pode afirmar um panorama norteador para compreender tais grandes linhas de pensamento, tão marcadas pela assistemática. Nesse sentido, podemos compreender outro aspecto interessante

¹¹ Acerca de aspectos básicos da biografia do autor se pode afirmar que Ludwig Andreas Feuerbach nasceu em Landshut no dia 28 de julho de 1804. Sua trajetória de estudos é marcada pela Teologia, que estudou em 1823 na Universidade de Heidelberg com teólogo hegeliano Karl Daub. Nos anos seguintes (1824-1826) assiste às aulas de Hegel e fica tão fascinado com o filósofo que o considera um "segundo pai". A teologia o conduz para a Filosofia. Abandona os estudos de Teologia e passa a se dedicar apenas à Filosofia, conseguindo o título de doutor em Filosofia no ano de 1828. O título (e conteúdo) da tese, mostrando clara influência hegeliana, é *Da razão una, universal, infinita*. Envia sua tese a Hegel com uma carta em anexo, na qual demonstra, ao mesmo tempo, devoção e intuições críticas ao seu mestre, ou ao seu "segundo pai". Ao que se sabe, Hegel nunca respondeu à tal carta (o que não deixa de soar minimamente curioso). Nos anos posteriores, mais precisamente de 1829 a 1832, ministra aulas na Universidade de Erlangen, mas a publicação (anônima) da obra *Pensamentos sobre a morte e a imortalidade* (obra na qual Feuerbach nega a existência da imortalidade da alma) condena-o (sua autoria foi descoberta e a obra confiscada policialmente) a um ostracismo intelectual que perdurou (ou perdura?) anos. Tentou inúmeras vezes voltar a lecionar. Em 1837 se casa com Berta Löw, co-proprietária de uma fábrica de porcelanas.

do pensamento feuerbachiano: assistemática significa necessariamente ausência de coerência?¹²

1.1 A carta A *Karl Riedel*

Eu tenho nada mais nada menos do que cinco, digo cinco testemunhas a meu favor, nada mais nada menos do que cinco, digo cinco, sentidos ao meu lado. Que podes exigir mais? Fica bem!¹³ (Feuerbach)

A referência metafórica a uma espécie de júri aparece em pelo menos duas obras de Feuerbach, na carta *A Karl Riedel* e n' *A Essência do Cristianismo*. Não deixa de soar estranha. Diante de tal tribunal é comum encerrar a perspectiva filosófica de Feuerbach nos limites de uma mera reação ao Idealismo Alemão (em especial, Hegel) e ao Cristianismo. Essa compreensão, notadamente assumida pela tradição filosófica até nossos dias, rouba-lhe a autonomia de seu pensamento, imprimindo-lhe de antemão características taxativas, resultado de uma leitura ligeira e superficial. O esboço de Karl Riedel pode ser considerado como uma espécie de símbolo de tal atitude reducionista. Logo no início da carta pública *A Karl Riedel*: para a retificação do seu esboço¹⁴, Feuerbach apresenta um trecho do esboço de Riedel, que consiste precisamente na opinião de que suposta área Feuerbach deveria realmente se dedicar. Para Riedel, Feuerbach deveria abandonar de vez as “compilações eruditas”. Leia-se aqui também: a Filosofia. Riedel insiste que Feuerbach brilharia em áreas mais próximas da vida.

Entre outras coisas, afirma: “Seria altamente recomendável que Feuerbach se dedicasse muito em breve a uma *atividade definida*. Em *áreas* mais próximas da vida e da arte o seu talento *havia de brilhar*, podendo deixar para outros as *compilações eruditas* que mereceram um fraco reconhecimento por parte dos contemporâneos”¹⁵.

¹² Afirma Arthur Morão na Advertência do tradutor, na introdução de suas traduções para as Edições 70: “Sem sistema coerente, Feuerbach é apesar de tudo um intérprete excepcional”.

¹³ “Ich habe nicht weniger als fünf, sage fünf Zeugen für mich, nicht weniger als fünf, sage fünf Sinne auf meiner Seite. Was kannst Du mehr verlangen? Gehab Dich wohl!”

¹⁴ FEUERBACH, L. *A Karl Riedel*. Para a retificação de seu esboço. Trad. port. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005, p. 33.

¹⁵ FEUERBACH, L. *A Karl Riedel*. Para a retificação de seu esboço, p. 33.

A reação de Feuerbach principia com um irônico “é possível”. Em seguida, ele prossegue no processo de correção do esboço de Riedel lançando mão de várias metáforas e perguntas, que podemos resumir basicamente nas duas primeiras perguntas, nas quais os argumentos estão mais bem delineados: “Mas como, se o interessado não quiser brilhar agora? Ou se não quiser brilhar nunca?”¹⁶ Se atentarmos para a história da filosofia, podemos notar que essas perguntas não deixam de soar, no mínimo, premonitórias. É evidente que o brilho de Feuerbach foi ofuscado por dois grandes filósofos, a saber, Hegel e Marx. Para quem inicia agora os estudos sobre o pensamento de Feuerbach é interessante saber de antemão que, em breve, será convocado a tratar dessa inevitável relação. Mais do que isso, será incumbido da tarefa, não só de restituir a Feuerbach seu lugar na história da filosofia, mas perscrutar se ele é merecedor ou não.

Para Riedel, Feuerbach não tem esse lugar disponível, visto que os seus contemporâneos não o reconheceram enquanto merecedor. Não pretendo encerrar a questão em liames biográficos, e é interessante observar que o próprio Feuerbach conduz a correção do esboço para outro nível de exposição, não sem antes advertir Riedel: “Não avalies ninguém pelos outros! O que para um é veneno, é para outro um bálsamo”¹⁷. Apoiando-se na exposição de alguns de seus trabalhos que Riedel sintetiza no epíteto de “compilações eruditas”, Feuerbach evidencia um dos traços centrais de seu pensamento no tocante à sua relação com a tradição filosófica. Mencionando como exemplo as obras em que expõe e critica o pensamento de Malebranche, Descartes, Espinosa e Leibniz, Feuerbach insiste que “o momento essencial não é a exposição, mas o *desenvolvimento* do ponto central das filosofias expostas”¹⁸.

Se Riedel compreende as “compilações eruditas” de Feuerbach como mera exegese, como mero “interpretacionismo”, Feuerbach retruca afirmando o caráter propriamente filosófico de seu procedimento no tocante à tradição filosófica. Para Feuerbach, a exigência do filósofo em confrontar-se com a tradição é essencial. A importância que esse aspecto sincrônico exerce em Feuerbach é fundamental para compreendermos as grandes linhas de seu pensamento, e, não obstante, não deixa soar uma exigência razoável (e, por que não, louvável?).

¹⁶ FEUERBACH, L. *A Karl Riedel*. Para a retificação de seu esboço, p. 33.

¹⁷ FEUERBACH, L. *A Karl Riedel*. Para a retificação de seu esboço, p. 34.

¹⁸ FEUERBACH, L. *A Karl Riedel*. Para a retificação de seu esboço, p. 35.

1.1.1. A hermenêutica feuerbachiana: as três vias de interpretação

Afirma Feuerbach: “A interpretação não é senão o desvendamento do enigma do verdadeiro sentido de uma filosofia”¹⁹. Com essa afirmação, Feuerbach transpõe a problemática hermenêutica para outro nível de argumentação. Obviamente não se trata de repetir o que já foi dito. Qual é o significado mais essencial da hermenêutica feuerbachiana? A resposta está no trecho a seguir da carta *A Karl Riedel*:

Cada filosofia do passado é para uma época posterior um paradoxo, uma anomalia, uma contradição com a sua razão. A interpretação tem a tarefa de resolver esta contradição, de eliminar este paradoxo, de nos mostrar o pensamento alheio como um possível, pelo menos sob certas condições, pensamento próprio de nós²⁰.

Com base no trecho supramencionado, podemos observar que, para Feuerbach, a interpretação possui três características essenciais, que intitulamos de três vias de interpretação: 1ª) interpretar é articular os conceitos de uma determinada filosofia de modo a revelar-lhes aspectos obscuros, contraditórios e insuficientemente fundamentados. 2ª) Interpretar é re-articular tais conceitos resolvendo-lhes as respectivas insuficiências, contradições e obscuridades. 3ª) Interpretar conceitos é imprimir-lhes um caráter novo e transfigurado.

Se levarmos em consideração as duas últimas características descritas acima, podemos afirmar que, para Feuerbach, *interpretar é traduzir* um determinado sistema de significação (p. ex., um sistema filosófico) e procurar transpor o sentido oculto das imagens e dos afetos numa linguagem significativa e inteligível (universal?) Mas isso não tem um pressuposto? Ou melhor, pelo menos três? 1º) Que existe tal método interpretativo; 2º) Que ele é válido universalmente; 3º) Que ele é possível. Mas como *isso* é possível, visto que no pensamento feuerbachiano sempre uma explicação lógica e

¹⁹ FEUERBACH, L. *A Karl Riedel*. Para a retificação de seu esboço, p. 35.

²⁰ FEUERBACH, L. *A Karl Riedel*. Para a retificação de seu esboço, p. 35.

contínua é descartada e, de igual modo, Feuerbach insiste na impossibilidade de um conhecimento direto do objeto?

Ora, mas, nesse contexto específico, o que é conhecimento para Feuerbach? De acordo com Adriana V. Serrão, conhecimento “é frequentemente descrito pelo filósofo como uma articulação entre *sentido* e *texto*”²¹. Conhecer é decifrar e “ler o livro do mundo”. Decifração (*Entzifferung*), desvendamento ou desocultação (*Enthüllung*), resolução do enigma (*Enträtselung*): Não é incoerente afirmar que todos esses termos são sinônimos e equivalentes, no léxico feuerbachiano, ao de interpretação, ou seja, relacionam-se diretamente com o problema metodológico do acesso à verdade e à reflexão fundamental acerca dos critérios orientadores do trabalho em história da filosofia, bem como na própria análise crítica da religião²².

Eis a resposta para os pressupostos acima descritos: O fundamento da possibilidade de interpretar encontra-se, em última instância, *na pressuposição de uma razão universal, comum a todos os sujeitos pensantes*. Todavia, essa unidade fundadora não seria por si só suficiente para resolver a diferença, para ultrapassar a distância, e mesmo a estranheza, que separa sempre dois pensadores. A compreensão estabelece-se somente no plano do pensar-com (*Mit-denken*), na acepção etimológica do *cum-mentare*: pensar o pensar de um outro e com um outro, e, ao pensá-lo, absorvê-lo em si, tornando-o seu. Interpretar é traduzir. Interpretar é transcriar²³.

²¹ SERRÃO, Adriana Veríssimo. *Hermenêutica na historiografia: Feuerbach e o problema da interpretação*, p. 68.

²² SERRÃO, Adriana Veríssimo. *Hermenêutica na historiografia: Feuerbach e o problema da interpretação*, p. 68.

²³ De acordo com Flávio Carneiro, “seguindo a trilha de Ezra Pound, que chamava suas traduções de “recriações”, Haroldo de Campos chama de “tradução criativa” ou “transcriação” o ato de traduzir poemas. Para ele, a tradução de poesia consiste, num primeiro momento, no gesto de leitura que compreende não apenas a decodificação pura e simples do vocábulo mas o mapeamento do contexto, linguístico e histórico, em que está inserido, ou seja: o espaço que cada palavra do original ocupa na história da língua/cultura de origem, na sua literatura e no conjunto da obra do autor. O segundo momento seria, por parte do tradutor, mais um trabalho de poeta que propriamente de estudioso de línguas e literaturas. Aqui, ele deve transcriar o vocábulo, encontrando seu paralelo, nem sempre óbvio, na cultura linguística escolhida pelo tradutor-poeta”. CARNEIRO, F. Por uma estética da leitura: anotações sobre um filme inacabado. CD-ROM do *I Simpósio Internacional Transdisciplinar de Leitura*, organizado por: PUC-Rio / SESC / Leia Brasil-PETROBRÁS. Realizado no Rio de Janeiro, no ano de 2000. In: <http://www.flaviocarneiro.com.br/obra/porumaesteticadeleitura.html>. Acessado em 20 de julho de 2013.

1.1.2. A filosofia e a tarefa da transcrição

Interpretar é apropriar-se: é transcrição. Tal termo, oriundo da literatura, não é utilizado por Feuerbach, mas seu significado básico se coaduna com os três aspectos fundamentais da hermenêutica feuerbachiana. Pode-se intitulá-lo também de tradução criativa ou mesmo de recriação (como afirma Ezra Pound). Haroldo de Campos afirma que a tradução de textos criativos

será sempre recriação, ou criação paralela, autônoma porém recíproca [...] A tradução de poesia (ou prosa que a ela equivalha em problematicidade) é antes de tudo uma vivência interior do mundo e da técnica do traduzido. Como que se desmonta e se remonta a máquina da criação, aquela fragílissima beleza aparentemente intangível que nos oferece o produto acabado numa língua estranha. E que, no entanto, se revela suscetível de uma vivissecação implacável, que lhe revolve as entranhas, para trazê-la novamente à luz num corpo lingüístico diverso²⁴.

Seja em relação à tradição filosófica ou em relação à tradição religiosa, Feuerbach procede por meio de transcrição. Eis o significado básico das três vias de interpretação de Feuerbach: Existem pensamentos que divergem (o antigo e o novo). O novo identifica obscuridades e contradições no antigo (o novo é um intérprete e se transforma, por sua vez, num apresentador) (*Darsteller*) (Tal apresentação tem um caráter eminentemente didático, de clarificar conceitos; e clarificar pressupõe que existe uma linguagem própria para tanto) - o novo, reconhecendo a verdade inerente a cada doutrina, resolve tais obscuridades e contradições, absorve o antigo e cria o *novo*. Transcria.

Essas características hermenêuticas, que revelam precisamente o modo pelo qual Feuerbach procede nas obras *História da Filosofia moderna*, *Leibniz* e *Pierre Bayle*, não pretendem ter como meta um discurso meramente auto-referencial. Afirma Feuerbach: “Nunca perdi de vista – nem mais íngremes alturas da Filosofia nem nos

²⁴ CAMPOS, Haroldo. "Da tradução como criação e como crítica". In: *Metalinguagem e outras metas*. 4ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 1992, pp. 35-43.

mais remotos vales da história – a *referência à vida*, a tendência prática”²⁵. Poder-se-ia questionar se esse duplo aspecto reivindicado por Feuerbach não seria, por sua vez, tão formal e unilateral quanto o discurso formal e auto-referente que ele pretende se contrapor. É interessante observar que, Feuerbach, precavendo-se contra essa atitude, afirma que, por um lado, ela tem como pressuposto uma evidente oposição ao que ele intitula de “pedantismo erudito” (o que Riedel identifica como mera exegese ou interpretacionismo), e, por outro, implica precisamente duas consequências graves: 1) “A aniquilação do momento mais nobre da atividade científica, o cuidado da ciência *por ela mesma*”²⁶, ou seja, anula o caráter especulativo, recusando de antemão a especulação e encerrando-se num empirismo ingênuo. 2) Desemboca num “utilitarismo vulgar e desprezível”²⁷.

Nem o pedantismo erudito, incapaz de estabelecer uma relação com a vida, nem a referência à vida sem o apelo da ciência: a razão continua exercendo a sua função; o que ocorre, de fato, é uma inversão de pólos. E tal inversão é permeada por uma série de consequências no tocante à própria atividade filosófica, bem como a relação da Filosofia com as demais ciências, a arte e religião. Para Feuerbach, a recusa dessas duas atitudes unilaterais exige um método que possibilite uma reunião de vida e ciência, sem negar-lhes as características mais essenciais ou dissolver-lhes numa unidade unilateral e que não leva em consideração o caráter de auto-fundamentação de sua própria posição.

1.1.3. Amor e Humor

Numa palavra, trata-se de uma questão de método. Qual é, afinal, o método de Feuerbach? Essa é uma questão central e não temos a pretensão de esgotá-la apenas na exposição da carta em análise. A importância dessa carta consiste em que, nela, Feuerbach apresenta, pela primeira vez, de maneira clara, o seu método, ainda que em estado germinal. Embora inconsistente e lançando mão de um nível de justificação praticamente nulo, as intuições nela apresentadas são imprescindíveis para a compreensão de obras como *A Essência do Cristianismo* e *A Essência da Religião*, por

²⁵ FEUERBACH, L. *A Karl Riedel*. Para a retificação de seu esboço, p. 36.

²⁶ FEUERBACH, L. *A Karl Riedel*. Para a retificação de seu esboço, p. 37.

²⁷ FEUERBACH, L. *A Karl Riedel*. Para a retificação de seu esboço, p. 37.

exemplo. Essas duas obras evidenciam uma ruptura epistemológica em Feuerbach. Podemos observar que essa tensão está presente na carta em questão. Afirma Feuerbach:

A tendência prática (no mais elevado sentido) da minha atividade como escritor manifesta-se aliás já no seu método. [10] Este método consiste em ligar constantemente o elevado com o aparentemente comum, o *mais longínquo* com o *mais próximo*, o abstrato com o concreto, o *especulativo* com o *empírico*, a Filosofia com a vida; consiste em apresentar o universal *no particular*, afundado no elemento da sensibilidade²⁸.

À primeira vista, pode-se ceder à impressão de que o método feuerbachiano é de uma insuficiência e ingenuidade absurdas. Isso ocorre se não levarmos em consideração que a insistência na sensibilidade (*Sinnlichkeit*) é uma temática assídua no pensamento de Feuerbach e o modo pelo qual ele compreende o compatibilismo entres os pares antinômicos supracitados tem um pressuposto fundamental. Trata-se de polemizar “contra *aquela* doutrina que na natureza ou no ser sensível *apenas* avista o ser-outro ou o ser-fora-de-si do espírito”²⁹. Todavia, polemizar também não é compreendido como um método sério. O que está pressuposto nessa passagem?

Contra Fichte e Hegel, que compatibilizam a sensibilidade na sua relação com o Eu (Fichte) e o Espírito (Hegel) apenas do ponto de vista do Eu e do Espírito, isto é, anulando a sensibilidade em seu aspecto autônomo e, por conseguinte, destituindo-lhe de sua base material, Feuerbach afirma outra possibilidade de elo que não resulta na mesma unilateralidade de Fichte e Hegel. “O *terminus medius*, entre o superior e o inferior, o abstrato e o concreto, o universal e o particular é, do ponto de vista prático, o *amor*, do ponto de vista teórico, o *humor*. O amor liga o espírito com o homem, o humor a *ciência* com a *vida*”³⁰. Opondo-se à concepção romântica que compreende o amor como força obscura e irracional na qual se misturam pulsões contrastantes, o amor, na leitura de Feuerbach, tem um significado específico. À pergunta clássica “o que é o amor?”, Feuerbach responde: o amor é o vínculo capaz de fazer interagir realidades distintas como corpo e espírito, na forma da existência humana, assim como aparência e verdade, no caso da busca da sabedoria.

²⁸ FEUERBACH, L. *A Karl Riedel*. Para a retificação de seu esboço, p. 37.

²⁹ FEUERBACH, L. *A Karl Riedel*. Para a retificação de seu esboço, p. 37.

³⁰ FEUERBACH, L. *A Karl Riedel*. Para a retificação de seu esboço, p. 38.

Amor e humor (assim como ironia e fantasia) são vínculos. São condições de possibilidade para a existência concreta humana e para a própria ciência. Amor e humor convergem no elemento da sensibilidade (*Sinnlichkeit*), que é, por sua vez, desse modo, o viés que dá fundamento e mobilidade à ação objetiva, estabelecendo a unidade entre atividade teórica e prática. A *Sinnlichkeit* abrange, não apenas a sensorialidade, mas, também, a sensibilidade referente ao princípio do sensualismo feuerbachiano que abarca a totalidade humana, isto é, o amor. Todavia, vale salientar que tal método está em germe na carta *A Karl Riedel*. A seguir podemos observar tal desenvolvimento, principalmente no tocante ao recurso utilizado: o aforismo.

1.2. O método em *Abelardo e Heloísa*

De acordo com Feuerbach, esse método encontra seu desenvolvimento na obra *Abelardo e Heloísa ou O escritor e o homem (Abälard und Heloise oder der Schriftsteller und der Mensch)*, obra de 1834. Nessa obra, a propósito do caráter específico de sua crítica à imortalidade da alma (tema retomado da obra *Pensamentos sobre a morte e a imortalidade*), considerada como imagem criada e que esconde uma verdadeira imortalidade, medida pela qualidade da vida do homem, a atividade humorística, isto é, satírico-filosófica, significa para Feuerbach “*método do pensamento perfeitamente senhor de si mesmo e consciente de si mesmo*”³¹. Numa palavra, no humor reside a síntese de autonomia e autoconsciência.

O humor é caracterizado como um predicado da filosofia, que graça, fantasia, humor merecem atenção. [...] É muito freqüente que ironia e fantasia, quando não se encontram no seu elemento peculiar, o da poesia, sejam apenas *vitia splendida*, meros substitutos do pensamento. Algo diferente acontece, pelo contrário, quando são *frutos do conhecimento* [12] a que só a *maturação interna* imprimiu o atraente cromatismo da beleza, quando o fogo da sensibilidade não é o ardor do desejo que se esforça por apreender o objeto *ansiado* em imagens *enganadoras*, mas o fervor do prazer perfeito, quando a fantasia é *amada do pensamento* que *em olhares extasiados de alegria irradia ao pensamento* a certeza feliz de que ela é a essência *dele* e ele a essência dela³².

³¹ FEUERBACH, L. *A Karl Riedel*. Para a retificação de seu esboço, p. 38.

³² FEUERBACH, L. *A Karl Riedel*. Para a retificação de seu esboço, p. 39.

Nessa bela passagem de *Abelardo e Heloísa* citada por Feuerbach, podemos observar o modo pelo qual ele obtém a síntese. Feuerbach identifica graça, fantasia e humor. Mais do que isso, torna-os predicados, mas não meros substitutos da filosofia (o que redundaria numa questão de recurso estilístico). Torna-os frutos do conhecimento, de modo que o conhecimento, em Feuerbach, deve estar ligado a uma pulsão de criação, de desejo, de felicidade. Conhecimento sem paixão não é conhecimento. Pelo menos ainda não é conhecimento. A uma existência concreta (e, portanto, uma existência condicionada pela multiplicidade dos sentidos e pelo *pathos*) corresponde um conhecimento concreto, igualmente marcado pelo *pathos* e pela alegria.

Tal método, ainda em estado germinal e insuficiente, resulta, como observaremos a seguir em outras obras de Feuerbach, numa conversão da filosofia ao mundo real (sensível), a não-filosofia. No contexto de sua doutrina da sensibilidade (que retomaremos no terceiro capítulo) é importante salientar que tal conversão (ou redução) não deve ser equiparada a um regresso ao senso comum (ou significar uma espécie de “rebaixamento da filosofia”), pois, de acordo com Feuerbach, a busca pela fundamentação de seus conhecimentos, bem como auto-fundamentação (a reflexividade) não perde a sua razão de ser.

1.2.1. O discurso interrompido: a influência de Lichtenberg

Se método³³ significa caminho (método vem da junção de duas palavras gregas: *meta*: “através de, por meio de, além de; *hodos*: via, caminho), na obra *Abelardo e Heloísa*, parafraseando Walter Benjamin, trata-se de caminho indireto, de desvio³⁴. A paráfrase não deixa de ter sentido. No contexto da problemática acerca dos aforismos em Feuerbach, podemos afirmar, junto a Benjamin, que método é “discurso em curto circuito que a meio caminho interrompe a si mesmo a fim de renovar contato com seus objetos”³⁵. Se levarmos em consideração o prólogo de *Abelardo e Heloísa*, no qual o

³³ De acordo com Abbagnano, ao termo método se relacionam dois significados fundamentais: “1º) qualquer pesquisa ou orientação de pesquisa; 2º) uma técnica particular de pesquisa. No primeiro significado, não se distingue de “investigação ou doutrina”. O segundo significado é mais restrito e indica um procedimento de investigação organizado, repetível e autocorrigível, que garanta a obtenção de resultados válidos”. ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins fontes, 1998, p. 668.

