

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

RAFAEL WERNER LOPES

ANTROPOLOGIA E MORAL EM LUDWIG FEUERBACH
Determinação eudaimônica e autodeterminação humana

Porto Alegre

2011

RAFAEL WERNER LOPES

ANTROPOLOGIA E MORAL EM LUDWIG FEUERBACH

Determinação eudaimônica e autodeterminação humana

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza

Porto Alegre
2011

RAFAEL WERNER LOPES

ANTROPOLOGIA E MORAL EM LUDWIG FEUERBACH

Determinação eudaimônica e autodeterminação humana

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: Prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza

Aprovada em ____ de _____ de ____

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza (Orientador)

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza (PUCRS)

Prof. Dr. Ronel Alberti da Rosa (PUCRS)

Prof. Dra. Suzana Albornoz (UNISC)

Porf. Dr. Alvaro Luiz Valls (UNISINOS)

PORTO ALEGRE

2011

AGRADECIMENTOS

Ao orientador e amigo, Draiton Gonzaga de Souza;

À CAPES, pela concessão de bolsa de estudos;

À Fundação Alexander von Humboldt e ao Prof. Dr. Dr. h.c Otfried Höffe, pela concessão de bolsa de estudos na Alemanha;

À amiga Consuelo Vallandro, pelas preciosas correções;

À secretária Andréa da Silva Simioni, pela gentileza e dedicação;

Ao amigo Cléber Dias, pelas dicas e pacientes leituras;

Aos meus queridos alunos, que viraram cobaias em alguns semestres;

A Janaína Penteadó Dourado, pelo amor e otimismo;

Aos meus pais Arabela e Flávio por todo o apoio em bons e maus momentos, e a meus irmãos Gustavo, Renata e Ane.

RESUMO

O movimento de descida da metafísica à antropologia gera uma concepção naturalizada de homem e moral. A base do homem e da moral é a natureza. A natureza se expressa nos seres como instinto. A direção única do instinto é a felicidade. O instinto de felicidade coloca a seu serviço o instinto de conservação e o instinto de liberdade, que, em essência, liberam o instinto de um mal possível ou aparente, daquilo que nega o instinto de felicidade. Essa força do instinto forma a antropologia feuerbachiana. A passagem da antropologia à moral ocorre por intermédio da razão e da consciência. A permanência do instinto de felicidade na razão gera uma determinação eudaimônica, isto é, a determinação natural do desejo moral de felicidade. Feuerbach procurará estabelecer uma compatibilização entre determinação eudaimônica e autodeterminação humana, pois nesta última está a condição de possibilidade para todo discurso moral.

Palavras chave: Antropologia - Moral - Determinação eudaimônica - autodeterminação

ABSTRACT

The downwards movement from metaphysics to anthropology generates a naturalized conception of man and morals. The basis of man and morals is nature. Nature expresses itself in beings as instinct. The only direction of instinct is happiness. The instinct of happiness has the collaboration of the survival instinct and the instinct of freedom, which, in essence, release the instinct of a possible or apparent evil, of what denies the instinct of happiness. This power of instinct constitutes Feuerbachian anthropology. The passage from anthropology to morals happens through reason and conscience. The instinct of happiness permanence in reason generates a eudaimonic determination, that is, the natural determination of moral desire for happiness. Feuerbach seeks to establish a compatibilization between eudaimonic determination and human self-determination, because in the latter is the condition of possibility for the whole moral discourse.

Keywords: Anthropology - Morals - Eudaimonic Determination - Self-determination

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| OBSERVAÇÃO SOBRE OS TEXTOS UTILIZADOS..... | 9 |
| LISTA DE ABREVIATURAS DOS TEXTOS DE FEUERBACH UTILIZADOS | 10 |
| INTRODUÇÃO | 11 |
| PRIMEIRA PARTE: DA ESTRUTURA MORAL NOS TEXTOS DE FEUERBACH | 20 |
| I. DA METAFÍSICA À ANTROPOLOGIA | 21 |
| A base da moral..... | 21 |
| 1.1. Observação sobre a apresentação da moral feuerbachiana..... | 23 |
| 1.2. Objetivo central de <i>Spiritualismus</i> | 24 |
| II. DO SUPRANATURALISMO AO MATERIALISMO | 27 |
| 2.1. O dualismo como essência do espiritualismo..... | 27 |
| 2.2. Identificação de Idealismo e Espiritualismo | 28 |
| 2.3. Sobre a doutrina da alma..... | 30 |
| 2.4. Sobre a origem do materialismo | 39 |
| 2.5. Fisiologia e filosofia..... | 40 |
| III. INDIVÍDUO E ORGANISMO..... | 44 |
| 3.1. Corpo e alma..... | 44 |
| 3.2. O todo do organismo | 45 |
| IV. ESTRUTURA DA MORAL..... | 50 |
| 4.1. Vontade e instinto de felicidade..... | 50 |
| 4.2. Vontade e necessidade..... | 57 |
| 4.3. Tempo como determinação da vontade | 62 |
| 4.4. Necessidade | 67 |
| 4.5. O princípio da doutrina dos costumes | 70 |
| 4.6. Responsabilidade | 74 |
| SEGUNDA PARTE: ANTROPOLOGIA COMO FUNDAMENTO DA FILOSOFIA MORAL..... | 82 |
| I. O FUNDAMENTO | 83 |
| II. INSTINTO (<i>Trieb</i>) | 85 |
| III. INSTINTO DE FELICIDADE..... | 97 |
| Primeira consideração acerca da felicidade: a concepção antropológica..... | 97 |
| IV. VONTADE E FELICIDADE..... | 107 |
| Consideração antropológica acerca da ligação entre o querer e o instinto de felicidade..... | 107 |
| V. AUTOCONSERVAÇÃO..... | 113 |
| VI. INSTINTO E RAZÃO..... | 117 |
| VII. O INSTINTO E SUAS MANIFESTAÇÕES..... | 120 |
| 7.1. Negação da vontade de vida | 124 |
| 7.2. Afirmiação da vontade de vida..... | 126 |
| 7.3. Negação da felicidade como impulso da vontade..... | 127 |
| TERCEIRA PARTE: DA MORAL. DETERMINAÇÃO EUDAIMÔNICA E AUTODETERMINAÇÃO HUMANA | 129 |
| I. CONSIDERAÇÃO GERAL SOBRE A MORAL EM FEUERBACH..... | 130 |
| II. DETERMINAÇÃO EUDAIMÔNICA..... | 134 |

| | |
|---|-----|
| Segunda consideração acerca da felicidade: a concepção moral | 134 |
| 2.1. Da antropologia à ética | 134 |
| 2.2. Bilateralidade da felicidade | 137 |
| 2.3. Felicidade, vida, bem-estar | 138 |
| 2.4. Hedonismo..... | 140 |
| 2.5. Eudaimonia..... | 144 |
| 2.6. Felicidade e juízo moral | 149 |
| 2.7. Desejo de felicidade e autoconservação | 151 |
| III. AUTORREFERENCIALIDADE | 154 |
| 3.1. O egoísmo stirneriano | 157 |
| 3.2. Eu | 165 |
| 3.3. Da crítica ao Eu-Único | 171 |
| IV. A VONTADE..... | 177 |
| 4.1. A influência da filosofia schopenhaueriana..... | 178 |
| 4.2. A recepção positiva | 180 |
| 4.3. A recepção negativa | 182 |
| 4.4. Schopenhauer: a essência do homem e do mundo..... | 185 |
| 4.4.1. Conhecimento e representação..... | 191 |
| 4.4.2. Intuição como objetividade (Objektivität) da Vontade..... | 198 |
| 4.4.3. Para além do princípio de razão suficiente: a genialidade da contemplação estética..... | 206 |
| 4.4.4. A moral eudemonológica como negação da vontade de vida..... | 208 |
| 4.5. Da interpretação feuerbachiana | 214 |
| V. A LIBERDADE DA VONTADE..... | 216 |
| Consideração moral sobre a autodeterminação humana | 216 |
| 5.1. Determinismo e liberdade | 220 |
| 5.2. Sujeito e consciência | 224 |
| 5.3. Necessidade | 226 |
| 5.4. Motivos..... | 227 |
| 5.5. Deliberação | 231 |
| 5.6. Vontade e liberdade em Malebranche | 232 |
| CONCLUSÃO | 235 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 240 |

OBSERVAÇÃO SOBRE OS TEXTOS UTILIZADOS

As obras de Feuerbach são citadas pelas *Gesammelte Werke* – a edição crítica coordenada por Werner Schuffenhauer e em curso de publicação pela Akademie Verlag de Berlim desde 1967 -, identificadas pela sigla GW e seguidas pela indicação do volume e da(s) página(s), seguidas das referências das *Sämtliche Werke*, editadas por Wilhelm Bolin e Friedrich Jodl, identificadas pela sigla SW. O texto *Zur Moralphilosophie* é citado do volume *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*, editado por Werner Schuffenhauer e Hans-Jürg Braun. Para a elaboração da presente tese também foram utilizadas as traduções italianas de Ferruccio Andolfi e Francesco Tomasoni, as traduções portuguesas de Artur Morão, Adriana Veríssimo Serrão e as traduções brasileiras de José da Silva Brandão.

LISTA DE ABREVIATURAS DOS TEXTOS DE FEUERBACH UTILIZADOS

Spiritualismus - Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit

ZM - Zur Moral Philosophie

WCh - Das Wesen des Christentums

WR - Das Wesen der Religion

VWR - Vorlesungen über Das Wesen der Religion

Zur Kritik - Zur Kritik der hegelschen Philosophie

Eudämonismus - Zur Ethik: Der Eudämonismus

Über WCh - Über "Das Wesen des Christentums" in Beziehung auf Stirners "Der Einzige und sein Eigentum"

De Ratione - De Ratione Una, Universali, Infinita

INTRODUÇÃO

Os últimos anos de produção filosófica de Ludwig Feuerbach são caracterizados por um crescente interesse investigativo em relação a questões metafísicas e morais. Após a construção de sua crítica à religião, tal como aparece em *WCh*, Feuerbach fundamentará seus pensamentos num horizonte formado pela natureza e sensibilidade. Desse horizonte surgirão as investigações de temas morais, tais como a felicidade, o egoísmo, a vontade e a liberdade. Dessa maneira, a moral terá seu pressuposto na antropologia.

No meio acadêmico brasileiro, Feuerbach é conhecido, essencialmente, por sua crítica religiosa, o que pode significar um reducionismo de suas idéias à sua obra magna *WCh*. Entretanto, o autor possui uma riqueza de argumentos e influência de suas idéias entre os autores do século XIX que ultrapassam os limites de seu texto central. Em seu último período de produção filosófica, Feuerbach oferece importantes reflexões sobre metafísica, antropologia e moral, estabelecendo confrontos com autores idealistas, tais como Leibniz, Kant, Hegel, Fichte, Schopenhauer etc. Esses confrontos representam um importante passo no processo de desenvolvimento do naturalismo e materialismo. Então, frente ao reconhecimento da importância de suas ideias e influência de seu pensamento entre autores dos séculos XIX e XX, o presente texto tem um de seus objetivos voltado à divulgação do período de reflexões morais do autor em nosso meio acadêmico.

A presente tese toma como objeto central de investigações os escritos *Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit* e *Der*

Eudämonismus, textos nos quais se desenvolverá a relação entre antropologia e moral à luz das idéias de felicidade e liberdade humana. A leitura de seus textos revela um autor livre, não comprometido com a sistematização lógica de ideias. Por isso, toda tentativa de sistematizar as obras de Feuerbach, ou de organizar suas ideias, pode significar a fuga da essência de seus pensamentos. No entanto, a partir do contato com os textos do filósofo, pode ser percebida uma constante que se amplia da antropologia para a moral. Essa constante é o instinto de felicidade. E a determinação natural do instinto de felicidade nas ações humanas não será um argumento válido apenas para o período de maturidade filosófica de Feuerbach, pois está presente em sua obra como um todo.

A elaboração do presente texto teve como base uma análise crítica dos documentos feuerbachianos, a partir da qual se optou por fazer correções às ideias do autor, bem como adicionar reflexões para preservar alguns argumentos a fim de criar uma base segura para o desenvolvimento de minhas investigações. O material de consulta e base para a redação do texto foi reduzido aos documentos do próprio filósofo e alguns textos de seus contemporâneos por motivo da escassa bibliografia sobre o tema proposto como investigação neste trabalho. Ao longo do texto, o leitor também encontrará, em notas, referências de fontes para consulta de importantes comentadores, textos introdutórios e outras referências complementares para o aprofundamento nos estudos sobre o autor, sua temática e a filosofia do século XIX. As citações de Feuerbach foram traduzidas, por mim, para o português, salvo nos casos das traduções já existentes, e estão disponíveis na língua alemã em notas de rodapé.

O texto foi organizado em três partes, uma dedicada à introdução das idéias feuerbachianas e as outras duas dedicadas à antropologia e à moral, respectivamente. A primeira parte, intitulada *Da estrutura moral nos textos de Feuerbach*, tem o objetivo de apresentar as idéias do autor, presentes em *Spiritualismus* e *Eudämonismus*, reordenadas de forma a fornecer seus argumentos acerca da metafísica, antropologia e moral. O objetivo dessa primeira parte é, além de fornecer uma introdução às ideias de Feuerbach, evidenciar como ocorre a passagem da metafísica à antropologia, mostrando como o pensador apresenta

argumentos contra a tradição filosófica enquanto está fundada no espiritualismo, que se resolve numa concepção dualista para explicar o homem. Feuerbach desenvolve uma concepção que pretende ir para além do dualismo da tradição ao afirmar o indivíduo como dotado de corpo e alma, com sua base originante na natureza. A natureza é a única determinante do homem, mas este, por exercício de suas faculdades, daquilo que lhe é próprio, tem a capacidade de não apenas ser determinado, mas também ser determinante de suas ações. Assim, o dualismo reaparecerá num horizonte de argumentações filosóficas não apenas para superar a tradição metafísica, mas também para evitar sua redução ao materialismo, outro alvo da crítica feuerbachiana. Tanto a posição idealista quanto a posição materialista não serão próprias para a caracterização da obra do filósofo.

Outro elemento importante na caracterização do pensamento feuerbachiano é a presença de estudos das ciências naturais como complementação para o proceder filosófico. Seus argumentos são acompanhados de análises de botânica, geologia, fisiologia etc., próprios de uma forma de filosofar que toma como base de suas investigações o contato com as ciências empíricas. E do contato com as ciências surge uma forma de filosofar através da antropologia.

Feuerbach afirmará que o dualismo é essência da concepção espiritualista. O erro dos autores espiritualistas consiste em não resolver o dualismo, mas em mantê-lo como condição para se falar da independência da alma em relação ao corpo. Feuerbach recusará essa posição e trabalhará com uma ideia não reducionista de corpo e alma. Ao que parece, o autor não resolve o dualismo, pois esse aparecerá como característica propriamente humana. O homem é capaz não só de reconhecer que é determinado pelo corpo e pela natureza, mas também é capaz de determinar as coisas, em parte, segundo a sua vontade. Ao que tudo indica, Feuerbach não deve ser lançado à vala comum dos reducionismos filosóficos, próprios do espírito de mudança cultural e filosófica do século XIX. Ao reaparecer uma espécie de dualismo em sua filosofia, mas de origem comum na natureza, Feuerbach afirmará a origem natural da alma. A alma aparecerá como singularidade ou propriedade humana, como o que define a capacidade de agir do sujeito.

Em relação aos argumentos morais, Feuerbach procura desenvolvê-los tomando, essencialmente, as idéias de felicidade, vontade e liberdade à luz de uma concepção sensível que tem como característica mais fundamental a determinação natural expressa através dos instintos. O desafio filosófico é procurar estabelecer uma harmonia entre determinação natural e autodeterminação, pressuposto indispensável de todo discurso moral.

A segunda parte da tese é dedicada à explicitação da antropologia feuerbachiana. O fundamento do homem é a natureza. A antropologia é a base da moral. A natureza aparece como força constante nos seres através do instinto. O instinto tem uma direção única, ou pender único, é força natural inconsciente. Essa direção é definida como felicidade. O instinto de felicidade é força constante e determinante de todos os seres. Nos seres não humanos e na base antropológica, portanto, não moral, do homem, o instinto permanece como força inconsciente. A felicidade aparecerá inicialmente como busca de si mesmo do instinto, o que significa uma força do instinto voltada para si mesma, para sua conservação. Na antropologia o instinto busca a satisfação de si mesmo, o que deve ser sua preservação independente do organismo no qual aparece. Aí também é disparado um segundo instinto básico nos seres, que é instinto de autoconservação. Esse instinto está a serviço do instinto de felicidade na antropologia. Assim, a relação do instinto de felicidade com o instinto de autoconservação está para além da consciência e razão, é prévia a elas e funciona como simples característica natural dos seres. O instinto de felicidade não pode se autodestruir, pois coloca a seu serviço o instinto de autoconservação. A característica central dessa base pré-consciente, ou inconsciente, é que ainda não se trata do instinto ligado ao organismo individual.

A singularidade do homem em comparação com os seres não-humanos é a racionalidade. A razão surge como determinação natural do instinto de felicidade nos organismos, o que significa que sua origem não é metafísica, mas simplesmente natural. A razão tem a propriedade de se deslocar do horizonte sensível e construir um universo abstrativo de conceitos, o que, em última análise, não significará o mesmo que se tornar independente do mundo natural. A razão e o pensamento funcionam também no horizonte da natureza, não estão para além do sensível. A

sensibilidade é a condição de possibilidade da racionalidade. Própria da razão é a investigação da base do homem, buscando compreender sua origem e suas determinações. Assim, a filosofia deverá, através da razão, buscar a compreensão sobre a base sensível do homem, expressa pela atuação do instinto de felicidade e do instinto de autoconservação, que antes apareciam como atuação de forças autônomas na natureza, mas, agora, através da razão, atuam ligadas ao organismo vivo.

Ainda na antropologia aparecerá a ideia de vontade humana, que apenas poderá ser considerada em relação à natureza e aos objetos que nela existem. A vontade não é autônoma, pois é determinada pela natureza e pelo instinto de felicidade. A singularidade do homem, sua diferença com os outros seres, é atingida pela razão. A razão tem seu papel demarcado pela investigação e compreensão de sua estrutura natural e prévia, pois deve procurar o entendimento acerca da natureza do homem. No entanto, devido à contingência e finitude humana, a razão pode não compreender adequadamente a estrutura natural-antropológica do homem. Dessa possibilidade nascerá o reconhecimento das possíveis manifestações do instinto à razão humana, em que Feuerbach tratará das questões do suicídio e do budismo, por exemplo. Feuerbach verá a possibilidade de o homem negar a vontade de vida, mas isso não significará a contradição do instinto de felicidade consigo mesmo.

A felicidade, como instinto, é simples voltar-se sobre si mesmo do instinto. O instinto de felicidade desperta o instinto de autoconservação, que está a serviço do próprio instinto de felicidade. O instinto de autoconservação, enquanto ainda não presente à consciência, não está a serviço da preservação do indivíduo, mas tão somente do instinto de felicidade por si só. Mas Feuerbach colocará em jogo a consciência e a razão. A consciência é o ato de reconhecer, através da razão, o fundamento natural e originário do instinto de felicidade e como ele atua de forma necessária em nossa existência. O homem tem a possibilidade, devido à contingência de seu uso da razão, de fazer uma leitura inapropriada da realidade à sua volta, de sua constituição e mesmo do sentido e direção de sua vida. Se a consciência é sã, então a razão e a moral não recusarão a paixão, a sensibilidade, o fundamento

natural de nossa existência. Pelo contrário, a sensibilidade será a base para a estruturação de uma moral positiva à vida e aos instintos, que no homem atuam e determinam seu agir.

A terceira parte da tese trata da passagem do instinto ao desejo moral, o que significa que a felicidade não apenas aparece como determinação cega da natureza, mas pode aparecer como desejo da ação do homem. A moral possui uma dupla função, a saber, como análise descritiva do comportamento humano e como prescrição de regras para o bem viver do sujeito na comunidade, na relação com o outro. A moral aparece como a moderação dos instintos do *eu* e do *tu*.

O instinto de felicidade não transforma o discurso ético em um discurso limitado e restrito, o que poderia resultar na idéia de que a ação é instintiva, o que, por sua vez, impediria a ação consciente e, por isso, todo sentido da moral. Assim, o instinto de felicidade funciona como o ponto de partida da ética. Nesse âmbito, a determinação eudaimônica aparece como constante antropológica. Daí se pode afirmar que o homem não busca a felicidade por livre iniciativa, mas busca por simples determinação do instinto originário. Quando aparece como desejo humano, a felicidade ganha ampliação como bem-estar da vida do organismo existente e individual. No entanto, a felicidade não apenas é determinada por objetos determinados, mas pode ser considerada como conjunto de sentimentos e sensações, que não visam apenas a um objeto, mas a um conjunto de objetos e experiências que tornam a vida do sujeito agradável. Pois, nessa consideração da felicidade como determinação dos desejos humanos e sua não restrição a objetos isolados, ou seja, a capacidade de se falar sobre a avaliação do sujeito acerca do todo de sua vida, contando aí passado, presente e aspirações futuras, a relação com a satisfação de desejos de objetos isolados, o desejo pela obtenção não de objetos, mas de satisfações e experiências, e a possibilidade de sensações de bem-estar na satisfação dos interesses alheios, fazem de Feuerbach um autor focado numa forma de eudaimonia moral, devido à amplitude do conceito de felicidade que aparece em sua obra. Assim, poder-se-á afirmar que a base pré-moral é a antropologia, os instintos e forças da natureza que agem no homem e determinam suas ações e pensamentos; enquanto a base moral é a determinação eudaimônica, que se define pela busca não

restrita aos objetos específicos e isolados, mas colocada numa consideração sobre o todo da vida.

Um traço característico da determinação eudaimônica é o pressuposto das experiências próprias do indivíduo como condição para a moral e para o reconhecimento do outro. Essa característica será definida como autorreferencialidade, que, diferentemente do egoísmo, aceita a relação com o outro. O sujeito constitui uma relação imediata com o outro, o que define uma posição dialógica da ética de Feuerbach. O filósofo desenvolve sua análise do egoísmo para concretizar sua posição filosófica na idéia de indivíduo e comunidade.

O instinto de felicidade, quando emerge à consciência, inicia sua ligação com o organismo do indivíduo, o que significa que a razão tem o papel de criar meios e mecanismos para conservar a vida dos indivíduos afirmando sua base natural e instintiva. Assim se chegará à afirmação da vida. A primeira idéia ou pensamento que o sujeito possui diz respeito às suas próprias experiências. A condição de existência do outro, da razão e da moral é a própria existência do indivíduo. O indivíduo também é condição para a existência do instinto de felicidade. Por isso, o instinto de autoconservação também estará ligado ao indivíduo para a conservação da atuação do próprio instinto de felicidade. Feuerbach nomeará como característica central de todo agir humano o egoísmo. Para tanto, esse conceito será reconsiderado e ampliado numa relação comunitária, em contraposição ao Eu-Único de Stirner. O egoísmo feuerbachiano é aberto e dialógico, é fundamento e condição para as relações humanas.

A naturalização da vontade se dará através da influência direta das obras de Kant e Schopenhauer. A autonomia da vontade é substituída pela heteronomia da vontade, pois ela é determinada pelo objeto do desejo. O objeto sensível desperta no homem o desejo de possuí-lo ou de afastá-lo de si. A vontade, por si só, em nada determina as ações, pois nada significa no homem. Isto demonstra que a ação moral depende de estímulos externos, que são encontrados numa base sensível e externa ao sujeito, o que significa o reconhecimento de um mundo independente do sujeito do conhecimento, independente do pensamento humano. Em Feuerbach, a vontade aparecerá enquanto determinada pela natureza, sugerindo a idéia de que o instinto

de felicidade determina o movimento do querer humano, mas, ao mesmo tempo, este pressupõe uma instância de deliberações prévias ao agir. Mesmo em meio a determinações naturais, a vontade ainda poderá ser percebida enquanto capaz de atuar no mundo segundo deliberações do sujeito da ação. O resultado das reflexões acerca dos argumentos morais de Feuerbach conduzirá ao reconhecimento de um espaço mínimo aberto à liberdade de agir. A liberdade deverá ser compreendida enquanto força determinada a libertar o instinto de felicidade das possibilidades de sua negação. Nesse momento a liberdade se resume a instinto a serviço do instinto de felicidade. Os objetos da natureza aparecem como obstáculos para a atuação do instinto de felicidade e, então, excitam o desejo de liberdade daquilo que nega o instinto. Ainda assim poder-se-á falar de uma concepção de liberdade moral, que aparece como um instante entre a determinação moral e a deliberação por motivos.

A afirmação da base sensível e natural conduzirá ao reconhecimento da determinação natural no agir humano, o que aparentemente resolve a posição moral de Feuerbach num determinismo. O determinismo recusa, em essência, a possibilidade de uma ação livre como origem e ponto de partida na vontade humana, o que significa a recusa da liberdade da vontade. Entretanto, Feuerbach não nega a liberdade da vontade, apenas procura investigar como esse conceito aparece como pressuposto da moral e alvo do desejo humano.

A recusa de princípios metafísicos ou racionais como fonte da moralidade gerará uma moral naturalizada. A natureza determina o homem, e este tem sua tarefa voltada à descoberta de sua natureza, e, assim, afirmá-la como princípio do bem viver. Conceitos como razão, lei e direito aparecem como determinados desde *baixo*, isto é, desde a natureza, o que resultará numa posição diversa da tradição metafísica. A vida racional é o mesmo que a vida em acordo com a natureza. Todo discurso moral apresenta um pressuposto básico na capacidade que o sujeito possui de condução da própria vida, o que significa que uma capacidade deliberativa, do sujeito como senhor de suas ações, acompanhará necessariamente a ideia de moralidade.

O desenvolvimento de temas como o cuidado, a compaixão, o amor ao outro, terá como pressuposto o amor de si do sujeito, a afirmação de si mesmo como

condição de possibilidade da vida em comunidade. Esses elementos constituem a base de argumentos de uma forma de filosofar que se viu florescer de uma vontade de liberar o homem da angustiante ideia de dever ser e dos princípios abstratos e racionais da moral tradicional que estabeleceu uma ordem imperativa de *cima para baixo*, negando a natureza e o corpo como verdadeira fonte do agir moral.

Sensibilidade e felicidade não apenas aparecem como fundamento do homem, mas também se transformam em objeto de desejo da vida moral. A verdadeira moral reconhece sua base e afirma a natureza humana, afirma a vida e o indivíduo, assim como afirma os princípios do bem viver na vida em comunidade.