³⁴ BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. de Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Editora Brasiliense, 1985, p. 50.

³⁵ MATOS, Olgária. *O Iluminismo visionário: Benjamin leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993, p. 10

próprio Feuerbach faz questão de elaborar um grande elogio ao aforismo enquanto método filosófico, a temática da necessidade de uma leitura não-linear dos aforismos tem ecos no trecho citado acima. Ao leitor desavisado resta o susto ao entrar em contato com constantes interrupções na exposição dos aforismos.

Isso porque, de acordo com Feuerbach: “Os [...] aforismos não são apropriados para uma leitura ininterrupta. Os aforismos, algumas vezes mais largos, outras vezes mais curtos, não estão de maneira alguma concebidos de acordo com alguma limitada medida de forma igual e única”³⁶. Ora, mas o que é um aforismo? De maneira geral, sobre o termo “aforismo” se pode afirmar que ele deriva do grego *aphorismos*, que significa literalmente “o que se separa do resto e determina”. Outros significados também são atribuídos, como, por exemplo, que aforismo designa “uma proposição concisa que encerra bastante sentido em poucas palavras”. Para usar uma metáfora que o próprio Feuerbach lança mão, num aforismo se observa que, por apenas um momento, o sentido do discurso é iluminado (uma iluminação provinda do próprio aforismo, que, por sua vez, em seguida se oculta novamente, num jogo de desvelar-se e velar-se).

Em *Abelardo e Heloísa ou O escritor e o homem*, os aforismos, em relação à obra *Aforismos teológico-satíricos*, são utilizados por Feuerbach a partir de outro ponto de vista. De acordo com Rúa, em *Abelardo e Heloísa*, no tocante ao caráter formal dos aforismos, podemos observar uma influência do físico e filósofo alemão do século XVIII, Georg Christoph Lichtenberg³⁷. Embora Lichtenberg não reconheça seus escritos propriamente como aforísticos, Sören Kierkegaard, assumindo o papel de retomar a valorização dos seus escritos, atribuiu-lhe o epíteto de “mestre dos aforismos”. Não à toa os aforismos de Lichtenberg passaram a ser usados como epígrafes de inúmeros livros.

³⁶ FEUERBACH, L. *Abelardo y Heloisa*, p. 272.

³⁷ “Georg Christoph Lichtenberg, físico, escritor e filósofo alemão, nasceu em Ober-Ramstadt (1742) e morreu em Göttingen (1799), em cuja universidade estudou e trabalhou grande parte de sua vida. Ficou conhecido sobretudo por meio de seus aforismos, apreciados por Kant, Nietzsche, Tolstói, Freud, Schopenhauer, Einstein, Karl Kraus, Tuchoslky e Canetti, dentre outros. Sua obra, composta, ademais, de fragmentos e esboços, só em 1901 teve sua primeira edição completa publicada. Autores da nova geração da Teoria Crítica reencontraram nele um precursor do combate a pseudo-científicas teorias racistas”. BORGES, B. I. *A voz do deserto: Kierkegaard sobre Lichtenberg*. Cadernos UFS. s/d. In: http://200.17.141.110/periodicos/cadernos_ufs_filosofia/revistas/ARQ_cadernos_7/bento.pdf. Acessado em 19 de julho de 2013.

Assim como Kierkegaard, Nietzsche, Schopenhauer e vários outros, Feuerbach³⁸ é um grande apreciador de Lichtenberg, de maneira que os ecos de tal influência surtem grande efeito nos seus aforismos, muito embora, do ponto de vista do estilo, ocorra uma distância no modo como os dois produzem os aforismos. Os aforismos feuerbachianos, por serem escritos em prosa, são mais extensos do que os de Lichtenberg. Isso não deixa de soar estranho para um autor que elabora um grande elogio à brevidade e à concisão. Afirma Feuerbach:

Uma vida encerrada num curto aforismo pode conter em si mais espírito e substância, inclusive mais experiências que uma vida extensamente delineada num absurdo estilo de cátedra. [...] Os períodos mais lindos, os mais plenos de conteúdo também foram os mais curtos³⁹.

Prosseguindo a citação, Feuerbach passa a explicar dois elementos básicos: 1º) qual é a sua real intenção em escrever uma obra com tal estilo; 2º) o que ele compreende por aforismo. É importante salientar e enfatizar a distinção entre o modo como o aforismo é apresentado nas duas obras mencionadas de Feuerbach, *Aforismos teológico-satíricos* e *Abelardo e Heloísa*:

O título do livro caracteriza seu conteúdo como aforismos. Porém não se espere encontrar nele pensamentos ou ocorrências isoladas, casuais, desconexas. É um tema, uma ideia de fundo que se impulsiona por intermédio do conjunto, porém em revoltas livres e labirínticas nas quais algumas vezes, estando presente, somem a olhos vistos, e outras vezes, em igual medida, se mostra de novo de maneira mais luminosa⁴⁰.

A citação acima, que encontramos disposta no início de *Abelardo e Heloísa*, é central para compreendermos o significado básico da escrita aforística em Feuerbach. É justamente nessa passagem que encontramos o significado de afirmar **o aforismo como método**. De acordo com Feuerbach, em *Abelardo e Heloísa* não se encontram ideias meramente desconexas, sem um rigor mínimo no tocante à exposição. Os aforismos seguem um critério mínimo de organização, no entanto, tal critério é mediado pela liberdade de movimentação das ideias e temas propostos.

³⁸ TOMASONI, F. La natura non umana, l'inconscio e il destino: Feuerbach fra Lichtenberg e Schopenhauer. In: SERRÃO, A. V. (Org.) O homem integral: antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach, p. 267-268.

³⁹ FEUERBACH, L. *Abelardo y Heloísa*, p. 272.

⁴⁰ FEUERBACH, L. *Abelardo y Heloísa*, p. 272.

Esta liberdade de movimento é intencionalmente como própria da forma dos aforismos. O pensamento deveria se condensar o máximo possível; toda prova ou complemento, toda necessária explicação, variação e modificação de um pensamento devem ser representadas elas mesmas, por sua vez, como um pensamento independente, ou seja, com aquele desenvolvimento de amplitude que é irrecusável em qualquer outra forma e que, no entanto, coloca o ânimo do leitor num estado de grande prazer. No entanto, muitas vezes se trata tão-somente de um artifício do escritor para distrair, ocupar e entreter, a fim de que não observe a pobreza e debilidade de pensamento, e que com ele passe despercebido⁴¹.

Essa liberdade é, de acordo com Feuerbach, completamente intencional. Mas quando o autor se refere a “liberdade de movimento”, não se pode equiparar a isso a mera e inconsequente experimentação. Trata-se, sim, de busca por estilo. Trata-se, sim, de experimentar. Trata-se, sim, de uma obra inacabada (ou, se podemos utilizar o termo caro a obra de Umberto Eco⁴², trata-se de uma “obra aberta”).

No entanto, isso não deve estar relacionado a um mero delírio estilístico do autor, mas se centraliza numa busca de “dar prazer ao leitor”, isto é, colocar, como observamos na citação acima, “o ânimo do leitor num estado de grande prazer”. Se Nietzsche associa o estilo aforístico ao caráter essencialmente inacabado e aberto de um sentido veiculado pela escrita, preconizando, portanto, a própria noção de obra aberta e *work in progress*, não se pode negar, em Feuerbach, que o aforismo conduz o pensamento à decifração ou à interpretação do sentido, que é sempre múltiplo e ressoa para além de seu comprometimento com um sistema ou uma época.

⁴¹ FEUERBACH, L. *Abelardo y Heloisa*, p. 272. [Tradução nossa]

⁴² ECO, U. *Obra aberta: forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

1.2.1. Os *Aforismos teológico-satíricos*: a questão do aforismo em Feuerbach

Observamos que a temática do método em Feuerbach, no contexto da obra *Abelardo e Heloísa*, deve estar associada a uma profunda reflexão (implícita ao texto citado) acerca do estilo filosófico, que tem no humor (que não se reduz a um mero gracejo ou recurso retórico) o seu elemento central. A partir de tal reflexão podemos compreender que os aforismos têm uma importância muito grande principalmente no jovem Feuerbach. Não apenas no sentido de que, por exemplo, uma série de temáticas expressas na obra *Aforismos teológico-satírico* aparecem em outras obras posteriores.

Acerca de tal importância, podemos utilizar uma metáfora que o próprio Feuerbach utiliza na obra supramencionada: De acordo com Feuerbach, os aforismos são, em grande medida, "visões panorâmicas a partir da câmara obscura do presente"⁴³, da mesma forma, que, para Feuerbach, "a sátira é um microscópio, que faz as coisas grandes, porém não as altera"⁴⁴. Tal metáfora acerca do lugar dos aforismos no corpo teórico de Feuerbach está nas *Palavras prévias do editor aos Aforismos teológico-satíricos*. O "editor", em questão, é o próprio Feuerbach. É um editor inventado; Feuerbach prega uma peça em seu leitor. A introdução de um "editor ficcional" já antecede o panorama geral satírico da obra, bem como previne os leitores formalistas e sistemáticos que, diante dos 349 aforismos, quiserem cair na armadilha do autor.

Tal como em obras de autores como Nietzsche (e mesmo nos *Pensamentos*, de Pascal) pode-se questionar a utilização dos aforismos, principalmente no tocante a uma dificuldade básica: o aforismo aparece como uma espécie de "verdade fechada", de modo que qualquer desenvolvimento explicativo ou argumentativo tende ao fracasso. O aforismo é, do ponto de vista da tradição filosófica, relegado a uma categoria inferior. A crítica incide em dois aspectos básicos: 1º) ao aforismo confere-se uma função de deslocamento acerca do significado; 2º) obscurece-se o sentido literal do discurso, que finda negando qualquer possibilidade argumentativa (o aforismo é auto-referencial).

⁴³ FEUERBACH, L. Epigramas teológico-satíricos. In: FEUERBACH, L. *Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud*. Trad. esp. J.L. García Rúa, p. 145.

⁴⁴ FEUERBACH, L. Epigramas teológico-satíricos. In: FEUERBACH, L. *Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud*. Trad. esp. J.L. García Rúa, p. 147.

De acordo com Rúa:

Se algum método pudesse ser aplicado ao aforismo, este não poderia ser outro senão o intuitivo-indutivo que, mediado pela experiência, conduz a uma espécie de definição socrática de caráter sinóptico. Em todo caso, algo que distingue o discurso contínuo (lógico, articulado) do discurso “interrompido” (aforístico) é que, no primeiro, o ritmo, o método e a lógica interna do mesmo tornam “adivinháveis” os passos seguintes, enquanto o que torna inquietante o aforismo é o caráter inesperado tanto do tema como da conclusão ou intencionalidade, o que, em certas ocasiões, estabelece certa familiaridade entre o aforismo e o âmbito do humor e da ocorrência.⁴⁵

No contexto do pensamento feuerbachiano, frente à unidade metódica e pelo discurso contínuo, lógico, concatenado, dedutivo, algo pretendido pela filosofia especulativa, com sua pretensão de totalidade e sistematicidade soberba, o aforismo pretende exhibir a variedade tonal da vida mesma, feita de interrupções, de fatos inesperados, fazendo-se, assim, um veículo de sabedoria vital⁴⁶. Eis a justificativa de Feuerbach: o aforismo, devido ao seu caráter imprevisível, identifica-se (ou pelo menos é o tipo de discurso e método que mais se identifica) com a vida nua e crua.

1.3. Preâmbulo à questão de método n’A *Essência do Cristianismo*

Nos dois tópicos a seguir, objetiva-se compreender os aspectos centrais dos métodos de que Feuerbach lança mão no tocante à religião (ao Cristianismo e às religiões naturais): genético-crítico e histórico-crítico. São métodos ou são variações de um método que, nesse sentido, abrangeria as obras *A Essência do Cristianismo* (*Das Wesen des Christentums*, obra publicada em 1841) e *A Essência da Religião* (*Das Wesen der Religion*, obra publicada em 1846)? Há relação interna? Como os dois métodos se relacionam internamente?

Em primeiro lugar, devemos compreender que o interesse de Feuerbach pela religião não se encerra em liames biográficos, mas trata-se de um problema teórico: qual

⁴⁵ RÚA, García J.L. Estudo preliminar. In: FEUERBACH, L. *Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud*. Trad. esp. J.L. García Rúa, p. 37. [Tradução nossa]

⁴⁶ Cf. RÚA, García J.L. Estudo preliminar. In: FEUERBACH, L. *Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud*. Trad. esp. J.L. García Rúa, pp. 37-38. [Tradução nossa]

é a tarefa da Filosofia perante a religião? É evidente que a Filosofia – desde o seu surgimento – trata de tais questões e é indubitável que boa parte da Filosofia Medieval (Anselmo, Agostinho, Tomás de Aquino, Al-farabi, Averróis, Avicena) se constitui enquanto um questionamento acerca de tal relação. Qual é o mérito de Feuerbach? Seu mérito é o de fundamentar um método para compreender e esclarecer a religião. Uma hermenêutica da religião? Mas já existem casos desse tipo de hermenêutica? Sim, existem.

Na contemporaneidade são preciosas as colaborações de Karl Barth e Karl Rahner, por exemplo, para tal fundamentação. São casos, no entanto, em que predomina uma hermenêutica religiosa da religião, e não uma hermenêutica filosófica da religião. Isso significa que nesses casos (mesmo em vertentes críticas da religião, como aparece no *Tratado Teológico-Político*, de Baruch de Spinoza; ou mesmo em vertentes que querem fundamentar o cristianismo apelando para a experiência humana, como no caso de Schleiermacher) já se tem como pressuposto a necessidade de legitimar e justificar a religião (por isso, trata-se de uma hermenêutica religiosa da religião).

Por outro lado, Feuerbach não tem a pretensão de negar a religião, atitude essa que findaria atribuindo igual compreensão valorativa para a religião. Em resumo: nem justificar nem negar. Feuerbach é enfático: trata-se de compreender e esclarecer. Há um pressuposto básico nessa atitude de Feuerbach: no tocante à religião, a Filosofia, para evitar uma compreensão valorativa (que findaria justificando ou negando a religião), lança mão de um tipo de neutralidade que podemos intitular de neutralidade metodológica. Pode-se questionar se tal neutralidade pode ser mantida ou pelo menos podemos nos questionar até que ponto ela é realmente “neutra”: como não tratar de tal questão sem estar “embriagado de Deus”?

1.3.1. O método genético-crítico

Feuerbach, todavia, n’A *Essência do Cristianismo* (bem como no *Leibniz* e na *Teogonia*), responde a tais questionamentos ao apresentar o método a ser utilizado para compreender o Cristianismo como um método *genético-crítico*. Trata-se, portanto, de um método que vinha sendo desenvolvido desde suas obras de juventude, mas que encontra n’A *Essência do Cristianismo* um lugar mais do que apropriado para o seu amadurecimento. Em obras posteriores, como, por exemplo, a *Teogonia*, Feuerbach retoma tal método, deslocando, no caso da última obra mencionada, as questões de ordem religiosa no contexto do cristianismo, para a “análise da linguagem mítica e simbólica”⁴⁷, de modo a desenvolver “um princípio para colher o sentido da história da consciência humana segundo uma semântica dos desejos universais (salvação, felicidade, criação, imortalidade)”⁴⁸.

O método genético-crítico consiste basicamente em dois passos básicos e de ordem didática: 1º) delinear os elementos constitutivos da religião (procurar o código genético da mesma, bem como o que a torna possível, o que conduz à distinção entre a essência falsa e a essência verdadeira da religião); e identificar tais elementos um por um, por intermédio de uma *redução*⁴⁹ do composto ao simples.

É interessante uma observação: Outros pesquisadores, tais como Urbano Zilles, consideram *redução* o termo mais apropriado e fiel para caracterizar o método feuerbachiano. De acordo com Gabriel Amengual⁵⁰, do ponto de vista terminológico, a primeira intenção de Feuerbach no tocante à crítica da religião⁵¹ poderia ser intitulada de

⁴⁷ SERRÃO, A.V. *Hermenêutica na historiografia: Feuerbach e o problema da interpretação*, p. 67.

⁴⁸ SERRÃO, A.V. *Hermenêutica na historiografia: Feuerbach e o problema da interpretação*, p. 67.

⁴⁹ De acordo com Draiton Gonzaga de Souza, “Feuerbach mostra-se como um hermeneuta. Querer enfrentar uma realidade (o cristianismo), penetrando-a até seu núcleo autêntico, despojando-a da aparência falsa; tem de partir do dado, decifrando-o e negando o epifenômeno para chegar à coisa em si, à sua verdade contraposta ao manifesto. A redução é uma volta ao sentido originário. A religião apresenta-se como um enigma que deve ser decifrado ou como um segredo que é necessário descobrir”. SOUZA, D. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*, p. 38.

⁵⁰ AMENGUAL, G. *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*, p. 15.

⁵¹ É preciso levar em consideração a argumentação e o contexto específico da crítica à religião elaborada por Feuerbach. De acordo com Rosalvo Schütz: “O contexto desta crítica deu-se na Alemanha que ainda se encontrava sob o domínio de um Estado cristão, onde a política era justificada teologicamente, enquanto que a Revolução Francesa já parecia ter efetivado os ideais de liberdade e autonomia frente a dogmática religiosa, idealizadas pelo iluminismo. Assim, Feuerbach propõe-se a explicar a história do homem, como um processo de humanização, e não como teodiceia, a fim de contribuir na superação da situação anacrônica da Alemanha da época”. SCHÜTZ, R. *Feuerbach e Marx: duas críticas a partir de um*

redução. Sem precisarmos nos debruçar sobre uma infértil discussão taxonômica, a questão fundamental a ser considerada é a de que Feuerbach, no tocante à religião, elabora uma interpretação antropológica da mesma, reduzindo a multiplicidade de temas (essência humana, existência de Deus, salvação, trindade, etc) a unidade. Numa palavra, elaborando uma redução antropológica: teologia é antropologia (*die Theologie ist Anthropologie*). Pode-se intitular de genético-crítico⁵² no sentido que se trata de uma imersão na origem da religião, de decifrar o seu sentido autêntico. Para tanto, não se utilizam elementos exteriores, mas permite-se que “a religião fale por ela mesma”, ou seja, que os documentos históricos sejam o critério básico de decifração e, em seguida, de crítica.

Todavia, o método genético-crítico (ou a redução antropológica) não está completo, se não forem apresentadas e compreendidas as suas bases concretas, que são historicamente, socialmente e culturalmente marcadas.

1.3.2. O método histórico-filosófico

No Prefácio à primeira edição da obra *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach alerta ao seu leitor que, embora em sua obra concentre-se certo número de pensamentos aforísticos e polêmicos, nela delimita-se apenas um tema como objeto de estudo. Isso significa afirmar que, apesar de lançar mão de um método pouco convencional em relação à tradição filosófica, tal método não se caracteriza por uma mera aleatoriedade ou mesmo falta de rigor. De igual modo, Feuerbach afirma que não tem a pretensão de um esgotamento do tema abordado, o que para ele caracterizar-se-ia como uma forma de generalização, a qual o próprio autor demonstrou-se inteiramente avesso em todos os seus escritos.

Qual o tema central de *A Essência do Cristianismo*? De acordo com Feuerbach, trata-se de indicar os “elementos críticos para uma filosofia da religião positiva da

mesmo horizonte. *Ágora Filosófica*. Recife: Universidade Católica de Pernambuco. Ano 1, nº1, jan-jun de 2001, p. 91.

⁵² Cf. ZILLES, U. *Filosofia da religião*, pp. 99-101. Acerca do método genético-crítico conferir também: WEGER, K-H. *La crítica religiosa en los tres últimos siglos: diccionario de autores y escuelas*. Barcelona: Herder, 1986, p. 97.

revelação”⁵³. A ausência da pretensão de esgotamento de tal tema conduz, por um lado, Feuerbach a acentuar, no segundo parágrafo do Prefácio à primeira edição, a palavra *elementos*, e, por outro, a distanciar-se de duas perspectivas opostas: 1ª) a Filosofia da religião proveniente da tradição cristã; 2ª) a Filosofia especulativa da religião, proveniente de um dos segmentos filosóficos da tradição cristã, a Escolástica.

Por que tal distanciamento? Feuerbach justifica-se por dois motivos básicos, que encontramos claramente expostos nos parágrafos nove e dez d’A *Essência do Cristianismo*:

O método que o autor aqui segue é inteiramente objetivo – é o método da química analítica. Por isso são apresentados esparsamente, quando forem necessários e possíveis, documentos, ora logo abaixo do texto, ora num apêndice especial, a fim de legitimarem as conclusões alcançadas através da análise, i.e., demonstrá-las como objetivamente fundadas. Se achar por isso que os resultados do seu método são chocantes, ilegítimas, que se seja justo de não atribuir a culpa a ele, mas sim ao seu objeto.⁵⁴

Como podemos observar, à busca e preocupação de um fundamento objetivo para sua pesquisa corresponde, em Feuerbach, a utilização de documentos históricos. De igual modo, “o fato de o autor buscar as suas testemunhas num arquivo de séculos há muito passados tem seus bons motivos”.⁵⁵ Eis as testemunhas de Feuerbach. Os “bons motivos” vão além de tal busca. Não se trata apenas de uma opção de viés formalista, mas se insere no contexto de sua crítica à tradição filosófica. Mais do que uma simples crítica, trata-se de um apropriar-se de tal tradição, o que está completamente de acordo com as três vias de interpretação descritas na carta *A Karl Riedel*.

Como podemos observar no Prefácio à segunda edição d’A *Essência do Cristianismo*, Feuerbach posiciona-se de maneira radical contra qualquer doutrina que admita um princípio abstrato ou somente pensado ou imaginado e que produza o pensamento retirando-o do seu oposto: da matéria, da essência, dos sentidos. Numa palavra, Feuerbach opõe-se à substância de Espinosa, ao Eu de Kant e Fichte, à

⁵³ FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*, p.11.

⁵⁴ FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*, p. 13.

⁵⁵ FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*, p. 13.

identidade absoluta de Schelling e ao postulado hegeliano segundo o qual tudo provém do Absoluto⁵⁶, inclusive o homem.

Para Feuerbach, tanto o filósofo especulativo (Espinosa, Descartes e Leibniz) quanto o idealista (Fichte, Schelling e Hegel) não consegue alcançar “a intuição serena das coisas” e a natureza, isto porque diante de seus olhos e tapando-lhes a visão das coisas está o “conceito”, a “substância”, o “eu”, o “absoluto”; e destes deduz o todo: abrindo os olhos, não vê senão “conceitos” realizados. Afirma Feuerbach: “o mundo inteiro não é para ele senão uma alegoria de sua lógica, sua dogmática ou sua mística”⁵⁷. O idealista e o filósofo especulativo “arrancam os olhos da cabeça para poderem pensar melhor”, ou seja, despem-se completamente dos sentidos, da sensibilidade (*Sinnlichkeit*) para dar lugar a princípios abstratos e que tem a pretensão de fundamentar a si mesmo.

Em geral condeno incondicionalmente qualquer especulação absoluta, imaterial, auto-suficiente – a especulação que tira a sua matéria de si mesma. Sou astronomicamente diferente dos filósofos que arrancam os olhos da cabeça para poderem pensar melhor; eu, para pensar, necessito dos sentidos, mas acima de todos dos olhos, fundamento minhas ideias sobre materiais que podemos buscar sempre através das atividades dos sentidos, não produzo coisas a partir do pensamento, mas inversamente os pensamentos, a partir das coisas, mas coisa é somente o que existe fora da cabeça.⁵⁸

Para não “arrancar os olhos da cabeça para pensar melhor”, o que resta a Feuerbach? E qual é o método utilizado por Feuerbach para tal posicionamento crítico? N’A *Essência do Cristianismo*, o método escolhido é justamente aquele que o próprio filósofo intitula de método histórico-filosófico. Ora, se tal método já está em germe em *A Karl Riedel*, podemos compreender o seu desenvolvimento principalmente nos dois trechos dispostos a seguir:

E meu livro não pretende ser nada mais que uma fidelíssima tradução – expresso figuramente: uma análise empírica ou histórico-filosófica, uma solução para o enigma da religião cristã. Os princípios gerais que eu apresento na introdução não são *a priori* forjados, produtos da especulação; surgiram como a análise da religião, são apenas, como em geral os pensamentos

⁵⁶ FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*, p. 22.

⁵⁷ CABADA, M. C. *El Humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*. Madrid: La editorial católica, 1975, p. 8.

⁵⁸ FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*, p. 20.

fundamentais do livro, exteriorizações reais da essência humana (na verdade, da essência religiosa e da consciência humana) traduzidas para ideias racionais, isto é, concebidas em expressões gerais e por isso trazidas ao entendimento.⁵⁹

A citação acima tem dois significados básicos. Em primeiro lugar, o apelo à objetividade dos fatos e documentos históricos é invocado mais uma vez, ratificando e concedendo mais força ao seu posicionamento contra a tradição especulativa e idealista. Em segundo lugar, há uma compreensão implícita (desenvolvida no primeiro capítulo *d'A Essência do Cristianismo*) acerca da essência humana. Feuerbach adverte ao seu leitor o modo como a essência humana (a tríade amor, vontade, razão) deve ser compreendida; não como elementos exteriores (idealizados, cristalizados) ao ser humano, mas como exteriorizações reais da sua própria essência. Nesse sentido, embora não se pretenda procurar refutar as críticas de Marx, por exemplo, à noção de ser genérico (*Gattungswesen*), é importante salientar, à luz do pensamento do próprio Feuerbach, que, quando o filósofo tematiza a essência de algo (p. ex. a essência da religião, ou mesmo a essência humana), ele não está utilizando o sentido clássico de essência, mas trata-se de algo histórico e processual.

De toda forma, o método histórico-filosófico não estaria completo sem uma problematização mais ampla, ou, como Feuerbach afirma, se não estiverem “traduzidas para ideias racionais”. Não se trata de anular a especulação, mas indicar o ponto de partida para a Filosofia, temática importante no tocante à sua relação com Hegel, por exemplo, tema do segundo capítulo do presente trabalho.

As ideias de meu livro são apenas conclusões de premissas que não são meros pensamentos, e sim fatos objetivos, atuais ou históricos – fatos que apesar de sua existência bruta em incunábulo (livro impresso nos primeiros tempos da imprensa com tipos móveis, não escrito a mão) não tinham absolutamente lugar em minha cabeça.⁶⁰

É importante salientar que, ao tratarmos da história a partir do ponto de vista do pensamento feuerbachiano, temos que levar em consideração que o autor não se refere a história nua e crua. Em que sentido? Feuerbach compreende que não é possível interpretar sem se deixar contaminar pelo fato ou documento histórico analisado. Como pensador, como alemão, ele é histórica e culturalmente condicionado (Feuerbach afirma

⁵⁹ FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*, p. 20.

⁶⁰ FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*, p. 20.

isso justamente na obra *Para crítica da filosofia hegeliana*). A crítica ao cristianismo é uma crítica que deve ser inserida no contexto histórico do autor. A crítica à tradição filosófica também. Do contrário, perde-se de vista o significado mais essencial do desenvolvimento do pensamento feuerbachiano, bem como se destitui de tutano substancial a sua hermenêutica. Isso equivaleria a jogar todo o pensamento feuerbachiano no lixo. Tratar da história é, inevitavelmente, apropriar-se dela. A exigência de um distanciamento, de uma neutralidade diante de fatos, no contexto do pensamento feuerbachiano, evanesce. Não se trata, para Feuerbach, de meramente apresentar o fato histórico, pelo menos não sem antes tentar atribuir-lhe razões e sentido. Um sentido que é perpassado por uma recepção histórica daquele que lhe atribui sentido.

O método histórico-crítico tem como pretensão compreender e explicar os textos de modo sistemático, tendo em vista recuperar as condições históricas concretas em que nasceram ou se transmitiram os textos. Todavia, nem todos os textos conseguem "falar por eles mesmos", ou seja, nem todo texto responde de igual modo ao condicionamento histórico. Outra questão básica é que a história não pode ser compreendida como processo que segue uma ordem linear, como produto de causa e efeito.

Nesse sentido explicar um texto não se esgota na detecção de suas causas. Explicar supõe expor o sentido do codificado linguística e estilisticamente. Ir do produto às suas causas sem maiores considerações (um tipo de aproximação meramente histórica) implica não levar em consideração o impulso e a imaginação dos criadores, assim como o valor do próprio texto.

II. A RELAÇÃO FEUERBACH-HEGEL: VERSÃO E INVERSÃO DO SISTEMA HEGELIANO

Observamos que a hermenêutica feuerbachiana tem duas características básicas e que são desenvolvidas ao longo de sua trajetória e encontram o seu ápice n'*A Essência do Cristianismo*: o método genético-crítico e o método histórico-filosófico. No presente capítulo temos a pretensão de compreender um exemplo específico de aplicação de tais métodos numa tradição filosófica, ou melhor, no sistema de um dos autores inseridos na tradição do Idealismo alemão, a saber, Hegel. Com o presente capítulo pretendemos compreender o desenvolvimento da crítica e proposta de refutação do sistema hegeliano elaborado por Ludwig Feuerbach em sua obra intitulada *Para a crítica da filosofia de Hegel (Zur Kritik der Hegelschen Philosophie)*, de 1839. Eis a obra básica. De toda forma lançaremos mão de outras obras, adiantando temas a serem desenvolvidos no terceiro capítulo.

Na obra *Para a crítica da filosofia de Hegel*, a crítica de Feuerbach ao sistema hegeliano se refere especificamente às obras *Fenomenologia do Espírito (Phänomenologie des Geistes)* e *Ciência da Lógica (Wissenschaft der Logik)*. São duas as questões centrais: em primeiro lugar, o déficit no método hegeliano, isto é, na sua dialética. No tocante à primeira obra, a crítica incide no capítulo acerca da certeza sensível (*sinnliche Gewissheit*). Sobre a segunda, Feuerbach tematiza principalmente a problemática do começo da filosofia: trata-se de um começo necessário ou contingente? Nossa pretensão consiste em evidenciar que Feuerbach (bem como Schelling) não rejeita sem mais os pressupostos assumidos pela filosofia hegeliana, mas, pelo contrário, assume uma de suas reivindicações mais fundamentais, que, de acordo com Eduardo Luft, significa “a exigência de que a dialética seja efetivada como método crítico, pretensão sem a qual a Lógica não consegue se realizar como núcleo de justificação da ideia absoluta”⁶¹.

Em segundo lugar, pretendemos evidenciar que o significado essencial da crítica de Feuerbach em relação à filosofia especulativa de Hegel é o de uma ruptura com o

⁶¹ LUFT, Eduardo. *As sementes da dúvida: investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana*. São Paulo: Editora Mandarim, 2001, p. 66.

método filosófico, que encontra a sua justificação efetiva apenas na reflexão crítica de uma retrospectiva noturna, que, instada a fazê-lo durante o dia, permanece, porém, adormecida. Este corte é, contudo, apenas um aspecto exterior de uma crítica, em si meramente filosófica, não antropológica, de Feuerbach à especulação hegeliana como apogeu e termo da filosofia moderna⁶².

2.1. Aspectos introdutórios para a leitura da obra *Para a crítica da Filosofia de Hegel*

Se atentarmos brevemente a alguns aportes biográficos de Feuerbach, perceberemos que, de aluno entusiasmado de Hegel em Berlim e autor de um ensaio em sua defesa (1835), precisamente contra as críticas dirigidas por C. F. Bachman, Feuerbach passa a um dos mais contundentes críticos de seu ex-mestre, o que o distingue completamente das críticas dos “jovens hegelianos”, bem como as de Schelling (1775-1854) e Kierkegaard (1813-1855).⁶³ Com efeito, em *De Ratione, una, universali, infinita* (tese de doutorado apresentada a Universidade de Erlangen em 1828), a relação de Feuerbach com o sistema hegeliano já segue um caráter de ambiguidade permanente. Em que sentido?

Por um lado, Feuerbach refere-se a Hegel e expõe a filosofia hegeliana tal como um herdeiro da mesma. Por outro lado, já se apresenta, embora ainda timidamente, como crítico da filosofia de Hegel. Com efeito, nas referências ao sistema hegeliano que constam nessa obra, o que está em questão para Feuerbach é justamente o conceito de razão, entendido como crítica e contraponto ao subjetivismo, ou seja, ao individual absolutizado, e, ao mesmo tempo, como universalidade (como fundamento substancial), que, por conseguinte, inclui em si mesma o homem e a natureza.

Podemos ressaltar alguns aspectos básicos da tese de Feuerbach, visto que isso nos ajuda a clarificar alguns pontos relacionados à sua interpretação e tentativa de

⁶² REITMEYER, Ursula. A consciência de si alienada e a perda do concreto: a crítica ao declínio pós-tradicional da história da perspectiva do jovem hegelianismo. Trad. port. Manuela Ribeiro Sanches. In: SERRÃO, Adriana Veríssimo (Org.) *O homem integral: antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*, p. 122.

⁶³ Cf. LUFT, Eduardo. *As sementes da dúvida: investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana*. Op. cit., p. 63.

inversão do sistema de Hegel. Em linhas gerais se pode afirmar que *De Ratione, una, universalis, infinita* foi escrita em latim e consta de quatro partes, as quais são subdivididas em 23 capítulos. O ponto de partida dessa obra, que serve de orientação à totalidade desse escrito, é justamente a oposição entre o singular (*Einzelne*) (a individualidade, a sensibilidade) e o universal (*Allgemeine*) (a generalidade, a razão): foi atribuído ao universal, isto é, à razão infinita, o predomínio, pois ela é a substância (*Substanz*) de todos os singulares; o individual-singular é limitado, já que entre ele e outro ser há sempre uma fronteira. Trata-se aqui, para Feuerbach, particularmente do problema da relação entre a universalidade e a individualidade.

Em resumo, Feuerbach, na primeira parte defende a unidade da razão e esse caráter unitário da mesma, uma para todos e que permite ser compartilhada por todos os homens, algo que não ocorre com os sentimentos. Na segunda parte, e como corolário da unidade da razão, Feuerbach defende seu caráter de universalidade. Na terceira parte, Feuerbach defende a infinitude da razão e, a partir desse contexto, procura resolver a problemática da relação entre indivíduo e gênero. Na última parte, Feuerbach questiona-se acerca da problemática da essência, para poder afirmar que o conceito “essência particular” encerra um contra-sentido, enquanto que o universal é uno por sua essência e não em relação a outro. De todo modo, *De Ratione, una, universalis, infinita* está concebida de modo puramente hegeliano, o que evidencia ainda a clara influência de Hegel.⁶⁴

Nos anos seguintes, Feuerbach publica anonimamente, em 1830, um livro intitulado *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit (Pensamentos sobre a morte e a imortalidade)*, no qual trata de uma das questões claramente derivadas da filosofia da religião de Hegel: a imortalidade da alma. Nessa obra, Feuerbach ataca a ideia de um Deus-Pessoa, substituindo a transcendência divina pela humana, e nega a imortalidade pessoal, sendo unicamente concebível, para ele, a imortalidade do espírito humano como conjunto. No entanto, a obra foi apreendida e, obviamente, censurada. Isso impediu Feuerbach de ser nomeado professor em Erlangen e durante os cinco anos seguintes leva uma vida errante, residindo em Frankfurt, Erlangen, Ansbach e

⁶⁴ “O único ponto de discrepância com ele está no fato de que Feuerbach não considerava que o cristianismo fosse a “religião perfeita”, porque esta só seria o campo e da razão existente”. Cf. MC LELLAN, D. *Marx y los jóvenes hegelianos*. Barcelona: Ediciones Martinez Roca, 1969, p. 101.

Nürenberg. Porém, quando, em 1834, foi convidado para replicar as críticas de C. F. Bachmann (que pretendia substituir a filosofia de Hegel por uma espécie de realismo dogmático) contra Hegel, Feuerbach respondeu imediatamente.

Tal artigo é marcante para o distanciamento de Hegel em relação ao seu “segundo pai”. A influência vai sendo suplantada por desejo de um pensamento autônomo, de modo que não é um disparate afirmar, como alguns comentaristas chegaram a dividir, num “primeiro Feuerbach, de inspiração hegeliana, e o Feuerbach maduro ou posterior, que adota uma postura filosófica geralmente oposta à de Hegel”.⁶⁵ Como podemos observar já em 1839, Feuerbach publica um artigo intitulado *Crítica da filosofia hegeliana*, que anuncia muitos dos temas fundamentais do pensamento de Feuerbach: a descrição da filosofia de Hegel como “teologia racional” e a defesa de uma volta à natureza em toda sua plenitude, bem como a seguinte questão: como Hegel resolve o problema do começo da ciência? Como uma manifestação determinada do tempo, toda filosofia começa, precisamente, já com um pressuposto. Tal afirmação, todavia, indica uma questão que, por sua vez, se relaciona diretamente com a questão acerca do método filosófico: qual é o pressuposto no começo da filosofia: o eu ou o não-eu, o pensar ou o ser, o espírito ou a natureza?

Tal questão é recorrente nos escritos seguintes de Feuerbach, sendo precisamente determinante neles. Com efeito, intentamos evidenciar que é justamente dessa questão que surge a pretensão básica da filosofia feuerbachiana. *Grosso modo*, podemos afirmar que essa pretensão consiste em “dissolver” tanto a teologia quanto a filosofia especulativa (que começam com o Ser, o Eu ou o Absoluto) em antropologia (como podemos observar n’*A Essência do Cristianismo*) e em fisiologia (como n’*A Essência da Religião*), sendo que essa última, como nos mostra a mudança de perspectiva adotada pelo filósofo no percurso d’*A Essência do Cristianismo* (1841) para *A Essência da Religião*,⁶⁶ é o fundamento da primeira. A citação a seguir é fundamental para compreendermos tal passagem:

Por ter eu desconsiderado a natureza no cristianismo, fiel a meu objeto, por ter eu ignorado a natureza, porque o próprio

⁶⁵ Cf. CASTRO, M. C. *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, p. 152. Apud. SOUZA, D. G. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*. 2ª Edição. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994, p. 21.

⁶⁶ FEUERBACH, L. *Preleções sobre A Essência da Religião*. São Paulo: Papyrus, 1989, p. 25, 26 e 27.

cristianismo a ignorou, porque o cristianismo é idealismo, estabelecendo no alto um deus sem natureza, crendo em deus ou espírito que cria o mundo através de seu mero pensar e querer, fora e sem cujo pensar querer ele não existe, por ter tratado em *A Essência do Cristianismo* somente da essência do homem, iniciando minha obra imediatamente com ela, por isso julgou-se que eu tenha deixado que a essência humana surgisse do nada, fazendo dela um ser que nada pressupõe. [...] Mas o ser que o homem pressupõe, com o qual ele se relaciona necessariamente, sem o qual nem sua existência nem sua essência podem ser concebidas, esse ser [...] não é nada mais que a natureza, não [...] Deus. [...] Por isso, se antes resumi minha doutrina na sentença: teologia é antropologia, devo agora acrescentar: e fisiologia⁶⁷.

Numa palavra: a natureza (fisiologia) é o fundamento do homem (antropologia). Procurar-se-á evidenciar que tal transição no pensamento de Feuerbach traz uma profunda mudança no tocante à sua relação com o sistema hegeliano. Nossa justificativa consiste no fato de que, para Feuerbach, não só a teologia, mas sua forma de filosofia sublimada, isto é, a filosofia de Hegel, deve ser inteiramente esclarecida. Em face desse esclarecimento, como ponto de partida positivo da nova filosofia ou “filosofia do futuro”, aparece o homem racional concreto na sua relação fundamental com a natureza, e, enquanto aspecto ético e social, a relação EU-TU e o amor.⁶⁸

Nesse ínterim, procuramos demonstrar que Feuerbach, já na obra *Crítica da filosofia hegeliana* (1839) e também nos *Princípios da Filosofia do Futuro* (1843), começa por apresentar a sua filosofia como inverso exato da de Hegel. Em nossa pesquisa, compreendemos que, na primeira obra supramencionada, a crítica a Hegel relaciona-se diretamente com a complexa e densa questão acerca do começo da Filosofia.

⁶⁷ FEUERBACH, L. *Preleções sobre a Essência da Religião*, pp. 25-26.

⁶⁸ Cf. FETSCHER, I. *Karl Marx e os Marxismos*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1970, p. 257.

2.2. Feuerbach, Hegel e a questão acerca do começo da Filosofia

Sobre a importância de Hegel para a Filosofia é quase redundante o que se pode afirmar. De acordo com Hösle, seu sistema é um caso ímpar de projeto coeso. É justamente devido ao fato que surge a dificuldade de um enfrentamento teórico de fôlego, ou seja, qualquer posicionamento que se queira objetivo em relação ao sistema hegeliano tem que passar por algumas condições mínimas. Hösle, na obra *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*, afirma:

Se, para fazer realmente justiça ao sistema de Hegel, quisermos evitar tanto o extremo do sacrifício intelectual como o extremo da rejeição cabal, então apenas restará o procedimento da crítica imanente.⁶⁹

Como se caracteriza uma crítica imanente? De acordo com o que Hegel afirma na *Ciência da Lógica* (embora ele não utilize o termo “crítica imanente” ou “crítica interna”), uma das primeiras condições para “a verdadeira refutação” de um sistema filosófico consiste na valorização do sistema precedente, o que indica por si só um conhecimento e reconhecimento do quadro teórico do mesmo. Tal reconhecimento sugere um “caminhar com o autor”, ou seja, acompanhar a lógica interna do mesmo, observando o desenvolvimento de seus conceitos. No entanto, a crítica imanente não efetiva apenas na mera repetição de sequências conceituais. Não se trata do “mais do mesmo”. Há a exigência de uma confrontação teórica. Podemos observar um exemplo específico de tal exigência no confronto de Hegel em relação ao sistema espinosano. Afirma Hegel:

A verdadeira refutação tem de penetrar no vigor do adversário, colocando-se no âmbito de sua força. [...] A única refutação do espinosismo pode pois consistir somente no fato de seu ponto de vista ser, em primeiro lugar, reconhecido como essencial e necessário, mas que, em segundo lugar, este ponto de vista seja erguido de si mesmo (*aus sich selbst*) até o mais elevado⁷⁰.

⁶⁹ HÖSLE, V. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*, p. 17.

⁷⁰ HEGEL. *Wissenschaft der Logik*. Apud. LUFT, E. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p. 16.

Como observamos no tocante à exposição dos métodos em Feuerbach, a crítica imanente ou crítica interna é mais do que uma exigência. Em seu tratamento com o sistema hegeliano⁷¹ não é diferente. O principal motivo do confronto de Feuerbach com o sistema hegeliano está justamente na questão do começo da Filosofia. É famoso o início da *Ciência da Lógica*, no qual Hegel indica que a filosofia deve começar do princípio mais abstrato. Feuerbach compreende que Hegel não parte de um começo absoluto, ao qual teríamos acesso mediante uma intuição intelectual, isso porque o Absoluto em Hegel é alcançado através de um longo processo, ou seja, de modo mediato e não imediato.⁷² Hegel não inicia a *Ciência da Lógica* com nenhum começo particular, mas apenas com o indeterminado puro, o imediato, o universal, isto é, com o ser puro ou com o começo mesmo. Todavia, poder-se-ia questionar: esse começo não implica já um pressuposto, já que ele deve ser, sim, absolutamente sem pressuposto? Ou ainda: já não é um pressuposto, que a filosofia de Hegel deva ter um começo? Para Feuerbach, o começo, com que a filosofia deve principiar, tem um significado particular, o significado do primeiro em si. Como afirma Eduardo Chagas: “O conceito do começo é, por isso, para ele já um objeto da crítica, não imediatamente verdadeiro e válido universalmente”.⁷³ Já é objeto de crítica pois é, por si próprio, um pressuposto.

Por outro lado, nos *Princípios da Filosofia do Futuro*, a temática do começo é retomada por Feuerbach e o rompimento com Hegel é descrito a partir da seguinte perspectiva crítica: o objetivo da verdadeira filosofia é o de não reconhecer o infinito como finito, mas o de reconhecer o finito como não-finito, como infinito; ou seja, o de

⁷¹ Acerca da relação de Feuerbach com o sistema de Hegel afirma Eduardo Luft: “Em suma, a filosofia hegeliana revela-se como uma teoria dogmática, pelo menos em dois sentidos: a) o sistema das categorias está fundado em um pressuposto não passível de crítica, em um postulado dogmático: a Idéia Absoluta; b) esse mesmo sistema, ao apresentar-se como sistema fechado, absoluto, auto-suficiente, torna-se como um todo imune a qualquer tipo de crítica. [...] A filosofia de Feuerbach é, então, em grande medida estruturada com o intuito de dar conta desse déficit do pensamento hegeliano. Sua idéia é descobrir um elemento de exterioridade efetiva com relação ao pensamento puro, ou seja, um condicionamento exterior capaz de pôr em questão a *Ciência da Lógica* como um todo. Tal elemento é, para Feuerbach, a realidade sensível, o mundo empírico. Somente ao expor-se à oposição efetiva do ser sensível poderia a dialética ser liberada do monólogo dogmático da Lógica hegeliana, somente assim poderia a ciência elevar-se a um empreendimento verdadeiramente crítico”. LUFT, E. *As sementes da dúvida: investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana*, p. 65.

⁷² Cf. LUFT, E. *As sementes da dúvida: investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana*, p. 66.

⁷³ CHAGAS, E. F. A questão do começo na filosofia de Hegel - Feuerbach: Crítica ao "começo" da Filosofia de Hegel na *Ciência da lógica* e na Fenomenologia do Espírito. Disponível em: <http://www.hegelbrasil.org/rev02b.htm>, acessado em 12/11/08. *Revista eletrônica de estudos hegelianos*. Revista semestral da sociedade Hegel brasileira. Ano 2, nº 2, junho de 2005, ISSN 1980 8372.

colocar, não o finito no infinito, mas o infinito no finito. Como Hegel, Feuerbach admite a unidade do infinito e do finito. Todavia, essa unidade não se realiza na Ideia Absoluta (como em Hegel), mas no homem. Mas – e reside aqui o aspecto fundamental de Feuerbach – o homem, ainda que seja definido por essa unidade, não se reduz a ela, isso porque o homem, de acordo com a interpretação de Feuerbach, é um ser natural, real e sensível, e como tal deve ser considerado pela filosofia, que não pode ter a pretensão de reduzi-lo a puro pensamento, mas considerá-lo, pelo contrário, na sua totalidade da cabeça aos pés.