PRIMEIRA PARTE: DA ESTRUTURA MORAL NOS TEXTOS DE FEUERBACH

I. DA METAFÍSICA À ANTROPOLOGIA

A base da moral

Em sua última década de produção filosófica, Feuerbach ocupou-se essencialmente de temas morais, tais como a vontade, a felicidade, a liberdade, o egoísmo etc. Os principais escritos dedicados a essa temática são *Über Spiritualismus und Materialismus besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit*¹ e *Der Eudämonismus*². Esse período revela o interesse filosófico de caráter antropológico e eudemonístico de Feuerbach. Tais investigações evidenciam uma importante conexão com sua produção precedente. Sua crítica religiosa e a reabilitação da natureza como fundamento da filosofia e do homem formam o cenário dos argumentos morais.

O escrito *Spiritualismus* trata, em essência, da questão da liberdade da vontade, mas apresenta uma dupla direção temática. De um lado é tratado o tema da liberdade da vontade como pressuposto antropológico da moralidade; de outro, a investigação ganha um enfoque metafísico, por tratar da relação entre corpo e alma concebida a partir de pensadores supranaturalistas. O estímulo das investigações morais tem sua base no contato e na crítica de autores como Kant e Schopenhauer.

A moral feuerbachiana evitará duas reduções filosóficas: o transcendentalismo de seus opositores, que será amplamente definido como espiritualismo, e o excesso materialista que reduz toda a realidade ao simples

¹ Texto de 1866. Cf. GW XI, p. 53 ss; SW X, p. 91 ss.

² Escrito entre 1867 e 1869 e publicado póstumamente por K. Grün sob o título *Zur Moralphilosophie* e por Wilhelm Bolin e Friedrich Jodl como *Der Eudämonismus*.

biológico. Nesse período também será evidente o contato e influência direta das ciências naturais na elaboração de suas reflexões filosóficas. Segundo ele, a fisiologia é a base da filosofia. O primeiro grande passo na moral feuerbachiana é a passagem da metafísica à antropologia.

Da aproximação com as teorias materialistas e as ciências naturais seguirá um afastamento ou diferenciação na essência de seu pensamento, pois Feuerbach reconhece a origem religiosa do materialismo e distingue seu método filosófico da fisiologia. Essa distinção é apenas metodológica, mas não em referência ao fundamento comum de todas as ciências e saberes: o corpo e a natureza. O próprio autor ressalta a diferença de seu materialismo em relação ao materialismo de autores como Vogt, Moleschott e Büchner, recorrendo à distinção entre história da humanidade e história da natureza. O homem feuerbachiano também é derivado da natureza, assim como no materialismo, mas o objeto de reflexões do filósofo é o ser do pensamento derivado do homem³. A filosofia ganha proximidade com a fisiologia, mas não significa a anulação daquela nesta.

Na moral, o instinto de felicidade é o fundamento da vontade. O instinto de felicidade se expressa como instinto de liberdade, que é essência do querer humano. Mesmo em reconhecimento do instinto de felicidade como fundamento das ações humanas, o pensamento feuerbachiano não sugere um reducionismo determinista. A própria multidirecionalidade da ação humana é prova da liberdade.

A base sensível da moral exige a identificação de felicidade e vida, pois a existência é condição para a preservação do instinto de felicidade. Assim, o bem será compreendido como o que está em consonância com o instinto fundamental, que tem sua forma primeira como expressão egoísta. Outro importante passo da filosofia feuerbachiana desse período será a compreensão de que o fundamento material não significa a anulação de uma compreensão de espírito.

Essa forma de abordar a questão da liberdade da vontade está conectada com o escrito *Der Eudämonismus*, cuja temática central é o instinto de felicidade. Além de estabelecer o vínculo entre instinto de felicidade e vontade, Feuerbach

³ Cf. HIDALGO, F. M. L. A. *Feuerbach, filósofo moral*. Una ética no-imperativa para el hombre de hoy. Murcia: Universidad de Murcia, 1997, p. 191-192.

compreenderá a correlação necessária de *eu* e *tu*. A moral terá um fundamento egoísta compreendido em sua relação com o egoísmo do outro, que se expressa num diálogo entre egoísmo e comunismo.

A felicidade, compreendida como instinto, é determinação de toda vontade. A felicidade é essencialmente bem-estar, amor de si. Essa determinação pode ser confirmada mesmo no suicídio e no nirvana budista. Feuerbach chama a atenção para o importante papel da razão e da consciência para o equilíbrio e preservação do instinto de felicidade, e, conseqüentemente, para a moralidade.

O primeiro trabalho da moral deve ser descritivo, a fim de compreender como o homem age por natureza e quais são suas características fundamentais. Nesse primeiro momento dá-se a antropologia, compreendida como caracterização, reconhecimento e consciência da natureza e do instinto como base de nosso agir. A seguir, a moral será também prescritiva, pois, a partir da caracterização antropológica, natural, o homem cria regras para o bem viver. Essas regras do agir estão em íntima relação com a preservação da caracterização antropológica.

Da relação dos dois escritos terá origem a presente investigação, cuja abordagem se dará no sentido de estabelecer o vínculo entre o instinto de felicidade e a ideia de liberdade da vontade, e como essa relação aparece na moralidade. Trata-se de reconhecer a determinação da autodeterminação humana, ou como a antropologia fundamenta a moralidade e como esta opera no pressuposto da liberdade da vontade.

1.1. Observação sobre a apresentação da moral feuerbachiana

Assumirei como referência geral do presente texto a apresentação invertida e reordenada dos temas desenvolvidos em *Spiritualismus* por considerar que a abordagem metafísica de Feuerbach será o pressuposto para sua contextualização antropológico-moral das ideias de instinto de felicidade e liberdade da vontade.

A obra *Spiritualismus* apresenta três momentos principais: i) a caracterização e a crítica da filosofia idealista, a aproximação das ciências naturais, a fundamentação

da moral no materialismo e um afastamento essencial do radicalismo materialista (§§ 10, 17, 11, 12, 13, 8 e 9)⁴; ii) a elaboração de sua compreensão de indivíduo, organismo e a relação corpo-alma no horizonte natural (§§ 14 e 7); e a explicitação dos temas propriamente morais (§§ 3, 1, 2, 5, 4 e 6), tais como a felicidade, a vontade, lei e justiça, as virtudes, responsabilidade etc.

O escrito *Eudämonismus*, ou *Zur Moralphilosophie*, será tratado sempre em referência a *Spiritualismus*, pois em essência consiste numa ampliação e desenvolvimento da temática já apresentada no escrito precedente.

1.2. Objetivo central de *Spiritualismus*

A questão acerca da liberdade é, certamente, um dos temas centrais do pensamento de filósofos modernos, demonstrado, por exemplo, em autores como Wolff, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer etc. Nesse mesmo horizonte temático da tradição moderna, encontramos Feuerbach. Conforme reconhece o próprio autor, a reflexão acerca da liberdade é o que mais atormenta uma mente filosófica⁵.

A obra *Spiritualismus*, um dos principais textos éticos do período de maturidade de Feuerbach, é iniciada com uma observação sobre o real intento de sua análise sobre a liberdade da vontade. Assim como o objetivo central de sua crítica religiosa, conforme exposto em *WCh*, não era negar a existência da divindade e da imortalidade, mas demonstrar seus reais motivos e sentido na vida do homem, o filósofo também não assumiu como tarefa sua a negação da existência da liberdade da vontade. Seu interesse recairá sobre a compreensão acerca do sentido e do motivo

⁴ Referência aos parágrafos do texto *Spiritualismus*.

⁵ "...weil keine Frage sowohl infolge der Natur der Sache als infolge der Willkür und Zweideutigkeit des philosophischen und selbst auch des Sprachgebrauchs so sehr den Kopf ver[w]irrt, so sehr einer entschiedenen Bejahung oder Verneinung sich entzieht als die Frage von der Willensfreiheit". *Spiritualismus*, GW XI, p. 53; SW X, p. 91-92; *Spiritualismo* (trad. de Andolfi), p. 44.

da representação da liberdade na vida humana, assim como do que determina o homem a atribuí-la a si e aos outros indivíduos⁶.

Essa observação sobre a perspectiva na qual se formará o horizonte das argumentações filosóficas tem como principal foco a reparação da maneira equivocada, conforme afirma Feuerbach, de a filosofia moderna argumentar sobre a liberdade, colocando-a sempre em oposição à determinação natural. Feuerbach procura estabelecer o argumento sobre a liberdade da vontade propriamente, e de forma adequada, no interior da determinação natural. Segundo o autor, a determinação natural não anula a possibilidade da autodeterminação humana como pressuposto da moral. O homem não é radicalmente livre, pois sua condição é a natureza. A abordagem da liberdade moral aparece na obra feuerbachiana como um pressuposto condicional da argumentação moral. Ao homem é possível jogar com as forças determinantes que nele atuam.

A argumentação feuerbachiana não deve ser compreendida exclusivamente como invalidação das teorias metafísicas, ao menos num confronto direto. Trata-se muito mais de uma espécie de *esvaziamento* do fundamento das teorias filosóficas tradicionais, na medida em que são colocadas desde a perspectiva antropológica, sensível, desde um sentimento metafísico de origem natural e humana. A metafísica tradicional não será confrontada desde uma concepção materialista partidária ideologizante. As ideias metafísicas e teológicas de Deus, religião, imortalidade, dever e razão não são excluídas do pensamento feuerbachiano, pois ainda desempenham um importante papel na significação e na estrutura do sentido da vida humana. Esses conceitos aparecerão em sua obra como frutos e objetos do desejo natural do homem desde uma ideia orgânica e autorreferencializada. A tarefa feuerbachiana é apontar para a verdadeira origem desses sentimentos e conceitos, não mais metafísica, mas naturalmente. A explicação metafísica da natureza, como aparece amplamente na filosofia especulativa, é substituída pela explicação natural

⁶ "...so ist es auch hier nicht meine Aufgabe, zu beweisen, dass es keine Willensfreiheit gibt; meine, wenigstens wesentliche, charakteristische, Tendenz ist es vielmehr nur, den wahren Sinn und Grund der Annahme und Vorstellung der Willensfreiheit zu erkennen - zu erkennen, was den Menschen bestimmt, sich und andere[n] dieselbe zuzuschreiben, und damit zugleich die Grenze zu ermitteln, innerhalb welcher er mit Recht dies tut". *Spiritualismus*, GW XI, p. 54; SW X, p. 92; *Spiritualismo* (trad. de Andolfi), p. 44.

da metafísica. A proposta filosófica feuerbachiana terá o sensualismo como fundamento e horizonte do sentimento de liberdade e do pensamento metafísico. O objetivo não é negar a metafísica ou mesmo o fundamento da moralidade, mas apontar sua origem no homem natural, sensível e finito.

II. DO SUPRANATURALISMO AO MATERIALISMO

2.1. O dualismo como essência do espiritualismo

O espiritualismo é caracterizado pela ideia de um fundamento independente do corpo, denominado espírito, como essência do pensar e querer humano. Segundo essa doutrina, a *anima* pode existir e agir independentemente do corpo⁷. Em relação à independência e à separabilidade da alma do corpo, e do caráter de essência do homem a ela atribuído, Feuerbach faz recurso das concepções de autores como Platão, Aristóteles, T. Aquino, Descartes, Bekker, Heerebord, Baronius, Gassendi etc. De maneira equivocada, os espiritualistas concebem o pensamento sem um fundamento orgânico, como pura atividade imaterial. Tal atividade da alma poderia, dessa forma, ter um corpo mesmo após a morte⁸.

Conforme mostrará nosso autor, o verdadeiro sentido do espiritualismo “...não é união da alma com o corpo, ao menos com o corpo material, real, não fantástico, mas sim sua separação do corpo”⁹. Feuerbach demonstra que a vida presente não é objeto do espiritualismo, mas uma ideia de vida futura. A essência distinta do corpo, a alma, é produto de um desejo humano por uma vida

⁷ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 126; SW X, p. 166-167; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 128.

⁸ Conforme comentário acerca da teoria de Israel Gottlieb Canz. Cf. CANZ, I. G. *Exercitationes Historico-Philosophicae de Immortalitate Animae*. Tübingen: Litteris Roebelianis, 1740.

⁹ “...nicht die Verbindung der Seele mit dem Leibe, wenigstens dem nicht phantastischen, materiellen, wirklichen, sondern die Scheidung derselben vom Leibe ist”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 129; SW X, p. 170; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 131.

independente da morte, pensamento que se dá na experiência da finitude humana. A separação corpo/alma apenas pode se dar na abstração do sujeito, não tendo, portanto, nenhuma ligação com o mundo de fato.

2.2. Identificação de Idealismo e Espiritualismo

O Idealismo segue as mesmas pistas do espiritualismo filosófico enquanto procedimento metafísico fundado num dualismo de corpo e alma. Essa concepção materialista de recusa da metafísica tradicional também sofrerá ataques de seus opositores idealistas, pois, segundo o idealismo, o materialismo assume uma posição dogmática ao tomar o mundo sensível como verdade indubitável¹⁰.

Contra o excesso da posição materialista, Feuerbach utilizará um argumento de Fichte, que afirma que ver, tocar e ouvir são afeições do sujeito, sensações, determinações da consciência. Fichte afirma que a sensação apenas é possível enquanto o sujeito está consciente. Toda percepção significa sempre a percepção do próprio estado do sujeito do conhecimento.

O Idealismo afirma que o ponto de partida do materialismo é o que é segundo, derivado, pois parte do objeto em vez do sujeito¹¹. Feuerbach endossa a concepção idealista acerca do conhecimento que tem seu ponto de partida no sujeito, uma vez que a essência do mundo depende da compreensão deste. Contra a posição idealista, o filósofo afirmará que se trata de um *eu* que não possui existência, pois é um *eu* apenas pensado. O *eu* pensante é sempre referido ao indivíduo concreto, não o *eu* abstrato do pensamento. O *eu* tem seu equivalente no indivíduo. Conforme afirma o filósofo, o “eu é apenas uma elipse verbal, que omite, apenas por razões de brevidade, aquilo que é subentendido, vale dizer, eu: este indivíduo, que pensa aqui, neste corpo, e em particular nesta cabeça fora da tua”¹².

¹⁰ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 170; SW X, p. 213; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 182.

¹¹ *Spiritualismus*, GW XI, p. 171; SW X, p. 214; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 183.

¹² “Ich ist nur eine sprachliche Ellipse, die bloss der Kürze halber auslässt, was sich von selbst versteht, nämlich Ich: dieses Individuum, das hier denkt, hier in diesem Leibe insbesondere diesem

O sujeito do conhecimento pressupõe um *tu* fora do *eu* e um objeto em geral. O outro e o objeto não são colocados pelo próprio sujeito, mas pressupostos por ele. Nesse sentido

eu sou e penso, assim sinto apenas enquanto sujeito-objeto, mas não no sentido idêntico – ou analítico para usar a expressão kantiana – de Fichte, pelo qual eu, o pensante, sou uma coisa com o objeto, o pensado, mas no sentido pelo qual o homem, ou a mulher, é um conceito sintético...¹³.

O ser pressupõe como fundamento um outro ser, inconscientemente e antes do intelecto. “...O ser precede o pensar; no pensar não faço mais que levar à consciência aquilo que eu sou também sem pensar: não um ser privado de fundamento, mas sim fundado sobre um outro”¹⁴.

Em crítica direta ao idealismo, Feuerbach pergunta: “o mundo é minha representação ou sensação, ou é também uma realidade fora de mim?”¹⁵. O equívoco idealista é fundamentalmente resolver a questão da objetividade ou subjetividade apenas do ponto de vista teórico. O desejo sentido pelo objeto não revela um poder da vontade sobre os objetos, ou da alma sobre o corpo, mas, pelo contrário, o poder e influência que o objeto tem sobre o sujeito. Esse poder do objeto sobre o sujeito revela a dependência do sujeito em relação ao objeto, ao mundo natural.

A concepção de homem integral, a relação entre homem e mundo, revelará o objeto concebido como “objeto-sujeito”¹⁶, e o sujeito como “sujeito-objeto”¹⁷, e isto significa: “...o eu é tu-eu, o homem é homem-mundo ou homem-natureza...”¹⁸. O

Kopfe ausserhalb dem deinigem, denkt”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 171-172; SW X, p. 214; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 184.

¹³ “Ich bin und denke, ja, empfinde nur als Subjekt-Objekt, aber nicht in dem identischer oder, um Kantsche Ausdrücke zu gebrauchen, analytischen Sinne Fichtes, in welchem Ich, der Denkende, und der Gegenstand, der Gedachte, derselbe bin, sondern in dem Sinne, in welchem der Mann, das Weib ein syntetischer Begriff ist...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 172; SW X, p. 215; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 184.

¹⁴ “...das Sein geht dem Denken vorher; im Denken bringe ich mir nur zu Bewusstsein, was ich ohne Denken schon bin: kein grundloses, sondern ein auf anderes gegründetes Wesen”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 172-173; SW X, p. 215-216; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 185.

¹⁵ “Ist die Welt nur eine Vorstellung und Empfindung von mir oder auch eine Existenz ausser mir?”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 173; SW X, p. 216; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 185.

¹⁶ “...Objekt-Subjekt...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 175; SW X, p. 218; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 188.

¹⁷ “...Subjekt-Objekt...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 175; SW X, p. 218; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 188.

¹⁸ “...das Ich Du-Ich, der Mensch Welt- oder Naturmensch...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 175; SW X, p. 218; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 188.

objeto é condição do sujeito, o *tu* é condição do *eu*. O objeto se constitui como objeto e, ao mesmo tempo, como pressuposto da sensação¹⁹.

O indivíduo é singular, mas em contato e relação com o mundo; recebe afecções da natureza, mas também age no mundo; é determinado, mas também determina. O indivíduo não é isolado, fechado em si mesmo²⁰. A sensação é subjetiva, mas o fundamento da sensação e da subjetividade é objetivo. Sujeito e objeto, eu e tu, são distintos e indissolivelmente coligados. Esse é o “verdadeiro princípio do pensar e do viver, da filosofia e da fisiologia”²¹.

2.3. Sobre a doutrina da alma

O reducionismo aplicado à teologia, sua equiparação com a antropologia, resulta numa identificação entre teologia e psicologia. Tomando a distinção wolffiana de psicologia empírica e psicologia racional, Feuerbach afirmará a teologia empírica como psicologia racional. Psicologia e teologia estão sob os mesmos princípios. Conforme afirma Feuerbach, “a teologia então é a verdadeira, não contraditória psicologia: a divindade não é nada mais que a alma liberada das contradições de sua ligação com o corpo...”²².

A tradição dualista compreende a alma como uma essência incorpórea, sem lugar e espaço. Feuerbach inicia sua crítica mostrando a dependência humana em relação ao elemento sensível. A ligação entre alma e corpo sugere necessariamente

¹⁹ Como afirma, “Das Objekt ist aber für uns nicht nur Gegenstand der Empfindung, es ist auch die Grundlage, die Bedingung, die Voraussetzung der Empfindung...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 176-177; SW X, p. 220; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 189.

²⁰ O indivíduo está numa relação imediata com a natureza. Como afirma Feuerbach: “Wir empfinden *innerhalb der Haut* – aber innerhalb einer Haut, welche *pöros* ist, und zwar derart, dass auf der gesamten Oberfläche eines erwachsenen Mannes nicht weniger als ungefähr sieben Millionen Poren, d. h. Öffnungen, Ausgänge ins Jenseits der Haut sich befinden”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 177; SW X, p. 220; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 189.

²¹ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 181; SW X, p. 224; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 194.

²² “Die Theologie erst ist die wahre, die widerspruchlose Psychologie, denn die Gottheit ist nichts anderes als eben die von dem Widerspruch ihrer Verbindung mit dem Leibe...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 131; SW X, p. 171; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 133.

que a alma está naturalmente em um lugar²³. A união entre corpo e alma deve sugerir uma mescla entre os dois, uma vez que entre eles há uma relação de interdependência. A ligação de corpo e alma significa a negação da incorporeidade da alma²⁴. Conforme argumenta Feuerbach, a alma é corpórea e ocupa lugar no tempo e no espaço.

O projeto feuerbachiano é tentar resolver a divindade na natureza e na humanidade. Não há diferença fundamental entre as qualidades do espírito divino e as qualidades do espírito humano. Apenas a primeira é de gênero e natureza infinitos, enquanto a segunda é de gênero e natureza finitos. Assim, “o espírito com o corpo é e se chama homem, o espírito sem corpo é e se chama Deus”²⁵. Na relação entre a alma e a divindade, Feuerbach demonstra a presença da sensibilidade como elemento pressuposto e originário. O homem não possui a capacidade de abstração absoluta da sensibilidade para lidar puramente no campo teórico e metafísico. Feuerbach mostra que a metafísica é possível, mas apenas em referência e nos limites da sensibilidade. A separação entre corpo e alma será possível apenas como produto do pensamento, isto é, apenas aparentemente, mas não de fato. A capacidade de singularização, de individualização e de diversificação das almas sugere uma incoerência teórica, pois “...com o plural da alma somos já infiéis ao espiritualismo da alma, e recaímos, puramente sem saber ou querer, no materialismo e no sensualismo...”²⁶. A sensibilidade é fundamento da diversidade de almas. A diversidade física é a razão das diferenças espirituais²⁷. Feuerbach afirma que “o princípio leibniziano da distinção infinita não é nada mais que o princípio da sensibilidade...”²⁸. A filosofia, o pensamento e suas abstrações estão na dependência

²³ Feuerbach faz essa afirmação em referência e oposição direta ao *Tratado do espírito humano*, de De la Forge, que afirma não se poder dizer que o espírito humano ocupe um lugar. Cf. DE LA FORGUE, L. *Traité de L'esprit de L'homme*. Geneve: Fabri & Barrilot, 1725. Cf. Feuerbach em *Spiritualismus*, GW XI, p. 131; SW X, p. 172; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 134.

²⁴ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 132; SW X, p. 173; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 135.

²⁵ “Geist mit Leib ist und heisst Mensch, Geist ohne Leib ist und heisst Gott”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 134; SW X, p. 175; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 137.

²⁶ “... mit dem Plural der Seelen, sind wir schon dem Spiritualismus der Seele untreu geworden, dem Materialismus und Sensualismus, wenn auch wider Wissen und Willen, anheimgefallen...” *Spiritualismus*, GW XI, p. 134; SW X, p. 175; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 138.

²⁷ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 135; SW X, p. 176; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 139.

²⁸ “Das Leibnizsche Prinzip des unendlichen Unterschied ist in Wahrheit nur das Prinzip der Sinnlichkeit...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 134; SW X, p. 175; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 138.

direta da sensibilidade, são o mediato do imediato. Os conceitos e representações surgem da multiplicidade de objetos da natureza²⁹.

*

Segundo o pensamento de Hegel, em sua *Filosofia do Direito*, a finitude da alma e da matéria é pensada como determinação ideal sem verdade, o que já está expresso nas teorias de Descartes, Malebranche, Spinoza e Leibniz³⁰. A identidade verdadeira de corpo e alma é Deus. O dualismo está presente na teoria cartesiana como *res cogitans* e *res extensa*, e não pertence à essência do espírito que ele seja unido a um corpo, tendo aí sua autonomia garantida. Deus é substância pensante, vontade e intelecto; não é sensação, fantasia ou imaginação. Conforme Feuerbach apresenta a teoria espiritualista, Deus é concebido como não similar a coisas corpóreas³¹. Na teoria espiritualista a alma é independente do corpo. O espiritualismo apresenta a seguinte ordem em suas demonstrações argumentativas: i) a natureza é reconhecida enquanto contém extensão e divisibilidade; ii) a divisibilidade é afirmada como uma imperfeição, não sendo, portanto, algo divino; iii) logo, Deus não pode ser corpo.

Feuerbach afirma que o todo depende das partes. A noção de homem integral abrange as várias formas de encarar o homem e a natureza. O conjunto das várias formas sustenta a capacidade de compreender o todo. A imperfeição como parte da sensibilidade significa que “...o corpo é a origem da dependência, da imperfeição e da limitação do espírito humano?”³². Assim, o homem sensível está entre Deus e o nada, sem qualquer valor³³.

Na teoria cartesiana os sentidos são encarados como fonte de erros, e tudo o que é real deve provir de Deus. Mas, “se Deus é a origem da união de nosso espírito com a matéria, Deus é também a origem primeira de nossos erros e enganos”³⁴.

²⁹ Em referência a Burdach, que afirma que o tipo geral surge da abstração do mais frequente aparecer de uma determinada forma. Cf. BURDACH, K. F. *Anthropologie*. Für das gebildete Publicum. Stuttgart: P. Balz, 1837.

³⁰ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 137; SW X, p. 178; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 141.

³¹ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 138; SW X, p. 179; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 142.

³² “...der Körper ist der Ursprung der Abhängigkeit, Unvollkommenheit und Beschränktheit des menschlichen Geistes?”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 138; SW X, p. 180; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 143.

³³ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 139; SW X, p. 180; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 144.

³⁴ “Wenn daher Gott die Quelle der Verbindung unseres Geistes mit der Materie ist, so ist Gott auch die erste Quelle unserer Irrtümer und Täuschungen”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 139; SW X, p. 181; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 144.

Então Deus deve ser pleno de contradição, falsidade e engano³⁵. A separação entre corpo e alma é a única maneira de sustentar a ideia de Deus, é a única coisa que está de acordo com sua essência. A incompatibilidade entre corpo e alma é compreensão de que o corpo torna obscura a ideia, por isso deve ser recusado. Feuerbach reage a tal concepção negativamente, buscando mostrar a natureza como o exemplo e o indício de que o *eu* é uma coisa só com o corpo. Dessa maneira, o filósofo tenta superar a tradição dualista ao conduzir a origem de corpo e alma a um único e mesmo elemento, a saber, a natureza.

Feuerbach procura argumentar contra a ideia de que o vínculo entre corpo e alma seja apenas representação, conforme será demonstrado na teoria de Leibniz. O espiritualismo concebe Deus como "...alma sem corpo, sem matéria, isto é, sem representações confusas..."³⁶. Também Malebranche coloca a identidade de alma e matéria em Deus, uma vez que espírito e corpo não possuem qualquer tipo de relação recíproca essencial, mas uma relação necessária com Deus. Deus não pode ser determinado de certa maneira, por isso é infinito, ser sem limitações³⁷. A ligação de corpo e alma contradiz a essência da divindade e da alma e funciona apenas como explicação para a existência do mal e da separação com Deus. Feuerbach afirmará que "...a distinção entre alma e divindade tem razão de ser unicamente nas cabeças ofuscadas, confusas"³⁸.