2.2.1. A crítica à filosofia da natureza de Hegel

Para Feuerbach, a filosofia de Hegel é sempre uma teologia (uma teologia racional), porque parte da consideração acerca do ser infinito; mas uma teologia é sempre, como Feuerbach observa n'*A Essência do Cristianismo*, uma antropologia, e, portanto, o objetivo da filosofia consiste em reconhecê-la como tal.

Assim como a teologia cinde e aliena o homem para, em seguida, de novo com ele identificar a sua essência alienada, assim Hegel multiplica e cinde a essência simples, idêntica a si, da natureza e do homem para, em seguida, de novo reconciliar à força o que fora violentamente separado.⁷⁴

Assim, de acordo com Feuerbach,

Quem não abandonar a filosofia hegeliana, não abandona a teologia. A doutrina hegeliana de que a natureza é realidade posta pela ideia é apenas a expressão racional da doutrina teológica, segundo a qual a natureza é criada por Deus, o ser material por um ser imaterial, isto é, um ser abstrato. No final da lógica, leva mesmo a ideia absoluta a uma decisão nebulosa para documentar, por sua própria mão, a sua extração do céu teológico.⁷⁵

Nas *Teses provisórias para a reforma da Filosofia*, Feuerbach afirma que a especulação hegeliana é concebida como um movimento do "puro conceito". Para ele, a

⁷⁴ FEUERBACH, L. *Teses provisórias para a reforma da Filosofia*, p. 21.

⁷⁵ FEUERBACH, L. *Teses provisórias para a reforma da Filosofia*, p. 31

filosofia de Hegel tem uma característica negativa fundamental: é uma filosofia apartada ao ser empírico, sensível, material, isso porque, nela, a realidade não vai além do pensamento, sempre gira em torno do pensamento lógico, negando, por conseguinte, o ponto de vista imediato, natural, de modo que, em Hegel, a imediaticidade do mundo, a natureza, significa uma nova determinação da Ideia que se produz novamente. Afirma Hegel:

A natureza revelou-se como idéia na forma do ser outro. Visto que a idéia é assim a negação de si mesma ou exterior a si, a natureza não é externa só relativamente perante esta idéia, mas a exterioridade constitui a determinação na qual ela é como natureza.⁷⁶

Podemos observar, na passagem supracitada da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, que, para Hegel, a natureza aparece apenas como o momento da negação, isto é, quando a Ideia se torna externa a si mesma. Nela, notamos claramente o movimento dialético do contraditório ao contraditório enquanto o mesmo, não existindo este mesmo senão pelo outro, e isso ocorre justamente porque a Ideia, enquanto tal, é (a) Ideia, mas como o outro de si mesma, é a natureza. Em Hegel a natureza é, então, concebida como a própria contradição sob vários aspectos. Primeiramente, ela é a mediação entre a esfera lógica e a esfera do espírito, portanto, ela é contradição que se aprofunda progressivamente até ser suprimida pelo espírito.⁷⁷ Por conseguinte, para Hegel, a natureza, enquanto tal, é natureza, mas tão-somente enquanto outro de si, é a Ideia objetivada e negada, ela é ser-posto, pura negatividade.

Nesse sentido, para Feuerbach (e também para o jovem Marx)⁷⁸, Hegel atribui à natureza um papel extremamente negativo. E, segundo Feuerbach, a causa disso está em que, na lógica hegeliana, assim como no sistema espinosano, as determinações como *ser, nada, outro, finito e infinito*, se confundem mutuamente, pois são em si determinações unilaterais e negativas.⁷⁹ De acordo com Eduardo Chagas, para

⁷⁶ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Filosofia da Natureza. Volume II, Lisboa: Edições 70, 1973, p. 11.

⁷⁷ Cf. DUARTE, R. *Marx e a Natureza em O Capital*. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 36.

⁷⁸ Todavia, Rodrigo Duarte procura atentar para “a herança hegeliana positiva em Marx, no tocante à concepção de natureza, [que] está na diferenciação que Hegel faz das formas teóricas de se relacionar com a natureza (física e filosofia da natureza) com a forma prática dessa relação”. DUARTE, R. *Marx e a Natureza em O Capital*. Op. cit., 1995, p. 40.

⁷⁹ Cf. SCHMIDT, A. *Feuerbach o La Sensualidad Emancipada*. Madrid: Taurus, 1975, p. 92.

Feuerbach, “igualmente à filosofia de Hegel, Espinosa diz que a matéria é um atributo da substância. Desse modo, a matéria, como predicado da substância, é a própria substância, isto é, uma matéria abstrata, uma matéria sem matéria”.⁸⁰ Afirma Feuerbach:

Assim como, segundo Espinosa (*Ética*, Parte I, Def. III e Prop. X), o atributo ou predicado da substância é a própria substância, assim também, segundo Hegel, o predicado do absoluto, do sujeito em geral, é o próprio sujeito. O absoluto é, segundo Hegel, ser, essência, conceito (espírito, autoconsciência). Mas o absoluto, pensado unicamente sob esta ou aquela determinidade ou categoria, é inteiramente absorvido nessa categoria, nesta determinidade, de maneira que, deixando estas de lado, ele é um simples nome.⁸¹

Com efeito, para mais bem compreendermos a passagem supramencionada, devemos observar que Feuerbach, ante a Filosofia especulativa e ao Idealismo Hegeliano, insiste na existência sensível da natureza interior e exterior: sentimento e paixão testemunham a presença do próprio corpo e a resistência do mundo material. Contrapondo-se à filosofia hegeliana e à filosofia especulativa, Feuerbach pretende afirmar a riqueza da vida, processo que se cumpre a si mesmo, de modo que as determinações lógicas ocupem “uma posição subsidiária, a emergir dos momentos cristalizados da eterna inquietude da vida”.⁸² A verdade é que, de acordo com Feuerbach, Hegel concede um privilégio ao Espírito finito sobre a Natureza. Esse privilégio, porém, cabe ao Espírito como Espírito, não como finito. Assim, para Feuerbach, a supremacia que o homem adquire progressivamente sobre a Natureza, Hegel a celebra em páginas bastante conhecidas por seus críticos.⁸³ Segundo Habermas, Feuerbach, no tocante ao sistema hegeliano, protesta

contra as falsas mediações, efetuadas meramente no pensamento, entre natureza subjetiva e objetiva, entre espírito subjetivo e saber absoluto. Insiste na dessublimação de um espírito que apenas arrasta, no redemoinho de sua auto-relação absoluta, as oposições atuais que irrompem no presente, a fim de torná-los irrealis, de deslocá-las para o modo de transparência quimérica de um passado rememorado, despojando-lhe de toda

⁸⁰ CHAGAS, E. F. Projeto de Uma Nova Filosofia como Afirmção do Homem em Ludwig Feuerbach. In: *Teoria e Práxis* - Revista de Ciências Humanas e Política, Goiânia-GO, v. 4, 1992, pp. 31-36. p. 36.

⁸¹ FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do futuro e outros escritos*. Op. cit., p. 19.

⁸² GIANNOTTI, J. A. *Origens da Dialética do trabalho* – Estudo sobre a Lógica do Jovem Marx. Rio Grande do Sul: L & PM, 2ª Edição, 1985, p. 21.

⁸³ LEBRUN, G. *A Paciência do Conceito: Ensaio sobre o Discurso Hegeliano*. São Paulo: UNESP, 2006, P. 144.

gravidade.⁸⁴

Tal protesto e tentativa de refutação partem da noção básica de que o sistema de Hegel tem a pretensão de explicar tudo e demonstrar a necessidade de todo acontecimento. O que Feuerbach sobremaneira repudia em Hegel é tão-somente a transformação e a dissolução da existência (materialidade, corporeidade) em um sistema, isso porque, para Feuerbach, e aqui o filósofo já se diferencia radicalmente da perspectiva apresentada na sua tese de doutorado, o indivíduo é uma subjetividade que não pode encontrar o seu fundamento em nenhum sistema racional. Ele afirma que o caráter essencial da existência é a materialidade, sustentando com veemência que o sistema hegeliano, que identifica o pensamento abstrato com a realidade, é uma forma de confundir os indivíduos mediante uma evasão da realidade da situação humana.

De acordo com esse ponto de vista, as necessidades, a naturalidade, a materialidade, a corporeidade do homem não são exteriores às considerações filosóficas, devem ser por elas integradas; e, ao mesmo tempo, o homem deve ser considerado na sua comunhão com os outros homens, uma vez que só através dela encontra a liberdade e a infinitude: “A verdadeira dialética não é um monólogo do pensamento solitário consigo próprio, mas um diálogo entre o EU e o TU”. Ora, de acordo com Feuerbach só a religião, embora de maneira negativa, teve sempre em conta o homem na sua totalidade, na sua realidade concreta; daí o interesse de Feuerbach pela religião e a sua tentativa de criar uma nova filosofia que suplantasse a religião precisamente no seu aspecto essencial. Diante disso, Feuerbach afirma:

Contemplai a natureza, contemplai o homem! Aqui tendes vós, diante dos olhos, os mistérios da Filosofia. A natureza é a essência que não se distingue da existência, o homem é a essência que se distingue da existência. A essência não distinta é o fundamento da essência que distingue – a natureza é, pois, o fundamento do homem.⁸⁵

Eis o significado básico da afirmação acima: 1º) Contemplar a natureza e o homem, 2º) contemplar ambos em relação harmoniosa e 3º) contemplar o fundamento do homem. Tais elementos expressam, para Feuerbach, os “mistérios da Filosofia”. Com efeito, partindo das críticas que evidenciamos acima, podemos observar que

⁸⁴ Cf. HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 77.

⁸⁵ FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do futuro e outros escritos*. Op. cit., p. 32.

Feuerbach, após apontar suas vias de refutação e superação do sistema hegeliano (bem como da teologia e da filosofia especulativa), advoga a necessidade de uma nova filosofia, a qual, segundo ele, só se efetivará a partir de um esclarecimento “natural”, isto é, “físico”, da natureza. Numa palavra, o filósofo aponta para a necessidade de uma conexão, um equilíbrio, uma harmonia do homem com a natureza, que possibilitaria, por conseguinte, a superação da tendência antinatural, anticósmica, apresentada pela perspectiva cristã e encarnada pela Filosofia Especulativa e pelo Idealismo.

De acordo com Feuerbach, esse esclarecimento ocorre primeiramente, ao tomarmos a natureza, não como dependente de uma instância exterior a ela (Deus, Espírito, Eu), mas sim como algo que possui primazia, autonomia e sentido em si mesmo. Tal atitude proposta por Feuerbach tem por corolário: 1) instaurar uma relação humana para a natureza, mediada pela sensibilidade, pela contemplação sensível da natureza; e 2) revelar o homem enquanto um ser finito, um ser de carências e necessidades, que tem o fundamento de sua vida não em si, mas, pelo contrário, fora de si. Mas esse “fora de si” não significa que o homem realize sua essência num determinado sistema (como em Hegel) ou noutro mundo (como no Cristianismo), mas significa que ele está, portanto, remetido para outra essência: para a natureza. É tão-somente nela e a partir dela que o homem pode encontrar seu fundamento, sua *ratio sive causa* (razão ou causa).

Na obra *Da razão una, universal, infinita (De Ratione, una, universali, infinita)*, de 1828, a relação de Feuerbach com o sistema hegeliano já apresenta um caráter de ambiguidade. Por um lado, Feuerbach se reporta a Hegel e expõe a filosofia hegeliana tal como um herdeiro. Por outro, já se apresenta, embora ainda timidamente, como crítico da filosofia de Hegel. O desenvolvimento dessa relação se expõe também em 1834, quando Feuerbach foi convidado para replicar as críticas de C. F. Bachmann, que pretendia substituir a filosofia de Hegel por uma espécie de realismo dogmático. De acordo com Castro, é precisamente após esse artigo que Feuerbach mantém uma postura de distanciamento no tocante à “influência de seu mestre berlinense, chegando alguns comentaristas a falar de um primeiro Feuerbach, de inspiração hegeliana, e o Feuerbach

maduro ou posterior, que adota uma postura filosófica geralmente oposta à de Hegel”⁸⁶. Um dos ápices desse distanciamento consiste na obra *Para a crítica da filosofia de Hegel*, a qual analisamos no presente capítulo.

A despeito de ser ou não uma distinção meramente simplória ou reducionista, Feuerbach elabora, no primeiro parágrafo de *Para a crítica da filosofia de Hegel*, uma antítese entre a Filosofia especulativa alemã, que “não vê *nada* de novo debaixo do sol” (*nil nove sub sole*)⁸⁷ e que Feuerbach sintetiza no pensamento de Hegel; e a antiga sabedoria salomônica (oriental), que só vê o novo. Dessa antítese, Feuerbach estabelece um contraponto entre Filosofia da identidade (sintetizada no “orientalismo” de Schelling) e Filosofia da diferença (Hegel), que, enquanto tal, incorpora a diferença no seio da substância. Esse contraponto permeia grande parte da obra, e é necessário notar o modo pelo qual Feuerbach relaciona Hegel e Schelling no tocante à temática do começo da filosofia (*Ciência da Lógica*) e o lugar da natureza no sistema hegeliano. Observar-se-á que, em contraste com Hegel, Feuerbach afirma um significado positivo na filosofia da natureza de Schelling⁸⁸.

Esse mesmo significado Feuerbach não atribui à filosofia da natureza de Hegel. Vejamos por quê. A filosofia da natureza de Hegel traça como característica principal a pluralidade de corpos expressa em incisões e segmentações. O que isso significa? De acordo com Feuerbach, Hegel compreende que todos os seres da natureza se inserem num processo relacional e articulado logicamente. Todavia, este processo não é privilégio apenas na filosofia da natureza; ele se mostra ainda mais claro no tratamento elaborado por Hegel no tocante ao tratamento da história. Nesse tratamento, a orientação hegeliana incide em que as religiões, povos, épocas e filosofias têm, por um lado, suas diferenças mais fundamentais ressaltadas e, por outro, se inserem nesse mesmo processo de articulação lógica.

O modo pelo qual Hegel insere as religiões, povos, etc., no interior de seu sistema se revela, de acordo com Feuerbach, num mero processo de progressão

⁸⁶ CASTRO, M. C. *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*. Madrid: La editorial católica, 1975, p. 152. Apud. SOUZA, D. G. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994, p. 21.

⁸⁷ FEUERBACH, L. *Para a crítica da filosofia de Hegel*. Trad. port. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005, p. 43.

⁸⁸ FEUERBACH, L. *Para a crítica da filosofia de Hegel*, pp. 67-68.

ascendente. Qual é o problema desta progressão? O que está implícito nela? Qual seu pressuposto? Para Feuerbach, o que está implícito é o fato de que Hegel assume apenas como forma de intuição e método o tempo (tempo exclusivista), de modo que o espaço fica em segundo plano. Afirma Feuerbach:

A própria forma da sua intuição e método é apenas o tempo exclusivista, e não simultaneamente o *espaço* tolerante; o seu sistema só conhece *subordinação* e *sucessão*, mas desconhece coordenação e coexistência⁸⁹.

O que isso significa? Significa que o sistema hegeliano, ao lançar mão desse processo de progressão ascendente, cuja imagem é, precisamente, da espiral dialética que no processo de autodesenvolvimento do absoluto tudo supera e guarda; dá primazia à subordinação e sucessão. A questão parece, com nossa análise, ter ficado mais confusa, obscura e complexa. Vejamos. Feuerbach esclarece que, nesse processo de enriquecimento do conceito (do autodesenvolvimento do absoluto), observa-se que, graus ou elementos como coordenação e coexistência, que pressupõe, precisamente, o espaço (a natureza), ficam relegados a segundo plano. Mas o que é esse “segundo plano”, afinal? De fato, Hegel, em seu sistema, assume a coordenação e a coexistência. Entretanto, assume-as apenas como graus ou elementos a serem integrados e superados pelo processo de desenvolvimento cujo último grau é, de acordo com a *Ciência da Lógica*, a totalidade.

Para Feuerbach, essa atitude de Hegel gera duas consequências. Por um lado, a totalidade supera e guarda esses graus. Por outro, a totalidade priva-os de qualquer autonomia e independência. Em razão dessas consequências, a crítica de Feuerbach incide em que a filosofia da natureza de Hegel é uma filosofia da natureza sem a natureza, ou seja, trata de uma natureza desprovida de sua verdadeira naturalidade e existência autônoma. Afirma Hegel:

A natureza revelou-se como idéia na forma do ser outro. Visto que a idéia é assim a negação de si mesma ou exterior a si, a natureza não é externa só relativamente perante esta idéia, mas

⁸⁹ FEUERBACH, L. *Para a crítica da filosofia de Hegel*, p. 44.

a exterioridade constitui a determinação na qual ela é como natureza⁹⁰.

Como observamos na passagem supracitada da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, a natureza aparece apenas como um momento negativo, isto é, quando a Ideia se torna externa a si mesma. Nela notamos claramente o movimento dialético do contraditório ao contraditório enquanto o mesmo, não existindo este mesmo senão pelo outro. A Ideia, como tal, é (a) Ideia, mas como o outro de si mesma, é a natureza. A natureza é, então, concebida como a própria contradição sob vários aspectos. Citemos apenas um desses: a natureza é a contradição que se aprofunda progressivamente até ser suprimida pelo espírito⁹¹. Não obstante, essa supressão tem uma característica específica: desprovida de autonomia, a natureza surge no sistema hegeliano enquanto mera mediação entre a esfera lógica e a esfera do espírito.

Há, portanto, uma assimetria no tratamento de Hegel no tocante à filosofia da natureza e à filosofia da história (esfera do espírito). O que ocorre é que a história é privilegiada por Hegel e os graus de desenvolvimento da natureza não têm um significado propriamente histórico. A assimetria se torna ainda mais grave quando, alcançando o grau absoluto, isto é, a totalidade, observamos que esses graus de desenvolvimento não são mais do que “sombras” ou momentos, desprovidos de existência particular e autônoma. Numa palavra, a ideia absoluta suprime o processo temporal de mediação, bem como a própria realidade da exposição. Há um *déficit* no sistema. O que isso significa?

Se tomarmos como base o desenvolvimento do absoluto, tal como expresso na *Ciência da Lógica*, à Natureza é furtada toda e qualquer autonomia, restando-lhe um significado negativo no sistema hegeliano: o espírito (a substância) que se aliena no seu outro. A verdade é que, de acordo com Feuerbach, Hegel concede um privilégio ao Espírito finito sobre a Natureza. Esse privilégio, porém, cabe ao Espírito como Espírito, não como finito. Numa palavra, (parafrazeando Hegel na *Fenomenologia do Espírito*) a força do espírito consiste no fato de permanecer idêntico a si mesmo na sua alienação.

⁹⁰ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*: Filosofia da Natureza. Volume II, Lisboa, Edições 70, 1973, p. 11.

⁹¹ Cf. DUARTE, R. *Marx e a Natureza em O Capital*. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 36.

2.2.2. A filosofia e o *deus terminus*: toda determinação é efetivação

Nesse sentido, podemos afirmar que, partindo da crítica da assimetria exposta, Feuerbach apresenta uma crítica ao sistema hegeliano como um todo. Assim, não se limita a criticar apenas a Filosofia da natureza ou a Filosofia da história. Para Feuerbach, o sistema hegeliano se caracteriza por participar de uma determinada realidade temporal e, por isso, ele não pode ser considerado como a Filosofia encarnada e efetivada. Numa palavra, Feuerbach contrapõe-se àqueles⁹² que compreendem e consideram a filosofia de Hegel enquanto a realidade absoluta da ideia de Filosofia. Feuerbach se contrapõe à ideia (bastante propalada ainda em nossos tempos) de que com Hegel a filosofia chegou ao fim. Para Feuerbach, não há o último tijolo do prédio filosófico a ser construído. Tampouco há o último filósofo (o que colocou o último tijolo, para prosseguirmos com a metáfora), nem a última filosofia. Afirma Feuerbach:

A filosofia *de Hegel*, digo, a de Hegel – portanto, uma filosofia que, abstraindo do seu conteúdo, cujas propriedades deixamos por agora em suspenso, é sempre determinada, particular, empiricamente existente – é definida e proclamada, se não pelo próprio mestre, pelo menos pelos seus discípulos, os seus discípulos ortodoxos, e aliás de modo perfeitamente coerente, como a filosofia absoluta, ou seja, nem mais nem menos do que como a própria filosofia⁹³.

Feuerbach é categórico: “Toda filosofia é sempre determinada, particular e empiricamente existente”. Há um aspecto de historicidade que lhe é radicalmente incondicional e imanente. É de tal modo que a própria filosofia se constrói devido a esse aspecto fundamental. Isso significa que a filosofia sempre é produto de uma época determinada. Por conseguinte, cabe ao grande filósofo, para parafrasearmos Hegel, encarnar o espírito de sua época.

⁹² Feuerbach se refere, especificamente, à tese defendida por Karl Bayrholder em 1838, de que a filosofia hegeliana é a filosofia realizada ou absoluta.

⁹³ FEUERBACH, L. *Para a crítica da filosofia de Hegel*, p. 45.

Com efeito, Feuerbach nega toda e qualquer possibilidade do gênero (no caso, a filosofia) se realizar num único indivíduo (o filósofo). Algo só é *real e efetivo* se autolimita-se: *autolimitar-se é autodeterminar-se; toda determinação é efetivação*. Autolimitação e autodeterminação, que à primeira vista parecem ser elementos meramente negativos, isto é, de supressão de particularidades e individualidades fazendo o apelo de uma realidade substancial (hipostaseada, etc.); são, na verdade, de acordo com Feuerbach, elementos de reivindicação constante de particularidades e individualidades. Por que reivindicação constante? Não cabe ao filósofo buscar e fundamentar uma filosofia *sub specie aeternitatis*, mas uma filosofia *sub specie durationis*, isto é, uma filosofia temporalmente determinada e historicamente situada: eis sua necessidade de “constância”. Afirma Feuerbach:

à entrada do mundo, como um guarda, encontra-se o *deus terminus*. A condição para entrar é a autolimitação. Seja o que for que se torne real só se torna real como algo determinado. Uma encarnação do gênero em toda a sua plenitude numa única individualidade seria um milagre absoluto, uma supressão violenta de todas as leis e princípios da realidade – seria de fato o declínio de mundo⁹⁴.

Devido a sua radical finitude, toda filosofia (que queria captar e encarnar o espírito de sua época) deve reivindicar constantemente a si, isto é, deve mostrar seus limites e, acima de tudo, mostrar-se como produto de uma época determinada. Ao mesmo tempo, deve reivindicar constantemente o direito e o dever de ser, propriamente esse produto. De que modo? Tematizando, vivenciando, encarnando, problematizando de maneira radical a sua época. Para Feuerbach, esse é o verdadeiro elemento constitutivo da filosofia e sua tarefa enquanto tal. Do contrário, tratar-se-á de uma filosofia sem filosofia. Tratar-se-á de uma filosofia *a priori*. E como afirma Feuerbach: “Uma filosofia *a priori* é como uma poesia *a priori*”.

2.3. Feuerbach e Schelling: algumas aproximações

De acordo com Feuerbach, toda filosofia, devido a sua radical historicidade e contingência, começa com um pressuposto. Esse é um dos principais temas no tocante à sua crítica a filosofia de Hegel. A pergunta central é: a *Ciência da Lógica* tem um

⁹⁴ FEUERBACH, L. *Para a crítica da filosofia de Hegel*, p. 46.

pressuposto? Será a *Fenomenologia do Espírito*? Ou será a subjetividade (o sujeito pensante), como afirma criticamente Schelling? Aqui cabe a pergunta: em que consiste a distinção e aproximação das perspectivas críticas de Feuerbach e Schelling (*História da Filosofia Moderna*) sobre o problema do começo da filosofia? Essa pergunta é necessária ser elaborada na medida em que nos auxilia a compreendermos de maneira imanente (ou não, como veremos) o modo pelo qual esse problema se desenvolve no sistema hegeliano.