*

Embora reconhecendo a influência da doutrina da unidade do espírito e da matéria, de corpo e alma, de autores como Malebranche, Descartes e Leibniz no pensamento hegeliano, Feuerbach coloca este último numa posição diversa daqueles³⁹. O segredo da unidade dos contrários, de corpo e alma em Hegel, é a contradição, que ocorre como momento da própria Ideia, sem contato efetivo com um elemento sensível existente e autônomo, independente do pensamento. Hegel afirma a alma e renuncia ao corpo, pois "o corpo é para ele ausência de verdade, a

³⁵ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 139-140; SW X, p. 181; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 145.

³⁶ "...Seele ohne Leib, ohne Materie, d.h. ohne verworrene Vorstellungen...". *Spiritualismus*, GW XI, p. 142; SW X, p. 184; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 148.

³⁷ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 143; SW X, p. 185; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 149.

³⁸ "...der Unterschied zwischen Seele und Gottheit nur in unklaren, verworrenen Köpfen Grund und Bestand hat!". *Spiritualismus*, GW XI, p. 144; SW X, p. 186; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 151.

³⁹ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 144; SW X, p. 186; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 151.

alma toda a verdade"⁴⁰. Segundo Feuerbach, a unidade do pensamento com o ser, em Hegel, é a unidade do pensamento com o nada. Em Hegel, "a unidade de corpo e alma é a unidade da alma consigo mesma, como nada personificado do corpo"⁴¹.

Feuerbach explica a estrutura da *Fenomenologia do Espírito* como uma relação inexistente entre o imaterial e o material, pois o material é um momento do próprio imaterial. Nesse sentido, o espírito é a verdade da matéria, pois esta não possui verdade em si mesma. Ainda afirma: "...o espírito como imaterialidade existente é a existente não verdade ou nulidade da matéria..."⁴². Em Hegel a determinação fundamental da matéria é o ser fora de si. A alma representa unidade e interioridade, e isso significa a negação da multiplicidade e da exterioridade da matéria. Assim, a multiplicidade de representações não significa uma pluralidade real no *eu*. A alma é a supressão da exterioridade material do corpo⁴³.

Em relação à independência da alma sobre o corpo, concepção das teorias supranaturalistas, espiritualistas, Feuerbach pergunta: mas qual sentido tem puramente o corpo, o olho, por exemplo, se existe uma alma capaz de "...ver também sem olhos?"⁴⁴. O argumento feuerbachiano sobre a relação corpo\alma e a impossibilidade de um fundamento metafísico, assim como a impossibilidade de autonomia de um sobre o outro, segue para o exame da possibilidade de determinações de fenômenos desde causas psíquicas. Feuerbach utiliza como exemplo o fato de a criança poder sofrer a incorporação de afeições internas da mãe. Muitas causas de nosso comportamento são de fato orgânicas, mas outras podem ter uma causa não-orgânica, através de sensações, e por isso então são chamadas causas psíquicas. Segundo Feuerbach, esse fenômeno é chamado vontade⁴⁵. Aqui o autor

⁴⁰ "Der Leib ist ihm *keine*, die Seele *alle* Wahrheit". *Spiritualismus*, GW XI, p. 145; SW X, p. 186; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 151-152.

⁴¹ "...Einheit der Seele mit dem Leibe bei ihm nur die Einheit er Seele mit sich selbst als dem personifizierten Nichts des Leibes". *Spiritualismus*, GW XI, p. 145; SW X, p. 186-187; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 152.

⁴² "...der Geist ist die existierende Immaterialität ist die existierende Unwahrheit oder Nichtigkeit der Materie...". *Spiritualismus*, GW XI, p. 145; SW X, p. 187; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 152.

⁴³ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 147; SW X, p. 189; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 155.

⁴⁴ "...die auch ohne Augen sieht?". *Spiritualismus*, GW XI, p. 147; SW X, p. 189; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 154.

⁴⁵ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 147; SW X, p. 190; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 155.

parece mostrar o campo mais fundamental de determinações da vontade humana, ou seja, a vontade não pode ser radicalmente livre.

Ao utilizar-se do exemplo de um caso de fratura de uma mãe que foi passada para seu filho, em seu ventre, através de sentimentos, isto é, causas psíquicas, Feuerbach evidenciará a possibilidade de influência imediata de representações da alma da mãe para o filho. Como afirma o autor:

então que nesta unidade psíquica, nesta influência imediata, a passagem das representações e artigos de fé da alma da mãe à do filho não é mais fácil e natural que a passagem da representação materna da fratura do braço à fratura efetiva do braço do filho?⁴⁶

Nesse sentido, Feuerbach endossa a possibilidade de transferência de desejos.

O espiritualismo afirma o corpo como o executor do querer, determinante imaterial, metafísico. Hegel concebia um poder mágico da alma sobre o corpo, e, nesse sentido, nada é impossível à magia, pois essa pode criar a imagem de uma substância essencial que tudo determina e submete como executor de suas criações, a saber, coloca o corpo com o poder de realizar e objetivar as fantasias humanas. Assim, a magia será definida por Feuerbach como “...onipotência psicológica...”⁴⁷.

Feuerbach definirá a Lógica hegeliana como a negação da antiga máxima “...do nada não nasce nada”⁴⁸, como a criação do nada transferido ao plano lógico puramente. Na recusa das teorias supranaturalistas, Feuerbach afirma: “...mas não esqueçamos que também o espírito absoluto está ligado a tempo e espaço!”⁴⁹. É impossível falar de uma identidade de corpo e alma na teoria hegeliana, uma vez que nesta a alma realiza todo o movimento sem referência ao corpo. A autosuficiência e hostilidade da alma sobre o corpo, presente na psicologia

⁴⁶ “Ist denn bei diesem psychischen Einssein, bei diesem *unmittelbaren* Einwirken der Übergang von den Vorstellungen und Glaubensartikeln der Mutterseele in die Kindeseele nicht viel leichter und natürlicher als der Übergang von der mütterlichen Vorstellung eines Armbruchs zum wirklichen Armbruch des Kindes?”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 148; SW X, p. 190; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 156.

⁴⁷ “...psychologische Allmacht...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 149; SW X, p. 191; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 157.

⁴⁸ “...aus nichts wird nichts”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 150; SW X, p. 192; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 157.

⁴⁹ “...aber vergessen wir nicht, dass auch der *absolute Geist* na Zeit und Ort gebunden ist!”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 150; SW X, p. 192; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 158.

hegeliana, não é diversa do espiritualismo dualístico, pois “...a sua identidade absoluta é apenas uma absoluta unilateralidade”⁵⁰.

Em Hegel, como mostrará Feuerbach, o espírito é a condição que opõe a si o material e reconduz aquilo que tem assim distinto de si à unidade consigo mesmo, uma unidade mediada pela oposição e por sua superação⁵¹. Na filosofia hegeliana falta totalmente o que o termo *imediato* designa, pois “...ele não sai mais do conceito lógico, enquanto fim do princípio faz do imediato uma qualidade, em sua linguagem: um momento, que é o que há de mais mediato, do conceito abstrato”⁵². Feuerbach demonstra que a oposição de corpo e espírito é inexistente, construída pelo próprio espírito, “...assim em si é já mediada, e imediata só no pensamento”⁵³. Em Hegel, uma vez que não há realidade do corpo para a alma não se pode falar de uma unidade imediata desses⁵⁴.

A respeito da autonomia da alma sobre o corpo e sua atividade determinante, como algo que toma “...posse do corpo”⁵⁵, Feuerbach pergunta: “mas a alma se encontra assim em uma relação simplesmente jurídica a respeito de seu corpo? A relação jurídica não pressupõe uma relação fisiológica?”⁵⁶. Nas teorias idealistas e espiritualistas o corpo não é reconhecido como fundamento do querer e da consciência, mas apenas se torna objeto da alma enquanto é tratado como objeto (*Gegenstand*) do pensamento.

Feuerbach argumenta que a vontade apenas pode estar dirigida para a preservação e bem-estar do corpo, pois este é condição para o instinto de felicidade. À consciência pode surgir uma distorção acerca do que constitui felicidade e bem-estar, entretanto, mesmo na presença de uma diversidade de concepções, a vontade

⁵⁰ “...dass seine absolute Identität nur eine absolute Einseitigkeit sei”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 150; SW X, p. 192; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 158.

⁵¹ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 150; SW X, p. 193; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 158.

⁵² “...er nie aus dem logischen Begriffe herauskommt, indem er von vornherein das Unmittelbare zu einer Eigenschaft, in seiner Sprache: einem Momente, des Allervermittelsten, des abstrakten Begriffes, macht”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 151; SW X, p. 193; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 159.

⁵³ “...also *an sich* schon eine mittelbare, eine nur als unmittelbar gedachte”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 151; SW X, p. 193; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 159.

⁵⁴ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 152; SW X, p. 194; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 159-160.

⁵⁵ “...Leib in Besitz nehmen”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 152; SW X, p. 194; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 160.

⁵⁶ “Aber steht denn die Seele nur in juristischem Verhältnis zu ihrem Leibe? Setzt das juristische Verhältnis nicht ein physiologisches voraus?”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 152; SW X, p. 194; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 160.

sempre estará em acordo com esse instinto fundamental. Afirma Feuerbach: "...tudo o que podemos sobre nosso corpo só o podemos enquanto nos encontramos no mais íntimo e secreto acordo com esse..."⁵⁷.

As teorias espiritualistas e idealistas encaram a consciência como medida e essência dos seres, o pensamento como uma atividade imaterial e privada de órgão. Mas Feuerbach recusará tal concepção inserindo em seus argumentos a função e importância do cérebro como fundamento orgânico do pensamento. O resultado disso é que a razão terá sua base na sensibilidade, um fundamento não-metafísico.

Na colocação da questão acerca da relação entre o cérebro e o pensamento, Feuerbach afirmará que a ignorância acerca do fundamento é a causa originante da ideia de ser imaterial, algo que tem a capacidade de causar a si próprio⁵⁸. Feuerbach argumenta que a separação entre corpo e alma é feita simplesmente para assegurar o homem sobre a possibilidade de uma vida após a vida.

Feuerbach não recusará a distinção entre corpo e espírito, mas a colocará em bases sensíveis e naturais. O erro fundamental das teorias dualistas consiste em estruturar suas concepções sem a anatomia do corpo. A naturalização do Idealismo alemão gera a ideia de que "a atividade, a função de um órgão, é, em termos aproximativos de pensamento e de expressão, o escopo, isto é, o senso, o espírito, a alma desse"⁵⁹. Assim, a alma depende do órgão, mas também o órgão depende da alma, isto é, depende de sua função. O órgão é a condição primeira da alma, pois se nele "...não há a justa forma e proporção, também a função ou a atividade não se exercita no modo devido"⁶⁰. Essa forma de argumentação feuerbachiana se distancia também das teorias materialistas radicais. O cérebro gera uma atividade que se constitui como pensamento. "O pensamento representa o movimento, o impulso

⁵⁷ "...dass alles, was wir über unsern Leib vermögen, wir nur im innigsten und geheimsten Einverständnis mit ihm...". *Spiritualismus*, GW XI, p. 152; SW X, p. 194; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 160.

⁵⁸ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 153; SW X, p. 195; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 161.

⁵⁹ "Die Tätigkeit, die Verrichtung eines Organs ist, handwerksmässig gedacht und gesprochen, der Zweck, d.h. der Sinn, der Geist, die Seele desselben". *Spiritualismus*, GW XI, p. 154; SW X, p. 196; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 163.

⁶⁰ "...seine Form und Mischung nicht die gehörig, so ist es auch die Verrichtung, die Tätigkeit nicht". *Spiritualismus*, GW XI, p. 154; SW X, p. 196; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 163.

motor do cérebro...”⁶¹, e “é apenas por meio do pensamento que o cérebro vem constituído em órgão de pensamento...”⁶². Feuerbach reconhece a interdependência de corpo e espírito⁶³. O espírito também sugere uma materialidade, uma situação no mundo e determinação natural, pois “...se o corpo é posto e determinado de um certo modo e com uma certa qualidade, ao mesmo tempo é posto e determinado também o espírito”⁶⁴. Há uma determinação original, fundante também da capacidade de autodeterminação humana. Sobre isso afirma que não há nada que seja exclusivamente causa ou exclusivamente efeito, pois “aquilo que é efeito se torna causa, e vice-versa”⁶⁵. Essa característica de ser determinado e determinável é endossada por Feuerbach através da ideia de que “o corpo é o instrumento da alma, mas também, pelo contrário, a alma é instrumento do corpo”⁶⁶, conforme afirma Gruithuisen em sua *Antropologia*⁶⁷. Disso é possível compreender que a determinação é o pressuposto da autodeterminação.

Em Hegel não é possível falar de uma harmonia por junção imediata de alma e corpo, pois este jamais entra em questão como aquilo que de fato é. A sensação é deduzida sem relação ao corpo, ou seja, de fórmulas abstratas que nada determinam. O corpo não deve ser encarado como desonra da alma ou obscurecimento do pensar.

O idealismo hegeliano compreende a posição ereta do homem como um hábito adquirido mediante um querer. O hábito é uma posição imediata inconsciente dependente do querer ininterrupto que a tudo determina. Feuerbach reconhece que a posição ereta está em dependência da vontade, mas apenas enquanto esta depende e está fundada no organismo. A vontade é fenômeno ou expressão do vivente, está

⁶¹ “So ist das Denken die Bewegung, die Motion des Hirns...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 154; SW X, p. 196; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 163.

⁶² “Erst durch das Denken wird das Hirn zum Denkgorgan ausgebildet...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 154; SW X, p. 196; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 163.

⁶³ O espírito forma e determina o corpo, e o corpo também determina o espírito. Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 154-155; SW X, p. 196-197; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 163.

⁶⁴ “...dass überhaupt wie und als was der Leib gesetzt oder bestimmt, so und als das der Geist gesetzt und bestimmt wird”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 155; SW X, p. 197; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 163.

⁶⁵ “Was Wirkung ist, wird zur Ursache, und umgekehrt”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 155; SW X, p. 197; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 164.

⁶⁶ “Der Leib ist das Werkzeug der Seele, aber auch umgekehrt die Seele das Werkzeug des Leibes”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 155; SW X, p. 197; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 164.

⁶⁷ Cf. GRUITHUISEN, F. v. P. *Anthropologie oder von der Natur des menschlichen Lebens und Denkens*. München: Joseph Zentner, 1819.

fundada em sua íntima conexão “...com o cérebro, os nervos e os músculos”⁶⁸. O querer está em estreita relação com o organismo, não pode ser autônomo. Feuerbach argumenta que “um querer erradicado do contexto do sistema nervoso e muscular não é querer, é apenas um desejo fantástico...”⁶⁹. A capacidade de execução das ideias e desejos que a vontade cria tem sua condição na base do cérebro e do organismo em geral.

Feuerbach concebe duas formas da vontade, a saber, como vontade em geral e como vontade moral. Essa última também tem sua dependência no organismo. As duas formas de compreensão envolvem o querer em geral, ou pré-moral, e também o querer moral. O querer depende do poder, das condições materiais para a realização da vontade, pois “...eu posso querer, isto é, querer produzir apenas aquilo que posso produzir em conformidade com as leis da física e as forças do organismo”⁷⁰.

Feuerbach não considera a distinção entre existência e realidade, pois essas formam uma unidade⁷¹. A única forma de existência possível se dá na realidade, na natureza. Assim, a filosofia tem sua base na sensibilidade⁷². A moral não pode estar em contradição com o modo de proceder natural do homem.

2.4. Sobre a origem do materialismo

⁶⁸ “...mit dem Hirn, den Nerven und Muskeln ist”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 158; SW X, p. 200; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 167.

⁶⁹ “Ein aus dem Zusammenhange des Nerven- und Muskelsystems herausgerissener Wille ist kein Wille, ist nur ein phantastischer Wunsch...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 158; SW X, p. 200; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 167.

⁷⁰ “...ich kann nur wollen, d. h. hier: bewirken wollen, was ich den Gesetzen der Physik und den Kräften des Organismus gemäss bewirken kann”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 159; SW X, p. 201; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 169.

⁷¹ Como afirma: “Ich habe den grossen Unterschied zwischen Sein und Wirklichkeit vergessen...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 161; SW X, p. 204; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 172.

⁷² “...meine nur auf das Evangelium der fünf Sinne, nicht auf den apokryphen Gemeinsinn oder Unsinn des Somnambulismus gestützte Philosophie, die ebendeswegen, wie bekannt, eigentlich soviel wie keine Philosophie ist, weiss in ihrer Geistesarmut nur von *einem einzigen* Sein – dem wirklichen, natürlichen Sein...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 161; SW X, p. 204; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 172.

Ao tratar da temática do materialismo alemão, Feuerbach mostrará que seu surgimento não se deu por influência de Holbach ou La Mettrie, mas diretamente pelas transformações da própria religião, objeto de sua crítica radical. O autor nega o materialismo como um sistema ou corrente de pensamento de origem oposta à religiosidade, pois seu nascimento acontece no seio da própria religião, com a Reforma⁷³. Como afirma Feuerbach, “o materialismo alemão não é então um bastardo, fruto do amor pela ciência com o espírito estrangeiro; é um alemão genuíno que vê a luz do dia já na Reforma...”⁷⁴.

Conforme afirma o autor, o catolicismo divinizou o amor enquanto o protestantismo humanizou-o, pois “só no protestantismo a imagem do catolicismo se torna essência antropológica, isto é, real, vivente”⁷⁵. Assim, a humanização do amor divino do catolicismo é obra da Reforma e início do movimento filosófico de paulatina recusa do divino e crescente entusiasmo com o ser humano natural e concreto.

Feuerbach concebe o amor como essencialmente patológico, tomado pelos sofrimentos e afecções materiais⁷⁶. O amor não está presente na hóstia sacerdotal, mas no corpo carnal, esta é a origem do materialismo. A gênese do materialismo no protestantismo fica evidente em Paul Luther, que realiza uma identificação necessária entre espírito e cérebro⁷⁷.

2.5. Fisiologia e filosofia

⁷³ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 115-116; SW X, p. 155-156; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 115.

⁷⁴ “Der Deutsche Materialist ist also kein Bankert, keine Frucht der Buhlschaft deutscher Wissenschaft mit ausländischem Geiste, er ist echter Deutscher, der bereits im Zeitalter der Reformation das Licht der Welt erblickte...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 117; SW X, p. 157; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 117.

⁷⁵ “Erst im Protestantismus wurde das, was im Katholizismus nur ein theologisches Bild und Sakrament war, anthropologisches Wesen, anthropologische, d.h. wirkliche, lebendige, Wahrheit”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 116; SW X, p. 156; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 116.

⁷⁶ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 117; SW X, p. 157; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 117.

⁷⁷ Paul Luther, filho de Martin Luther, fala das operações ou ações da *anima* racional ligadas ao cérebro como operações exclusivamente do cérebro. Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 117-118; SW X, p. 157-158; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 118.

A busca pela tematização do homem integral gera o conflito entre espiritualismo e materialismo, entre a medicina e a filosofia. Feuerbach tematiza tal conflito se utilizando do comentário kantiano acerca do escrito *Über das Organ der Seele*, de Samuel Thomas Sömmering⁷⁸, para evidenciar a relação entre duas formas de conhecimento acerca das coisas. O objeto de investigações dessas duas áreas não é diverso, mas o mesmo. Entretanto, o mesmo objeto recebe a diversidade no método, na forma de compreensão. Feuerbach procura mostrar que não há uma contraposição real entre corpo e espírito. O objeto de investigações ganha diversidade, particularidade, especificidade apenas na representação, que é variável de acordo com o método de cada ciência ou saber.

É próprio do proceder filosófico o isolamento e a abstração das coisas materiais, pois seu objeto é a forma ou ideia⁷⁹. Mas, conforme mostrará Feuerbach, as atividades espirituais, pensadas e consideradas por si mesmas por filósofos e psicólogos, para o médico se tornam objeto da patologia⁸⁰. O espírito, a mente ou pensamento não podem ser pensados enquanto processo separado e independente do corpo. Afirma:

...para o pensador abstrato, que se ocupa apenas daquilo que pensa e de como o pensa, se corretamente ou não de um ponto de vista lógico, mas não daquilo com o qual pensa, o pensamento é um 'ato sem cérebro'; para o médico, por sua vez, uma atividade do cérebro⁸¹.

Ao referir-se à relação entre corpo e alma desde uma perspectiva materialista, Feuerbach fará referência ao sentimento de dependência em relação ao elemento material utilizando-se de autores como Aristóteles, Galeno e Avicena. Em Aristóteles, segundo Avicena, a força sensível se radica no coração, mas se expressa no cérebro⁸². Ainda afirma que “segundo Galeno, o cérebro é a origem de cada

⁷⁸ Cf. SÖMMERING, S. T. *Über das Organ der Seele*. Königsberg: Friedrich Nicolovius, 1796.

⁷⁹ “Der Philosoph als socher sondert sich ab – und muss sich, wenigstens während des Denkens, absondern – von allen unmittelbar materiellen, sinnlichen Beschäftigungen und Vergnügungen...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 119; SW X, p. 160; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 120.

⁸⁰ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 120; SW X, p. 160; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 120.

⁸¹ “...für den abstrakten Denker, welcher sich nur um das kümmert, was er denkt und wie er denkt, ob logisch richtig oder unrichtig, aber nicht um das, womit er denkt, ist das Denken ein hirnloser Akt, für den Arzt aber reine Tätigkeit des Hirns”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 120; SW X, p. 160-161; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 121.

⁸² Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 121; SW X, p. 161-162; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 122.

sensação e movimento voluntário (...) a sede da razão, o órgão do pensamento...⁸³. Mostrará, utilizando-se da afirmação de Caspar Hofmann sobre a alma como sendo a forma imersa na matéria⁸⁴, que filosofia e medicina estão numa unidade apenas distinta pelo método de compreensão de seu objeto de investigações. A medicina opera diversamente da filosofia, pois a alma não pode constituir como seu objeto de reflexões, a alma é desconhecida ao médico⁸⁵. Assim, "... o médico enquanto tal não sabe nada da alma..."⁸⁶. A fisiologia não centra suas investigações acerca do espírito, este não significa nada para ela, pois "o espírito é o nada da fisiologia..."⁸⁷.

Feuerbach concebe o pensamento como determinado desde fora, desde a natureza material e objetiva, mas determinável através de si mesmo. Há no pensamento uma característica peculiar de conseguir reconhecer-se ao mesmo tempo como determinado e determinável. Feuerbach afirma que no pensamento, enquanto vê a si mesmo, abstraído dos objetos da natureza, não há a intenção de tratar da exterioridade do mundo, pois ele não quer saber nada de fisiologia⁸⁸.

A característica do pensamento é a abstração dos objetos, pensar é "... ser fora do corpo..."⁸⁹. A capacidade do pensamento em dar-se sem o corpóreo não significa que há uma independência daquele sobre este, apenas que o pensar não coloca o corpo como objeto seu, mas ainda assim pressupõe-no como seu fundamento. A diferença entre a medicina e a filosofia é apenas em relação ao método de investigações do objeto, pois a medicina não se ocupa do espírito, e a filosofia, enquanto se ocupa deste, pode dizer que pensa sem o corpo, daí a possibilidade de falar que sou sem corpo. Feuerbach ainda afirma que a característica fundamental do cérebro é estar voltado *para fora* de si. O pensamento é voltado para fora do sujeito.

⁸³ "Nach Galen aber ist das Hirn der Ursprung aller Empfindung und willkürlichen Bewegung, (...) der Sitz der Vernunft, das Organ des Denkens...". *Spiritualismus*, GW XI, p. 121; SW X, p. 161; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 122.

⁸⁴ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 121; SW X, p. 161-162; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 122.

⁸⁵ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 121-122; SW X, p. 161-162; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 123.

⁸⁶ "...der Arzt als Arzt weiss nichts von der Seele...". *Spiritualismus*, GW XI, p. 122; SW X, p. 162; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 123.

⁸⁷ "Der Geist ist das Nichts der Physiologie...". *Spiritualismus*, GW XI, p. 123; SW X, p. 163-164; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 124.

⁸⁸ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 123; SW X, p. 164; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 124-125.

⁸⁹ "...ausser dem Leibe sein...". *Spiritualismus*, GW XI, p. 123; SW X, p. 164; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 125.

O materialismo tem sua origem na Reforma, e sua fonte própria é a medicina⁹⁰. A intenção feuerbachiana, ao tratar a natureza e seus objetos, é não procurar a "... divisibilidade ou indivisibilidade da matéria, mas a divisibilidade ou indivisibilidade do homem..."⁹¹.

⁹⁰ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 125; SW X, p. 165-166; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 126.

⁹¹ "...nicht um die Teilbarkeit oder Unteilbarkeit der Materie, sondern um die Teilbarkeit oder Unteilbarkeit des Menschen...". *Spiritualismus*, GW XI, p. 125; SW X, p. 165; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 126.

III. INDIVÍDUO E ORGANISMO

3.1. Corpo e alma

Que o fundamento do agir e da existência seja a natureza não significa que Feuerbach permanecerá numa concepção determinista radical, impedindo a realização de ações livres. Da mesma forma que o espírito depende do corpo, também o corpo dependerá do espírito. O radicalismo materialista reconhece apenas a dependência do espírito em relação ao corpo, mas não reconhece a possibilidade do contrário.

Em relação ao espiritualismo, Feuerbach argumenta que a capacidade de prova acerca da potência da alma sobre o corpo está em dependência da exclusão do corpo⁹². Entretanto, a alma pressupõe o corpo. Toda representação é realizada sobre a base do cérebro. Feuerbach afirma que a potência de representação é expressão da potência do objeto material, e, assim, uma potência "... mediata, imaterial-material"⁹³.

A vontade não tem um fundamento transcendente, metafísico, não é força motriz do universo, não pode ser compreendida para além da capacidade espiritual

⁹² Conforme afirma o autor: "Wie könnten sie denn sonst die Wirkungen der Affekte, der Eibildungskraft, des Willens für Beweise der Macht der Seele über den Leib ansehen, wenn sie nicht zuerst von der Seele den Leib weggedacht hätten?". *Spiritualismus*, GW XI, p. 164; SW X, p. 206; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 175.

⁹³ "...mittelbar, eine immateriell materiell". *Spiritualismus*, GW XI, p. 165; SW X, p. 208; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 177.

e física. Para a caracterização da moral e do direito, Feuerbach designará como verdadeiro sentido do *corpus juris* a inversão pelo *jus corporis*⁹⁴, enquanto a moral e o direito estão em consonância com a natureza e defesa do corpo, única fonte de realizações humanas. O objeto da moral e do direito é corpóreo.

Para a caracterização do poder da alma sobre o corpo, Feuerbach reconhecerá que ao homem é possível pensar sem ver, mas o contrário não é possível. O pensamento é reconhecido como fonte da representação humana dos objetos exteriores na interioridade. O pensamento tem uma importante função quando colocado com sua base na sensibilidade. E nessa perspectiva a alma tem domínio sobre o corpo. A alma parece ser caracterizada como unidade de cabeça e corpo, como atividade da cabeça em conformidade com o corpo. Feuerbach afirma: “onde sou e o que sou, devo sê-lo todo, sem divisões, com o corpo e a cabeça ou alma”⁹⁵.

3.2. O todo do organismo

O processo de naturalização do homem e do pensamento gera uma concepção aparentemente reducionista, que, paulatinamente, vai assumindo um enfoque em nova perspectiva. Feuerbach coloca-se contra o materialismo radical que anula o homem no aquém⁹⁶, pois a naturalização não pode sugerir uma concepção de homem reduzido ao simples elemento orgânico. O indivíduo depende da abstração do pensamento para construir sua identidade, que será estruturada numa dupla capacidade de se perceber como indivíduo singular e concreto e, juntamente, como parte do gênero humano. O indivíduo é este homem concreto e singular e também o homem em geral. A ideia de materialismo presente na Lógica hegeliana também será evitada, uma vez que considera o material, a natureza e o indivíduo como momentos ou partes do movimento metafísico do ser.

⁹⁴ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 167; SW X, p. 209-210; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 178.

⁹⁵ “Wo ich bin und was ich bin, da und das muss ich ganz, ungeteilt, mit Leib und Kopf oder Seele sein”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 169; SW X, p. 211; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 180.

⁹⁶ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 103; SW X, p. 142-143; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 101.

A tomada de consciência do sujeito como indivíduo singular que, ao mesmo tempo, se percebe como parte do gênero tem sua raiz no sensualismo. Essa concepção sensualista não deve anular o indivíduo no organismo, pois sua identidade depende da capacidade de abstração do sujeito que já está presente como elemento natural, como característica não metafísica do organismo. Assim, "... sensualismo e individualismo são idênticos"⁹⁷.

A identificação de razão e sensibilidade é consequência de um combate com a concepção de razão apresentada por autores como Kant, Fichte e Hegel, que a concebem enquanto ela nega a verdade dos sentidos. A razão idealista não recebe nenhum tipo de estímulo externo dos sentidos para a sua produção e desenvolvimento, segundo Feuerbach. Por negar os sentidos como seu fundamento, a razão não pode saber nada da individualidade e, ainda assim, coloca a morte como sua natural aversão⁹⁸.

Apenas através dos sentidos se é possível chegar ao reconhecimento da existência de coisas e seres fora do sujeito. A individualidade não constitui apenas a capacidade de distinção entre o sujeito e os outros seres, mas também sua aproximação. Enquanto se percebe como diferente das coisas e dos outros, o sujeito também se percebe dentro do conceito geral de homem, isto é, reconhece os pontos em comum que aproximam os diversos indivíduos. Afirma o autor: "... individualidade é indivisibilidade, unidade, inteireza, infinidade..."⁹⁹. O materialismo feuerbachiano não impede a possibilidade de um nível de abstração, próprio do pensamento, onde se dá a unidade entre os indivíduos. E é nessa unidade que a identidade individual é formada. Tal concepção inverte a ideia de um homem em geral em uma forma determinada para uma ideia de homem determinado que, apenas através dessa determinação, consegue se compreender como homem em geral. Homem e indivíduo são aspectos inseparáveis do ser.

Na identificação do indivíduo com o gênero aparecerá a razão como a faculdade que faz possível a compreensão desses dois níveis de consideração do

⁹⁷ "...Sensualismus und Individualismus ist identisch". *Spiritualismus*, GW XI, p. 103; SW X, p. 142; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 101.

⁹⁸ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 103; SW X, p. 143; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 101.

⁹⁹ "...Individualität ist Unteilbarkeit, Einheit, Ganzheit, Unendlichkeit...". *Spiritualismus*, GW XI, p. 103; SW X, p. 143; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 101.

homem. Entretanto, Feuerbach não afirma a razão como uma unidade dos homens ou como uma só coisa, da qual os seres fazem uso em sua existência, pois “... não penso com a tua razão ou com uma razão comum...”¹⁰⁰. A razão é uma faculdade humana sem predicados divinos, metafísicos ou especiais, apenas existindo como forma própria de expressão dos indivíduos concretos. A razão recebe dos sentidos as informações acerca das coisas que existem fora do sujeito do conhecimento. Os sentidos constituem o fundamento da vida, da individualidade e do pensamento. O pensamento, fundado nos sentidos, distingue o indivíduo da espécie.

Não só o pensamento está radicado nos sentidos, mas também o amor, pois este não pode ser concebido como algo fantástico, enquanto destituído de um objeto determinado. A individualidade pode ser confirmada, também, com a ideia de gosto, que sempre está referido ao sujeito individual e suas sensações sobre o mundo e as coisas.

Os indivíduos são diversos uns dos outros somente em relação a si próprios, isto é, essencialmente. Com a eliminação de sua diversidade, tem-se a supressão da essência da própria individualidade¹⁰¹. O ser do homem não será, segundo Feuerbach, consequência da vontade, mas consequência do ser, “... pois eu existo antes do querer, e pode dar-se o ser sem querer, mas não o querer sem ser”¹⁰². A vontade aparecerá como ser do homem enquanto é consciente e ativo para o externo¹⁰³.

A moralidade não é o produto de uma razão autônoma, independente e separada do mundo dos objetos, pois seu fundamento é justamente a exterioridade, a objetividade do mundo. Em relação a tal fundamento natural da moral, o conceito de dever pressupõe o ser, representando apenas a identificação do ser com a espécie¹⁰⁴. Nos textos sobre a temática da moralidade, Feuerbach busca a identificação do sujeito com a natureza, vendo nesta o fundamento e determinação

¹⁰⁰ “...aber ich denke nicht mit deiner oder einer gemeinschaftlichen (...) Vernunft...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 104; SW X, p. 143; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 101.

¹⁰¹ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 106; SW X, p. 146; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 105.

¹⁰² “...ich bin eher, als ich will, und es gibt Sein ohne Willen, aber kein Wollen ohne Sein”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 107; SW X, p. 147; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 105.

¹⁰³ “...der Wille nichts anderes ist als das bewusste, nach aussen tätige Wesen des Menschen...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 107; SW X, p. 147; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 105.

¹⁰⁴ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 107; SW X, p. 147; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 106.

primeira de todas as coisas, o que pode gerar uma identificação do autor com a posição de um determinismo radical como argumento acerca da moralidade. No entanto, Feuerbach busca a aproximação do sujeito moral com seu fundamento natural ampliando a determinação como base das ações e, ao mesmo tempo, reduzindo o espaço das ações livres num ambiente restrito do pensamento, que se faz como campo próprio da moral. Assim, a experiência, que se dá através do reconhecimento da corporeidade, e a necessidade de reconhecimento do agente moral como dotado de liberdade para a emissão de juízos nos mostram que não somos "... apenas escravos, mas também patrões da natureza"¹⁰⁵.

O conceito de liberdade terá significado próprio enquanto considerado em relação ao mal, que é sentimento de desprazer e negação da vida dos indivíduos, que nega a possibilidade de autoconservação do instinto de felicidade expresso nos organismos individuais. Em relação à liberdade, comenta a posição cartesiana acerca da liberdade dos males físicos e espirituais enquanto na dependência de conhecimento suficiente de causas. A liberdade do mal "... é a verdadeira liberdade – não é uma qualidade imediata do querer; não, essa é condicionada e mediada pela consciência e uso dos remédios naturais materiais ou sensíveis"¹⁰⁶.

A moralidade está fundada na sensibilidade, que é fonte do bem e do mal. Feuerbach mostrará que o corpo, como afirmam os supranaturalistas, é fonte dos vícios, mas que é também fonte da virtude e da sabedoria¹⁰⁷. As ações que realizamos no nível moral ou abstrato estão em dependência do corpo em boas condições, do corpo saudável, de uma condição material e objetiva que viabiliza o pensamento livre. Por isso, "o materialismo é o único sólido fundamento da moral"¹⁰⁸. O querer tem suas condições na objetividade do mundo. A filosofia feuerbachiana é fortemente influenciada pelas ciências empíricas de sua época. Para a filosofia ter um bom desenvolvimento é necessário que tenha antes iniciado suas

¹⁰⁵ "...nicht nur Sklaven, sondern auch Freiherren der Natur sind". *Spiritualismus*, GW XI, p. 110; SW X, p. 150; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 109.

¹⁰⁶ "...und nur diese ist Freiheit – ist keine unmittelbare Willenseigenschaft, nein, sie ist durch die Erkenntnis und den Gebrauch der natürlichen materiellen oder sinnlichen Heilmittel bedingt und vermittelt". *Spiritualismus*, GW XI, p. 110; SW X, p. 150; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 109.

¹⁰⁷ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 111; SW X, p. 151; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 110.

¹⁰⁸ "Der Materialismus ist die einzige solide Grundlage der Moral". *Spiritualismus*, GW XI, p. 111; SW X, p. 151; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 110.

investigações na anatomia, por exemplo. A moralidade tem sua base na anatomia humana, pois não pode ser um produto separado do corpo. Segundo Feuerbach, a anatomia tem a função de instruir acerca do corpo e da vida humana.

IV. ESTRUTURA DA MORAL

4.1. Vontade e instinto de felicidade

O instinto de felicidade é a força determinante mais fundamental na natureza. No homem não há uma faculdade independente dos sentidos ou uma vontade autônoma que serve de guia das ações livres do homem. Mesmo a afirmação de autonomia da vontade e a negação de sua determinação pelo tempo já ocorre dentro do próprio tempo¹⁰⁹. A discussão acerca da liberdade da vontade não ocorrerá no ambiente metafísico, no além, mas simplesmente no aquém, desde a perspectiva da necessidade natural¹¹⁰. Em Feuerbach a condição de possibilidade da liberdade da vontade é a própria determinação natural.

Assim como a fundamentação da moralidade não se guiará desde a razão autônoma, também uma ontologia não se fará como metafísica independente da natureza. Segundo Feuerbach, não me destaco da natureza, não há contraste entre ser e querer¹¹¹. É clara a posição do filósofo acerca da fundamentação natural da existência humana e do agir moral a partir de uma base de necessidades básicas que viabilizam o discurso acerca da liberdade da vontade. O querer humano não deve

¹⁰⁹ "...also diese Verneinung stets innerhalb der Zeit fällt...". *Spiritualismus*, GW XI, p. 68; SW X, p. 106; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 61.

¹¹⁰ "...nicht jenseits, sondern diesseits einer Naturnotwendigkeit oder eines Naturbedürfnisses..." . *Spiritualismus*, GW XI, p. 68; SW X, p. 106; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 61.

¹¹¹ "...nicht im Widerspruch mit meinem Wesen und Willen..." .Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 68; SW X, p. 106; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 61.

buscar as provas acerca de seu agir livre no conflito com a fundamentação determinante e natural, pois “sou um ser que necessita de alimentos”¹¹², e não posso negar tal necessidade. O discurso acerca da liberdade está num campo restrito de escolhas, mas não de negações radicais. A moral será estruturada na e a partir da natureza determinante, não podendo ir para além desta. A natureza é infinita frente à finitude e contingência humana, existe independentemente do querer humano.

Ao contrário da posição de filósofos supranaturalistas, Feuerbach não conduzirá suas reflexões morais e a argumentação sobre a liberdade colocando-a apenas na ausência ou negação da necessidade. Como afirma, “o querer é autodeterminação, mas no interior de uma determinação natural independente do querer do homem”¹¹³.

No pensamento kantiano a vontade aparece, segundo Feuerbach, como um desejo racional. Mas essa concepção será reduzida de desejo racional a instinto cego, porque determinado pelo instinto de felicidade. A vontade é simples movimento do próprio instinto de felicidade que busca a si mesmo. Nisso consiste o fundamento do querer humano, mas ao homem será resguardada a capacidade de agir a partir dessas forças naturais que atuam sobre sua vida. A atuação a partir das forças inconscientes da natureza garante um fundamento natural e antropológico e, ao mesmo tempo, delimita o campo próprio da liberdade da vontade como tema da moral.

A posição dualista da tradição filosófica que separa a razão dos sentidos é obtida da abstração humana. Como afirma Feuerbach, “é a espécie ou o conceito de espécie que estabelece a diferença entre razão e sentidos”¹¹⁴. Os sentidos não são nada sem a razão ou o intelecto¹¹⁵, o que significa que a separação entre razão e sentidos não é algo real, mas simples abstração do pensar humano. A razão tem a capacidade de criar tal separação. E mesmo que a razão tenha a capacidade de estabelecer o dualismo de sentido e razão, não será endossada tal ideia como

¹¹² *Spiritualismus*, GW XI, p. 68; SW X, p. 106; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 61.

¹¹³ “Der Wille ist Selbstbestimmung, aber innerhalb einer vom Willen des Menschen unabhängigen Naturbestimmung”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 68; SW X, p. 107; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 61.

¹¹⁴ “Die Gattung oder der Gattungsbegriff ist es aber, der die Vernunft von den Sinnen unterscheidet”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 68; SW X, p. 107; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 61.

¹¹⁵ “...die Sinne nichts sind für sich ohne das Hirn, d. h. ohne Verstand oder Vernunft...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 68; SW X, p. 107; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 62.

fundamento do homem e da natureza. Razão e sentidos estão unidos na natureza. Feuerbach não recusará a capacidade de abstração ou a atividade humana de criação de conceitos para compreender o mundo desde uma perspectiva propriamente humana, mas o compreenderá como uma simples faculdade entre outras, pois a supra-sensibilidade toma apenas a forma, não o conteúdo ou o objeto. Os conceitos não são propriamente o mundo, apenas falam sobre ele.

Da perspectiva de um fundamento determinante e natural, a vontade aparecerá nos escritos feuerbachianos como desejo, não determinado exclusivamente¹¹⁶ por objetos singulares e particulares. A vontade só aparece em referência aos objetos, pois depende desses, mas sua essência consiste em não ficar presa aos objetos que lhe aparecem. O querer não pode ser independente da natureza. A vontade opera desde os objetos naturais dentro do elemento sensível. Em contraposição a Kant, Feuerbach não aceitará a pura forma da lei como o determinante da vontade¹¹⁷, pois o querer não pode ser distinto da sensibilidade, não pode ser compreendido como um *puro noumenon*, um “ente do pensamento”¹¹⁸ (*Gedankending*).

Que a razão tenha a capacidade de abstrair os objetos para operar segundo conceitos não significará uma capacidade de transcendência em relação à natureza. O pensamento ocorre dentro da natureza, tendo seus limites nesta. Com isso, a moralidade tem seu fundamento último na sensibilidade. A ideia de lei também não aparecerá como algo supra-sensível, pois seu objeto ou conteúdo é a própria sensibilidade¹¹⁹. A lei aparece desde uma abstração ou artificialização da razão para ordenamento da sociedade a partir da autorreferencialidade humana¹²⁰. A concepção de uma lei universal e incondicionada não pode significar nada, o que ocorre na filosofia kantiana com a ideia de uma vontade pura¹²¹. A lei não impede a satisfação do instinto, apenas está referida a determinados objetos, que estão

¹¹⁶ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 69; SW X, p. 107; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 62.

¹¹⁷ *Spiritualismus*, GW XI, p. 69; SW X, p. 107; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 62.

¹¹⁸ *Spiritualismus*, GW XI, p. 69; SW X, p. 107; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 62.

¹¹⁹ “Das Gesetz ist freilich seiner Form nach ein Nichtsinnliches, ein Übersinnliches, aber sein Gegenstand, sein Inhalt ist ein sinnlicher...” *Spiritualismus*, GW XI, p. 69; SW X, p. 107; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 62.

¹²⁰ Demonstra uma proximidade com Hume, por exemplo, em *Tratado da Natureza Humana*. Cf. HUME, David. *A treatise of human nature*. Oxford: Clarendon Press, 1960, p. 477-484.

¹²¹ *Spiritualismus*, GW XI, p. 69; SW X, p. 107-108; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 62-63.

relacionados ao direito de posse dos outros¹²². E na fundamentação sensível da moralidade, ligando a vontade com o instinto de felicidade, Feuerbach apresentará sua definição de lei: "... a lei (...) não é nada a mais que o meu instinto de felicidade colocado em acordo com o instinto de felicidade dos outros"¹²³. A lei não tem estatuto metafísico ou especial, em contraste com a natureza, não serve para dominar ou reprimir os instintos, mas para ordená-los no convívio social.

A heteronomia da vontade, expressa pela concepção feuerbachiana, estabelece a dependência em relação à força mais fundamental, que é instinto de felicidade. "Onde não há instinto de felicidade, não há vontade..."¹²⁴. A antropologia feuerbachiana reconhecerá a estrutura humana formada por um conjunto de instintos a serviço de uma força mais fundamental e determinante. Assim, afirma: "o instinto de felicidade é o instinto dos instintos"¹²⁵.

Em referência ao instinto de saber, como aparece, por exemplo, em Aristóteles, Feuerbach mostrará que consiste no "instinto de felicidade que se apaga por meio do intelecto"¹²⁶. Segundo Feuerbach, só com o processo civilizatório o instinto de saber torna-se instinto autônomo no intelecto. O saber está a serviço do instinto de felicidade, pois "... mediante o conhecimento de causas quer eliminar a insegurança, a angústia e o medo que o homem sente diante do estranho e do desconhecido"¹²⁷. O que excede o poder tátil é tomado pelo intelecto para termos de dominação, de conhecimento e segurança humana. E assim afasta-se a possibilidade do que pode negar a existência humana.

O pensamento, ou saber, de atividade especial do espírito, conforme é apresentado na metafísica tradicional, passará a ser considerado como simples faculdade humana para termos de orientação e sobrevivência na natureza. Conforme

¹²² *Spiritualismus*, GW XI, p. 69-70; SW X, p. 107-108; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 63.

¹²³ "...das Gesetz, sage ich, ist überhaupt nichts anderes als mein mit dem Glückseligkeitstrieb anderer in Einklang gesetzter Glückseligkeitstrieb". *Spiritualismus*, GW XI, p. 70; SW X, p. 108; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 63.

¹²⁴ "Wo aber kein Trieb, ist kein Wille...". *Spiritualismus*, GW XI, p. 70; SW X, p. 108; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 63.

¹²⁵ "Der Glückseligkeitstrieb ist der Trieb der Trieb". *Spiritualismus*, GW XI, p. 70; SW X, p. 108; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 63.

¹²⁶ *Spiritualismus*, GW XI, p. 70; SW X, p. 108; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 63.

¹²⁷ "...mit der Erkenntnis der Ursache die Ursache der Unsicherheit, der Angst und Furcht, die der Mensch vor fremden, unbekanntem Dingen hat, beseitigen wollten". *Spiritualismus*, GW XI, p. 70; SW X, p. 109; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 64.

afirma Feuerbach, “o saber é capacidade, é potência”¹²⁸. Assim como o saber aparece como uma inclinação natural humana na concepção aristotélica, Feuerbach compreenderá o saber como uma inclinação, porém sem propriedades especiais, metafísicas, ou seja, o saber como simples instinto. Mas o instinto de saber é instinto de imitação¹²⁹, pois o pensamento é feito de abstrações criadas desde os objetos da natureza, desde a materialidade.

Na unidade de querer e instinto de felicidade é aplicado um reducionismo ao elemento natural, com a finalidade de superar a tradição metafísica. Entretanto, tal reducionismo não permanece em um formato radical, pois Feuerbach, após simplificar os conceitos de homem e pensamento ao plano natural, não afirmará, com isso, que homem e mundo natural não possuem importância. Pelo contrário, o primeiro passo de redução da metafísica à antropologia significará também o primeiro passo na busca de re colocação do elemento material, natural e antropológico como objeto central de investigações e como finalidade máxima da filosofia. Assim, “não há nada mais insensato que atribuir ao homem uma necessidade metafísica independente do instinto de felicidade e fazer disso o fundamento e essência da religião...”¹³⁰.

O itinerário intelectual de Feuerbach é marcado por uma transição da teologia à filosofia. Essa transição representa o primeiro contato com as teorias filosóficas de Hegel, que ao fim será identificado com a tradição teológica. E nesse sentido Feuerbach afirma que a religião é a *prima philosophia*¹³¹. “...A doutrina do criador do mundo, das primeiras coisas, e das coisas últimas, a beatitude e a imortalidade exprimem e representam um e mesmo pensamento, um e mesmo querer”¹³².

¹²⁸ “Wissen ist Vermögen, ist Macht”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 71; SW X, p. 109; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 64.

¹²⁹ Como afirma o autor: “...der Wissenstrieb ist ursprünglich Nachahmungstrieb...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 71; SW X, p. 109; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 64.

¹³⁰ “Es ist nichts ungereimter, als dem Menschen ein besonderes, von seinem Glückseligkeitstrieb unabhängiges *metaphysisches Bedürfnis* anzudichten und nun gar zum Grund und Wesen der Religion zu machen...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 71; SW X, p. 109; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 64.

¹³¹ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 71; SW X, p. 109-110; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 64 -65.

¹³² “...dass die Lehre von dem ersten Ding, dem Schöpfer der Welt, und die Lehre von den letzten Dingen, der Seligkeit und Unsterblichkeit des Menschen, nur einen und denselben Gedanken, einen und denselben Willen ausdrücken und vergegenständlichen”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 71; SW X, p. 109; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 64.

O instinto de felicidade é fundamento da vontade, e a partir disso surge a capacidade intelectual de estabelecimento de diferenças entre os objetos e o eu¹³³. A vontade não pode estar fundada no vazio metafísico, pois sua essência e fundamento consistem no elemento sensível, natural, no instinto de felicidade. Em clara oposição às concepções de vontade em Kant e Schopenhauer, a vontade não pode ser compreendida como um “...querer que quer o nada”¹³⁴. O instinto é a condição do pensamento e da moral, pois onde não há instinto de felicidade, não há vontade. A fundamentação antropológica da moral será também considerada como fundamento do intelecto e da razão humana. O intelecto aparece nos escritos feuerbachianos como um poder que coloca as coisas dentro do sujeito¹³⁵.

O querer tem sua função exteriorizadora, pois é poder que coloca fora de mim as coisas colocadas na mente¹³⁶. Por ação da vontade, fundada no instinto de felicidade, o intelecto possui a capacidade de distinguir a representação da realidade. A concepção de intelecto surge desde a materialidade do mundo, pois a origem do intelecto é sensível e orgânica.

O querer não é autônomo, não funda ou está fundado em si mesmo. O sentido da vontade está em sua ligação com um substantivo ou verbo¹³⁷. O querer quer algo concreto, delimitado, específico. Querer significa querer alguma coisa. Mas a vontade não é apenas força inconsciente e determinante do eu, pois neste surge também o querer reconhecido e considerado numa segunda e terceira pessoa, opostas não intelectual ou abstrata, mas sensivelmente¹³⁸. A vontade está submetida a “todas as condições e modos da finitude e temporalidade”¹³⁹. No processo de

¹³³ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 71; SW X, p. 110; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 65.

¹³⁴ “...ein Wille, der nichts will”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 71; SW X, p. 110; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 65.

¹³⁵ “Der Verstand ist das die Dinge in mich hineinsetzende...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 71; SW X, p. 110; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 65.

¹³⁶ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 71; SW X, p. 110; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 65.

¹³⁷ “Der Wille ist ein Wort, das nur Sinn hat, wenn es mit einem andern Hauptworte oder vielmehr – denn er äussert und bezeugt sich ja nur in Handlungen – mit einem Zeitwort verbunden wird”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 72; SW X, p. 110; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 65.

¹³⁸ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 72; SW X, p. 110; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 65.

¹³⁹ “...das Wollen unter allen Bedingungen und Weisen der Endlichkeit und Zeitlichkeit”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 72; SW X, p. 110-111; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 66.

naturalização da vontade, Feuerbach ligará ao *eu quero* o pronome interrogativo “que coisa?”¹⁴⁰.

A vontade aparecerá em sua negatividade, pois está referida à negação do que nega a permanência do instinto de felicidade. E nessa vontade como negação do que se apresenta como contrariedade do instinto de felicidade, o mal aparece caracterizado como estímulo para a ação da vontade. Que a negação aparece como início da vontade não significa sua origem. A origem é o instinto de felicidade e o início é a pura negação da possibilidade de preservação do próprio instinto. Mal e sofrimento aparecem como aquilo que nega o instinto e sua permanência. Como afirma o filósofo, o querer “não é nada mais que querer o fim de uma contrariedade, de um mal; onde não há mal não há vontade...”¹⁴¹. Assim, “...querer significa não querer sofrer...”¹⁴², ou querer é querer “...o não ser do meu não ser...”¹⁴³.

A felicidade será compreendida como bem-estar do indivíduo. E assim, “só o bem-estar é ser, verdadeiro ser”¹⁴⁴. O instinto de felicidade aparece em uma direção única e determinante em todos os seres, mas aparecerá à consciência e obterá uma forma adequada, isto é, voltada para o indivíduo em primeira instância. A vontade no indivíduo aparece desde uma perspectiva autorreferencialista. Nos escritos éticos, o querer é compreendido como benevolência para consigo mesmo¹⁴⁵. E mesmo a benevolência para com os outros, o amor e a amizade aparecerão com o mesmo fundamento, pois “quem é inimigo de si mesmo não pode ser amigo dos outros”¹⁴⁶.

Feuerbach cita a posição de filósofos e teólogos escolásticos, para os quais “a vontade não pode não querer o bem; não é, no entanto, necessário que queira um

¹⁴⁰ Afirma: “Mit dem *Ich will* ist daher unzertrennlich das Fragewort *Was?* verknüpft”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 72; SW X, p. 111; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 66.

¹⁴¹ “Nichts als das Ende einer Widerwilligkeit, eines Übels – wo kein Übel, ist kein Wille...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 72; SW X, p. 111; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 66.

¹⁴² “...wollen heisst nicht leiden wollen...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 72; SW X, p. 111; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 66.

¹⁴³ “...das Nichtsein meines Nichtseins...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 72; SW X, p. 111; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 66.

¹⁴⁴ “nur Wohlsein ist Sein, wahres Sein”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 72; SW X, p. 111; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 66.

¹⁴⁵ “Wollen ist Wohlwollen, zunächst, und zwar notwendigerweise gegen sich selbst...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 72; SW X, p. 111; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 66.