Hegel começa a *Ciência da Lógica* com o ser puro, indeterminado, com o próprio começo⁹⁵. Esse começo é, todavia, contingente ou necessário? Por que não podemos iniciar com o ser real? Se atentarmos para a *Ciência da Lógica*, observaremos que Hegel fala de um começo sem pressupostos. Mas como começar sem pressupostos? A questão não é simples. Feuerbach sabe que Hegel não parte de um começo absoluto, ao qual teríamos acesso mediante uma intuição intelectual, visto que o Absoluto em Hegel é alcançado através de um longo processo, ou seja, de modo mediato e não imediato⁹⁶. Hegel não inicia a *Ciência da Lógica* com nenhum começo particular, mas apenas com o indeterminado puro, o imediato, o universal, isto é, com o ser puro (*Sein, reines Sein*) ou com o começo mesmo. Todavia, poder-se-ia questionar: esse começo não implica já um pressuposto, já que ele deve ser, sim, absolutamente sem pressuposto? Ou ainda: já não é um pressuposto, que a filosofia de Hegel deva ter um começo?

Para Feuerbach, o começo, com que a Filosofia deve principiar, tem um significado particular, o significado do primeiro em si. Em razão disso, afirma Eduardo Chagas: “O conceito do começo é, por isso, para ele já um objeto da crítica, não imediatamente verdadeiro e válido universalmente”⁹⁷. Feuerbach compreende que um começo sem pressupostos significa que todo ato de pressupor tem que ser repostado criticamente no desenvolvimento da *Ciência da Lógica*. Numa palavra, Feuerbach

⁹⁵ Cf. HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 82.

⁹⁶ Cf. LUFT, E. *As sementes da dúvida: investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana*, p. 66.

⁹⁷ CHAGAS, E. F. A questão do começo na filosofia de Hegel - Feuerbach: Crítica ao "começo" da Filosofia de Hegel na Ciência da lógica e na Fenomenologia do Espírito. Disponível em: <http://www.hegelbrasil.org/rev02b.htm>, acessado em 12/11/08. *Revista eletrônica de estudos hegelianos*. Revista semestral da sociedade Hegel brasileira. Ano 2, nº 2, junho de 2005, ISSN 1980 8372.

compreende e elabora (de maneira imanente ao sistema hegeliano) a distinção entre um começo sem pressupostos e um começo com ausência plena de pressupostos.

É preciso compreender que a distinção acima não resolve o problema. Desloca-o apenas. Qual é o pressuposto do começo da filosofia? O Eu ou o não-Eu, o pensar ou o ser, o espírito ou a natureza? A formulação dessa questão não é privilégio propriamente de Hegel. Já a observamos em Fichte, por exemplo. Em sua crítica e refutação a Kant, Fichte busca solucionar o problema do dualismo, indicando, para tanto, um princípio situado em terreno prévio a toda relação entre sujeito e objeto. Esse princípio é o Eu. Todavia, em que consiste a relação e distinção fundamental entre Fichte (*Doutrina da Ciência*) e Hegel (*Ciência da Lógica*)? O percurso e desenvolvimento da *Doutrina da Ciência* e da *Ciência da Lógica* não são o “mesmo”? Em ambas as obras, o fim não está no começo, como a *Lógica* exige? Para Feuerbach, ao apreender as intuições não desenvolvidas plenamente por Fichte (o seu método reflexivo), Hegel as desenvolve rigorosa e plenamente. Em razão de ser mais rigoroso e científico do que o Eu = Eu, o sistema hegeliano é, para Feuerbach, a consumação da *Doutrina da Ciência*. Isso significa que Fichte forneceu todos os dados para a construção do sistema, mas não o desenvolveu de maneira consequente. Fichte conclui o sistema apenas com um dever-ser. Hegel conclui o sistema com um fim idêntico ao começo.

No sistema hegeliano, a progressão do sistema, isto é, a exposição e o desenvolvimento de graus de enriquecimento conceitual, significa *determinação*. De acordo com Schelling, “o conceito, pelo seu próprio movimento dialético, progride daquelas primeiras determinações vazias e sem conteúdo para determinações cada vez mais cheias de conteúdo”⁹⁸. Nessa progressão, observa-se, no decurso específico da exposição da Ideia, que o início do sistema é, na verdade, contingente e determinado. Ora, mas só é possível compreendermos isso regredindo. A progressão do sistema significa, portanto, determinação e regressão. O começo do sistema é contingente: o sujeito pensante está presente. No fim do desenvolvimento do sistema, o começo não é mais contingente: é necessário. Progressão é regressão: o fim está no começo⁹⁹.

⁹⁸ SCHELLING. *História da filosofia moderna*: Hegel, p. 324.

⁹⁹ FEUERBACH, L. *Para a crítica da filosofia de Hegel*, p. 61.

Para Schelling, o ser ou a Ideia absoluta pressupõe o ser pensante. Em razão disso, Schelling assume o começo do sistema como contingente: “A *Lógica* de Hegel, referida ao sistema que está no fundamento, é algo inteiramente contingente, na medida em que está em conexão com ele de maneira muito frouxa”¹⁰⁰. A pretensão básica de Schelling é justamente salvaguardar o contingente em Hegel sem apelar para a dialética das modalidades na *Ciência da Lógica*. A argumentação de Feuerbach não deixa de ter uma série de semelhanças com Schelling, especificamente na obra *História da Filosofia Moderna*. Em ambos, o ser pensante está pressuposto. Todavia, em Feuerbach, esse é um ser sensível, cujo fundamento se encontra na Natureza. Eis a diferença de perspectivas entre Schelling e Feuerbach. Observemos, a seguir, as distinções entre as posturas de ambos no tocante à questão do começo da Filosofia e, conseqüentemente, no confronto de ambos com Hegel.

2.3.1. A linguagem

De fato, para ambos os filósofos, o começo e o fim do sistema pressupõem o ser pensante, porém, esse ser, que, para Feuerbach é, precisamente, um ser sensível, finito, determinado, histórico e encarnado no mundo, não está sozinho no mundo. Ele não é uma mônada. Numa palavra, para Feuerbach, esse ser pensante não se insere no processo de desenvolvimento do conceito para realizá-lo em si. O ser pensante, contingente, sensível, histórico, finito, dependente da natureza, é um ser da linguagem. Isso significa que, para Feuerbach, a realização do gênero dá-se na linguagem. Pensamento é linguagem. Essa fórmula não é propriamente original. O que Feuerbach traz de novo? E o que significa tematizar a linguagem justamente no confronto com o sistema hegeliano? Afirma Feuerbach:

A linguagem não é outra coisa senão a *realização do gênero*, a mediação do Eu com o Tu, a fim de apresentar a unidade do gênero graças à supressão do seu isolamento individual. O elemento da palavra é portanto o ar, o *medium* vital mais espiritual e mais universal de todos¹⁰¹.

A mesma relação que as funções vitais mais básicas (alimentação e respiração) estabelecem com os elementos físicos – o respirar com o ar, por exemplo – é extensível

¹⁰⁰ SCHELLING. *História da filosofia moderna*: Hegel, p. 327.

¹⁰¹ FEUERBACH, L. *Para a crítica da filosofia de Hegel*, p. 51.

às sensações, ao pensamento e à linguagem¹⁰². O papel da linguagem é o de mediação, isto é, da realização do gênero. Mas essa mediação é prática, temporal e historicamente determinada. Numa palavra, Feuerbach assume a filosofia como um pensar radicalmente integrado ao pensar humano, o que significa compreendê-la como um ato comunicativo. Não há o pensador solitário. Há o diálogo entre o Eu e o Tu. De acordo com Feuerbach, esse diálogo é o verdadeiro sentido da dialética.

A conclusão-começo da *Lógica* nos reconduz ao pensar, ao ser pensante, isto é, a nós mesmos. Nesse processo de exposição e mediação, o pensar se torna um pensar imediato. Mas não se trata de um pensar fechado em si mesmo (imediato no sentido da certeza sensível, por exemplo), formal, desprovido de relação ou atividade. Em razão do processo de enriquecimento gradual do conceito, o pensar se torna um pensar ativo: uma atividade autônoma. *Sapere aude*. Afirma Feuerbach: “ninguém pode pensar por mim; eu convenço-me da verdade de um pensamento apenas através de mim mesmo”¹⁰³. *Sapere aude*. Feuerbach estende essa orientação à tarefa da filosofia enquanto tal. O que isso significa? Para Feuerbach, não cabe à filosofia (nem está em seu poder) dar o entendimento ao homem. Sua verdadeira tarefa consiste em fundamentar e perscrutar acerca dos limites do entendimento.

Trata-se de um mero retorno a Kant? Se analisarmos sua filosofia de perto, observaremos que não. Todavia, que novidade traz Feuerbach? É mister salientar que a atitude de determinar os limites do entendimento tem um sentido preciso em sua filosofia: evidenciar e tornar claro que a produção de conceitos não é *ex nihil*. No âmbito da certeza sensível os conceitos já estão pressupostos. A própria realidade linguisticamente mediada a que se refere Feuerbach constantemente produz conceitos universais, mas não se dá conta disso. Trata-se justamente da certeza sensível. Essa temática é problematizada por Hegel no primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*. Façamos uma breve digressão para esse capítulo, a fim de observarmos o modo pelo qual Feuerbach desenvolve sua crítica a Hegel.

¹⁰² Cf. SERRÃO, A. V. *A humanidade da razão: Ludwig Feuerbach e o projeto de uma antropologia integral*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999, pp. 196-200.

¹⁰³ FEUERBACH, L. *Para a crítica da filosofia de Hegel*, p. 50.

2.4. Feuerbach e a crítica à certeza sensível na *Fenomenologia*

Qual o lugar da certeza sensível na *Fenomenologia do Espírito*? Consiste na primeira figura que é a consciência e que busca provar, por intermédio apenas de sua própria experiência, o seu critério básico de verdade: a imediatez do conhecimento. Hegel, com a certeza sensível elabora uma crítica a este tipo de imediatez, e ao tipo de proceder com o mesmo, que intitula de realismo ou empirismo ingênuo¹⁰⁴. A pergunta central que Hegel elabora no primeiro capítulo (*Die sinnlich Gewissheit*) na *Fenomenologia* é a seguinte: O que é o imediato? Afirma Hegel: "O saber que, de início ou imediatamente, é nosso objeto, não pode ser nenhum outro senão o saber que é também imediato: - saber do imediato ou do essente"¹⁰⁵. o que é o imediato? Três formas básicas de utilizar tal conceito: 1ª) é aquilo com o que se começa, o que deve vir antes de tudo o mais; 2ª) é apreensão (imediatez) do objeto pela consciência; 3ª) é o objeto (imediatez) e a imediatez lhe constitui.

Em razão de ainda não se deixar apanhar (ou de não perceber que já foi apanhado) no processo de mediação (na marcha do Espírito), isto é, no conceituar, o procedimento para sabermos o que é o imediato deve ser ele mesmo, isto é, deve ser um procedimento imediato. Para Hegel, a verdade desse procedimento se exprime no conteúdo concreto da *certeza sensível*. Mas o que é a *certeza sensível*? Ela nos aparece, ao mesmo tempo, como o grau mais rico e mais abstrato do conhecimento. Essa ambigüidade é decorrente da *certeza sensível* pouco dizer sobre o Eu, o objeto ou mesmo sobre a relação do Eu com o objeto (a própria relação ainda não está posta, visto que o Eu e o objeto oscilam na disputa pela verdade da certeza sensível). Nem o Eu, nem o objeto, tampouco a relação entre ambos saíram de si: não abandonaram sua plenitude ou imediatez. O que isso significa? Expandindo-se no espaço e no tempo, o Eu e o objeto simplesmente são.

Ora, eles pouco dizem acerca do mundo, pois justamente dizem demais dele. Significa também que a diferença (na forma de cisão entre o Eu e o objeto) está presente na *certeza sensível*, daí ela aparecer como o grau mais rico do conhecimento; mas não

¹⁰⁴ Um hegeliano pode atribuir tal perspectiva a Feuerbach.

¹⁰⁵ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Parte I. Trad. br. Paulo Meneses. 2ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 74.

está exposta e desenvolvida: eis também sua pobreza. Todavia, a diferença aqui também traz outra consequência: a cisão entre o Eu e o objeto. A falta de exposição e desenvolvimento acarreta no fato de que o Eu se reduz a um mero *este* e o objeto um mero *isto*. A diferença (na forma de mediação, determinação e relação) está presente na certeza sensível, mas o Eu e o objeto não se dão contam disso. Em razão disso, não percebem que estão inseridos desde já num processo de mediação. Quando percebem é justamente o momento em que o imediato se esvanece porque outro imediato já não é. Quando se afirma: “aqui é uma árvore”, ela já não é. Tem que se conformar e dizer “aqui é uma casa”. Quando se afirma: “agora é noite”, a noite já não é mais noite. Tem que mais uma vez se conformar e afirmar “agora é dia”.

Numa palavra, o que está pressuposto nesses conhecidos exemplos de Hegel é que a força da verdade, isto é, a força do universal, oscila entre o Eu e o objeto. Ambos querem a todo instante proclamar a verdade da certeza sensível, mas ela logo mostra o fracasso de ambos. A verdade da sensível consiste, pois, no seu experimentar. De fato, é o que ela faz com o Eu e o objeto. Todavia, trata-se de uma experiência universal, isto é, incide na tentativa de fuga da certeza sensível de sua condição de evanescência. O que Hegel constata é que “a certeza sensível não se apossa do verdadeiro, já que a verdade dela é o universal, mas a certeza sensível quer captar o *isto*”¹⁰⁶. A certeza sensível fracassa. Desse modo, observamos que a cisão entre o Eu e o objeto ainda não é resolvida. Nada mais óbvio. O interessante é observar o modo pelo qual o problema do dualismo está sendo exposto e desenvolvido por Hegel.

Para Feuerbach, Hegel tem com essa atitude um propósito preciso. O primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito* trata, de acordo com Feuerbach, sobre aquele “grau em que a consciência considera o ser sensível, singular, como o ser verdadeiro e real, mas que seguidamente [...] se mostra como um ser universal”¹⁰⁷. Com efeito, a interpretação de Feuerbach se evidencia imanente, visto que acompanha o desenvolvimento dos conceitos no sistema hegeliano. Essa interpretação não anula a crítica ao sistema: reivindica-a. Para Feuerbach, a *Ciência da Lógica* tem como pressuposto a *Fenomenologia do Espírito*: “A *Fenomenologia* não é senão *Lógica*

¹⁰⁶ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Parte I. Trad. br. Paulo Meneses. 2ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 83.

¹⁰⁷ FEUERBACH, L. *Para a crítica da filosofia de Hegel*, p. 62.

fenomenológica”¹⁰⁸. O que isso significa? Afirma Feuerbach:

É apenas deste ponto de vista que se pode desculpar o capítulo sobre a certeza sensível. Mas precisamente por isto, porque Hegel não se colocou nem se introduziu efetivamente no interior da consciência sensível, porque a consciência sensível apenas é objeto *enquanto* objeto da consciência de si do pensamento, porque é apenas a exteriorização do pensamento *no interior* da certeza de si mesmo, então a *Fenomenologia*, ou a *Lógica* – porque vai dar ao mesmo – começa com uma pressuposição imediata de si mesma¹⁰⁹.

Em que consiste essa pressuposição? A identidade absoluta. Afirma Feuerbach: “Mesmo prescindindo inteiramente do significado da *Fenomenologia*, desde os primórdios do seu filosofar que Hegel [...] começou com a pressuposição da identidade absoluta”¹¹⁰. Para Feuerbach, essa atitude de Hegel tem uma implicação precisa: assim como acontece com a natureza, a certeza sensível se insere num lugar pouco privilegiado no sistema hegeliano. Hegel não começa com a certeza sensível, mas com a ideia de certeza sensível. Afirma Urbano Zilles: “Com isso, o secundário torna-se o primeiro, absolutizando-se a consciência em relação ao ser, subordinando o método dialético ao sistema”¹¹¹. Nesse ínterim, contra a atitude negativa de Hegel no tocante à certeza sensível, Feuerbach insiste sobremaneira na existência sensível da natureza interior e exterior: sentimento e paixão testemunham a presença do próprio corpo e a resistência do mundo material.

Numa palavra, contrapondo-se à filosofia hegeliana, Feuerbach pretende afirmar a riqueza da vida, não enquanto um elemento a dar um fundamento exterior a ela, mas a vida enquanto processo que se cumpre a si mesmo. Isso não significa que as determinações lógicas, bem como a especulação e razão, deixem de ter a sua razão específica de ser. O que Feuerbach enfatiza é a necessidade de encarar tais determinações numa “posição subsidiária, a emergir dos momentos cristalizados da eterna inquietude da vida”¹¹². Há uma clara inversão aqui. A lógica emerge da natureza. A natureza é o fundamento da lógica. A inversão é justificada pelo fato que, de acordo

¹⁰⁸ FEUERBACH, L. *Para a crítica da filosofia de Hegel*, p. 64.

¹⁰⁹ FEUERBACH, L. *Para a crítica da filosofia de Hegel*, p. 64.

¹¹⁰ FEUERBACH, L. *Para a crítica da filosofia de Hegel*, p. 64.

¹¹¹ ZILLES, U. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 104.

¹¹² GIANNOTTI, J. A. *Origens da Dialética do trabalho* – Estudo sobre a Lógica do Jovem Marx. Porto Alegre: L & PM, 2ª Edição, 1985, p. 21.

com Feuerbach, em Hegel há um privilégio ao Espírito finito sobre a Natureza. Esse privilégio, porém, cabe ao Espírito como Espírito, não em sua relação com aquilo que é finito¹¹³. Há uma supremacia do Espírito sobre a Natureza. Há uma subordinação da Natureza em relação ao Espírito. É justamente tal supremacia e subordinação que Feuerbach questiona, crítica e inverte.

O sistema de Hegel tem a pretensão de explicar tudo e demonstrar a necessidade de todo acontecimento. De acordo com Schelling, “é a filosofia que não deixa absolutamente nada fora de si”¹¹⁴. No contexto de tal sistema, a crítica central de Feuerbach consiste no fato de que a dialética hegeliana – em seu jogo de oposições – acaba por transformar e dissolve a existência (materialidade, corporeidade) no seio de sistema absoluto, “nada deixando fora de si”, como afirma Schelling. Isso ocorre porque, para Feuerbach – e nesse ponto específico não há de se negar uma diferença radical com a perspectiva apresentada na sua tese de doutorado –, o indivíduo se caracteriza por um determinado tipo de subjetividade e corporeidade que não pode encontrar o seu fundamento em nenhum sistema racional. Afirma Feuerbach no parágrafo 11 dos *Princípios*:

Deus é um ser pensante; mas os objetos que ele pensa e em si concebe não são, tal como o seu entendimento, distintos do seu ser; por isso, ao pensar as coisas, apenas a si mesmo se pensa, por conseguinte, permanece em unidade ininterrupta consigo mesmo. Mas esta unidade do pensante e do pensado é o segredo do especulativo. Assim, por exemplo, na lógica hegeliana, os objetos do pensar não são diferentes da essência do pensar. O pensar está aqui, numa unidade ininterrupta consigo mesmo¹¹⁵.

Feuerbach afirma que o caráter essencial da existência (da existência concreta) é a materialidade, sustentando com veemência que o sistema hegeliano, que pretende identificar pensamento abstrato com a realidade, acaba se convertendo numa justificativa de manter a realidade assim como ela está. A diferença é pensada por Hegel, mas do ponto de vista da unidade do Absoluto. A diferença é diluída. Os objetos que estão na mente do Absoluto se identificam com os objetos produzidos pelo mesmo. Diante de tal identidade, não há nem objetos (diferença, materialidade) nem Absoluto.

¹¹³ LEBRUN, G. *A Paciência do Conceito: Ensaio sobre o Discurso Hegeliano*. São Paulo: UNESP, 2006, P. 144.

¹¹⁴ SCHELLING. *História da filosofia moderna*: Hegel, p. 319.

¹¹⁵ FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do futuro*, p. 47.

Nesse sentido, Feuerbach procura sustentar uma crítica que indica que o sistema hegeliano nada mais é do que uma forma de mascarar a própria realidade, dando margens para uma evasão da possibilidade de um confronto e transformação da realidade da situação humana. Eis algo implícito na identidade entre o “real e o racional e o racional é real”. É justamente nesse sentido que Feuerbach, procedendo como um reformador da Filosofia no mesmo sentido em que Lutero reformou a religião, afirma: “O novo período da filosofia começa com a encarnação da filosofia. Hegel pertence ao Antigo Testamento da nova filosofia”¹¹⁶.

¹¹⁶ FEUERBACH, L. Sobre a apreciação do escrito "A Essência do Cristianismo". Apud. SOUZA, D. G. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*, p. 22.

III. A FUNDAMENTAÇÃO E ENCARNAÇÃO DO MÉTODO EM FEUERBACH

As consequências destes princípios não se farão esperar.

(Feuerbach)

“Quanto tempo vão durar as obras? Vão durar enquanto não estiverem prontas”

(B. Brecht, “De como construir obras duradouras”¹¹⁷)

No presente capítulo objetivamos compreender o significado básico de tal existência encarnada. O que significa uma existência encarnada? Quais os mecanismos para que isso ocorra? Quais são as condições? Quais são os pressupostos de Feuerbach para tanto? O que significa afirmar que a Filosofia deve se negar, que deve se tornar não-filosofia? Feuerbach realmente leva às últimas consequências tal tarefa ou fica apenas no plano programático? E quanto aos métodos? Eles entram em conflito? Mantêm-se a organicidade do pensamento feuerbachiano? Tentaremos responder tais questões centrais para a presente tese analisando três obras básicas: *Necessidade da reforma da Filosofia*, *Teses provisórias da reforma da Filosofia* e *Princípios da Filosofia do futuro*.

3. 1. A reforma da Filosofia

No primeiro parágrafo de *Necessidade de uma reforma da filosofia* (obra de 1842), Feuerbach elabora uma distinção entre duas formas de compreendermos que significa uma reforma da filosofia. Afirma Feuerbach: “Uma nova filosofia que se situa numa época comum às filosofias precedentes é algo de inteiramente diverso de uma filosofia que incide num período totalmente novo da humanidade”¹¹⁸. A primeira forma se relaciona diretamente com uma reforma da filosofia que corresponde às insuficiências das filosofias anteriores. Como exemplo, Feuerbach utiliza a filosofia de Fichte em relação à kantiana. Em segundo lugar, Feuerbach afirma que a necessidade de uma reforma da filosofia se relaciona também com a própria história da humanidade.

¹¹⁷ BRECHT, B. *Poems*. Londres: Eyre Methuen, 1976, p. 193.

¹¹⁸ FEUERBACH, L. *Necessidade de uma reforma da Filosofia*, p. 13.