¹⁴⁶ “...wer sich selbst feind, kann auch nicht andern freund sein”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 72; SW X, p. 111; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 66.

bem particular”¹⁴⁷. Essa concepção sustentará o posicionamento moral de Feuerbach desde uma perspectiva eudemonista. A moral eudemonista está radicada no instinto de felicidade. A vontade está determinada pelo que se julga útil. A utilidade está em referência ao que preserva o instinto de felicidade. A moralidade, uma vez que está radicada no campo antropológico, sensível e natural, também será referida nas relações humanas. Feuerbach identifica vontade e benevolência, mas esta pressupõe o *eu*.

A essência humana é aspirar seu bem-estar. Querer o bem-estar está radicado no instinto de felicidade, que é sua origem, e na negação da possibilidade do não ser do instinto de felicidade, que é seu início. O início da vontade surge à consciência, mas é determinado desde uma força autônoma à consciência, que é força natural e determinante de todos os seres, força cega e instintiva. Mas a vontade apenas é secundária em relação ao instinto dos instintos, pois pressupõe este como sua condição. A vontade é negação da possibilidade de negação de algo que é pressuposto, a saber, o instinto de felicidade. Conforme Feuerbach, “eu quero significa quero ser feliz”¹⁴⁸. A moralidade não pode aparecer com sua função definida enquanto repressão do instinto, das paixões. A moral não pode ir contra a natureza humana, pois “reprimir o instinto de felicidade do homem significa reprimir a vontade humana”¹⁴⁹.

Os pensadores idealistas conceberam *liberum e voluntarium (freiwillig)* como uma coisa só, e nisso consiste seu erro fundamental. Essa unidade de vontade e liberdade está erroneamente em contraste com o instinto de felicidade¹⁵⁰.

4.2. Vontade e necessidade

¹⁴⁷ “Der Wille kann nicht das Gute nicht wollen, nur ein besonderes Gut will er nicht notwendig”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 73; SW X, p. 111; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 66.

¹⁴⁸ “Ich will heisst: Ich will glücklich sein”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 73-74; SW X, p. 112; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 67.

¹⁴⁹ “Den Glückseligkeitstrieb des Menschen unterdrücken heisst den Willen des Menschen unterdrücken”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 74; SW X, p. 112; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 67.

¹⁵⁰ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 74; SW X, p. 112; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 68.

O instinto de felicidade é força originária e determinante; coloca o instinto de autoconservação voltado para si. Essas duas forças fundamentais garantem direção única à vida dos organismos. A vontade é característica humana, é elemento condicional da moral, que tem seu horizonte na sensibilidade, na natureza. A vontade deve ser compreendida a partir do campo das necessidades. A necessidade é condição da vontade. A característica fundamental do instinto é seu estar voltado para si. Esse *voltar-se a si* é amor, que em primeira instância e experiência é *amor de si*. A condição para a preservação do instinto é a existência do organismo, do indivíduo. A razão está em função de seu fundamento, que é instinto de felicidade. Assim, a consciência está a serviço da base inconsciente que determina a existência do homem.

O supranaturalismo filosófico atribuiu ao homem uma vontade livre, um querer independente da causalidade natural e dos impulsos sensíveis que constituem os seres existentes. A independência que a tradição metafísica atribui ao querer em relação ao mundo natural é o equívoco filosófico fundamental, responsável pela cisão de homem e mundo. A natureza deve aparecer como fundamento do homem, que expressa sua essência numa vontade que não pode ir além da natureza ou ser deduzida de um plano metafísico. A natureza é criadora do homem e da vontade, que é simplesmente humana e natural, sem qualidades ou atributos metafísicos e divinos. Feuerbach assume como primeiro passo de sua argumentação filosófica a interiorização da vontade na necessidade natural e sua identificação com o instinto de felicidade.

O instinto de autoconservação está fundado no instinto de felicidade e em estreita ligação com o instinto de liberdade. O instinto de felicidade é compreendido como instinto de liberdade (que nega a negação da felicidade), e é mais forte que o instinto de autoconservação¹⁵¹, é a principal determinação de tudo o que existe, é força geradora e natural.

Natureza e vida constituem o cenário de atuações do instinto de felicidade e da própria vontade humana. A vontade será compreendida como deliberação

¹⁵¹ Conforme afirma o autor: "...der Freiheitstrieb stärker ist als der Selbsterhaltungstrieb". *Spiritualismus*, GW XI, p. 55; SW X, p. 93; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 46.

humana, pois isto consiste em pré-requisito da moral, mas não pode ser compreendida enquanto objetiva uma autonomia em relação ao mundo natural. A vontade apenas é possível dentro e a partir das determinações naturais. Assim, o querer, enquanto decide pela anulação do corpo e da vida, "...anula a si mesmo e demonstra que não é nada sem corpo e sem vida..."¹⁵². Vontade pressupõe existência, pressupõe natureza.

A vontade tem seu fundamento no poder, no ser capaz daquilo que se quer¹⁵³, que significa que a natureza assume a posição de condição e fundamento da vontade. "Para o que falta sensibilidade e inclinação, falta também o querer"¹⁵⁴.

O supranaturalismo filosófico utilizou o argumento sobre o suicídio como prova do fundamento metafísico da liberdade, e esta como característica da essência humana. O erro desse empreendimento, segundo Feuerbach, é justamente buscar os elementos que ligam homem e vida num plano metafísico. Conforme mostrará nosso autor, o suicídio não poderá ser visto como expressão da liberdade do homem em relação ao universo das necessidades naturais, pois constitui uma deliberação determinada pelo próprio instinto de felicidade.

O homem não pode ser caracterizado independentemente do instinto de conservação que está enraizado no instinto de felicidade. O suicídio não aparece como uma distinção possível entre o homem e os animais¹⁵⁵. A deliberação pela morte não representa a superioridade do conceito sobre a natureza¹⁵⁶. Essa perspectiva filosófico-metafísica concebe a natureza como simples instinto de conservação. E, uma vez que o suicídio representa o oposto da conservação, então não pode ter seu fundamento na natureza, mas deve ser caracterizado desde um plano metafísico autônomo. Tal perspectiva é recusada por Feuerbach.

¹⁵² Como afirma: "...vernichtet sich selbst und beweist dadurch tatsächlich, dass er nichts ist ohne Leib, ohne Leben...". *Spiritualismus*, GW XI, p. 57; SW X, p. 95; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 49.

¹⁵³ "...denn der Grund des Wollens ist das Können, das Vermögen des Gewollten". *Spiritualismus*, GW XI, p. 59; SW X, p. 97; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 51.

¹⁵⁴ "Wofür der Sinn, die Anlage fehlt, dafür fehlt auch der Wille". *Spiritualismus*, GW XI, p. 59; SW X, p. 97; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 51.

¹⁵⁵ Conforme contra-argumenta Feuerbach em relação a Jacobi, que distingue os homens e os animais por uma capacidade de deliberação sobre a morte desde uma perspectiva metafísica independente da natureza. Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 54; SW X, p. 92; *Spiritualismo* (trad. de Andolfi), p. 45. JACOBI, F. H. *Werke*. I Bd. Leipzig: G. Fleischer, 1812.

¹⁵⁶ Conforme crítica a Fichte e sua obra *Das System der Sittenlehre*. In *Fichtes Werke*. Bd. XI. Hrg. von Immanuel Hermann Fichte. Berlin: Walter de Gruyter, 1971, p. 1-118.

Que ao homem seja possível uma faculdade abstrativa é inegável, mas isto de forma alguma representará uma capacidade de abstrair-se de tudo. A vontade não pode abstrair-se da determinação natural¹⁵⁷. Feuerbach mostrará que constitui erro fundamental a oposição entre natureza e liberdade, instinto de conservação e suicídio. A opção pelo suicídio não está em contraste, mas em acordo com o instinto de autoconservação, que é instinto em referência ao instinto de felicidade, pois sua deliberação acontece em decorrência da perda ou do temor pela perda de algo que o homem julga essencial à sua vida¹⁵⁸. O suicídio, apesar de parecer, não está em contraste com o amor próprio (*Selbstliebe*).

A partir das observações acerca da relação entre suicídio e determinação natural, Feuerbach reconhecerá que a morte representa a contradição do indivíduo com a natureza, pois é o cessar de seu movimento, de sua existência. Embora a deliberação pela morte apareça em conformidade com o instinto de felicidade e em harmonia com a ideia de autoconservação enquanto instinto natural, Feuerbach põe em jogo a necessidade de adequação entre indivíduo existente e natureza, adequação esta que deve ser estabelecida pelo que faz do homem aquilo que ele é, contingente e finito, a saber, a faculdade da razão. A razão aparece nos escritos feuerbachianos de forma antropológica e natural, e sua função é seguir a determinação natural, expressa pelo instinto de felicidade, de forma consciente ou inconsciente. À razão, que é simplesmente humana, por isso também sujeita a erros, o suicídio poderá aparecer em contradição com a natureza, mas apenas enquanto oposta à natureza sã e feliz¹⁵⁹. A ideia de natureza sã e feliz aparece nos escritos éticos de Feuerbach como uma relação adequada, ou equilibrada, de natureza, razão e indivíduo. A felicidade aparecerá aqui como a efetiva preservação do instinto de felicidade em sua única condição de possibilidade, a saber, enquanto expressa nos seres existentes. A existência é condição da felicidade.

¹⁵⁷ Este argumento aparece em contraposição a Hegel, que afirma que no elemento do querer reside a possibilidade de que eu me abstraia de tudo. HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hrg. Georg Lasson. Leipzig: Felix Meiner, 1911, §5, p. 28-29.

¹⁵⁸ "Wenn daher der Mensch sein Leben endet, weil er verloren oder zu verlieren fürchtet, was er wesentlich zum Leben rechnet, so handelt er nicht im Widerspruch, sondern im Einklang mit seinem Selbsterhaltungstrieb". *Spiritualismus*, GW XI, p. 55; SW X, p. 93; *Spiritualismo* (trad. Andolfi) p. 47.

¹⁵⁹ Feuerbach compreenderá o acordo entre razão e natureza humana, ou seja, entre moral e instinto, como a natureza sã e feliz.

Para acabar com a tentativa de provar a liberdade metafísica através do suicídio, como era própria dos filósofos metafísicos, Feuerbach afirmará que nem mesmo o suicida pode decidir por sua morte livremente, pois tal decisão aparece como ação deliberada por necessidade, determinada por uma *razão* última¹⁶⁰. A vontade aparecerá não como causa primeira da morte voluntária, mas como causa última¹⁶¹. E, nesse sentido, o *summum malum* como objeto da vontade tem sua origem na perda do sumo bem¹⁶². O suicídio não pode ser compreendido como prova da capacidade humana de abstração de tudo, como aparece no pensamento tradicional, mas é prova da própria determinação do instinto de felicidade.

Segundo Feuerbach, uma concepção de vontade autônoma, livre em seu fundamento, exige também a capacidade de abstrair-se de tudo, inclusive da morte. Assim, morte e imortalidade seriam dependentes do querer humano, o que, como afirma Feuerbach, é impossível¹⁶³. A liberdade deve aparecer nos limites da necessidade natural. A determinação natural atua sobre a vontade humana.

Nessa aproximação e identificação de vontade e necessidade, o querer não aparece como um gênio original, mas como simples “imitador da natureza”¹⁶⁴, pois significa que a vontade está a serviço do movimento natural, que é impulsionado pelo instinto de felicidade. Sobre o argumento do suicídio como expressão da liberdade da vontade sobre a natureza, Feuerbach responde utilizando a mesma ideia de necessidade natural. A inevitabilidade é a base da vontade de morrer, pois esta só pode ser desejada quando se torna uma necessidade. Vida e morte não dependem do puro querer.

Outro importante elemento da moral feuerbachiana é a concepção de amor enquanto sentimento sensível e condicionante da vontade. Ao homem não é possível

¹⁶⁰ Afirma Feuerbach: “Allein der Selbstmörder bestimmt sich zum Tode nicht aus Freiheit, d. h. eigentlich aus Mutwillen, aus Spass, sondern aus trauriger Notwendigkeit, bestimmt von einem Grunde, welcher für ihn ein letzter, unübersteiglicher, mit seinem Wesen identischer, kein durch Gegengründe aufhebbarer, also kein beliebiger ist”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 56; SW X, p. 94; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 48.

¹⁶¹ “Der Wille ist die letzte, d. h., die nächste, aber nicht die erste Ursache des freiwilligen Todes”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 56; SW X, p. 94; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 48.

¹⁶² *Spiritualismus*, GW XI, p. 56; SW X, p. 94; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 48.

¹⁶³ *Spiritualismus*, GW XI, p. 58; SW X, p. 96; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 49.

¹⁶⁴ Afirma Feuerbach: “...sein Wille kein Originalgenie, sonder nur ein Kopist der Natur...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 58; SW X, p. 96; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 49.

se opor ou negar aquilo que é objeto de desejos e amor¹⁶⁵. Então, “...tampouco tenho a liberdade de querer o oposto à vida enquanto a amo”¹⁶⁶. A morte como objeto do desejo surge em decorrência da perda de sentido da vida¹⁶⁷. Na natureza imperam forças determinantes que se expressam nos seres como instintos determinados pelo instinto fundamental de felicidade. Esse instinto determina a vontade desde a possibilidade de sua negação que é trazida à consciência pelo sentimento de amor de si mesmo. O amor de si mesmo está na base da moralidade e do pensamento.

O instinto de autoconservação não tem capacidades ilimitadas, pois do contrário não haveria a morte. O instinto de autoconservação está em unidade com o instinto de felicidade¹⁶⁸ e limitado pelo horizonte da sensibilidade, que é sua condição, e pela eficiente atuação da razão no processo de perpetuação do instinto.

4.3. Tempo como determinação da vontade

A dependência que a vontade apresenta em relação ao mundo natural não impede o desenvolvimento da argumentação moral pressuposta na liberdade. Contra o supranaturalismo Feuerbach colocará a vontade dentro do horizonte do tempo e da natureza. O querer não é independente das coisas do mundo, mas provocado por elas. O querer é o homem enquanto quer¹⁶⁹, tem sua expressão fundada no corpo e na sua relação com os objetos.

Em contraste com a filosofia kantiana, Feuerbach recusa tempo e espaço como condições de possibilidade do conhecimento, como elementos *a priori* do sujeito cognoscente, para colocá-los como propriedades reais da natureza. Assim, a vontade também se encontrará ligada a espaço e tempo, tendo aí sua determinação e

¹⁶⁵ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 60; SW X, p. 98; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 52.

¹⁶⁶ “...so wenig habe ich die Freiheit, das Gegenteil des Lebens zu wollen, solange ich das Leben liebe”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 60; SW X, p. 98; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 52.

¹⁶⁷ Afirma: “Erst wird das Leben ein Gegenstand der Gleichgültigkeit, der Langeweile, des Ekels, des Abscheus, der Verachtung, ehe der Tod ein Gegenstand des Begehrens wird”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 60; SW X, p. 98; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 52.

¹⁶⁸ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 61; SW X, p. 99; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 53.

¹⁶⁹ “...was ist denn der Wille als der wollende Mensch?...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 62; SW X, p. 100; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 54.

perdendo o lugar de princípio autônomo fundado na razão. A condição para o surgimento do querer é a união com espaço e tempo. Nessa ligação, Feuerbach procura superar a posição filosófica tradicional, que advogava estatuto especial e metafísico ao querer, colocando-o como algo natural e finito, submetido a leis da própria natureza e suas condições reais.

Conforme avança a argumentação feuerbachiana acerca de nossa dependência e determinação do mundo natural sobre o agir humano, emerge como interpretação possível dos textos do autor uma perspectiva determinista como sua última palavra acerca da moralidade. Mas a posição determinista impede o desenvolvimento da argumentação sobre a possibilidade de autodeterminação humana. E Feuerbach, ao que tudo indica, parte do pressuposto da liberdade para a realização de ações morais e para a construção de juízos morais. Mas não se aplicará tal redução da vontade à determinação causal que impede o discurso sobre a liberdade, não se recusará a possibilidade de o discurso moral operar segundo o pressuposto de uma vontade que tem em parte capacidade de autodeterminação. O que Feuerbach recusará é a fundamentação da vontade em princípios metafísicos que dão conta de si próprios e da realidade da natureza e do homem.

A vontade humana é determinada pelo tempo. O homem é filho de seu tempo, é jogado no tempo, e seu querer é condicionado por sua época e suas circunstâncias. A vontade age de acordo com o contexto, a história e os objetos dos sentidos, pois não pode ser considerada como um puro movimento do *interior* para o *exterior* do sujeito. A exterioridade age no indivíduo e desperta sua vontade, que passa a atuar em busca das excitações provocadas inicialmente pelos sentidos.

O querer opera segundo a influência dos objetos, mas também opera num certo grau de liberdade, que pode ser compreendida como uma forma de *livre jogo* do querer, apenas possível no horizonte das possibilidades que a natureza e o tempo delimitam. Assim, a liberdade da vontade ocorrerá como manifestação do homem e sua singularidade dentro da natureza, sem recursos a fundamentos metafísicos. O

querer muda com o tempo, é mutável na natureza por motivo de suas condições materiais, que despertam sempre novos querereres no homem¹⁷⁰.

A precedência que a tradição metafísica atribuía ao conceito de vontade, compreendendo-o como essência absoluta, passa, em Feuerbach, a ganhar os moldes de uma essência finita¹⁷¹. A finitização do conceito de vontade não representa um mero reducionismo filosófico, uma vez que significa a reafirmação do humano e natural frente às teorias supranaturalistas que fundavam a existência humana no plano metafísico. Assim, a essência finita do homem será encontrada na natureza.

A vontade apenas possui sentido e tem sua condição de existência através dos objetos, pois ela é constantemente modificada por esses. A determinação da vontade pelos objetos dos sentidos está em claro confronto com a teoria kantiana acerca da autonomia da vontade e a predominância da razão sobre os sentidos. Feuerbach concebe a vontade como fundada diretamente pelo mundo dos objetos. A vontade não é uma essência ou princípio fixo e imutável, pois sua condição é a própria mutabilidade do mundo e a multiplicidade dos objetos que estão à frente do sujeito do querer. Se na filosofia kantiana podemos encontrar um fundamento último racional e independente para a vontade, configurando sua chamada autonomia, em Feuerbach encontraremos um abandono da fundamentação última metafísica separada dos corpos e dos objetos da natureza. O homem sofre afecções externas, e, assim, os objetos influenciam imediatamente a direção dos atos volitivos¹⁷².

A concepção abstrata de vontade, independente do mundo, é o principal equívoco da teoria supranaturalista, pois impede uma compreensão da verdadeira finitude do homem. Como o próprio autor afirma, o querer *in abstracto* é “um absurdo”¹⁷³. O querer humano é natural e sensível, e sua expressão se dá pelo

¹⁷⁰ Como afirma o autor: “Jeder neue Lebensabschnitt bringt auch neuen Stoff und neuen Willen”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 62; SW X, p. 100; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 54.

¹⁷¹ Em relação ao supranaturalismo afirma: “...und was ihm früher für das absolute Wesen seines Könnens und Wollens galt, das ist in den bescheidenen Rang eines endlichen Wesens zurückgetreten”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 62-63; SW X, p. 101; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 54-55.

¹⁷² “Ändert sich aber der Gegenstand des Willens, so ändert sich auch der Wille selbst”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 63; SW X, p. 101; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 55.

¹⁷³ *Spiritualismus*, GW XI, p. 63; SW X, p. 101; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 55.

amor¹⁷⁴. O amor é a afirmação de si mesmo que inicia através da negação daquilo que nega a vida do indivíduo, daquilo que o faz sofrer. O amor aparecerá em Feuerbach em primeira instância por intermédio dos sentidos, inteiramente referido às experiências de cada indivíduo, isto é, egoisticamente.

No confronto com o supranaturalismo moral, a vontade não possui princípio metafísico ou estatuto absoluto, pois “...não querer nada e nada querer é o mesmo”¹⁷⁵. Como o querer não pode ser produto autônomo do pensamento, deve estar marcado e determinado por paixões. A vontade é movida pelas paixões. O móbil do querer é o conjunto de prazeres, sofrimentos e necessidades humanas, contingentes e naturais.

Feuerbach apresenta uma concepção filosófico-moral marcadamente antropológica e natural, submetida às ações do tempo. E, nessa perspectiva, afirma que “cada idade tem suas virtudes, vícios e imperfeições...”¹⁷⁶, revelando uma postura moral relativista, pois a moral é construída de acordo com o contexto, com o sujeito e o tempo no qual se vive. Mas, uma vez que a concepção de bem moral acompanha a ideia de afirmação da vida, uma compreensão objetiva da moral far-se-á necessária. Tempo é determinação natural que age sobre todas as coisas.

Se a função da atividade racional é, na filosofia kantiana, o domínio da sensibilidade, dos instintos animais, presentes no homem, em Feuerbach vontade e razão não possuem poder de liberação das paixões. A vontade humana é movida pela natureza e seus objetos. Segundo Feuerbach, apenas a ação do tempo tem a propriedade de liberação das paixões e modificação do querer¹⁷⁷. Nessa determinação natural da vontade humana, a autonomia kantiana é substituída pela heteronomia, por uma concepção de vontade não isolada, que depende da existência e da concretude dos objetos.

¹⁷⁴ “Die Liebe ist aber nichts anderes als der sinnliche, affektvolle, aber ebendeswegen der wahre, herzensgründliche, radikale Wille des Menschen”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 63; SW X, p. 101; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 55.

¹⁷⁵ “...denn nichts wollen und nicht wollen ist eins”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 63; SW X, p. 101; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 55.

¹⁷⁶ “So hat jedes Alter seine Tugenden, aber auch seine Mängel und Fehler...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 64; SW X, p. 102; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 56.

¹⁷⁷ “Nicht der Wille, nicht die Vernunft, nur die Zeit, die Zukunft befreit von den Leidenschaften und Torheiten, den Lastern und Übeln der Gegenwart”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 64; SW X, p. 102; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 56.

Em seus escritos éticos, Feuerbach não colocará a discussão acerca da liberdade em confronto com a determinação do mundo natural, pois ela pertence a um campo restrito dentro da existência. Assim, determinação natural e autodeterminação humana não estão em contradição. A moral aparecerá no espaço filosófico e humano, não se colocando em confronto com a natureza. E, nessa concepção, “...o homem não é livre *a priori*, mas *a posteriori*...”¹⁷⁸. No mesmo confronto com a filosofia kantiana, Feuerbach aponta como equívoco da posição metafísica do filósofo de Königsberg a afirmação do tempo como uma representação humana, caracterizado por não ser uma *coisa em si*¹⁷⁹.

Nenhum tipo de princípio metafísico pode sustentar e fundar a existência do mundo natural e do homem, pois o próprio pensamento aparece como uma atividade natural, como faculdade humana que tem sua condição mais fundamental no nível biológico, na concretude do mundo. Como afirma Feuerbach, “*primum vivere deinde philosophari*”¹⁸⁰. A abstração do pensamento pode apenas surgir quando as necessidades básicas, naturais e biológicas, aparecem saciadas. Apenas com a satisfação das necessidades que dão condições à vida pode surgir a liberdade do pensamento. A natureza funda o pensamento, o corpóreo funda a filosofia. Um campo natural de condições físicas e orgânicas funda a possibilidade das ações volitivas e morais.

A discussão acerca da liberdade da vontade se dará num segundo campo, caracterizado propriamente pela abstração do pensamento. Nesse segundo campo as condições primeiras fundam externamente as ações, mas não podem ser consideradas como objeto moral, pois se trata, pelo contrário, de fundamento moral. A liberdade tem seu campo de atuação num espaço específico e delimitado externamente pela antropologia. Assim, a antropologia fundamenta a moralidade.

¹⁷⁸ “...dass der Mensch nicht *a priori*, sondern nur *a posteriori* frei ist...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 64; SW X, p. 102; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 56.

¹⁷⁹ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 64; SW X, p. 102; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 57. Feuerbach afirma que Kant coloca o tempo como uma representação, mas acho que aqui reside um equívoco da interpretação feuerbachiana da filosofia kantiana, pois o tempo não é uma representação, mas uma condição da própria representação.

¹⁸⁰ *Spiritualismus*, GW XI, p. 65; SW X, p. 103; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 57.

As provas acerca da liberdade humana não podem ser procuradas naquilo que é mais fundamental que o homem e a moralidade, a saber, na natureza. Como diz Feuerbach, “a liberdade não consiste no poder começar, mas no poder acabar”¹⁸¹. A liberdade humana surge no horizonte do tempo, que não é representação humana, mas característica da própria natureza. O tempo é a condição da liberdade¹⁸².

Ao naturalizar a vontade, colocando-a no horizonte do tempo, Feuerbach apresentará a negação como estímulo original do querer. Todo querer é negativo, é negação do que faz sofrer. Mas o estímulo que representa o começo do querer, que aparece inicialmente como negação, não significará sua origem. A negação é estímulo primeiro e pressupõe algo que aparece em sua forma genuína, que se afirma. Essa forma pressuposta e precedente aparece como *pender* original do querer. E tal *pender* original é o próprio instinto de felicidade.

Não se é livre negando a determinação do tempo, mas utilizando-o adequadamente para si¹⁸³. Uma capacidade de direcionamento e condução parcial das determinações naturais aparece como característica adequada da liberdade humana.

4.4. Necessidade

Se a natureza é determinação originária de todo agir humano, não segue disso uma indistinção entre os indivíduos que compõem o conceito geral de homem, e deste com os outros seres que habitam a natureza. A vontade é determinada e relativa ao contexto no qual os indivíduos vivem. Isto significa que sua expressão é tão diversa quanto são diversos os indivíduos.

O discurso sobre a determinação originária da natureza não impedirá a compreensão acerca da liberdade, que surge no espaço de não atuação da necessidade. O conflito entre necessidade e liberdade é justamente a condição para a

¹⁸¹ “Die Freiheit besteht nicht darin, anfangen, sondern zuerst darin, *enden* zu können”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 65; SW X, p. 103; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 57.

¹⁸² Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 65; SW X, p. 103; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 57.

¹⁸³ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 65; SW X, p. 103; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 58.

compreensão da autodeterminação humana. Acerca do campo de necessidades que perfaz o horizonte de compreensão da finitude humana e os limites da ação moral, Feuerbach argumenta que existem necessidades vitais que não podem ser objetos de livre escolha, pois estão fora do alcance da vontade humana. A necessidade não é uma criação do intelecto, não é abstrata, mas real¹⁸⁴.