“Uma filosofia que se inscreve na história da *filosofia* e só indiretamente, por meio dela, se relaciona com a história da humanidade é uma coisa; mas uma filosofia que é imediatamente a história da *humanidade* é outra coisa de todo diversa”¹¹⁹. No fundo, a distinção se caracteriza pela diferença entre a inserção da filosofia na própria história da filosofia (relação entre filosofia-filosofia), por um lado, e, por outro, na própria história da humanidade (relação filosofia-humanidade). Tal distinção inicial ainda é insuficiente para compreendermos tal questão. Ora, qual a necessidade real de uma reforma e uma transformação da filosofia, seja para a filosofia propriamente dita, seja para a própria humanidade? Quais são os caminhos para identificarmos tais indícios? Ou seja, como saber se há urgência para tanto? Havendo tal urgência, como se deve proceder? Para Feuerbach, na medida em que se pode responder a seguinte questão:

Será que nos encontramos no limiar de um tempo novo, de um novo período da Humanidade, ou será que continuamos a trilhar caminhos velhos e que continuamos agarrados ao homem velho, apenas com aquelas transformações que se tornam absolutamente inevitáveis com o passar do tempo?¹²⁰.

Como o filósofo deve proceder diante de tal identificação? Sincronicamente, agindo nos moldes da tradição a que se está contrapondo, ou em sentido completamente diverso, abandonando completamente todos os laços com a antiga filosofia, visto que a transformação da Humanidade é uma transformação da Filosofia? No tocante à relação de uma reforma da filosofia no contexto da história da humanidade, deve-se perguntar, em primeiro lugar, se já se atingiu o limiar de uma época, de modo que surja a exigência de uma transformação radical. Por outro lado, ficar restrito apenas ao contexto de uma reforma da filosofia apenas pela filosofia, de acordo com Feuerbach, significaria permanecer no campo de uma banal querela de escola: Hegel versus Kant; Schelling versus Fichte, etc. O que significa, portanto, uma reforma da filosofia? Para Feuerbach, a resposta reside na correspondência da dupla necessidade tanto da filosofia quanto da humanidade se transformar. Afirma Feuerbach:

Em períodos de decadência de uma concepção do mundo de alcance histórico, há certamente necessidades contrárias – a uns é ou parece necessário conservar o antigo e banir o que é o

¹¹⁹ FEUERBACH, L. *Necessidade de uma reforma da Filosofia*, p. 13.

¹²⁰ FEUERBACH, L. *Princípios da filosofia: necessidade de uma transformação*. Trad. port. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005, p. 157.

novos; para outros, é imperativo realizar o novo. Em que lado reside a verdadeira necessidade? Naquele que tem a exigência do futuro – o futuro antecipado: naquele que é movimento para a frente. A necessidade de conservação é apenas uma necessidade artificial, criada – é apenas reação¹²¹.

Necessidade de conservação do *status quo* arbitrária e artificial e no mais das vezes está presente na religião. Eis porque o interesse de Feuerbach em decifrar a religião, em iluminar a sua essência obscura e reacionária “com a luz da razão, para que finalmente os homens parem de ser explorados, para que deixem de ser joguetes de todos aqueles poderes inimigos da humanidade”¹²². Eis o sentido político de sua hermenêutica. Feuerbach tem em vista a fusão entre Igreja e Estado, por exemplo. Para o filósofo, tal fusão consiste na dissolução tanto da religião quanto do próprio Estado. Ratificando a necessidade de um estado laico, Feuerbach afirma que a política deve se tornar uma *religião*, mas a religião em sentido mais específico, como experimento de nossa própria essência.

É justamente isso que está implícito na afirmação de que “o Papa, cabeça da igreja, é homem como eu; o rei é homem como nós. Ele não pode, pois, impor ilimitadamente as suas fantasias; não está por cima do Estado, por cima da comunidade”¹²³. É tal afirmação que conduz a Feuerbach a polêmica problemática de que a que a Filosofia deve se *tornar* religião e *tomar* o lugar da religião. Ora, mas em que sentido? Há um detalhe básico que deve ser compreendido. Um detalhe que evita uma série de mal-entendidos sobre esse tema no pensamento feuerbachiano. Para Feuerbach, a filosofia alemã havia tomado o lugar da religião apenas do ponto de vista formal, mas aquilo que constitui a essência concreta da religião havia sido deixado de lado. Afirma Feuerbach:

A filosofia toma o lugar da religião; mas é justamente por isso que também uma filosofia totalmente diversa entra para o lugar da antiga. A filosofia prevalente não pode substituir a religião; ela era filosofia, mas nenhuma religião, era sem religião¹²⁴.

¹²¹ FEUERBACH, L. *Necessidade de uma reforma da Filosofia*, p. 13.

¹²² FEUERBACH, L. *Preleções sobre a Essência da Religião*, p. 28.

¹²³ FEUERBACH, L. *Necessidade de uma reforma da Filosofia*, p. 18.

¹²⁴ FEUERBACH, L. *Necessidade de uma reforma da Filosofia*, p. 15.

Não apenas a filosofia, mas a própria religião da sua época havia feito o mesmo. Trata-se de uma religião sem religião. A filosofia “deixava fora de si a essência peculiar da religião, pretendia unicamente a forma do pensamento”¹²⁵.

Quando Feuerbach afirma que “os períodos da humanidade distinguem-se apenas por transformações religiosas”¹²⁶ ele não está afirmando nenhum disparate (como Engels afirma em *Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*), mas Feuerbach, nesse contexto específico, está se referindo ao sentido primitivo de religião, por isso ele pode assumir tal noção. É justamente isso que o autor se refere ao afirmar, em seguida, que “o movimento histórico só atinge um fundamento onde ele penetra no coração do homem [...] o coração é a essência da religião”¹²⁷. Afirma Feuerbach:

Nas origens, o cristianismo teria sido necessário; aqui, todos os laços foram rejeitados. Uma religião só se mantém se se preservar no seu sentido inicial, o originário. Na origem, a religião é fogo, energia, verdade; toda a religião começa por ser estrita e incondicionalmente religiosa, mas, com o tempo, esgota-se, torna-se laxa, infiel a si mesma, indiferente, submete-se à lei do ato¹²⁸.

Para assumir o lugar da religião, a Filosofia deve tomar duas atitudes básicas: 1ª) negar e sepultar a religião (em seu sentido falso, que Feuerbach apresenta na *Essência do Cristianismo*); 2ª) negar a própria filosofia vigente (que se tornou um tipo de religião, uma religião ligada ao estado).

Para Feuerbach, se a tarefa da Modernidade foi justamente a realização e humanização de Deus (a conhecida passagem do teocentrismo para o antropocentrismo), ou seja, a transformação e resolução da teologia em antropologia; tal antropologia seguiu com elementos religiosos, isto é, a efetivação do ser humano não se dá na sua parcela humana demasiada humana, mas no pensamento. O dualismo de viés cartesiano (platônico, cristão) perdurou séculos (ainda perdura). A sensibilidade foi vista pela Filosofia como algo negativo. É demais conhecida a passagem em que Descartes afirma que “os sentidos nos enganam”. A rigor Descartes não está trazendo

¹²⁵ FEUERBACH, L. *Necessidade de uma reforma da Filosofia*, p. 15.

¹²⁶ FEUERBACH, L. *Necessidade de uma reforma da Filosofia*, p. 14.

¹²⁷ FEUERBACH, L. *Necessidade de uma reforma da Filosofia*, p. 14.

¹²⁸ FEUERBACH, L. *Necessidade de uma reforma da Filosofia*, p. 15.

tanta novidade. O preconceito em relação aos sentidos, quanto ao corpo, é algo antigo e perdurou durante toda a Idade Média.

Um dos autores que traz elementos novos para a Filosofia é Espinosa. O aspecto básico de seu pensamento sobre o corpo consiste em revelar, por um lado, os erros do dualismo cartesiano, e, por outro, as consequências desastrosas desse dualismo, que opunha corpo e alma, desvalorizando o testemunho dos sentidos. No livro III da *Ética*, Espinosa afirma que “não sabemos o que pode o corpo”¹²⁹. Sobre Nietzsche, podemos observar dois caminhos básicos no tocante à via-crúcis do corpo: em primeiro lugar, a crítica a tradição filosófica (em especial, a tradição platônica¹³⁰) e religiosa (ao cristianismo) que incide na negatividade do corpo: para o cristianismo, por exemplo, o corpo é lugar de pecado, etc. Em segundo lugar, no tocante à inversão da noção de “razão”: é por demais conhecida a passagem de *Assim falou Zaratustra* em que Nietzsche se refere ao corpo como “a grande razão”¹³¹.

No contexto de tal reforma da Filosofia, Feuerbach apresenta o que podemos compreender como a sua doutrina da sensibilidade. O principal alvo de tal doutrina consiste na problematização da existência concreta do indivíduo e suas experiências sensíveis. Feuerbach, partindo da crítica às teorias que partem de conceitos absolutos (substância, absoluto, eu) e que marcados por completa ausência de pressupostos internos, passa a apresentar as condições para substituir tais teorias por uma postura, que, como observaremos a seguir, “define como seu fundamento não um simples conceito, mas a íntima relação concreta entre homem e natureza”¹³².

¹²⁹ Como afirma Deleuze, “Espinosa propõe um novo modelo: o corpo. [...] ‘Não sabemos o que pode o corpo’. Esta declaração é uma provocação”. DELEUZE, G. *Espinosa – Filosofia prática*. Trad. br. Daniel Lins, Fabien Lins e Eduardo Diatary B. de Menezes. São Paulo: Escuta, 2002, p. 24.

¹³⁰ “Limpos e livres da insensatez do corpo, conviveremos, provavelmente, com seres iguais a nós e conheceremos por nós mesmos tudo quanto é puro”. PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Redeel, 2005, p. 27.

¹³¹ “O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor”. NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 60.

¹³² LOPES, R. W. Aspectos da doutrina da sensibilidade em Feuerbach. In: *Cultura e fé*. n° 135, ano 34, outubro-dezembro de 2012, p. 417.

3.1. A nova filosofia: realizar a Filosofia é negar a Filosofia

Para Feuerbach, a existência concreta e encarnada no mundo, no âmbito da nova filosofia, deve assumir a primazia sobre a essência subjetiva, ou seja, a partir da realidade concreta. Só diante de tais condições, de acordo com Feuerbach, é possível o desenvolvimento de sistemas subjetivos que descrevem a realidade. Tal tarefa é assumida por Feuerbach na obra *Princípios da Filosofia do Futuro*. Há uma nota escrita em 9 de julho de 1843 e deixada por Feuerbach como uma espécie de prólogo indicando o contexto em que tal obra escrita. É preciso compreender que se trata de uma obra que tem a pretensão de continuar e fundamentar as *Teses para a reforma da filosofia*, que haviam sido censuradas na Alemanha (possivelmente Feuerbach escreveu os *Princípios* na Suíça). Feuerbach pretendia que fosse um livro completo, mas, ao findar a escrita, de acordo com o próprio autor, apossou-se de um espírito de auto-censura e riscou todo o manuscrito de um modo bárbaro. Restaram alguns trechos que foram aproveitados para a publicação.

Dei-lhes o nome de *Princípios da Filosofia do Futuro* porque o tempo presente, em geral, enquanto época de ilusões refinadas e de preconceitos de bruxa velha é incapaz [...] de apreciar, justamente em virtude de sua simplicidade, as verdades simples de que estes princípios são abstraídos¹³³.

O tempo presente (o de Feuerbach) não estaria em condições de compreender tais verdades simples¹³⁴. Feuerbach se condena, assim como Nietzsche, à posteridade. Autoproclamando-se um autor póstumo, em que consiste a tarefa básica da Filosofia do futuro anunciada por Feuerbach?

¹³³ FEUERBACH, Ludwig. *Necessidade de uma reforma da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 37.

¹³⁴ De acordo com Ursula Reitemeyer, “Feuerbach rompe com o pudor da reflexão filosófica perante a prática cotidiana profana dos indivíduos que vivem em determinadas condições políticas e sociais. Encarado desta perspectiva, é ele, quem introduz a época de uma filosofia sem deus ou, o que vem a dar no mesmo, o discurso pós-metafísico de um mundo sem deus. Apesar de toda a alienação da imediatidade, esta é mais familiar à consciência de si, que qualquer novo mito. Num mundo sem deus, Feuerbach descobre, nem mais nem menos, um mundo para o Homem. Designar este reconhecimento como um ato revolucionário parece excessivo face ao seu conteúdo óbvio, que não ultrapassa o saber que deriva do senso comum e da prática cotidiana. Mas colocar este homem marcado pelo trabalho e pela nostalgia, pela ignorância e pelos cuidados existenciais no centro da reflexão filosófica significou, ao mesmo tempo, colocar o esforço filosófico no solo real da sociedade e, deste modo, exorcizar uma lógica fundamentada em si mesma”. REITEMEYER, U. A consciência de si alienada e a perda do concreto. A crítica ao declínio pós-tradicional da história da perspectiva do jovem-hegelianismo. In: SERRÃO, Adriana Veríssimo (Org.). *O homem integral: antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, pp. 131-132.

A filosofia do futuro tem a tarefa de reconduzir a filosofia do reino das “almas penadas” para o reino das almas encarnadas, das almas vivas; de a fazer descer da beatitude de um pensamento divino e sem necessidades para a miséria humana. Para a esse fim de nada mais precisa do que de um entendimento humano e de uma linguagem humana. Mas pensar, falar e agir de modo puramente humano só está concedido às gerações futuras. Hoje, ainda não se trata de exhibir o homem, mas de o tirar da lama em que mergulhou. O fruto deste trabalho limpo e penoso são também estes princípios. A sua tarefa era deduzir da filosofia do absoluto, isto é, da teologia, a necessidade da filosofia do homem, isto é, da antropologia e, mediante a crítica da filosofia divina, fundamentar a crítica da filosofia humana. Pressupõem, pois, para a sua apreciação, um exato conhecimento dos tempos modernos.

A tarefa da nova filosofia, como aparece principalmente na obra *Princípios da Filosofia do Futuro*, é ir até às coisas sensíveis, e não transformá-las em pensamentos e representações abstratas, mas compreendê-las em sua contingência e mutabilidade. No parágrafo 34 da obra *Princípios da Filosofia do Futuro*, Feuerbach afirma: “A nova filosofia funda-se na verdade do amor, na verdade do sentimento. [...] O coração não quer objetos e seres abstratos, metafísicos ou teológicos – quer objetos e seres reais e sensíveis”. E qual método para tanto?

O método da crítica reformadora da filosofia especulativa em geral não se distingue do já aplicado na filosofia da religião. Temos apenas de fazer sempre do predicado o sujeito e fazer do sujeito o objeto e princípio - portanto, inverter apenas a filosofia especulativa de maneira a termos a verdade desvelada, a verdade pura e nua¹³⁵.

O que significa fazer do predicado o sujeito? Qual o pressuposto de tal inversão? Por um lado, segundo a orientação feuerbachiana, as necessidades, a naturalidade, a materialidade, a corporeidade do ser humano são, no contexto da tradição filosófica, os predicados. Para Feuerbach, torná-los sujeito significa não considerá-los mais exteriores às considerações filosóficas. Devem ser por elas integradas. Por outro lado há um significado do ponto de vista ético. Ao enfatizar tais predicados, Feuerbach evidencia que elas não se efetivam concretamente se o ser humano não compreendido na sua comunhão com os outros seres. Isso ratifica o significado básico da dialética feuerbachina,

¹³⁵ FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do Futuro e outros escritos*, p. 20.

que consiste no diálogo entre o Eu e o Tu (*Ich und Du*), diálogo esse que busca a efetivação da integralidade humana (tema discutido principalmente n'A *Essência do Cristianismo*) a partir do primado da sensibilidade. Afirma Feuerbach:

Se a antiga filosofia tinha como ponto de partida: sou um ser abstrato, um ser puramente pensante, o corpo não pertence à minha essência; então, pelo contrário, a nova filosofia começa com a proposição: sou um ser real, um ser sensível; sim, o corpo na sua totalidade é o meu eu, a minha própria essência.¹³⁶

À conversão da filosofia ao mundo real não segue uma regressão ao senso comum (Feuerbach poderia ser acusado aqui de cair no que Hegel intitula, na *Fenomenologia*, de empirismo ou realismo ingênuo), pois essa nova filosofia ainda permanece operando sua função por excelência, a saber, a autocrítica e a busca por fundamentação de seus conhecimentos produzidos. A tarefa da nova filosofia é ir até às coisas sensíveis, à Natureza, e não transformá-las em pensamentos e representações abstratas, mas entendê-las em sua contingência e mutabilidade. Com base nesse ponto de vista, as necessidades, a naturalidade, a materialidade, a corporalidade do homem não são exteriores às considerações filosóficas, devem ser por elas integradas. Ora, de acordo com Feuerbach, só a religião, embora de maneira negativa, teve sempre em conta o homem na sua totalidade, na sua realidade concreta. Daí o interesse de Feuerbach pela religião e a sua tentativa de criar uma nova filosofia que, como observamos anteriormente, tentasse tomar o lugar da religião. Mas se tornar religião justamente naquilo que ela tem de mais essencial.

¹³⁶ FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do Futuro*, p.77.

3.2. A natureza em Feuerbach

Todavia, essa religião-Filosofia teria que tratar de um elemento que a religião tratou de relegar a segundo plano. Não apenas a religião, como a própria filosofia especulativa: a natureza. Com base nisso, Feuerbach afirma:

Contemplai a natureza, o contemplai o homem! Aqui tendes vós, diante dos olhos, os mistérios da Filosofia. A natureza é a essência que não se distingue da existência, o homem é a essência que se distingue da existência. A essência não distinta é o fundamento da essência que distingue – a natureza é, pois, o fundamento do homem.¹³⁷

Podemos observar que Feuerbach advoga a necessidade de uma nova filosofia, a qual, segundo ele, só se efetivará valendo-se de um esclarecimento “natural”, “físico”, da natureza, ou seja, de uma conexão, um equilíbrio, uma harmonia do homem com ela. Este equilíbrio possibilita, por conseguinte, a superação da tendência antinatural, anticósmica, apresentada pela perspectiva cristã e encarnada pela filosofia especulativa e pelo Idealismo alemão.

De acordo com Feuerbach, esse esclarecimento ocorre se levarmos em consideração a natureza não como dependente de uma instância exterior a ela (Deus, Espírito, Eu), mas sim como algo que possui primazia, autonomia e sentido em si mesmo. A natureza é um ser autônomo, no sentido etimológico da palavra: a natureza “dá a lei a si mesma” (em grego a palavra “autonomia” se caracteriza pela junção de duas palavras: *autos*: a si; e *nomos*: lei), ou seja, suas leis não derivadas ou causadas externamente, mas são construídas por ela mesma.

Todavia, como o Idealista procede no tocante à relação homem-natureza? E ainda: como Idealista procede no tocante à questão da natureza? Afirma Feuerbach afirma:

Odeio o idealismo que arranca o homem à natureza; 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,

¹³⁷ FEUERBACH, L. *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*, p. 32.

que o ar que respiro, em tempo bom, atua beneficemente, não somente sobre meu pulmão, mas também sobre minha cabeça, que a luz do sol não só ilumina meus olhos, mas também meu espírito e meu coração.¹³⁸

Com base no reconhecimento da anterioridade da natureza em relação ao homem, pode-se afirmar que a proposta de afirmação do sentimento de dependência da natureza tem por corolário: 1) a afirmação do ser humano enquanto parte e como um ser dependente da natureza, e, portanto, que deve se guiar por tal reconhecimento; e 2) revelar o ser humano, enquanto um ser da natureza, um ser finito, um ser de carências e necessidades, que tem o fundamento de sua vida não em si, mas, pelo contrário, fora de si, e está, portanto, remetido para outra essência: para a natureza; e é tão-somente nela que o homem pode encontrar seu fundamento, sua *ratio sive causa* (razão ou causa).

O convite para uma convivência harmoniosa com a natureza não significa que, para Feuerbach, a relação homem da e na natureza seja de uma vivência meramente contemplativa. Nesse contexto específico, Feuerbach apenas aponta para uma mudança, para uma inversão de *pólos*. Se o ser humano é um ser profundamente marcado pela história (e isso compreendemos a partir da leitura d'*A Essência do Cristianismo*), a sua relação com a natureza não pode ser compreendida como uma relação estática, tampouco a própria natureza deve ser considerada estática em Feuerbach. A crítica de certo eleatismo na natureza a partir das considerações de Feuerbach não se sustenta. Isso retira qualquer parcela de existência concreta, e, portanto, destitui a potencialidade ética que está em sua raiz. De acordo com Adriana Veríssimo Serrão:

O apelo a uma vivência harmoniosa com o mundo natural representa uma das linhas mais estruturantes do pensamento feuerbachiano, vindo a concretizar-se num dos aspectos mais inovadores do seu humanismo integral [...]. A natureza era então evocada como o paradigma do equilíbrio, e a harmonia com ela permitia restabelecer uma relação originária que oferecia, por via intelectual, uma segura matriz ética que o intelecto como razão natural reproduzia e respeitava¹³⁹.

¹³⁸ FEUERBACH, L. *Preleções sobre A Essência da Religião*, p. 38.

¹³⁹ SERRÃO, A. V. *A Humanidade da Razão – Ludwig Feuerbach e o Projeto de uma Antropologia Integral*, p. 279.

Podemos assim observar que, para Feuerbach, n^o *A Essência da Religião* e nas *Preleções sobre A Essência da Religião*, sua doutrina ou ponto de vista, como ele próprio assume, pode se resumir em duas palavras:

Natureza e 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 [...] mas a natureza, uma coisa e uma palavra clara, sensível, indubitável. Mas o ser no qual a natureza se torna um ser pessoal, consciente e inteligente é para mim o homem.¹⁴⁰

O conceito de natureza de Feuerbach não segue, todavia, os passos de um naturalismo ingênuo e reducionista que afirma a natureza como tema central, em face da diminuição do homem e toda sua ação diante dela, que acaba por antropologizar a natureza. O conceito de natureza deve ser reconhecido como a tentativa de fundamentar uma união e harmonia entre homem e natureza. Feuerbach reconhece na natureza a existência de leis e fenômenos próprios, considerando, assim, a existência de um mundo natural, que age segundo princípios e leis internas próprias. Por outro lado, o homem feuerbachiano está em relação com algo não-humano, que age, não sob a vontade do homem, mas dentro de uma lógica que escapa ao intelecto.

Feuerbach, no contexto de sua filosofia da natureza, está levando em consideração a tarefa da filosofia em se negar. A natureza não é mais uma vez um apêndice da filosofia. A natureza, ou seja, tudo aquilo que material, orgânico, vivo, é o outro. A filosofia se exterioriza e busca conhecer a si mesma no outro. Tais elementos permitem uma profunda compreensão do significado básico da dialética em Feuerbach. Feuerbach, dialético? Mas ele não se mostra como um dos principais críticos da dialética?

¹⁴⁰ FEUERBACH, L. *Preleções sobre a Essência da Religião*, p. 27.

3.3. O que é dialética?

Uma pergunta básica: o que é dialética? A tradição filosófica, por exemplo, de Platão a Marx (que, por exemplo, encontra ecos inclusive no Teatro, a partir do Teatro Dialético, de Bertolt Brecht), passando pela *Dialética Negativa* de Adorno, bem na oposição e confusão contemporânea entre dialéticos-analíticos, esteve sempre utilizando o mesmo conceito de dialética? A resposta mais óbvia é um sonoro “não”. Todavia, elaborando um panorama do desenvolvimento da dialética, Cirne-Lima afirma que, pelo menos desde Heráclito (considerado, assim como Zenão de Eleia, o “pai da dialética”) e Platão, um elemento básico da dialética pode ser compreendido como elemento comum n'outras tradições: o jogo de opostos. Nisso a dialética heraclitiana é exemplar: seus pares de opostos, enfrentando-se no conflito ("pai de todas as coisas") e diluindo-se no *logos*, no devir, são de singular importância na própria dialética hegeliana, por exemplo. O *logos*, portanto, na dialética heraclitiana é o elemento próprio que concebe unidade aos pares de opostos. Afirma Cirne-Lima:

Dialética desde Heráclito e Platão significa o jogo de opostos. Os pólos opostos (tese e antítese), num primeiro momento se excluem mutuamente, configurando assim uma relação de oposição excludente: um sempre exclui o outro, embora sempre aponte para ele. Num segundo momento, entretanto, essa relação de oposição excludente, trabalhada pela razão que a depura e eleva, transforma-se em unidade (síntese) em que os pólos antes opostos estão agora conciliados e unificados. O termo *aufheben*, tão usado por Hegel, possui ambos os sentidos: superar e guardar¹⁴¹.