No campo das necessidades se formará a vontade, não compreendida enquanto uma espécie de desconexão de natureza e indivíduo, mas enquanto força atuante desde uma origem comum, natural e insuperável. Essa determinação originária, expressa pelo instinto de felicidade, caracterizará também o campo das escolhas morais, que se formarão desde uma relação do indivíduo com sua vida a partir do conceito de amor. Em Feuerbach o amor é caracterizado pela experiência de afirmação da vida do próprio sujeito como pressuposto para o reconhecimento dos outros sujeitos e o sentimento de amor que pode brotar no campo social. O pressuposto do amor, em relação ao social, ao outro, é a egoística afirmação da vida que se dá através das experiências próprias do sujeito. A moral é desenvolvida por intermédio da razão, que sofre a determinação originária pelo instinto de felicidade, que apenas pode persistir enquanto é expressão no sujeito vivente, e se configurará como eudaimonia. Como afirma Feuerbach, “eu amo a vida, e a amo necessariamente...”¹⁸⁵.

Na consideração acerca da liberdade em Feuerbach, é notável o surgimento de um problema filosófico em seus textos. Se a liberdade surge à consciência, pode apenas ser percebida e compreendida pelo homem. Os outros seres não possuem a capacidade de realizar abstrações, por isso não possuem uma propriedade intelectual. E tal compreensão configura um posicionamento antropológico, isto é, a diferenciação entre o homem e os outros seres. Tal compreensão não fornecerá estatuto metafísico especial ao homem, mas apenas funcionará na direção de afirmar que o pensamento é algo próprio dos homens, e não dos animais. Essa faculdade da razão é natural. E Feuerbach afirma que ser livre é agir em harmonia com sua

¹⁸⁴ “...wie es in Wirklichkeit überhaupt keine abstrakte, d. i. einförmige, unterschiedslose, inhaltslose, Notwendigkeit gibt...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 82; SW X, p. 121; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 78.

¹⁸⁵ “Ich liebe das Leben und liebe es notwendig...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 83; SW X, p. 121; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 78.

essência¹⁸⁶. Se a liberdade se dá a partir de uma consciência acerca das determinações básicas e a possibilidade de jogar com os desejos, não de forma a contradizer ou negar essas determinações básicas, mas em harmonia com seu fundamento real e necessário, então a liberdade pode apenas ser uma capacidade humana. Se os animais agem apenas *centricamente* na natureza, presos a respostas imediatas em relação às afecções e estímulos naturais, e o homem tem como característica singular a capacidade de ação em um nível mais amplo, permitindo uma deliberação sobre as próprias necessidades sofridas, o que significa agir com *excentricidade*, então o agir livre apenas é possível ao homem.

Essa consideração acerca da liberdade terá apoio na própria ideia de Feuerbach acerca das motivações naturais, que são diversas e agem em indivíduos diversos com necessidade, mas “...não significa que são da mesma importância e valor, com a mesma força necessitante”¹⁸⁷. Segundo Feuerbach, as motivações podem ser originárias ou derivadas¹⁸⁸. As motivações derivadas dependem de motivações anteriores.

A determinação básica dos instintos na vida humana não significa apenasmente uma vida cêntrica, uma vez que aparece numa necessidade de satisfação para fornecer as condições básicas e naturais para a vida e o desenvolvimento do intelecto, e em especial a filosofia. Nisso afirma Feuerbach, “eu não vivo para beber, mas bebo para viver”¹⁸⁹. A existência do homem não deve ser presa à simples satisfação dos instintos, mas estes devem ser satisfeitos para possibilitarem o pleno desenvolvimento da existência.

O instinto de felicidade determina a vontade, e esta determina o intelecto. Mas a vontade apenas aparece à consciência através do intelecto. A capacidade de escolhas, a autodeterminação humana, que não possui qualquer característica radical ou absoluta, ocorre num campo limitado da natureza, em dependência direta da

¹⁸⁶ “Frei ist der Vogel in der Luft, der Fisch im Wasser, frei ist jedes Wesen da, wo es sich in Übereinstimmung mit seinem Wesen befindet und handelt – so auch der Mensch”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 83; SW X, p. 122; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 78.

¹⁸⁷ “...aber deswegen sind sie nicht an sich von gleichen Wert und Gewicht, gleicher Nötigungskraft”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 83; SW X, p. 122; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 78.

¹⁸⁸ *Spiritualismus*, GW XI, p. 83; SW X, p. 122; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 78.

¹⁸⁹ “Ich lebe nicht, um zu trinken, sondern ich trinke, um zu leben”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 83; SW X, p. 122; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 78.

consciência da determinação original que a vontade sofre através de sua estrutura antropológico-natural. E só graças ao intelecto eu sei aquilo que devo querer ou não querer¹⁹⁰.

O querer tem seu fundamento no instinto de felicidade e seu início na negação da possibilidade de preservação do instinto, ou seja, no mal ou sofrimento. Querer significa: quero me ver livre de um mal, quero ser livre e feliz¹⁹¹. A antropologia feuerbachiana considera os instintos como parte de sua estrutura fixa, não sendo possível superá-los ou apagá-los na vida humana. Em relação a esse traço natural do homem, Feuerbach afirma que “em geral satisfazer um instinto significa liberar-se desse, mas apenas momentaneamente”¹⁹².

O instinto de liberdade aparecerá como movimento do instinto de felicidade que, por meio do instinto de autoconservação, traz à consciência a possibilidade de sua anulação, de seu não ser. Sobre a relação entre felicidade e liberdade, Feuerbach afirmará que “o instinto de liberdade identificado com o instinto de felicidade é a essência da natureza, a essência do homem, o qual de resto não é nada mais que a natureza humana na sua distinção em relação à natureza orgânica e inorgânica”¹⁹³.

4.5. O princípio da doutrina dos costumes

A antropologia moral estabelece o instinto de felicidade como origem da ação e da vontade. A moralidade tem seu fundamento no instinto e seu início na negação da possibilidade de negação da preservação do próprio instinto, e sua essência dar-

¹⁹⁰ “Sinn, Verstand gehört aber notwendig zum Willen, denn nur durch ihn weiss ich, was ich wollen oder nicht wollen, tun oder lassen soll...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 84; SW X, p. 122; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 79.

¹⁹¹ Como afirma o autor: “Ich will einer Qual, einer Last, eines Übels überhaupt mich entledigen, ich will frei, glücklich sein, wenn auch nur auf einen Augenblick”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 84; SW X, p. 123; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 79.

¹⁹² “Einem Trieb überhaupt befriedigen heisst sich von ihm befreien, wenn auch nur momentan”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 85; SW X, p. 123; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 80.

¹⁹³ “Der mit dem Glückseligkeitstrieb identische Freiheitstrieb ist das Wesen der Natur, das Wesen des Menschen, der ja nichts anderes ist als die menschliche Natur im Unterschiede von der übrigen organischen und unorganischen Natur”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 84; SW X, p. 123; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 80.

se-á nas relações sociais. Uma vez que o fundamento da moralidade é natural, caracterizado pela autorreferencialidade dos indivíduos, e sua essência se dá nas relações sociais, a meta da moral é a tentativa de harmonização da boa vontade para consigo mesmo com a boa vontade para com os outros. A moralidade exige a exposição e esclarecimento da relação *eu-tu*.

Em contraposição ao pensamento supranaturalístico, que via no desinteresse dos indivíduos a expressão da ação moral, a concepção feuerbachiana procura a fundamentação das ações morais no egoístico instinto de felicidade, mas de forma a dar conta das relações entre os indivíduos e seus interesses. Na relação entre os indivíduos e os conflitos gerados desde a preservação de seus interesses, determinados pelo instinto de felicidade, surge a preocupação pela definição e pelo papel do direito, que visará à harmonização do “...instinto de felicidade do eu com o instinto de felicidade do tu...”¹⁹⁴. Assim afirma o filósofo: “o meu direito é o meu instinto de felicidade reconhecido legalmente; o meu dever é o instinto de felicidade do outro enquanto me determina ao seu reconhecimento”¹⁹⁵. O direito surge da garantia de exteriorização dos interesses de realização e autoconservação do *eu*. O dever surge do reconhecimento da existência do outro, do *tu*, e da necessidade de assegurar-lhe o espaço de procura e realização de seus interesses próprios. A causa que determina o *eu* ao dever é o instinto de felicidade do *tu*¹⁹⁶.

A sensibilidade é pressuposto da moralidade, pois esta não pode ser sustentada de forma independente dos sentidos, não pode ser deduzida do puro eu e da pura razão. A explicação acerca da moral será buscada na relação *eu-tu*. É importante notar que o fundamento da moral é uma perspectiva sensível e egoísta, mas não radical, isolada no indivíduo solitário. Pelo contrário, a moral feuerbachiana passa da fundamentação egoística para as relações sociais, ou seja, do egoísmo para o comunismo¹⁹⁷. As relações morais, na sociedade, não levam consigo a superação

¹⁹⁴ “...Glückseligkeitstrieb des Ich mit dem Glüseligkeitstrieb des Du...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 74; SW X, p. 113; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 68.

¹⁹⁵ “Mein Recht ist mein gesetzlich anerkannter Glückseligkeitstrieb, meine Pflicht ist der mich zu seiner Anerkennung bestimmende Glückseligkeitstrieb des andern”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 74; SW X, p. 113; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 68.

¹⁹⁶ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 75; SW X, p. 113-114; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 69.

¹⁹⁷ Cf. tema sobre egoísmo e comunismo em SERRÃO, A. V. *A humanidade da razão*. Ludwig Feuerbach e o projecto de uma antropologia integral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

da posição egoísta, mas, pelo contrário, preservam como fundamento insuperável a autorreferencialidade. E, assim, Feuerbach falará de um diálogo em troca de um monólogo, próprio da tradição metafísica.

O instinto de felicidade tem sua base num *pender* natural sobre todos os seres, que pode surgir à consciência dos indivíduos. E, surgindo à consciência, pode se tornar objeto moral. A felicidade não é restrita ao indivíduo, pois é “...repartida entre as diversas pessoas...”¹⁹⁸. Feuerbach afirmará que a felicidade “...não é unilateral, mas bilateral ou onilateral, e assim se constitui como princípio da moral”¹⁹⁹.

Ainda em contraposição ao supranaturalismo moral, Feuerbach afirmará que o dever é uma abnegação de si imposta apenas pelo amor de si dos outros²⁰⁰. A defesa do desinteresse como meta e essência da ação moral esconde os interesses alheios. O discurso sobre a expulsão dos desejos e interesses individuais do campo moral é vazio e sem fundamentação verdadeira. Sobre isto afirma que o que está em contraste com o meu egoísmo, está em harmonia com o egoísmo dos outros. A moralidade não pode ser estruturada abstraindo-se do instinto de felicidade e seu princípio como meta da vida moral.

Na mesma direção empirista de autores modernos que colocavam as sensações como base dos juízos morais, Feuerbach também colocará como condição de possibilidade da moral as experiências sensíveis dos indivíduos. A capacidade de experiência das sensações de dor e prazer fundamenta a capacidade de distinção entre bem e mal²⁰¹. A determinação moral de bem não está abstraída da sensibilidade.

Outro tema abordado na perspectiva da sensibilidade e da fundamentação da moral no instinto de felicidade é o amor. Segundo Feuerbach, o amor é boa vontade, “...é o instinto de felicidade do homem, mas que só se satisfaz na e por meio da

¹⁹⁸ “...auf verschiedene Personen verteilte...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 75; SW X, p. 113; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 69.

¹⁹⁹ “...nicht die einseitige, sondern die zwei- oder allseitige, ist das Prinzip der Moral”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 75; SW X, p. 113; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 69.

²⁰⁰ “Die Pflichten gegen sich selbst haben die eigene, die Pflichten aber gegen andere die Selbstliebe in der Person anderer zu ihrem Grund und Gegenstand”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 75; SW X, p. 113-114; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 69.

²⁰¹ “wo kein Unterschied zwischen Glück und Unglück, zwischen Wohl und Wehe, da ist auch kein Unterschied zwischen gut und böse”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 76; SW X, p. 114; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 70.

satisfação do instinto de felicidade dos outros”²⁰². O amor não consiste numa relação especial, espiritual ou metafísica, pois é também sensível e orgânico. Como afirma, “a forma mais íntima e perfeita do amor é o amor sexual...”²⁰³. Mas essa concepção naturalizada do amor não significa uma redução desse sentimento a relações orgânicas e inconscientes, para simples preservação. A relação entre os indivíduos é condição para a satisfação própria e realização dos desejos de cada indivíduo. Não se pode tornar feliz a si mesmo sem tornar feliz o outro. A eticidade do amor consistirá em que, tornando a si mesmo feliz, o *eu* torna também o *outro* feliz. Assim, a meta da moral é a ligação da felicidade própria com a dos outros.

A moralidade aparece como construída a partir da e em unidade com a vida. Então, lei e direito estão para a defesa dos interesses e preservação dos indivíduos existentes. A lei da vida é a lei da moral²⁰⁴. O instinto de felicidade, quando surge à consciência, é ampliado de fundamento para objeto de desejo moral. E nessa ampliação a moral está unida com a felicidade e com a vida. A moralidade, em oposição à concepção kantiana, não pode ser o contraponto do princípio da vida, segundo Feuerbach. Os deveres são *comandos* do instinto de felicidade²⁰⁵. Também afirma que “...o conflito entre dever e felicidade não é um conflito entre princípios diversos, mas entre o mesmo princípio em diversas pessoas, entre a felicidade própria e a dos outros”²⁰⁶.

A apresentação da filosofia kantiana realizada por Feuerbach compreende o princípio da felicidade própria como algo em si reprovável. Segundo o filósofo de Königsberg, a lei moral deve ser diferente da felicidade própria. Outro equívoco da filosofia kantiana, segundo a apresentação feuerbachiana, é em relação aos conceitos

²⁰² “...ist der Glückseligkeitstrieb des Menschen, der aber nur in und mittelst der Befriedigung des Glückseligkeitstriebes des andern sich selbst befriedigt”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 77; SW X, p. 116; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 71.

²⁰³ “Die innigste und vollkommenste Form der Liebe ist die geschlechtliche...” *Spiritualismus*, GW XI, p. 77; SW X, p. 116; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 71.

²⁰⁴ Como afirma o autor: “Was die Regel oder vielmehr das Gesetz des Lebens, das ist auch das Gesetz der Moral...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 78; SW X, p. 117; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 73.

²⁰⁵ “Aber ist diese Pflicht nicht zugleich sein Vorteil, Gebot seines Glückseligkeitstriebes?”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 79; SW X, p. 117; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 73.

²⁰⁶ “...ist der Streit zwischen Pflicht und Glückseligkeit kein Streit zwischen verschiedenen Prinzipien, sondern nur zwischen demselben Prinzip in verschiedenen Personen, zwischen eigener und fremder Glückseligkeit”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 79; SW X, p. 117-118; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 73.

de bem e prazer. A ideia de bem será ligada ao dever, enquanto ao instinto de felicidade será apenas ligado o sentimento de prazer. Feuerbach se contrapõe à distinção kantiana afirmando a unidade de bem e prazer, moralidade e felicidade. A moralidade possui uma base simples de condições sensíveis e orgânicas que têm primazia e prioridade em sua observância, uma vez que dá as condições necessárias para o desenvolvimento da vida abstrata e todos os refinamentos das relações morais. Assim como aparece na moral kantiana, a autoconservação como um dever também aparecerá nos escritos de Feuerbach. Mas isso apenas é possível por meio da alimentação como condição mais fundamental da moral. O comer é também um dever como meio necessário para a autoconservação, segundo Feuerbach²⁰⁷. Apenas com a satisfação do sentimento de fome será possível destacar a moral do instinto de felicidade e fazê-la um objeto em si do seu pensamento²⁰⁸.

4.6. Responsabilidade

A vontade pode possuir estatuto indeterminado apenas enquanto é simplesmente pensada, enquanto objeto abstrato do pensamento. A vontade real e efetiva tem sentido apenas enquanto referida a um ser determinado, a um mundo de objetos determinados, naturais. O querer é sempre querer de um ser determinado. No horizonte natural, empírico, da filosofia e do homem, a vontade está em relação com o ser. Feuerbach recusa uma ontologia de caráter metafísico e afirma que o campo de determinações e objetos reais e empíricos não pode ser esquecido enquanto horizonte do querer. Assim afirma, "...através da diversidade do seu querer demonstrará a diversidade de seu ser"²⁰⁹. Nessa afirmação é importante notar a dependência que o ser possui em relação ao querer e, em especial, que o ser não é

²⁰⁷ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 81; SW X, p. 119; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 76.

²⁰⁸ "Nun, dann ist die Moral nur eine Sache der Wohlhabenden und Wohlbestellten, die, weil für ihr Wohl schon von Hause aus gesorgt, ihr Glückseligkeitstrieb schon befriedigt ist, hinreichend Musse haben, die Moral von Glückseligkeitstrieb abzusondern und für sich selbst zum Gegenstand ihres Denkens zu machen". *Spiritualismus*, GW XI, p. 81; SW X, p. 120; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 76.

²⁰⁹ "...durch die Verschiedenheit seines Willens nur die Verschiedenheit seines Wesens (...) beweisen". *Spiritualismus*, GW XI, p. 85; SW X, p. 124; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 80.

uma categoria geral, única e absoluta, mas possui sentido apenas enquanto está referido a um ser determinado, que é individual e singular, ou seja, insubstituível.

A afirmação de uma vontade indeterminada não possui sentido algum, pois é vazia segundo o pensamento feuerbachiano²¹⁰. O querer tem sua força originante no instinto de felicidade, mas em imediata relação com os objetos dos sentidos. Os objetos são diferentes entre si e provocam uma infinita variedade de estímulos no homem. Segundo o filósofo, se não há diferença entre os objetos, não há o fundamento próprio do querer humano. O objeto é o fundamento do querer. Pode-se entender uma dupla fundamentação da vontade, a saber, no elemento mais original que é o instinto de felicidade, e no contato com os objetos dos sentidos. A vontade parece estar situada entre o instinto e o objeto.

O querer apenas tem sentido enquanto referido a um objeto, pois “querer significa querer qualquer coisa...”²¹¹, e a vontade referida a algo pressupõe a existência das coisas fora e independentemente da consciência. A afirmação sobre a determinação natural como pressuposto fundamental das escolhas e como horizonte da vontade não impedirá a devida compreensão acerca da ação moral fundamentada na liberdade. O conceito de determinação guarda em si certa amplitude²¹². A determinação estará presente mesmo na ideia de liberdade. Afirma Feuerbach, “o motivo, a necessidade, que me faz resolver por este romance, não é a mesma que me determina ou me move para os romances e as poesias em geral”²¹³. A liberdade da vontade também será compreendida enquanto movida por motivos ou necessidade. Há na antropologia feuerbachiana a emergência de duas formas de necessidade, a saber, as essenciais e absolutamente necessárias, rígidas em sua manifestação, e as não essenciais ou não absolutamente rígidas. E é desse enfoque que se poderá compreender a passagem da necessidade rígida do campo antropológico para a necessidade fraca, expressa como motivos, própria do campo

²¹⁰ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 85; SW X, p. 124; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 81.

²¹¹ “Kurz, wollen heisst etwas wollen...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 85; SW X, p. 124; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 81.

²¹² “Nein, diese Bestimmtheit hat eine gewisse Weite, eine Umfang, innerhalb dessen mir die Wahl zwischen diesem oder jenem Buche freistand”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 85-86; SW X, p. 124; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 81.

²¹³ “Der Grund, die Notwendigkeit, die mich zu *diesem* Romane bestimmt, ist nicht die nämliche, welche mich zu Romanen, zu Dichtungen überhaupt bestimmt oder bewegt”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 86; SW X, p. 124-125; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 81.

moral. Feuerbach considera que os motivos causais, ou não essenciais, levam o sujeito a escolher entre objetos e mantêm a possibilidade de escolha aberta e singular a cada indivíduo²¹⁴. A liberdade do querer não pode ser compreendida em relação a todas as ações dos homens sem distinção. E, nesse contexto, faz-se necessário compreendê-la apenas no campo delimitado da moral, ou seja, num espaço que se fundamenta na antropologia, mas que não possui poder de contraposição ao seu fundamento. A liberdade não pode ser contraposta à antropologia.

A ideia de juízo moral encontra sua essência na liberdade da vontade, isto é, na capacidade de consideração dos indivíduos como agentes da ação. O agente da ação precisa ter a capacidade de escolha sobre as várias possibilidades e combinações acerca dos objetos dos sentidos. Feuerbach considera que o fundamento necessário e rígido da natureza também fundamenta a acidentalidade como pertencente a uma ação livre²¹⁵. Mas o homem é livre apenas em situações insignificantes²¹⁶, e é tal sentimento de liberdade que sustentará o discurso sobre a moralidade. Mesmo a capacidade de decisão sobre os objetos da sensibilidade, que estão frente ao sujeito, é necessária como parte da estrutura natural-antropológica da moralidade. Em relação a isto, afirma Feuerbach que “a dúvida da indecisão é livre, mas a decisão necessária, aquela transcendente, e esta, pelo contrário, imanente à minha determinação essencial”²¹⁷. A liberdade da vontade consiste, portanto, no instante de dúvida que antecede a deliberação sobre o objeto e a ação moral. E é nisso precisamente que consistirá a liberdade exigida para o discurso sobre juízos morais. A liberdade não se refere ao universo natural, “nenhuma ação humana ocorre livremente, com incondicional e absoluta necessidade, (...) pois entre o início e o fim podem intervir fora e dentro de mim uma quantidade de coisas...”²¹⁸. Assim, o

²¹⁴ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 86; SW X, p. 125; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 81.

²¹⁵ “Zufälligkeit gehört also zu einer freien Handlung”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 87; SW X, p. 126; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 83.

²¹⁶ “Frei fühlt sich überhaupt der Mensch und frei im gewöhnlichen Sinn ist er auch wirklich nur in bedeutungslosen, gleichgültigen Lagen und Handlungen...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 88; SW X, p. 127; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 84.

²¹⁷ “Der Zweifel der Unentschiedenheit ist frei, aber der Entschluss notwendig, jener transzendent, dieser aber immanent meiner Wesen Charakterbestimmtheit”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 89; SW X, p. 128; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 84-85.

²¹⁸ “Keine menschliche Handlung geschieht freilich mit unbedingter, absoluter Notwendigkeit, denn zwischen dem Anfang und Ende (...) kann ausser und in mir Unzähliges sich ins Mittel schlagen...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 89; SW X, p. 128; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 85.

homem age livremente dentro desse campo de determinações fundamentais, a liberdade ocorre dentro do campo da necessidade. O homem não é absolutamente determinado a agir na natureza, pois, se assim fosse, então seria perdido todo o sentido de indivíduo ou agente moral. Para isso afirma Feuerbach: "...eu não sou exclusivamente, unilateralmente, imutavelmente determinado a esta ou àquela ação..."²¹⁹.

O instinto de felicidade é o mais fundamental de todos os instintos e coloca a seu serviço, num momento primário, o instinto de autoconservação. Tais instintos deverão formar o campo mais originário dos seres. Mas Feuerbach ainda considera a formação do homem a partir de outros instintos que, quando referidos àqueles, se estabelecem como secundários. Os outros instintos, a saber, aqueles diversos do instinto de felicidade e autoconservação, normalmente são forças em conflito. O homem é marcado pelo conflito de forças que atuam sobre seu ser e permanecem em sua existência. A liberdade pode ser compreendida como fruto do conflito entre os instintos. Os instintos podem reprimir uns aos outros, e nisso consiste sua essência. E nessa repressão dos instintos, que são repressores por essência, pode surgir a ideia de consciência. Esta consiste basicamente no protesto de um instinto reprimido contra a sua repressão²²⁰.

O homem tem sua essência na capacidade de mobilidade e determinabilidade, que lhe são próprias²²¹. A questão acerca da necessidade e a ideia dessa como fundamento das ações humanas é esclarecida desde uma referência ao pensamento schopenhaueriano. Em acordo com Schopenhauer, Feuerbach reconhecerá que "necessário é aquilo que se consegue de uma dada razão suficiente"²²². A necessidade surge da compreensão de algo como consequência de uma dada razão. Assim, ser necessário e conseguir uma dada razão suficiente "são conceitos recíprocos"²²³. Mas Feuerbach colocará o sujeito entre a causa e a consequência:

²¹⁹ "...bin ich keineswegs so bestimmt, so einseitig, so ausschliesslich, so unabänderlich zu dieser oder jener Handlung bestimmt...". *Spiritualismus*, GW XI, p. 89; SW X, p. 128; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 85.

²²⁰ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 91; SW X, p. 130; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 87.

²²¹ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 91; SW X, p. 130; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 87.

²²² "Notwendigkeit ist, was aus einem gegebenen zureichenden Grund folgt". *Spiritualismus*, GW XI, p. 92; SW X, p. 131; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 88.

²²³ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 92-93; SW X, p. 131-132; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 89.

“todavia no meio, entre a razão determinante e a sua consequência, me encontro eu, este ser, este indivíduo determinado. Eu sou o meio no qual, a causa através da qual uma certa causa se conecta a uma certa consequência”²²⁴.

A consciência não precede a ação, pois, se assim ocorresse, o homem não praticaria o mal²²⁵. Isto fundará a concepção eudemonista de Feuerbach. A consciência surge como uma capacidade tardia para julgamento da direção do instinto fundamental e sua orientação para a preservação de si através da preservação do indivíduo existente.

A liberdade é um desejo humano objetivado, referido a algum objeto, enquanto quer eliminar a possibilidade do contrário do objeto em questão²²⁶. A liberdade é um desejo, e enquanto desejo existe de fato.

Da antropologia à moral, da moral ao direito, assim é o movimento do pensamento feuerbachiano. A liberdade é um pressuposto da moral. O conceito de lei pressupõe a liberdade. A lei pode ser compreendida como generalização do instinto de felicidade de cada indivíduo na relação com o outro. Assim, a lei nada mais é que um desejo reconhecido²²⁷. O instinto aparece à consciência transformando-se em desejo, e a lei aparece como o desejo expresso de forma prescritiva. A vontade é radicalmente determinada pelo instinto de felicidade, é determinada no indivíduo como desejo de si mesmo, como poder ser irrestrito em relação a tudo que o amplia e afirma. O instinto e sua força determinante aparecem à razão e transformam-se na moral. Nesse sentido “a lei se limita a transformar este *poder ser* em dever, o dever ser ou não ser é ser ou não ser desejado”²²⁸.

A expressão *volo, ergo cogito*²²⁹ já evidencia a ligação que a vontade tem com sua determinação no instinto e como este aparece à consciência e conduz o

²²⁴ “Zwischen dem bestimmenden Grund und seiner Folge stehe jedoch ich, dieses bestimmte Wesen, dieses Individuum, in der Mitte. Ich bin die Mitte, worin, ich der Grund, wodurch dieser Grund sich mit dieser Folge verknüpft”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 92-93; SW X, p. 131; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 89.

²²⁵ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 94; SW X, p. 133; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 90.

²²⁶ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 95; SW X, p. 134; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 92.

²²⁷ “Aber das Gesetz ist in Wahrheit nichts anderes als ein von der höchsten Macht anerkannter, verbürgter, geheiligter Wunsch...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 96; SW X, p. 135; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 92.

²²⁸ “Das Gesetz verwandelt nur dieses Mögen in Sollen. Sein- oder Nicht-sein-Sollen ist gewünschtes Sein oder Nichtsein”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 96; SW X, p. 135; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 92.

²²⁹ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 96; SW X, p. 135; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 93.

pensamento ou razão desde uma base natural e antropológica, o que garante estatuto material à racionalidade. O pensamento é derivação do material, e nessa derivação surgem também as concepções de lei e moral, que não podem estar em confronto com o instinto de felicidade. Assim, o instinto de felicidade é lei fundamental de todos os seres.

É importante notar uma diferença entre as noções de querer e desejar, ou entre vontade e desejo. A vontade possui estatuto inconsciente e mais fundamental, já o desejo surge como ampliação da vontade e insurgência desta à consciência.

Segundo Feuerbach, Kant e Schopenhauer cometem um equívoco fundamental ao conceber uma separação entre o caráter empírico e inteligível do homem (distinção entre fenômeno e essência) para chegar a uma conciliação entre o caráter determinado e necessário da ação humana com a consciência e sensação de responsabilidade das próprias ações (imputabilidade). De acordo com as reflexões feuerbachianas, não se deve transferir a liberdade para o pensamento apenas porque não se é possível obter provas desde a experiência. Kant explica a imputabilidade desde o homem pensado como livre²³⁰. Em referência aos argumentos de Schopenhauer, Feuerbach afirma que então o “...meu ser e a minha essência são apenas culpa ou mérito de meu livre querer...”²³¹. A filosofia especulativa funda a existência no pensamento. Contra tal fundamento Feuerbach se colocará radicalmente.

O problema da moralidade na filosofia tradicional diz respeito ao campo de investigações acerca da liberdade enquanto estendido ao todo do homem. Segundo Feuerbach, a moralidade ocupa um espaço específico nas reflexões humanas e estas não podem ser contrapostas ou colocadas no nível da antropologia, pois esta é sua condição de possibilidade. A responsabilidade é parte do pensamento moral. E isto significa a possibilidade de coexistência entre determinação e autodeterminação humana, pois a responsabilidade apenas é possível enquanto assegurada esta segunda. Conforme afirma Feuerbach, o homem sente-se responsável por aquilo que

²³⁰ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 98-99; SW X, p. 138; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 95-96.

²³¹ “...ist mein Sein und Wesen nur ein Verdienst oder Schuld meines freien Willens...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 99; SW X, p. 139; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 96.

faz e não por aquilo que é²³². A responsabilidade não deve ser compreendida como essência humana, mas como característica da ação humana. A responsabilidade surge enquanto expressão do agir. E a ação não se dá individualmente, mas sempre na relação com o outro. Assim afirma, “o meu ser é a minha relação comigo mesmo, o meu agir é a minha relação com os outros...”²³³.

Conforme a fundamentação antropológica da moralidade, e, assim, a naturalização do argumento metafísico acerca da liberdade, liberdade e necessidade estarão ligadas pelo instinto de felicidade. A liberdade é ausência de necessidade.

A concepção dualista presente entre os autores modernos será recusada por Feuerbach em defesa de uma concepção integral de homem. Segundo o pensador, a vontade humana foi equivocadamente concebida como pertencente ao caráter inteligível, metafísico, em contraposição ao caráter empírico. O caráter empírico do homem se tornou alvo de preocupação moral, uma vez que a meta fundamental da moralidade era colocar a racionalidade como a força atuante e controladora das paixões sensíveis. A condição para o progresso e desenvolvimento da moralidade entre os autores modernos é a capacidade de dominação da parte animal, empírica, sensível, passional, que forma o homem. Feuerbach recusa tal dualismo e inverte a moral clássica colocando como ponto fundamental da moralidade a natureza sensível e passional. A moralidade é, assim, determinada por uma força atuante externa, que é inconsciente, pré-moral e natural.

O processo de naturalização do homem não representará um esvaziamento moral ou uma perda da identidade do homem individual como ser pensante. A identidade ou individualidade emergirá de uma capacidade de consideração do *eu* como parte do gênero (*Gattung*) ou como forma determinada do homem em geral. E é justamente dessa capacidade que emergirá a singularidade. Assim afirma: “...eu não sou apenas um homem determinado, mas também um homem em geral em uma forma determinada, individual...”²³⁴. O homem como parte do gênero, ou

²³² Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 96; SW X, p. 139; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 97.

²³³ “Mein Sein ist meine Beziehung auf mich selbst, mein Handeln meine Beziehung auf andere...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 100; SW X, p. 139; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 97.

²³⁴ “Nun bin ich aber nicht nur ein bestimmter Mensch, sondern auch der *Mensch überhaupt* in einer bestimmten, individuellen Gestalt...”. *Spiritualismus*, GW XI, p. 101; SW X, p. 141; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 99.

homem universal, não está destacado do mundo sensível de objetos determinados, mas é dado no pensamento. Pensar é simples faculdade humana, é capacidade de abstração do mundo dos objetos sem perdê-los de vista. A liberdade apenas surgirá como possível no homem em geral, enquanto pensada. Mas enquanto homem determinado, a necessidade se faz presente²³⁵.

Feuerbach afirma que o agir aparece como consequência do ser. A ação é característica do ser que existe. A existência deve ser compreendida desde o ser que age. Sendo, se descobre o ser, seu horizonte e a essência do homem no agir. A necessidade natural deve ser compreendida desde seu movimento constante, expresso nos seres existentes, como a determinação do instinto de felicidade. O ser, enquanto existe na experiência da possibilidade da negação do instinto originário, determinante, se expressa como desejo de liberdade, que nada mais é que a necessidade sofrida de negação da negação do instinto de felicidade. Nesse ponto, Feuerbach opera com um conceito de liberdade compreendido como desejo humano, como instinto que aparece à consciência. O desejo de liberdade é manifestação do instinto de felicidade em sua busca de autoconservação.

²³⁵ Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 101-102; SW X, p. 141; *Spiritualismo* (trad. Andolfi), p. 99.

**SEGUNDA PARTE: ANTROPOLOGIA COMO FUNDAMENTO DA FILOSOFIA
MORAL**

I. O FUNDAMENTO

A natureza é o fundamento do indivíduo (*Individuum*). Todos os seres são organismos naturais, mais ou menos complexos. O ser humano é o organismo natural que apresenta um nível superior de complexidade em comparação com todos os outros seres. A complexidade orgânica do homem gerou uma faculdade especial, singular, que define a diferença entre o homem e os outros seres, a saber, a faculdade da razão. O indivíduo é o fundamento do homem (*Mensch*), representação dos indivíduos no gênero (*Gattung*). A capacidade de pensar no gênero pressupõe a existência do indivíduo como *eu* e seu reconhecimento do *outro* fora do *eu*, o *tu*. Para se chegar à compreensão de como se dá o desenvolvimento da moral no campo das relações e ações humanas, deve-se, primeiramente, buscar seus elementos fundamentais nas disposições naturais que definem a antropologia feuerbachiana. O fundamento deve ser entendido como um elemento subjacente ao discurso moral, que não pode ser eliminado ou estar em contradição com seu fim. Assim, a natureza, a sensibilidade e a corporeidade formam a antropologia feuerbachiana, que será compreendida como o fundamento da moral.

A antropologia pode ser compreendida a partir de dois instintos fundamentais: um como princípio cardinal de todo ser orgânico, ou instinto dos instintos, a saber, o instinto de felicidade (*Glückseligkeitstrieb*); e outro como instinto de direção do primeiro e mais fundamental, a saber, o instinto de autoconservação (*Selbsterhaltungstrieb*). O instinto de autoconservação está direcionado para o instinto de felicidade, está a serviço deste e dará a garantia de uma moral construída em uma

única direção, ou seja, a favor da felicidade. Esses instintos se mantêm como fundamento e determinação das ações humanas. Feuerbach, ao apresentar a moral a partir do instinto de felicidade, está em clara oposição à tendência supranaturalista de afastar de toda argumentação moral as determinações naturais. Segundo a posição dos filósofos supranaturalistas, a moral não poderia ser desenvolvida a partir de inclinações, paixões ou instintos que marcam o homem como ser natural, mas deveria recorrer-se à razão pura e simplesmente. É apenas da razão, segundo tal perspectiva, enquanto não determinada pelas paixões, que se poderia argumentar acerca da liberdade da vontade (*Willensfreiheit*) humana. Segundo Feuerbach, a liberdade da vontade, para os supranaturalistas, está fundada numa posição inicial dualista, que compreende o homem marcado por duas substâncias heterogêneas, e coloca como meta da filosofia demonstrar a capacidade de domínio das paixões humanas pelo uso da razão. A tradição supranaturalista coloca como meta do pensamento a total contradição com a determinação natural do homem. Em relação a essa tendência de construir uma moral que tem como meta o controle e domínio das paixões, indo contra a natureza humana, Feuerbach procura colocar o debate moral dentro dos limites da determinação natural. A argumentação sobre a liberdade da vontade, ao contrário da posição supranaturalista, só pode ser desenvolvida dentro da natureza e a partir da constituição antropológica, ou seja, a partir dos instintos humanos.

Ao fim, a determinação natural (*Naturbestimmung*) viabilizará o discurso da ação moral, que será justificada em relação à autodeterminação (*Selbstbestimmung*) humana. A determinação natural não estará em contradição com a autodeterminação humana, uma vez que deve ser vista como fundamento, isto é, como estrutura externa de todo o discurso acerca da liberdade do querer que possibilita a reflexão moral. Assim, a determinação natural ocupa o espaço de primazia ou fundamento do pensar e agir, enquanto a autodeterminação é compreendida no espaço de supremacia para o desenvolvimento das reflexões éticas.

II. INSTINTO (*Trieb*)

A determinação da base moral nos instintos de felicidade e autoconservação conduz-nos à fundamentação antropológica e sua concepção de instinto (*Trieb*)²³⁶, que possui significativa função nos textos feuerbachianos. Na língua portuguesa, *Trieb* apresenta os correspondentes mais comuns nas palavras *instinto* e *pulsão*. Entretanto, esse conceito pode também significar amplamente impulso, desejo, inclinação etc. Ao se considerar os *Triebe* (instintos) fundamentais, a utilização do conceito com o sentido de *instinto* não encontra fundamento explícito nos textos de Feuerbach. Em alguns momentos o significado aparece como *impulso*²³⁷, noutros como *pulsão*, e noutros como *instinto* propriamente. Frente à possibilidade de sentidos, que podem ser variados, não parece conveniente afirmar um uso mais correto em relação a outro, uma vez que, em cada contexto, em cada obra e pensamento, aparecem determinadas características e indícios de um sentido mais estrito, sem toda a amplitude que o uso do conceito *Trieb* permite. Esse conceito pode aparecer como uma espécie de força externa da natureza, que atua sobre todas as coisas e seres, como uma espécie de oposição de forças externas que determinam as atividades dos seres em geral, que demonstram forças internas. Outro sentido

²³⁶ Conforme apresenta Loparic, a palavra *Trieb* deriva da ideia de “impulso (*impulsion*) natural dos seres vivos, e deriva do latim *instinctus*, que deriva de *estinguere*, excitar, incitar, impelir”. Cf. LOPARIC, Zeljko. O conceito de *Trieb* na psicanálise e na filosofia, p. 97-157. In MACHADO, Jorge A. T. *Filosofia e psicanálise: um diálogo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

²³⁷ A tradução italiana de Andolfi apresenta *Trieb* como *impulso* e como *instinto*. Cf. FEUERBACH, Ludwig. *Ética e felicità*. Trad. de Ferruccio Andolfi. Milano: Guerini e Associati, 1992, p. 12- 15.

possível surge da utilização de *Trieb* como força interna²³⁸ dos seres, em oposição às forças externas da natureza. Em seus textos, Feuerbach utiliza o conceito de *Trieb* ora como força natural e abrangente, ora como força superior humana.

O conceito de *Trieb*, aqui utilizado, levando-se em consideração seus usos possíveis como força *interna* ou *externa*, será compreendido como expressão da força e da necessidade externa na formação e constituição da força interna. E isso significará o equivalente a *instinto*. *Trieb* como *instinto* apresenta a ligação da força externa da natureza em acordo e de forma singularizada na estrutura orgânica dos indivíduos. O instinto (*Trieb*) sofre o impulso (*Drang*) da força (*Kraft*) natural, ao mesmo tempo em que compõe o universo de força interior dos seres vivos.

Ao afirmar que “todo instinto é um instinto de felicidade, tanto no homem como nos outros seres sencientes...”²³⁹, Feuerbach compreende que *Trieb* abrange o homem e os seres não-humanos ou sencientes. Na natureza imperam forças ativas e primitivas, que atuam sobre todas as coisas. Nesse sentido, podemos entender uma ideia de força natural que impulsiona todas as coisas, tanto plantas e minerais, como o homem e os animais. A ideia de *Trieb* está restringida, conforme Feuerbach, ao homem e aos animais. Então é necessário não confundir *Trieb* como essa força mais original e natural, que poderá ser compreendida por impulso (*Drang*) originante e primitivo da natureza. A força (*Kraft*) natural pode ser compreendida como a mais primitiva e determinante; o impulso ou pressão (*Drang*) como a força que se expressa no reino vegetal e animal, ganhando naquela preponderância, mas que se mantém no fundamento das vidas animal e humana, de forma menos preponderante²⁴⁰; o instinto (*Trieb*) como força que se expressa particularmente no

²³⁸ Loparic apresenta esse uso de *Trieb* como força interna (*innere Kraft*) ao ser humano, caracterizada na obra de Schiller, para estabelecer a distinção com a ideia de necessidade externa. Cf. Loparic, *O conceito de Trieb na psicanálise e na filosofia*, p. 107.

²³⁹ “Jeder Trieb ist ein Glückseligkeitstrieb, wie in jedem anderen empfindenden Wesen, so auch im Menschen...”. *Eudämonismus*, SW 10, p. 230; ZM, p. 366.

²⁴⁰ Conforme divisão adotada por Scheler. Cf. SCHELER, Max. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. 7. Auflage. Bern: Francke, 1966. (SCHELER, Max. *A posição do homem no cosmos*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003). Em sua obra, Scheler utiliza o conceito de *Gefühlsdrang* como um impulso afetivo, ou força mais primitiva, que se expressa também no reino vegetal (p. 12-17, trad. bras. p. 8-14), e o conceito de *Instinkt*, como conjunto de ações imediatas do organismo presentes nos animais e nos homens (p. 16-24, trad. bras. p. 15-21). Utilizarei o conceito de *Trieb* na obra feuerbachiana com o sentido scheleriano de *Instinkt*.

homem e nos outros seres sencientes, que nos animais fica reduzido a *Instinkt*²⁴¹, enquanto no homem pode ganhar uma ampliação e ser compreendido através de termos como *pulsão* e *desejo*. E a utilização de *Trieb* como *instinto* pode garantir uma compreensão naturalizada, ou não-metafísica, se comparada ao conceito de força (*Kraft*), como aparece, por exemplo, em *A monadologia* de Leibniz²⁴². A ideia de instinto pode ser distinta em relação ao conceito de apetite (*vis appetitiva*) leibniziano. O instinto é uma inclinação diversa da vontade humana²⁴³. Entre os autores iluministas, a razão ocupa um lugar na vida humana enquanto regida por leis inatas, que são conhecidas de forma clara e distinta, enquanto nossa base de instintos é governada por verdades que não podem ser conhecidas²⁴⁴. Assim, nossas ações são orientadas pelas leis dos instintos, de forma inconsciente e natural. Ainda que com os avanços da ciência e a força de argumentação das concepções naturalistas tenham assumido espaço dominante no século XIX, considerando *Trieb* como um “conjunto de respostas pré-programadas diante de estímulos sensíveis, externos ou internos”²⁴⁵, não fica claro na obra de Feuerbach a redução de *Trieb* a simples elemento físico. A ideia de *Trieb* desde o conceito de força garante uma concepção natural, mas não significa uma origem física. O instinto (*Trieb*) tem sua origem no conceito de força, que se expressa na natureza, e é natural, mas se mantém como elemento metafísico.

²⁴¹ A concepção kantiana de *Trieb* sugere o sentido de pulsão, que é apenas humana, e *Instinkt*, que é animal. Feuerbach parece utilizar *Trieb* de forma diversa da compreensão kantiana de *Instinkt*, uma vez que em sua obra *Trieb* sugere o sentido de instinto, mas não apenas animal, pois se manifesta igualmente nos homens. O conceito feuerbachiano de *Trieb* tem significado explicitamente diverso e mais abrangente em relação à concepção kantiana. Para apresentação dos conceitos de *Trieb*, *Instinkt* e *Kraft* em Kant, Cf. LOPARIC, *O conceito de Trieb na psicanálise e na filosofia*, p. 115-124.

²⁴² Leibniz, ao apresentar seu *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias*, percebe que a explicação da mera massa extensa é insuficiente para dar conta da questão filosófica, e passa a empregar a ideia de força (*Kraft*). Essa ideia garante um fundamento metafísico para a ordem da natureza. Leibniz afirmava a matéria como algo passivo, como uma espécie de agregado de partes *ad infinitum*. A ideia de forças primárias contém uma atividade originária que não pode ser reduzida a simples elemento material da natureza, mas deverá ser concebida como seu princípio. Cf. LEIBNIZ, G. W. *A monadologia e outros escritos*. Org. e trad. de Fernando Luiz Barreto Gallas e Souza. São Paulo: Hedra, 2009, p. 55-67.

²⁴³ LOPARIC, *O conceito de Trieb na psicanálise e na filosofia*, p. 111.

²⁴⁴ Cf. LOPARIC, *O conceito de Trieb na psicanálise e na filosofia*, p. 111.

²⁴⁵ LOPARIC, *O conceito de Trieb na psicanálise e na filosofia*, p. 114.

A utilização de *Trieb* como impulso²⁴⁶ pode fornecer uma ideia de que se trata de uma espécie de força abrangente, que transcenderia sua atuação sobre o homem e os animais. *Trieb* não pode ser compreendido como impulso por causa de sua restrição de objetos sobre os quais atua. A força (*Kraft*) atua como impulso ou pressão (*Drang*)²⁴⁷, que nos seres sencientes não-humanos assume a forma de instinto (*Trieb*) reduzido a *Instinkt*, enquanto no homem permanece como instinto (*Trieb*) como possibilidade de ampliação em pulsões e desejos. Apenas no homem o instinto pode tornar-se desejo (*Wunsch*), pulsão ou hábito.

Uma vez que não é possível estabelecer um sentido estrito do conceito de *Trieb*, torna-se útil e importante esclarecer como esse conceito aparece entre os pensadores modernos, a fim de lograr um sentido adequado do conceito na filosofia feuerbachiana. O termo *Trieb* pode ser pensado desde a ideia metafísica de força²⁴⁸, e aparecerá em autores como Leibniz, Kant e Schopenhauer. Leibniz concebe uma ideia de forças primitivas ativas como fundamento da substancialidade²⁴⁹. A partir da compreensão kantiana de *Trieb*, em oposição a *Instinkt*, é possível deixar ainda mais acentuada a decisão pela tradução de *Trieb* por instinto. Em Kant, *Trieb* aparece como pulsão, que apenas pode ser algo humano, enquanto *Instinkt* designa instintos inferiores, e por isso, puramente animais. Como em Feuerbach *Trieb* aparecerá tanto nos animais quanto nos homens, a tradução por *pulsão* deve ser excluída, justamente por afastar a possibilidade de manifestação nos animais. Outra observação importante diz respeito ao tratamento kantiano de *instintos inferiores* animais. Feuerbach não falará em instintos inferiores, mas sim no sentido de *mais primitivos*, que estão na base das vidas animal e humana. Por isso, a concepção de *Trieb* como

²⁴⁶ Conforme faz Andolfi em sua tradução italiana. Cf. FEUERBACH, Ludwig. *Ética e felicità*, p. 15.

²⁴⁷ Tomo como modelo dessa distinção entre *Trieb*, *Instinkt* e *Drang* o texto de Scheler *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Segundo Scheler, as plantas, ausentes de *Zentrum*, expressam a força em uma forma mais primitiva e simples que o instinto, chamada de impulso afectivo (*Gefühlsdrang*). As plantas não podem apresentar a rigidez da força expressa como instinto. As plantas evidenciam a primeira e mais primitiva força da natureza sobre todas as coisas, sem apresentar qualquer tipo de resistência do organismo contra a força atuante. Já nos homens e nos animais surge o instinto, enquanto evidencia uma forma de resistência às forças externas, como uma espécie de força interior do organismo.

²⁴⁸ LOPARIC, *O conceito de Trieb na psicanálise e na filosofia*, p. 97-98.

²⁴⁹ Conforme sua *Monadologia*.

instinto pode garantir a ideia de força primitiva, evitando o conceito que garante a exclusividade humana na posição kantiana.

Como ocorre no pensamento kantiano, a razão é concebida em um plano autônomo e independente dos sentidos, tendo sua função direcionada para a dominação das pulsões (*Triebe*) humanas. Ocorre que, mesmo com a exclusividade de ocorrência das pulsões no homem, ainda assim Kant as considera em uma relação prejudicial para a vida racional. E o papel da razão é conter e dominar as pulsões, que impedem o progresso da vida humana. Em Feuerbach veremos que se trata de um fundamento da vida racional que afirma sua base instintiva e primeira, seu fundamento e determinação natural. Os *Triebe* não ocuparão um lugar de impedimento da moral e da vida humana, mas serão afirmados para o progresso da vida em consonância com a natureza.

A ética feuerbachiana também se posicionará em relação ao pensamento schopenhaueriano, que compreende *Trieb* como força numênica, expressa pela vontade pura. Schopenhauer coloca a ideia de *Trieb* subsumida ao conceito de vontade, que é pura e fundamento da vontade humana, que como fundamento é não material, metafísica. Feuerbach, diferentemente de Schopenhauer, entenderá a vontade como um elemento natural determinado pelo próprio instinto. *Trieb* é força natural determinante da vontade humana.

Em contraposição aos autores que colocaram a ideia de *Trieb* em oposição ao conceito biológico de instinto animal²⁵⁰, Feuerbach utilizará o conceito não no sentido de pulsão, mas no sentido de instinto por entender que também se expressa nos animais. A diferença entre os animais e o homem reside em que os instintos naqueles conduzem as atividades de forma cega, sem ampliação ou desenvolvimento em desejos e pulsões conscientes. No homem os instintos estão situados na base da vida, de forma rígida, mas podem vir à consciência como desejos e pulsões. *Trieb* é força em direção fundamental e básica, na qual é possível a ocorrência de equívocos da própria razão que geram um movimento contrário aparente que se expressa como ação autoaniquiladora. Em Feuerbach é impossível

²⁵⁰ Cf. LOPARIC, *O conceito de Trieb na psicanálise e na filosofia*, p. 98-99.

ocorrer uma autocontradição do instinto, salvo pela falsidade da representação consciente.

A ideia de *pulsão* sugere um estado posterior ao *instinto*, enquanto expressa algum tipo de exercício psíquico ou consciente. A utilização de *Trieb* com uso estrito no sentido de *instinto* será focada apenas quando se tratar dos conceitos de *Glückseligkeitstrieb* e *Selbsterhaltungstrieb*. O uso do conceito como *pulsão*, *desejo* ou *inclinação* será possível quando Feuerbach tratar dos outros *Triebe* humanos. *Trieb* é estado fundamental da felicidade, a força natural e inconsciente, geradora e determinante de todas as coisas. *Trieb* também é estado fundamental da autoconservação, que é força acessória do instinto fundamental. *Trieb* age como força constante, na qual se dá a possibilidade de antagonismos gerados pelo exercício da consciência humana. A vida deve ser compreendida por uma sequência de processos dinâmicos²⁵¹.

Em Kant, a função da razão é realizar a passagem do estado do agir instintivo, dominado pelos sentidos, para o agir volitivo, racional, consciente e autônomo. A moral feuerbachiana rejeita tal concepção, uma vez que a vontade é determinada pelos sentidos e se mantém baseada na ação permanente dos instintos originais. A filosofia kantiana afirma a possibilidade do homem em quebrar a fixidez dos instintos. Feuerbach assume a fixidez da base instintiva e amplia sua base nas expressões conscientes de desejos e aperfeiçoamentos da base natural através da razão humana. A própria moral mantém em si a mesma base natural da antropologia em sua estrutura. Em Schopenhauer podemos notar que a fonte das pulsões não está no corpo, pois este pode ser sede de certos tipos de *Triebe*, que têm seu fundamento último numa ideia de vontade numênica²⁵².

Como exemplo da incapacidade de um uso rígido do conceito de *Trieb* no pensamento contemporâneo, pode-se tomar a obra de Freud. *Trieb* aparecerá ora como *pulsão*, ora como *instinto*. As pulsões apresentam sua essência em uma noção de força mais primitiva e fundamental, que é *Drang*, traduzido por *pressão*, mas

²⁵¹ De acordo com Loparic, Freud concebeu *Trieb* como um processo dinâmico. E a compreensão deveria se voltar para o processo de acontecimento humana, onde se revelaria os *Triebe* em atividade. Freud não fala da origem última de *Trieb*, se é entidade física ou psíquica, se é corpo, psique ou universo. LOPARIC, *O conceito de Trieb na psicanálise e na filosofia*, p. 102, 103.

²⁵² LOPARIC, *O conceito de Trieb na psicanálise e na filosofia*, p. 125.

concebido como *impulso* no presente texto. Freud também utiliza, além de *Trieb* (pulsão), conceitos como *Lust* (prazer), *Drang* (pressão), *Reiz* (estímulo), *Zwang* (obsessão, compulsão) e *Energie* (energia) para dar o sentido de forças que impelem e colocam em movimento²⁵³. Na obra de Freud, *Trieb* e *Lust*, por exemplo, podem ter a acepção de *vontade* ou *disposição*²⁵⁴. Mas em Feuerbach tal equiparação não é correta, pois a vontade é consciente ou fundamentada no instinto, enquanto o instinto (*Trieb*) é sempre inconsciente. Uma vez possível visualizar como o conceito de *Trieb* aparece na filosofia moderna, é igualmente possível situar a concepção feuerbachiana de *Trieb* na seguinte ordem: i) a natureza possui forças (*Kräfte*) primitivas; ii) tais forças agem como impulso (*Drang*) sobre os seres vivos em geral; iii) tais impulsos se particularizam nos homens e nos animais amplamente como instinto (*Trieb*). As sensações de dor e prazer estão ligadas ao instinto, pois são sensações imediatas, enquanto a ideia de pulsão parece trazer à tona algum tipo de passagem ao estágio psíquico ou consciente. E é daí justamente que podem surgir os desejos. *Trieb* possui um sentido de transitividade entre prazer e desprazer, pois evoca a sensação de algo atraente que desperta o apetite ao mesmo tempo em que indica algo torturante que se impõe²⁵⁵. Nesse sentido, *Trieb* aparece como o brotar da pulsão, pois é seu fundamento natural²⁵⁶. Ao indicar os instintos fundamentais do ser humano, Feuerbach procura dar um sentido de dinamismo que ativa e movimenta o sujeito, animando suas ações²⁵⁷.