Todavia, tal síntese não é aceita por Sócrates, por exemplo. De igual forma, tese e antítese também são desmascaradas – via ironia e maiêutica socráticas – como falsas. Não à toa é comum lermos os diálogos de Platão e, ao final, observarmos que eles caem em verdadeiras aporias (“dificuldades lógicas de difícil resolução” ou mesmo “becos sem saída”). Ora, isso não significa que o pensamento de Platão seja incoerente, mas que a questão básica é de ordem pedagógica: Afirma Cirne-Lima:

Em Sócrates a dialética põe expressa e claramente tese e antítese como posições falsas. A síntese, entretanto, não é dita e expressa. Sócrates, ao mostrar a falsidade de tese e antítese,

¹⁴¹ CIRNE-LIMA, C. R. V. *Dialética*. In: <http://www.cirnelima.org/dialetica-site.pdf>. Acessado em 21/07/2013.

como que obriga o ouvinte a formular a síntese, pois não há outra saída dessa aporia [...]. A saída, a síntese, Sócrates não dá; o ouvinte deve descobrir e formular o conceito ou o princípio que, superando a falsidade de tese e antítese, lhes confere unidade e verdade. Essa é a pedagogia socrática.¹⁴²

A ausência de síntese exige do participante do diálogo uma resposta. O filósofo nunca dá a resposta final. Ora, como podemos observar nos diálogos platônicos, em Platão a dialética se refere a uma espécie de investigação conjunta, elaborada, portanto, a partir de, no mínimo duas pessoas, lançando mão o procedimento famoso de Sócrates: um jogo de perguntas e respostas. Jogo esse permeado da ironia socrática, usada para desestabilizar o oponente. A pedagogia de Sócrates tem um pressuposto. Na verdade, dois. Dois pressupostos expressos nas duas frases clássicas: “só sei que nada sei” e a conhecida inscrição na entrada no templo de Delfos: “conhece-te a ti mesmo”.

3.4. Feuerbach dialético? Entre Hegel e Sócrates

Em que sentido podemos afirmar Feuerbach como um autor dialético? No presente tópico passamos a elaborar alguns traçados para clarificar tal questão. Em primeiro lugar devemos compreender que o núcleo da dialética feuerbachiana é socrático. Isso significa afirmar que a análise e crítica de conceitos e teorias é um processo de auto-descoberta e auto-transformação. Não à toa o verdadeiro tema *d’A Essência do Cristianismo* é justamente o “*gnôthi sauton*” (conhece-te a ti mesmo)¹⁴³. A partir da herança da dialética socrática, a dialética feuerbachiana pode ser compreendida como um método de refutação crítica no domínio de um discurso ou de um argumento.

Obviamente, a dialética feuerbachiana não é devedora apenas de Sócrates. Sua herança forte está no sistema dialético de Hegel. Não é um disparate afirmar que *A Fenomenologia do Espírito* é o seu principal ponto de partida, principalmente no tocante a elaboração sistemática de Hegel da dialética como um processo de objetivação e alienação. No contexto do sistema hegeliano, a partir da identidade entre racional e

¹⁴² CIRNE-LIME, C. R. V. *Dialética*. In: <http://www.cirnelima.org/dialetica-site.pdf>. Acessado em 21/07/2013.

¹⁴³ “O “*gnôthi sauton*” (conhece-te a ti mesmo) socrático, é o verdadeiro epigrama e tema deste livro”. FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*, p. 21.

real, a dialética se converte na própria constituição ontológica da realidade, e, de acordo com Hegel, os resultados trazidos à tona pela dialética não podem ser reduzidos a conceitos puros e abstratos, mas “pensamentos concretos”. Isso significa que toda realidade, do ponto de vista da dialética hegeliana, move-se e é compreendida dialeticamente. É como se, ao abriremos os olhos usando a lente hegeliana, nada mais víssemos do que tríades de teses, antíteses e sínteses. O mundo, nessa lente, é construído a partir da negação da negação, a partir do oposto, do outro, sendo a contradição a mola mestra do sistema. Como observamos no segundo capítulo, Feuerbach rejeita a dialética hegeliana. Na crítica a dialética de Hegel, Feuerbach descobre uma confusão de Hegel no tocante justamente a aplicação da dialética. Todavia, é preciso salientar que, embora rejeite a dialética hegeliana, Feuerbach não rejeita e renega a prática da dialética.

De fato, podemos afirmar que, no desenvolvimento do pensamento feuerbachiano, encontramos não apenas uma dialética da consciência (*A Essência do Cristianismo*), mas a clássica noção de dialética não enquanto monólogo da razão dela com ela mesma, mas de diálogo entre o Eu e o Tu (*Ich und Du*). Tal diálogo é mais do que notório na própria trajetória intelectual de Feuerbach. Sua dialética se insere no seu processo de auto-descoberta. Isso fica claro já na carta *A Karl Riedel*, na qual Feuerbach, tratando da sua relação com a história, afirma, de maneira dialética: “porque [a história] me contradiz, submeti-me a ela”¹⁴⁴. Ao inserir-se nesse processo dialético, descobrindo o outro de si, Feuerbach transforma-se (reconhece suas limitações, como no caso da passagem d’*A Essência do Cristianismo* para *A Essência da Religião*; e se auto-censura, como no caso dos *Princípios da Filosofia do Futuro*), e descobre a si mesmo como um pensador autônomo¹⁴⁵.

A dialética feuerbachiana é caracterizada como um método em que o Eu conhece a si mesmo pela via de objetivação em sua forma alienada, num outro. Nessa dialética o “outro”, para Feuerbach, deve ser compreendido em três sentidos básicos: Em primeiro lugar, o outro é a própria história da Filosofia; em segundo lugar, o outro é a Filosofia de Hegel; em terceiro, o outro consiste precisamente nas formas e modos da

¹⁴⁴ FEUERBACH, L. *A Karl Riedel*, p. 35.

¹⁴⁵ “No tocante ao desenvolvimento de Feuerbach ocorre uma série de auto-rejeições e reconstruções. Isso ocorre não como um monólogo interno, mas como um diálogo. Feuerbach descobre a si mesmo no curso de sua crítica a religião e a Filosofia”. WARTFSKY, M. *Feuerbach*, p. 7.

crença humana¹⁴⁶, isto, o outro é a religião. A dialética da sensibilidade é fundamental para compreender tal transformação e descoberta. É o pano de fundo, se assim podemos afirmar. No palco do mundo as curvas dramáticas bem com as catarses são mais coloridas e intensas quando o encontro dos sentidos se mostra. O aplauso é mais sincero, embora demore a aparecer.

3.5. A sensibilidade

“Apenas no terreno híbrido
as vozes se tornam eternas e doces”.
(Rilke. *Sonetos a Orfeu*)

Se a nova filosofia é perpassada por uma nova compreensão de dialética, onde ela deve se movimentar? Em que horizontes de compreensão? Se o monólogo da razão com ela mesma é negado, só resta a Filosofia buscar tal horizonte no outro de si mesma. Buscar (-se) (n) esse elemento exterior, que, por lhe ser é exterior, é o seu elemento mais fundamental. Eis o começo da Filosofia. Mas que elemento exterior é esse? Qual o critério para não torná-lo tão abstrato quanto o ser hegeliano? Para Feuerbach, trata-se da existência concreta, marcada pela sensibilidade. Mas como utilizar a sensibilidade, algo sempre marcado pela evanescência e pela transitoriedade?

“Sentir é dois”, afirma Rilke em *Sonetos do Orfeu*. A sensibilidade, para Feuerbach, é marcada sempre por um *estar-com*. Sentir é sempre sentir com um outro. Se, n’A *Essência do Cristianismo*, consciência se converte em auto-consciência, tal processo dialético (socrático) não conduz a uma síntese forjada aprioristicamente, mas numa relação sensível e concreta com o outro. Mas o que é esse outro? O outro é um objeto ou é um outro ser humano. Tenho consciência de mim quanto tenho consciência de minha relação sensível com o outro.

N’A *Essência do Cristianismo* Feuerbach que o ser humano é o único ser na natureza que tem a capacidade de ser, ao mesmo tempo Eu e tu (*Ich und Du*). Isso

¹⁴⁶ WARTFSKY, M. *Feuerbach*, p. 9.

significa que ele pode sair de si, ver-se diante de si e compreender-se na relação com o meio. Numa palavra, ele pode se tornar objeto para si mesmo. No entanto, ter consciência de si, conhecer a si mesmo, isso só na mediação do outro (objeto ou ser humano). “Sentir é dois”. Marcados por um hibridismo de viés ontológico, os sentidos são a própria prova de nossa existência no mundo. Mas não se trata de uma sensibilidade abstrata, idealizada, sem referência a algo concreto.

O sentir é marcado pelo toque, pelo cheiro, pelo olhar. Os sentidos se expressam tão somente nos organismos, nos átomos, nos seres que se desejam, choram, pagam as contas, embriagam-se, tem filhos, morrem. Não se observa nesses processos nenhuma capa de Absoluto efetivando nos ponteiros dos relógios, tampouco um Eu soberbo que forja totalitariamente um não-eu, concedendo-lhe sentido. Os sentidos escapam a qualquer sistema. Como os peixes no poema de Cecília Meireles, eles escapam, fugidios, zombam dos sistemas. Estão imunes a eles desde a sua raiz.

A base para tal sensibilidade é o tema central de duas obras: *A Essência da Religião* e *Preleções sobre A Essência da Religião*. Duas obras que, como observamos no capítulo anterior, marcam um rompimento de Feuerbach com *A Essência do Cristianismo*, principalmente no tocante a proposição “teologia é antropologia”. Como observamos, a proposição sofre um acréscimo: “teologia é antropologia e fisiologia”. N’*A Essência do Cristianismo* Feuerbach apresenta, de acordo com o método genético-crítico, Deus como produto do ser humano. Numa palavra, o ser humano é o fundamento divino (que criou a sua imagem e semelhança, como no exemplo de Xenófanes, “se um boi tivesse Deus, esse Deus teria chifres”). E o fundamento do ser humano? Afirma Feuerbach: a Natureza. Fisiologia provém de *physis* (natureza, em grego). Na mesma medida em que, n’*A Essência do Cristianismo*, Feuerbach utiliza uma série de referências a outros textos e documentos históricos, nas obras em que trata da natureza, tendo em vista seu vasto conhecimento sobre ciências naturais, somam-se inúmeras referências à Botânica e Zoologia, por exemplo.

Nas duas obras mencionadas, observamos que o objeto central da Filosofia de Feuerbach não é apenas a natureza sensível, material, física, autônoma. Feuerbach não perde de vista as três vias de interpretação que perpassam toda a sua obra. Ao tecer

considerações sobre a natureza, Feuerbach, está testando a tarefa de a Filosofia tornar-se não-filosofia. Tal tarefa se relaciona diretamente com uma necessidade da Filosofia buscar os seus temas nas ciências.

Feuerbach também tem em vista a natureza em sua relação fundamental com o ser humano. Seria um erro afirmarmos que Feuerbach, quanto a esta relação, só destaca a face sensível do ser humano. De fato, Feuerbach concede um privilégio à afetividade, ao coração, mas isso não conduz a qualquer forma de sentimentalismo. De acordo com Adriana Veríssimo Serrão, o coração, enquanto fundamento da religião, é o órgão da proximidade e o órgão comunitário¹⁴⁷ por excelência. Com base nisso podemos observar o ideal profundamente ético que permeia a filosofia de Feuerbach, temática assídua em seus escritos da maturidade¹⁴⁸. Ora, não é forçoso afirmar que identificamos em Feuerbach uma reflexão profunda sobre a relação entre a natureza e a humanidade como um elemento fundamental na formação do homem. Isso porque, como Feuerbach afirma n'*A Essência do Cristianismo*, a consciência real necessita de outro Eu (de outro objeto) para se formar, sendo, portanto, a consciência da existência do outro fundamental. Essa afirmação implica o acolhimento sincero da diferença. Numa palavra, Feuerbach quer substituir “uma estéril autonomia autocentrada pela fecundidade de uma ‘autonomia heterônoma’”¹⁴⁹. A heteronomia como autonomia do *heteros*, do outro.

De certo modo pode-se afirmar que a natureza, segundo Feuerbach, só adquire sentido mediante o outro, o que se explica pelo fato de que o outro (Eu, homem, objeto) produz em mim a consciência de minha limitação, ou seja, por meio dele começo a reconhecer as coisas fora de meu ser.

Se concebemos um ser diferente do homem como princípio e ser supremos, então a distinção do abstrato e do homem permanecerá a condição permanente do conhecimento deste ser; então jamais chegaremos à unidade imediata conosco mesmos, com o mundo, com a realidade; reconciliamo-nos com o mundo mediante o outro, um terceiro, temos sempre um produto, em

¹⁴⁷ Cf. SERRÃO, A. V. Dinâmica e paradoxos da integralidade. In: SERRÃO, A. V.; et. al. *O homem integral: antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999, p. 305.

¹⁴⁸ SOUZA, D. G. Sinnlichkeit und Sittlichkeit. *Veritas*, v. 46 n° 182, 2001.

¹⁴⁹ Cf. SERRÃO, A. V. Dinâmica e paradoxos da integralidade. In: SERRÃO, A. V.; et. al. *O homem integral: antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999, p. 306.

vez do produtor; temos um além, se já não fora de nós, pelo menos em nós.¹⁵⁰

Na natureza encontramos uma parcela dos requisitos acima descritos. Todavia, trata-se de uma parcela. De acordo com Feuerbach, o ser humano em sua necessária relação com a natureza, descobre primeiramente sua dependência dos outros seres humano. Somente de maneira secundária, em sua relação com os outros descobre sua dependência fundamental da natureza¹⁵¹.

3.6. Conflito entre métodos?

Hermenêutico, genético-crítico, histórico-filosófico, aforístico, dialético. O que há em comum em tais métodos que Feuerbach lança mão ao longo de suas obras? Há algo de comum? Existe algum conflito entre métodos? O que significa afirmar que um método está em conflito com outro método? Serão variações de um método central? A pergunta pela existência ou não de um déficit de fundamentação no método de Feuerbach é a chave central para a compreensão do presente trabalho. Uma questão surge: a (co) existência de vários métodos não leva a um conflito formal? Como podem coexistir, por exemplo, métodos como o método histórico-filosófico e o aforístico? Resolver tal dificuldade de compreensão leva-nos a uma exposição imanente aos conceitos feuerbachianos de dialética e aforismo, por exemplo. Tal exposição, todavia, não deixa de lado a tarefa crítica, muito pelo contrário, é uma exigência.

É interessante salientar uma afirmação de Feuerbach que pode nos ajudar a compreender o panorama e programa geral de sua obra: “Deus foi o meu primeiro pensamento, a razão, o segundo, e o homem, o terceiro e último”¹⁵² (“Got war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke”). Eis dispostos os três eixos básicos que norteiam o pensamento de

¹⁵⁰ FEUERBACH, L. *Necessidade de uma Reforma da Filosofia*. Portugal: Edições 70, p. 18.

¹⁵¹ Cf. LEAL, J. G. Crítica de La Dialética Materialista. In: *En Torno a Hegel*. Granada: Universidad de Granada, 1973, p. 168.

¹⁵² FEUERBACH, *Preleções sobre a essência da religião*. Tradução de José da Silva Brandão. Campinas: Papirus 1989, p. 14-29.

Feuerbach. Deus, razão e homem. O que deve se salientar é que se não podemos, a partir de tais eixos, derivar que a filosofia de Feuerbach seja essencialmente antropológica ou mesmo que fosse precisamente esse o seu núcleo teórico estruturante. Seria como se toda a trajetória feuerbachiana fosse marcada por uma orientação e pretensão antropológica, inserido no contexto da fórmula do “homem integral”¹⁵³.

Como observamos no primeiro capítulo, o que se pode intitular de “virada antropológica no pensamento feuerbachiano” é derivada e condicionada diretamente do seu método histórico-filosófico, sem o qual tal transição estaria incompleta. É preciso compreender os pressupostos de tais eixos norteadores. É um risco a se correr, pois tem a pretensão de dar uma visão geral acerca das grandes linhas de pensamento do autor. Mais ainda, uma visão minimamente segura aos que se atreverem a atravessar o *feuerbach*. Como toda visão geral, corre-se o risco de uma generalização, o que seria obviamente desastroso.

Todavia, ao longo do presente trabalho tentamos estabelecer um fio condutor no tocante ao problema do método em Feuerbach. Se o fio de Ariadne não foi rompido, as intuições da carta *A Karl Riedel*, bem como o método aforístico, os dois métodos d’*A Essência do cristianismo* – genético-crítico (redução) e método histórico-filosófico – e a dialética feuerbachiana, contribuem para um tema assíduo nas obras problematizadas no presente trabalho: a interpretação. É justamente a partir disso que se pode afirmar que ambos os métodos expostos são, na verdade, variações de um método que perpassa os três eixos acima mencionados. Todavia, deve-se compreender o significado básico de interpretar. No horizonte de compreensão do autor, a interpretação se apresenta em três vias, expostas na carta *A Karl Riedel* e que lentamente foram sendo postas à prova ao

¹⁵³ Afirma Adriana Veríssimo Serrão: “Quem pretender delinear um itinerário seguro para a interpretação do pensamento de Ludwig Feuerbach poderá decerto buscá-lo na temática antropológica, mas somente na condição prévia de entender esta antropologia como uma doutrina do “homem integral”. Quer seja perspectivada na eficácia teórica de uma categoria filosófica, na função crítica que avalia o curso histórico e as representações dominantes da tradição, ou ainda na vertente prospectiva de um ideal orientador do futuro, o motivo da integralidade humana constitui, mais do que um simples tema, o núcleo teórico estruturante do pensamento feuerbachiano, foco de convergência de muitas áreas reflexivas e intuições dispersas que se desenvolvem por vezes sem aparente ou imediata articulação”. SERRÃO, ADRIANA VERÍSSIMO. Dinâmica e paradoxos da integralidade. IN: SERRÃO, Adriana Veríssimo et. al. *O homem integral: antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. 1999, p. 301.

longo das demais obras. Feuerbach procede como um hermeneuta, interpretando, retificando e, sobretudo, transcribando.

CONCLUSÃO

Só quem tem a coragem de ser absolutamente negativo tem a força de criar a novidade. (Feuerbach)

Trouxeste a chave? (Drummond)

Com Wartofsky podemos nos questionar: “por que devemos levar Feuerbach a sério?”¹⁵⁴ O que significa levar um autor a sério? Interpretá-lo de um ponto de vista imanente? Retificar pontos problemáticos? Clarificar obscuridades? Transformar as questões problematizadas concedendo-lhes um certificado de novas questões e, nesse sentido, apropriar-se delas? Para Feuerbach, que, por sua vez, levou muitos autores a sério, trata-se de todos esses elementos. Conosco não seria diferente, caso contrário, estaríamos formulando um trabalho onde o autor fosse visto de um ponto de vista meramente superficial. Não seria um trabalho sério. No máximo tratar-se-ia de um gracejo (que ninguém riria). Por isso se buscou a todo instante uma proximidade com os textos do próprio autor, de modo “a deixar-lhe falar por si mesmo”. Quando o autor se cala é a hora da apropriação: é a hora de transcriar.

Diante de tal tarefa, observamos, com certa curiosidade, que, em diversas passagens de suas obras, Feuerbach ratifique a não exposição de seu pensamento de maneira sistemática. A justificativa de tal atitude por vezes beira ao preciosismo estilístico, mas a principal razão está expressa em dois aspectos básicos: 1º) na coerência entre, por um lado, a correspondência entre a sua opção por aforismos, epigramas e ideias esparsas, com suas críticas severas a formalidade excessiva, formalidade essa contida justamente na própria ideia de sistema; 2º) e, por outro lado, pela pretensão de organicidade de seu pensamento. É nesse sentido que podemos afirmar que a inversão do sistema hegeliano não pode ocorrer apenas na troca de polos, mas com o abandono da própria ideia de sistema (pelo menos nos moldes do sistema hegeliano).

O abandono da ideia de sistema se associa não apenas a exposição dos problemas que um sistema filosófico pode trazer, mas principalmente se trata de um

¹⁵⁴ WARTOFSKY, M. W. *Feuerbach*. New York: Press University of Cambridge, 1982, p. 1.

rompimento com o método usado em tal sistema. O rompimento de Feuerbach com a tradição se relaciona com o método e as consequências do mesmo. A estratégia traçada no presente trabalho conduz o leitor a evidenciar que existe um método pressuposto no pensamento feuerbachiano. É justamente nesse contexto de exposição que se pode afirmar que, em Feuerbach, **a Filosofia, converte-se em Hermenêutica**. Em que sentido? Obviamente não se trata da hermenêutica em seu sentido clássico, seja como arte ou técnica da interpretação correta textos ou mesmo como uma teoria geral da interpretação. A hermenêutica feuerbachiana pode ser resumida na seguinte proposição: “interpretar é transcriar”. Se o termo é oriundo da literatura, da física ou da matemática, isso não tem a menor importância. (Pelo menos desde que se justifique minimamente o seu uso.) Ora, no contexto da hermenêutica feuerbachiana, traduzir/interpretar uma determinada tradição (religiosa, filosófica, social) é justamente criar uma nova tradução. Transcrição. A hermenêutica, nesse sentido específico, torna-se, em Feuerbach, *filosofia primeira*. **Interpretar-transcriar é a própria tarefa da Filosofia**.

Todavia, não se trata de uma tarefa específica da filosofia para a filosofia (não se trata de um perene “diálogo entre filósofos”), mas se relaciona diretamente com a própria necessidade de transformação da humanidade e do real (problemática que Feuerbach procurou levar a cabo na obra *Necessidade de uma reforma da Filosofia*). A hermenêutica feuerbachiana, como observamos principalmente na obra *A Essência do Cristianismo* (embora encontremos uma série de ressonâncias em várias obras, como nas *Preleções*, por exemplo), é radicalmente marcada pela história, encarada principalmente como elemento fundamental a dar subsídios (a partir de documentos históricos ou análises empíricas provindas das ciências; nesse último caso podemos observar, no desenvolvimento de suas obras, um crescente interesse pelas ciências, o que fica claro nos exemplos e contra-exemplos usados) objetivos (empíricos) no tocante à fundamentação de temas propostos.

De igual modo, tal hermenêutica não estaria completa sem a encarnação do hermeneuta na própria história. Reconhecer a si mesmo como um personagem condicionado e **determinado** por ela, tema esse que Feuerbach procurou criticar, na obra *Crítica a filosofia hegeliana*, justamente em Hegel, devido a pretensão do filósofo querer encarnar toda a filosofia em seu sistema. Não devemos esquecer que, para Feuerbach, todo pensador é historicamente condicionado pela sua própria cultura,

sociedade, história, etc. O hermeneuta feuerbachiano coloca em primeiro plano e em alto relevo o que a tradição filosófica (especulativa, racionalista, metafísica, idealista, etc) colocou e relegou a segundo plano, a notas marginais e de rodapé. Numa palavra, a filosofia tem que se tornar não-filosofia, tem que se tornar inclusive anti-filosofia. Negando-se, ela se afirma. Negando-se no elemento mais substancial (substancial justamente porque destituído de substância, que lhe relegaria a um *modo*, em termos espinosanos, ou mesmo a reles excremento do Absoluto efetivando-se e identificando-se na história, como em Hegel), justamente naquele plano em que não se encontra filosofia.

Tratar-se-ia de uma mera negação irresponsável e deveras pueril dos temas clássicos da Filosofia, por exemplo? Não. Os temas clássicos, no contexto da hermenêutica feuerbachiana, permanecem sendo clássicos e necessários. Hegel e os demais filósofos do Idealismo Alemão mantem a sua importância, bem como Platão, Descartes e Espinosa, entre outros. Devem ser superados, mas guardados no seio da nova filosofia. O critério para tal superação deve estar objetivamente claro, bem como evidenciando seus pressupostos mais fundamentais. O transcendental permanece. As tradições filosóficas são superadas justamente porque, de maneira imanente, são expostos os quadros teórico-referenciais nos quais os autores se movem e articulam e fundamentam as suas teorias. São superadas porque as fraturas e obscuridades e dificuldades de tais quadros são, conseqüente, expostas e resolvidas. São superadas, pois são transcritas, ou seja, geram o novo. Não se trata do novo pelo novo. Superar-guardar. É um apropriar-se da tradição. E traduzi-la. E resolvê-la. E recriá-la. “Se tudo já foi dito é preciso redizer”, já dizia e redizia o jagunço-filósofo Riobaldo em *Grande Sertão: Veredas*.

Exemplos de outros autores que fizeram o mesmo que Feuerbach no tocante, por exemplo, à questão da transcrição de outras tradições filosóficas, não são difíceis de fazer notar. Michel Foucault, por exemplo, acerca do reconhecimento da obra de Nietzsche, afirma: "O único sinal de reconhecimento que se pode ter para com um

pensamento como o de Nietzsche é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger. Que os comentadores digam se se é fiel ou não, isto não tem nenhum interesse"¹⁵⁵.

A necessidade de um confronto com a tradição é vital. Vários pensadores compreenderam isso e levaram às últimas consequências. Arautos de um período marcado pelo esgotamento da noção de sistema¹⁵⁶ (e note-se que isso não ocorre especificamente no plano da Filosofia, mas na Música e o propalado esgotamento do sistema tonal, o que gerou o aperfeiçoamento do Cromatismo e surgimento do Dodecafonismo com Arnold Schoenberg), Feuerbach, Kierkegaard, Nietzsche, Schopenhauer, entre outros, indicam os caminhos que levaram à própria noção de falência da noção clássica e soberba de razão, que conduziu, como é noto, ao Nazismo e demais experiências totalitárias.

Entre vários outros motivos que a tese tenta expressar, Feuerbach, o arsonista Feuerbach, este arroio, este riacho de fogo (*Feuer-bach*), deve ser levado a sério porque força a filosofia a se interpretar e verificar os seus próprios limites, bem como estabelecer critérios válidos para o momento de sua transformação: *gnothi sauton*, Filosofia! *Cavete, philosophi!*¹⁵⁷

¹⁵⁵ FOUCAULT, M. "Les jeux du pouvoir". In: GRISONI, Dominique (org). *Politique de la philosophie*. Paris: Bernard Grasset, 1976. Apud. MARTON, S. *Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Unijuí, 2001, p. 211.

¹⁵⁶ Lyotard problematiza tal questão traduzindo-a em termos de "falência das grandes narrativas". Ressonâncias de tal tema não são propriedades apenas dos propalados filósofos pós-modernos (nos quais se procura sempre verificar a inspiração nietzscheana), mas em filósofos de outras tradições, como os da Escola de Frankfurt. Podemos citar Benjamin, Adorno e Marcuse, por exemplo.

¹⁵⁷ "Cavete, philosophi! Filósofos, tenham cuidado, pois no ritmo e na direção que as coisas vão, a Filosofia deixará de existir como ciência e sobreviverá apenas como um tipo subdesenvolvido e ruim de poesia, ou, pior ainda, como tipo retrógrado de literatura de auto-ajuda". CIRNE-LIMA, C. R. V. *Causalidade e auto-organização*. In: CIRNE-LIMA, C. R. V. e ROHDEN, L. (Org.) *Dialética e auto-organização*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, p. 24.

ANEXO:

1. Trechos de poemas de Ludwig Feuerbach

A questão do estilo na escrita filosófica é uma temática clássica. Seja implícita ou explicitamente, todo filósofo já perscrutou sobre tal tema. É notória a pretensão de Leibniz, por exemplo, que a Filosofia tivesse uma linguagem própria, tarefa que não levou as últimas considerações. Frege se aproveitou disso e proporcionou uma revolução na Filosofia. Wittgenstein também o fez, somando à tarefa da Filosofia ser minimamente clara. “O que pode ser dito, deve ser dito de maneira clara”. Isso não se reduz a tornar o estilo filosófico simplório.

A questão do estilo filosófico se refere ao tipo de discurso adequado ao filosofar. Parece uma trivialidade. Todavia, o estilo não deve ser equiparado ao recurso estilístico. Nietzsche, compreendendo bem tal distinção, conduziu toda a sua trajetória intelectual em busca de tal estilo. Ao que se sabe alcançou apenas numa das obras mais belas da história da Filosofia e da própria literatura, *Assim falou Zaratustra*.

Em Feuerbach isso não é diferente. Existe uma série de aproximações possíveis. Façamos um exercício. Trabalhem com analogias. Feuerbach e Nietzsche. Filósofos polêmicos, satíricos, inconformados com os caminhos da Filosofia moderna. Não aceitaram o pacto fáustico que o ser humano moderno fez para conseguir conhecimento. Por um lado, no contexto da ciência, o ser humano moderno – humanista, racionalista, especulativo, empirista – firma um pacto para alcançar o conhecimento seguro do fundamento do mundo. Abandona, para tanto, o conhecimento sensível do mundo (mesmo no caso dos empiristas). Os sentidos enganam. O corpo ainda é lugar de pecado. Não aceitando o pacto, tampouco as entrelinhas do contrato, Feuerbach e Nietzsche se colocam a margem da tradição filosófica. Colocam-se e são colocados. São párias. Colocam-se a margem e radicalizam: somos póstumos. Nossas obras são póstumas. Nosso discurso é demais (ou de menos) para nossa época. O método aforístico é um ponto em comum. Seus aforismos são acusados de serem obscuros, simplistas demais. Há sátira demais, há metáfora demais, há pouco tutano e pouca substância filosófica. Anunciam que “deus foi criado a nossa imagem e semelhança” e que “deus morreu”. Ateus. Execrem-nos!

O eu está sempre presente no discurso de Feuerbach e Nietzsche. Há um valor confessional em diversas obras. Vida e obra se confundem. São poetas. A heteronímia está presente (em Feuerbach, de maneira suave; em Nietzsche, cria o Zaratustra). São fingidores. Os poemas de Nietzsche – o filósofo-poeta dionisíaco –, seus *Ditirambos Dionisiacos* são por demais conhecidos. Os poemas de Feuerbach, não. Inclusive soa por demais estranho afirmar Feuerbach poeta. Até pouco tempo Feuerbach, pelo menos no Brasil, Feuerbach era considerado um caso excêntrico e apenas tolerável diante da tradição filosófica. No caso dos poemas de Feuerbach, encontramos-os em anexo a obra *Pensamentos sobre a morte e a imortalidade*¹⁵⁸. Não são meros anexos ao texto filosófico. Nas primeiras leituras já se pode perceber isso. A poesia não está a serviço da Filosofia. Todavia, ambos não deixam de se espelhar de modo que encontramos profundos ecos das temáticas dos *Pensamentos* em vários trechos dos poemas. Trechos traduzidos¹⁵⁹ e dispostos a seguir:

¹⁵⁸ Cf. FEUERBACH, L. *Pensamientos sobre muerte e imortalidad*. Trad. esp. José Luis García Rúa. Madrid: Alianza Editorial, 1993. Conferir também: CHAGAS, E. F. A natureza como negação da imortalidade da alma no jovem Feuerbach. In: *Princípios*. Natal, v. 16, nº 26, jul-dez. 2009, pp. 35-51.

¹⁵⁹ Acerca da tradução duas informações básicas: Trata-se de uma primeira versão da tradução, seguindo ainda um sentido literal ao texto, ou seja, sem deixar se guiar pela métrica feuerbachiana. As rimas serão recuperadas na transcrição, que está em processo. Para a tradução utilizamos, além da obra original (FEUERBACH, L. *Frühe Schriften (1828-1830)*. Werke in sechs bänden. Herausgegeben von Erich Thies. Frankfurt: Suhrkamp, 1975), a tradução espanhola (FEUERBACH, L. *Pensamientos sobre muerte e imortalidad*. Trad. esp. José Luis García Rúa. Madrid: Alianza Editorial, 1993).

Algo me arrasta para fora da vida
terrena

para que eu, resignado, entregue-me ao
nada.

A velha fábula ensina certamente
em que caminho me encontro no coro
dos anjos;

claro que nisso apenas creem os
teólogos,

que, desde sempre, sobre a verdade se
ofuscam.

Meu triste ser-eu-mesmo,
que apodrece dentro do caixão,
sua identidade finda.

A morte não é nenhuma chacota vã.

A natureza não é desonesta
e conduz em seu seio a verdadeira
morte

Do espaço o ser se consome
e, lento, vai enclausurando-se no nada:
Não permite que seja separado do ser,
por isso a ele nada curar pede.

Eu sou só eu, somente,
um ser, uma luz, tão somente um todo,
um só sou eu, tão somente um centro,

Es zieht mich fort von diesem
Erdenleben,

Auf dass ich in das Nichts mich tu'
ergeben.

Die alte Fabel lehret zwar

Ich käme zu der Engel Schar;

Doch solches glauben nur Theologen,

Die um die Wahrheit sich längst
betrogen.

Mein leidiges Derselbesein

Das modert in dem Totenschrein,

Es endet die Identitas,

Der Tod ist nicht ein leerer Spass;

Natur spielt keinen Eulenspiegel,

Wahrhaften Tod führt sie im Siegel.

Es zehrt sich selber auf das Sein

Und schliesset in das Nichts sich ein:

Das Sein lässt sich nicht separieren,

Drum kann es nur das Nicht kurieren.

Ich bin nur Ich, nur Eine Natur,

Ein Sein, Ein Licht, Ein Ganzes nur,

Eins bin ich nur, Ein Zentrum,

e por certo redondo por aqui e ali.
E não posso abandonar este meu ser,
assim a coisa é, evita-lo não posso.
Alegrias e penas, prazeres e dores,
pecados, culpa, desassossegos e
tormentos,
em tão somente uma se resumem tais
coisas:
o ser e o ser-eu-mesmo.
Tu não podes me partir,
nem tampouco me tomar como um
capricho:
e quando o eu se esgota, ao extinguir-se,
da dor tu me extirpas e me condenas.
Inclusive, ainda que fosse verdadeira a
fábula,
e ainda que houvesse um coro de anjos,
eu desejaria ficar ao lado dos meus
desafios
do que estar com anjos e seu brilho
celeste.
De um homem apenas podes mil anjos
fazer,
unicamente deves com valor elegê-lo.

Und wohl gerundet um und um.
Von meinem Sein ich nicht ablassen tu´.
Kann nichts davon, kann nichts dazu.
Schmerzen, Freuden, Lust und Mühsal
Sünden, Schuld und Pein und Qual
Alles dies ist eine Einheit,
Wesen selber, Sein und Ichheit.
Mich kannst du nicht tranchieren
Ad libitum exzerpieren:
Das Ich geht aus, das Ich löscht aus,
Nimmst du mir Schmerz und Pein
heraus.
Und wäre auch die Fabel wahr,
Und gäb´ es eine Engelschar;
Bei meinen Schmerzen möcht´t ich
lieber sein,
Als bei den Engeln im Himmelschein,
Aus Einem Menschen kannst du
tausend Engel fabrizieren,
Du darfst ihn nur brav exzerpieren.

Por isso, ainda se a fábula fosse
verdade,
e ainda que um coro de anjos houvesse,
é muito claro que acima eu não me
encontraria,
já que algo escolhido de mim deixa de
ser eu mesmo.
E estar todo eu mesmo nesse além
não entra em minha cabeça de maneira
alguma,
pois repertórios semelhantes
na natureza não se encontram.
Adeus! Por isso, eu querido, adeus!

[...]

Ah, existência ácida, vida dura!
Oh, ser tão somente pleno de dor e luta!
Ah, meu severo Deus! Ah, dor de
minh'alma!
Ao fim resta apenas o nada! Apenas
eterna a morte!
Minha querida alma, com a valente
verdade
torna tolerável a prisão,

Drum wäre auch die Fabel wahr,
Und gäb es eine Engelschar:
So fänd'ich drüben doch nicht mich,
Denn ein Exzerpt von mir ist nicht mehr
Ich.
Und jenseits ganz derselbe sein,
Das geht in den Sinn mir gar nicht ein,
Denn solche Repetitoria
Sich nirgends finden in natura.
Drum liebes Ich ade, ade!
[...]

O hartes Leben, saures Sein!
O Sein voll lauter Kampf und Pein!
O strenger Gott! O Herzensnot!
Zuletzt ein Nichts, ein ew'ger Tod!
O liebe Seele trage doch
Mit Mut der Wahrheit mildes Joch,
Dann wirst du nicht mehr ächzen,

mais tarde já não irás suspirar por mim,
nem de modo algum te moverá seu
desejo.

Um eu melhor para outro ser humano,
ante quem o eu meu desaparece no
nada.

eis o reino verdadeiro dos céus,
diante do qual eu me levanto depois da
morte.

Tu, atribulado, clamas em dor profunda:
"que a morte me dê algum consolo";

Oh, vêes na verdade o doce rosto
e a luz aprazível de um novo consolo:
não te oxidará a fábula velha,
senão ao homem mesmo como consolo:
outros seres queridos serão melhores
que tu,

pois tu fostes
o espírito angélico das crianças
queridas,

o maestro de hoje e, de manhã,
todos eles te chamam de fora da vida,
com sussurros de paz te atraem para a
tumba.

[...]

Und nach dem Ichsein lechzen.
Der andern Menschheit bessres Ich,
Vor dem mein Ich ins Nichts entwich,
Das ist das wahre Himmelreich,
In das ich nach dem Tode steig.
Du rufst in deiner Herzensnot:
Gib einen Trost mir für den Tod,
O schau' der Wahrheit mild Gesicht
Und neuen Trostes süßes Licht:
Sie gibt nicht alter Fabeln Rost,
Sie gibt dir Menschen selbst zum
Trost:
Die lieben bessern andern Wesen,
Die sind, weil du gewesen,
Der lieben Kindlein Engelgeister,
Der itz'gen Meister künft'ge Meister,
Die rufen dich vom Leben ab,
Und weben in das Nichts dein Sein.

[...]

O que faz brilhar a moça tão
ardorosamente
com seu lírio branco?
Que faz brilhar a face do moço
tão rubra da luz do fogo?
Diz-me, como te brilham, sensível
donzela
esses olhos tão claros, tão serenos?
De teus olhos, rapaz, como o fogo,
aqui se aproxima com sua força
O eterno que se vai, o eterno que vem
ao não-mais-eu, o já-não-eu,
isso lava os olhos dessa maneira tão
diáfana,
isso dá luz e fogo e cor esplandecente.

Was glänzt des Knaben angesicht
Voll strahlen doch lieb' Jungfräulein
Die Äuglein dir so klar und rein?
Dir schlägets lieber Junge schier
Wie Feuer aus den Augen herfür!
Das ew'ge Fort, das ew'ge Hin,
Das Nichtmehrlich, das Nichtmehrbin,
Das wäscht die Augen gar so rein,
Bringt Feuer, Licht und Farbenschein.

[...]

REFERÊNCIAS:

1. BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

1.1. Obras de Ludwig Feuerbach

FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*. Trad. br. José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____. *A Essência do Cristianismo*. Trad. br. José da Silva Brandão. São Paulo: Papyrus, 1988.

_____. *Preleções sobre A Essência da Religião*. Trad. br. José da Silva Brandão. São Paulo: Papyrus, 1989.

_____. *Princípios da Filosofia do Futuro e outros escritos*. Trad. port. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Abelardo y Heloisa y otros escritos de juventud*. Trad. esp. José Luís García Rúa. Granada: Editorial Comares, 1995.

_____. *Para a crítica da filosofia de Hegel*. Trad. port. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.

_____. *Aportes para la Critica de Hegel*. Trad. esp. Alfredo Llanos. Buenos Aires: Editorial la Pleyade, 1974.

_____. *A Karl Riedel*. Para a retificação de seu esboço. Trad. port. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.

_____. *Princípios da filosofia*. Necessidade de uma transformação. Trad. port. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.

_____. *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. Trad. esp. José Luis García Rúa. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

_____. *Friihe Schriften (1828-1830)*. Werke in sechs bänden. Herausgegeben von Erich Thies. Frankfurt: Suhrkamp, 1975.

2. BIBLIOGRAFIA SECUNDARIA

ALTHUSSER, L. *A Favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2ª Ed., 1979.

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

ARVON, H. *Feuerbach – sa vie, son oeuvre*. Paris: Gallimard, 1964.

BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. de Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

BORGES, B. I. *A voz do deserto: Kierkegaard sobre Lichtenberg*. Cadernos UFS. s/d. In: http://200.17.141.110/periodicos/cadernos_ufs_filosofia/revistas/ARQ_cadernos_7/bento.pdf. Acessado em 19 de julho de 2013.

BRECHT, B. *Poems*. Londres: Eyre Methuen, 1976.

CABADA, M. C. *El Humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*. Madrid: La editorial catolica, 1975.

CHAGAS, E. F. A questão do começo na filosofia de Hegel - Feuerbach: Crítica ao "começo" da Filosofia de Hegel na Ciência da lógica e na Fenomenologia do Espírito. Disponível em: <http://www.hegelbrasil.org/rev02b.htm>, acessado em 23/11/09. *Revista*

eletrônica de estudos hegelianos. Revista semestral da sociedade Hegel brasileira. Ano 2, nº 2, junho de 2005, ISSN 1980 8372.

_____. A Autonomia da natureza em Ludwig Feuerbach. In: VASCONCELOS, J.G. (Org.). *Filosofia, educação e realidade*. Fortaleza: Editora UFC, 2003.

_____. Projeto de uma nova filosofia como afirmação do homem em Ludwig Feuerbach. In: *Teoria e Práxis* - Revista de Ciências Humanas e Política, Goiânia-GO, v. 4, pp. 31-36, 1992.

_____. Religião: O Homem como Imagem de Deus ou Deus como Imagem do Homem?. In: OLINDA, E. M. B. *Formação humana: liberdade e historicidade*. Fortaleza: Editora UFC, 2004.

_____. A natureza como negação da imortalidade da alma no jovem Feuerbach. In: *Princípios*. Natal, v. 16, nº 26, jul-dez. 2009

CIRNE-LIMA, C. Hegel – Contradição e Natureza. In: CIRNE-LIMA, C., et. al. *Dialética e Natureza*. Caxias do Sul: EDUCS, 2008.

_____. Causalidade e auto-organização. In: CIRNE-LIMA, C. R. V. e ROHDEN, L. (Org.) *Dialética e auto-organização*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

_____. *Dialética*. In: <http://www.cirnelima.org/dialetica-site.pdf>. Acessado em 21/07/2013.

CAMPOS, Haroldo. "Da tradução como criação e como crítica". In: *Metalinguagem e outras metas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

DELEUZE, G. *Espinoza – Filosofia prática*. Trad. br. Daniel Lins, Fabien Lins e Eduardo Diatahy B. de Menezes. São Paulo: Escuta, 2002, p. 24.

DUARTE, R. *Marx e a Natureza em O Capital*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

ECO, U. *Obra aberta: forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

FERNÁNDEZ, A. G. *Ludwig Feuerbach (1804-1872)*. Madrid: Ediciones Del Orto, 1995.

FETSCHER, I. *Karl Marx e os Marxismos*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1970.

FOUCAULT, M. "Les jeux du pouvoir". In: GRISONI, Dominique (org). *Politique de la philosophie*. Paris: Bernard Grasset, 1976. Apud. MARTON, S. *Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Unijuí, 2001.

GIANNOTTI, J. A. *Origens da Dialética do trabalho – Estudo sobre a Lógica do Jovem Marx*. Porto Alegre: L & PM, 2ª Edição, 1985.

HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Parte I. Trad. br. Paulo Meneses. 2ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas: Filosofia da Natureza*. Volume II, Lisboa, Edições 70, 1973.

_____. *Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HENRIQUE C. L. VAZ. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.

HÖSLE, V. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Trad. br. Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2007.

JAESCHKE, W. Humanidade entre espiritualismo e materialismo. In: SERRÃO, A. V.; et. al. *O homem integral: antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999.

LEBRUN, G. *A Paciência do Conceito: Ensaio sobre o Discurso Hegeliano*. São Paulo: UNESP, 2006.

LOPES, R. W. Aspectos da doutrina da sensibilidade em Feuerbach. In: *Cultura e fé*. nº 135, ano 34, outubro-dezembro de 2012.

LUFT, E. *As sementes da dúvida: investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana*. São Paulo: Editora Mandarim, 2001.

_____. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

MATOS, Olgária. *O Iluminismo visionário: Benjamin leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Redeel, 2005.

PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2008.

REITMEYER, U. A consciência de si alienada e a perda do concreto: a crítica ao declínio pós-tradicional da história da perspectiva do jovem hegelianismo. Trad. pt. Manuela Ribeiro Sanches. In: SERRÃO, Adriana Veríssimo (org.) *O homem integral: antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999.

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

SCHELLING. *História da filosofia moderna*: Hegel. Trad. br. Rubens Rodrigues Torres Filho. 3ª edição. São Paulo: Nova cultural, 1989.

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

_____. Da Razão ao Homem ou o Lugar Sistemático de A Essência do Cristianismo. In: *Pensar Feuerbach* – Colóquio Comemorativo dos 150 anos da publicação de A Essência do Cristianismo. Lisboa: Edições Colibri, 1993.

_____. Dinâmica e paradoxos da integralidade. In: SERRÃO, A. V.; et. al. *O homem integral*: antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999.

_____. Hermenêutica na historiografia: Feuerbach e o problema da interpretação. In: *Philosophica* 5, Lisboa, 1995.

SCHMIDT, A. *Feuerbach o lo sensualidad emancipada*. Madrid: Taurus, 1975.

SCHUTZ, R. Feuerbach e Marx: duas críticas a partir de um mesmo horizonte. In: *Revista Ágora Filosófica*. Recife: Universidade Católica de Pernambuco. Ano 1, nº1, jan-jun de 2001.

SOUZA, D. G. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

_____. SOUZA, D. G. Sinnlichkeit und Sittlichkeit. *Veritas*, v. 46 nº 182, 2001.

TOMASONI, F. La natura non umana, l'inconscio e il destino: Feuerbach fra Lichtenberg e Schopenhauer. In: SERRÃO, A. V. (Org.) *O homem integral*:

antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999.

TUGENDHAT, E. Reflexões sobre o método da filosofia do ponto de vista analítico.

WARTOFSKY, M. W. *Feuerbach*. New York: Press University of Cambridge, 1982.

ZILLES, U. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1991.