Feuerbach afirma que o instinto de felicidade é o instinto originário de tudo aquilo que vive e ama²⁵⁸. Há um problema nessa passagem, pois o instinto de felicidade está presente em tudo o que vive, independentemente se ama ou não.

²⁵³ De acordo com as observações feitas pelo tradutor das obras de Freud. Cf. FREUD, S. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Volume I: 1911-1915. Trad. de Luiz Alberto Hanns. Obras psicológicas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: IMAGO, 2004, p. 18.

²⁵⁴ Cf. FREUD, S. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Volume I: 1911-1915, p. 18.

²⁵⁵ Cf. FREUD, S. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Volume I: 1911-1915, p. 20.

²⁵⁶ Cf. FREUD, S. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Volume I: 1911-1915, p. 20.

²⁵⁷ Esse mesmo dinamismo aparece em Freud com os conceitos de energia, pressão, obsessão, estímulo, instinto e pulsão. Cf. FREUD, S. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Volume I: 1911-1915, p. 26.

²⁵⁸ "Der Glückseligkeitstrieb ist der Ur- und Grundtrieb alles dessen, was lebt und liebt, was ist und sein will, was athmet und nicht mit *absoluter Indifferenz* Kohlensäure und Stickstoff statt Sauerstoff, tödtliche Luft statt belebender, in sich aufnimmt". *Eudämonismus*, SW 10, p. 230-231; ZM, p. 365-366; *Ética e felicità*, p. 12.

Trata-se de uma condição natural dos seres, presente em todas as formas de expressão possíveis. Na mesma passagem feuerbachiana aparece a ideia de felicidade como uma condição sã e normal dos seres²⁵⁹. Nesse momento trata-se da concepção de desejo de felicidade propriamente, e não de instinto originário de felicidade.

Ao utilizar os termos *Glückseligkeitstrieb* e *Selbsterhaltungstrieb*, restringirei o termo *Trieb* a seu equivalente *instinto*, fundamentalmente por entender que se trata de forças primitivas expressas no homem e nos animais, ausentes de qualquer ação da consciência. A tradução de *Trieb* por *pulsão*, ao menos quando pensamos em relação aos conceitos de felicidade e autoconservação, poderia sugerir algum tipo de refinamento do instinto via aparelho psíquico, o que seria um absurdo ocorrer em animais não humanos. O instinto deve sugerir uma ideia de ausência de ou estado prévio à consciência. Assim, nos animais, por motivo de sua *centricidade*, ou ligação *imediate* com a natureza, *Trieb* fica reduzido a *Instinkt*; no homem, por motivo de sua *excentricidade*, além de sua relação imediata com a natureza, lhe é possível estabelecer uma relação *mediata* com seu entorno²⁶⁰, e, assim, ampliar seu universo instintivo e manter o sentido mais abrangente de *Trieb*²⁶¹.

A moral feuerbachiana será estruturada desde o reconhecimento da importante função dos instintos, que têm sua base nos instintos de felicidade e autoconservação. Esses instintos devem assumir uma posição mais originária e determinante em relação aos outros *Triebe*. Na possibilidade de consideração de múltiplos *Triebe*, os dois mais fundamentais podem ser assumidos como *Triebe primários*, e o restante como *Triebe secundários*²⁶². A posição de determinação originária de *Glückseligkeitstrieb* e *Selbsterhaltungstrieb* não abre espaço à moral para

²⁵⁹ "...- ist aber nichts anderes als der gesunde, normale Zustand eines Wesens, der Zustand des Wohlbefindens oder Wohlseins, der Zustand, wo ein Wesen die zu seinem individuellen, charakteristischen Wesen und Leben gehörigen Bedürfnisse oder Triebe ungehindert befriedigen kann und wirklich befriedigt". *Eudämonismus*, SW 10, p. 231; ZM, p. 366; *Ética e felicidade*, p. 12.

²⁶⁰ Sobre "centricidade" animal e "excentricidade" humana, cf. PLESSNER, H. *Lachen und weinen: eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens*. München: Leo Lehnen, 1950.

²⁶¹ Cf. SOUZA, D. G. *Zur Ethik Ludwig Feuerbachs*. Kassel, 1998. Para a compreensão desse período da ética feuerbachiana, cf. p. 97-155.

²⁶² Conforme apresenta SOUZA, Feuerbach utiliza os conceitos de *Wissenstrieb*, *Nachahmungstrieb*, *Eigentumstrieb*, *Geschlechtstrieb*, *Leckerbissentrieb*, *Genusstrieb*, *Tätigkeitstrieb*, ainda *Trieb zu denken* e outros mais. Cf. SOUZA, D. G. *Zur Ethik Ludwig Feuerbachs*, p. 120. Chamarei a esses de *Triebe secundários*.

dispor ou não de seu fundamento. Assim, a autoconservação é um instinto, por isso simplesmente natural, e não deveria aparecer como uma ideia de dever, imposto pela razão e descoberto por esta, como aparece no pensamento kantiano²⁶³.

O instinto também funcionará como base, fundamento e determinação da vontade, que é simplesmente humana. Isso significa não ser possível que a vontade se realize através dos instintos primários, uma vez que estes são condições para a existência da própria vontade. Considerar a expressão da vontade através dos instintos²⁶⁴ equivale a considerar que a base do querer é diversa dos instintos, mas através destes é possível sua expressão (da vontade). Conforme os escritos de Feuerbach, não há uma origem diversa para a vontade, pois a base de toda ação está nas concepções de sensibilidade e *Glückseligkeitstrieb*. A vontade se expressa segundo os instintos, mas não através deles. Os instintos se realizam através da vontade, não o contrário.

Se o fundamento da moral é de caráter físico, sensível, não significa que não possa ser desenvolvido até níveis especiais do ser, em que passa de fundamento a objeto do querer e da reflexão filosófica. A compreensão de níveis especiais do ser não assume aqui um estatuto superior, metafísico ou divino do homem, mas apenas o ponto de distinção entre as atividades propriamente humanas e animais. Feuerbach não falará numa superioridade do pensamento sobre a sensibilidade. Pensar é faculdade humana, é o que faz do homem aquilo que ele é. Investigar o fundamento instintivo das ações humanas é investigar o fundamento pré-filosófico da moral; isto significa investigar a constituição antropológica e a estrutura do pensamento. Ao fim, a passagem da antropologia à moral não deixará de levar em conta o fundamento do homem para a construção do mundo do espírito ou pensamento, lugar próprio para o desenvolvimento de ideias metafísicas e morais. A inserção da sensibilidade na filosofia não significará uma redução propriamente dita. A recondução da filosofia à natureza permitirá o desenvolvimento da filosofia em uma concepção natural e antropológica. A moral será desenvolvida pela razão como uma espécie de especialização ou aperfeiçoamento da base instintiva orgânica,

²⁶³ SOUZA, D. G. *Zur Ethik Ludwig Feuerbachs*, p. 120.

²⁶⁴ Cf. SOUZA, D. G. *Zur Ethik Ludwig Feuerbachs*, p. 121.

que se manterá como fundamento invariável das ações conscientes e inconscientes. A razão possui a função de desenvolver a moral no nível do pensamento e das relações humanas. A razão não possui capacidade para criar o universo do nada, pois não pode ser concebida como independente de estímulos naturais e sensíveis.

A ação humana acontecerá a partir de forças naturais, autônomas e exteriores ao homem. Nesse sentido, o instinto aparecerá como fonte fixa, força autônoma, que determina a base de todas as ações. É importante notar que o instinto será concebido na base das ações, como seu fundamento último e original, sensível e natural, não impedindo, assim, o exercício deliberativo humano como lugar da reflexão moral. Ao contrário dos autores supranaturalistas, Feuerbach admitirá a base sensível da moral e colocará a concepção de autodeterminação humana num espaço delimitado pelo próprio horizonte natural.

A razão, enquanto possui a tarefa de investigar sua estrutura, fundamento e finalidade, pode compreender o instinto desde o *comportamento* dos seres vivos. Definir o instinto a partir de comportamentos é o mesmo que investigar o instinto exteriormente, pois este está localizado numa base prévia ao pensar, que exclui toda atividade consciente. Não é possível trazer o instinto, em sua estrutura genuína, à luz da razão. O comportamento servirá de objeto de observação exterior, condição para o reconhecimento do instinto de felicidade como base de toda ação no mundo.

O comportamento é expressão de estados internos e aponta para algo que o determina e condiciona. Ele funciona como o fenômeno do instinto. A investigação sobre a base instintiva será realizada a partir de um campo de observações intermediário, que terá a função de trazer à tona o instinto de felicidade em sua forma prévia à consciência.

A característica fundamental do instinto é sua inclinação *teleoklina*²⁶⁵. Essa inclinação normalmente demonstra sentido para o todo do vivente, e nunca para a vida particular dos indivíduos²⁶⁶. Nesse sentido, pode-se entender que o instinto não passa de um mecanismo da própria natureza que visa à preservação do gênero sem levar em conta a individualidade dos seres. Em Feuerbach podemos notar que o

²⁶⁵ SCHELER, M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, p. 18; trad. bras., p. 15.

²⁶⁶ SCHELER, M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, p. 18; trad. bras., p. 15.

instinto não estará, em sua determinação inconsciente, a serviço do indivíduo e tampouco funcionará como mecanismo de proteção da espécie, mas estará sempre voltado para a preservação de si mesmo²⁶⁷. O instinto coloca tudo a serviço de sua determinação originária, que é *ser feliz*.

Também é característica do comportamento instintivo uma espécie de ritmo fixo e invariável, sendo impossível transformá-lo em reflexos particulares ou mesmo em cadeia²⁶⁸. Não podendo ser transformado, o instinto apenas pode ser aprimorado pela consciência. A base do instinto, aquilo que faz dele o que é, permanece fixa. Toda tentativa de repressão ou transformação consciente não implica anulamento do instinto. Sua exteriorização pode dar-se de várias formas segundo a interpretação consciente. Por ser anterior à consciência e possuir como seu caráter originário um estado inconsciente, ausente de entendimento, não é possível relacioná-lo a um autoadestramento possível em diversos comportamentos humanos e animais. O instinto também não pode ser criado, ou seja, artificializado pela consciência, pois já é pronto e primeiro em relação aos existentes. Do instinto, único e invariável, advêm desejos, pulsões, vontades etc.

É possível ao homem criar, transformar ou mesmo recusar comportamentos, hábitos, disposições e outras características de sua vida, sem que, entretanto, modifique em essência o instinto. O instinto pode manter-se como base de inúmeras modificações no curso da vida dos existentes, mas isso não implica a modificação de si mesmo. O instinto, frente às mudanças múltiplas que ocorrem na vida dos indivíduos, é rígido.

O instinto é característica natural, não pode surgir de movimentos parciais humanos. É possível a ele especializar-se através de experiências e aprendizado, mas essa especialização não implica uma mudança de sua determinação original, pois se trata apenas de variações do mesmo instinto de felicidade²⁶⁹.

²⁶⁷ Um dos objetivos do presente texto é testar a possibilidade de se estabelecer uma relação de forças, entre o instinto de felicidade e o instinto de autoconservação, independentemente, ao menos em primeiro plano, da afirmação da vontade de vida dos indivíduos.

²⁶⁸ SCHELER, M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, p. 18-19; trad. bras., p. 15-16.

²⁶⁹ Conforme afirma Scheler, "...das aber, was Übung und Erfahrung hier leistet, entspricht immer nur gleichsam den Variationen einer Melodie, nicht der Erwerbung einer neuen". SCHELER, M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, p. 20; trad. bras.: "...o que o exercício e a experiência promovem aqui

O instinto está relacionado com o campo das sensações, pois elas disparam o ritmo fixo da ação instintiva. O instinto necessita, por isso, das sensações para constituir-se como o que é. Na concepção feuerbachiana não será possível estabelecer uma ideia de instinto de forma independente da natureza, das sensações. O instinto não é uma força ou disposição autônoma, não dependente do mundo natural. Pode, então, a ação humana estar restrita a se movimentar exclusivamente segundo o princípio originário de todos os movimentos que sucedem na natureza, sob domínio e determinação do instinto de felicidade.

A ação instintiva sempre está voltada ao sentido de consumação das necessidades e, por isso, à preservação do próprio instinto. O instinto tem sua direção fixa para a perpetuação e consumação de si mesmo. Ele apenas pode voltar-se contra si através de desejos conscientes que geram conflitos aparentes, que apenas são possíveis pelos equívocos da consciência acerca da determinação originária do querer. Essa oposição pode ser gerada por uma falsa ideia de bem e prazer, que apenas ocorre por causa da limitação do querer a seu objeto de desejo sem ter em conta o todo do organismo e mesmo seu fundamento, que é instinto de felicidade.

O instinto, que é fundamento da ação humana, determina e direciona instintos secundários, pulsões e desejos, hábitos etc. O contrário não pode ocorrer, pois o instinto não pode ser reduzido a determinação por herança de modos de comportamento ou repousar sobre as noções de *hábitos* e *autoadestramento*²⁷⁰. O instinto não pode ser reproduzido ou mesmo criado²⁷¹, hábito e exercício não podem alterá-lo. Dessa forma, todos os decursos psíquicos estão fundados no instinto²⁷² de felicidade. A razão é determinação natural e não pode ser determinante do instinto.

não corresponde senão às variações de uma mesma melodia, não à aquisição de uma melodia nova". p. 17-18.

²⁷⁰ SCHELER, M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, p. 22; trad. bras., p. 19

²⁷¹ SCHELER, M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, p. 18; trad. bras., p. 19. Conforme afirma Wundt, instinto não é automatização ulterior de um comportamento sensato, inteligente.

²⁷² Scheler afirma "...die psychischen Abläufe, die der assoziativen (gewöhnheitsmässigen) Gesetzmässigkeit folgen, im Nervensystem erheblich *höher* lokalisiert, also genetisch später sind als die instinktiven Verhaltensweisen". SCHELER, M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, p. 22 ; trad. bras. "...os decursos psíquicos, que seguem as leis associativas (habituais), estão localizados no sistema nervoso em um ponto acentuadamente mais elevado e, portanto, são geneticamente posteriores aos modos de comportamento instintivos", p. 19.

III. INSTINTO DE FELICIDADE

Primeira consideração acerca da felicidade: a concepção antropológica

Uma vez que o instinto (*Trieb*) é concebido desde a ideia de força natural, atuante no ser humano e nos outros seres sencientes, a felicidade aparece como direção geral desse instinto, como um *pender* da natureza que determina a ação dos seres. Assim, felicidade é determinação natural. O instinto fundamental é instinto de felicidade, e não deve ser compreendido como singularidade humana. A ideia, ou interpretação consciente de felicidade não é única e objetiva, mas múltipla e subjetiva. Frente à multiplicidade de definições e visões possíveis, nota-se uma constante antropológica. E essa constante não recairá sobre a ideia de uma definição rígida de felicidade, mas simplesmente em sua busca. A felicidade está presente em toda ação, como determinação inconsciente nos animais não humanos, consciente ou inconscientemente no *animal rationale*. Entre as opiniões possíveis aos seres humanos, a felicidade poderá aparecer duplamente considerada, a saber, como *fim* ou fundamento das ações. Em Feuerbach essas duas possibilidades serão estruturadas desde as ideias de consciência ou inconsciência, ou seja, enquanto aparece à consciência é fim das ações, onde se dá o campo da moral; enquanto embasa a consciência como determinação natural e inconsciente, é fundamento natural, campo de investigações antropológicas.

Ao homem não é possível não buscar a felicidade²⁷³. A essência da felicidade é sua busca, que poderá expressar-se de variadas formas. A concepção feuerbachiana de felicidade terá traços semelhantes à concepção clássica de eudaimonia, que afirma a busca da felicidade como elemento inerente à natureza humana²⁷⁴. Assim como ocorre na filosofia tradicional, em Feuerbach o homem não pode não querer ser feliz, princípio básico da eudaimonia. Na concepção clássica encontramos uma formulação teleológica, ou *topos* filosófico, como escopo e orientação das ações humanas para a felicidade, que pode ser alcançada por merecimento ou como produto de uma vida bem aventurada. Numa concepção não metafísica, conforme aparece em Feuerbach, um ideal de felicidade ou *bem viver* será sobrepujado por uma concepção naturalizada como determinação original e fundante, em única e constante direção, cega e inconsciente²⁷⁵. Isto equivale a dizer que a fundamentação antropológica feuerbachiana não se firmará numa capacidade de autodeterminação humana desde um elemento racional e incondicionado, mas simplesmente desde uma força natural e independente do homem. E é nisto que reside a diferença entre a concepção feuerbachiana e a tradição metafísica.

A concepção feuerbachiana de felicidade aparece primeiramente como característica do instinto original, ou seja, em sua forma inconsciente, para, paulatinamente, surgir como objeto da moral. Na base da sensibilidade, o instinto de felicidade aparece como fundamento antropológico da moralidade. Quando ela surge como objeto da moral, amplia-se de sua base instintiva para objeto consciente da moral. Em contraposição à concepção clássica, a felicidade não aparecerá como estímulo ou motivo da ação moral. Para que determine a ação humana, não necessita da intervenção da faculdade da razão. A razão assume um papel importante apenas

²⁷³ Esta é a forma tradicional de eudaimonia, que está presente na obra de Feuerbach. A diferença fundamental reside na ideia de que não se trata da felicidade como certa atividade da alma, mas do ser concreto e existente, indivíduo natural.

²⁷⁴ Esta é a concepção aristotélica de eudaimonia, que exige a atividade da razão enquanto virtuosa, ou seja, enquanto consegue usar de suas faculdades, que são espirituais, para dirigir a vida. Em Feuerbach ver-se-á que a razão é uma faculdade do indivíduo que não possui nada de fundamento metafísico ou espiritual, mas é apenas consequência de formações orgânicas da natureza. A metafísica não pode fundar a natureza, mas a natureza pode fundar a metafísica.

²⁷⁵ A diferença entre a concepção clássica de felicidade e a feuerbachiana está no uso da razão, condição indispensável para aqueles e inteiramente dispensável para este em se tratando do campo antropológico.

quando compreendida dentro do campo moral, pois não pode julgar seu fundamento antropológico ou mesmo modificá-lo. O instinto de felicidade é força natural, geradora de todo agir. A felicidade não está num *topos*, num lugar para onde caminham os seres, mas é pressuposição de toda ação, consciente ou inconsciente. A felicidade não está para o ser desde uma livre eleição, mas o ser está para a felicidade desde uma determinação original. Para que a moral feuerbachiana torne-se compreensível, é necessário naturalizar a concepção de felicidade.

O instinto de felicidade é um *pender* de todas as ações, que necessita efetivar-se ou alcançar a si mesmo. Assim, a ideia de felicidade será tratada duplamente, ora como determinante das ações, ora como efetivação ou realização dessa força instintiva na existência humana, que dependerá intimamente da razão e da consciência moral.

O processo de naturalização da felicidade exige o estabelecimento de uma relação com as ideias de prazer e bem-estar, pois fundamental é apresentar uma concepção não metafísica de felicidade, ao mesmo tempo em que se deverá evitar uma concepção hedonista. Por ora considerarei apenas a felicidade como instinto que, como força natural, é determinante, inconsciente e constante. Mais adiante retomarei o conceito, não mais na antropologia, mas propriamente na moral, como objeto e desejo humano. Quando do tratamento da felicidade como objeto moral, ver-se-á que o instinto de felicidade terá uma aproximação com as ideias de prazer e bem-estar, aproximação esta feita pelo exercício da razão a serviço da preservação da própria força atuante como instinto originário. Prazer e bem-estar têm relação com a felicidade porque garantem a atuação do instinto na existência dos seres.

A concepção feuerbachiana de felicidade está definida a partir da noção de prazer, que tem referência ao corpo e sua situação no mundo. Mas tal ligação com o conceito de prazer pode ser entendida em termos de uma concepção adequada de felicidade. Essa noção adequada se revelará a partir do reconhecimento da sensibilidade como o fundamento da filosofia e do homem, e também como horizonte para a construção da moral. A aproximação de felicidade e prazer está em

estreita relação com o intuito feuerbachiano de superar a concepção moral dos idealistas e evitar uma posição final supranaturalista²⁷⁶.

Nessa redução da concepção metafísica de felicidade a simples instinto natural ligado à noção de prazer, Feuerbach apresenta uma aparente indistinção dos conceitos de felicidade, prazer e bem-estar. Felicidade e prazer estão primeiramente compreendidos como uma e mesma coisa²⁷⁷. Essa unidade deverá ser superada para fins de organização dos campos ético e antropológico, bem como para a sustentação dos argumentos sobre as possibilidades de expressão do instinto de felicidade. A ideia de bem-estar será desenvolvida como objeto do querer humano isoladamente considerado, enquanto a noção de felicidade (moral) será objeto do querer humano em certo número²⁷⁸ de prazeres. Quando a noção de felicidade for desenvolvida nesta última acepção, tratar-se-á propriamente da questão moral. Neste momento é importante compreender que esta concepção está fundada na concepção antropológica do instinto de felicidade, que é pressuposto da moralidade e objeto da presente seção. Na argumentação moral também será possível notar que a felicidade é uma condição na qual se é possível apagar impulsos e necessidades da vida individual²⁷⁹. Também este argumento pressupõe a antropologia do instinto, pois

²⁷⁶ Conforme demonstra Cesa, Feuerbach, ao mesmo tempo em que procura distanciar-se do idealismo, busca afastar-se dos excessos do materialismo, pois o autor “notava che la differenza tra lui e i materialisti era quella tra storia dell’umanità e storia della natura”. CESA, Cláudio. *Introduzione a Feuerbach*. Roma-Bari: Laterza, 2003, p. 107.

²⁷⁷ Ao apresentar a posição de Helvétius acerca do desejo de prazer como princípio de todos os nossos pensamentos e ações, Feuerbach liga as ideias de prazer e felicidade. Assim apresenta Feuerbach: “*Das Verlangen nach Vergnügen, sagt z. B. Helvétius in seiner Schrift vom Geiste, ist das Princip aller unserer Gedanken und Handlungen; alle Menschen streben unaufhörlich nach der Glückseligkeit, sie sei nun wahre oder scheinbare; alle unsere Willensacte sind daher nur die Wirkungen dieser Bestrebung*”. *Eudämonismus*, p. 232; *ZM*, p. 367; *Ética e felicità*, p. 14.

²⁷⁸ Após apresentar uma indistinção de felicidade e prazer, Feuerbach apresentará a distinção entre bem-estar e felicidade, o primeiro relacionado a prazeres individuais e o segundo relacionado ao conjunto de prazeres. Segue a afirmação feuerbachiana: “*Sondern nur so viel wird damit behauptet, das die nächsten Gegenstände des menschlichen Willens solche innere Zustände seien, die einzeln den Namen des Wohlbefindens, bei einer gewissen Menge den Namen der Glückseligkeit erhalten*”. *Eudämonismus*, p. 233; *ZM*, p. 368; *Ética e felicità*, p. 15.

²⁷⁹ O filósofo afirma que a felicidade é a condição na qual um ser pode apagar e apaga efetivamente, sem impedimento, os impulsos ou necessidades pertencentes a sua essência, a sua vida individual, característica. “*...der Zustand, wo ein Wesen die zu seinen individuellen, charakteristischen Wesen und Leben gehörigen Bedürfnisse oder Trieb ungehindert befriedigen kann und wirklich befriedigt*”. *Eudämonismus*, p. 231; *ZM*, p. 366; *Ética e felicità*, p. 12. Nessa passagem, Feuerbach trata propriamente de um estado alcançado ou da disposição para alcançar a satisfação de necessidades, o que deverá ser compreendido como um estado posterior ao do instinto de felicidade, que é mais original. Na mesma passagem, Feuerbach afirma que, quando um ser não pode satisfazer um

enquanto relacionado à satisfação de necessidades, a consideração recai sobre a ideia de efetivação ou realização do instinto, que também é pressuposto como impulso original. O fundamento antropológico é instinto de felicidade; o instinto de felicidade tem sua direção adequada para a vontade de objetos determinados que proporcionam o prazer, quando tratado isoladamente; o conjunto de prazeres, quando transposto ao todo da vida, ganha o sentido de bem-estar; e o bem-estar dos indivíduos, quando relacionado ao outros sujeitos e sua busca de interesses que lhe são próprios, reaparece como felicidade, como objeto da moral.

O escrito ZM apresenta os conceitos de felicidade²⁸⁰, prazer²⁸¹ e bem-estar²⁸² numa associação não muito definida, pois, ao mesmo tempo em que Feuerbach equipara os três conceitos, colocando-os também em unidade com o amor de si (*Selbstliebe*²⁸³) para a construção da moral, é notável que o instinto de felicidade possa revelar-se como busca mesmo lá onde está dado o contrário do prazer²⁸⁴, isto é, a dor e o sofrimento²⁸⁵. Isso significa que o instinto de felicidade pode desenvolver-se, propriamente como aquilo que é, na dor ou sofrimento, sem haver confusão daquele conceito com a noção de prazer. Quer dizer que o sofrimento pode ser desejado em si mesmo, ou seja, não confundido com a ideia de prazer²⁸⁶, mas compreendido simplesmente como sofrimento, e não deixar de ser movimento determinado pelo instinto de felicidade.

Felicidade e prazer podem estar associados, mas tal associação revela a ausência de necessidade entre eles. Vontade e felicidade estão ligadas por

impulso, ele é infeliz. Mesmo a sensação de infelicidade, como não realização do instinto ou satisfação das necessidades, pressupõe e afirma, negativamente, o instinto de felicidade como força determinante e originária. A felicidade poderá aparecer na obra feuerbachiana em duas posições fundamentais, a saber, primeiro como instinto cego e determinante, e segundo como alcance, satisfação ou realização do instinto.

²⁸⁰ "...Glückseligkeit...". *Eudämonismus*, p. 233; ZM, p. 368.

²⁸¹ "...Vergnügen...". *Eudämonismus*, p. 233; ZM, p. 368.

²⁸² "...Wohlbefindes...". *Eudämonismus*, p. 233; ZM, p. 368.

²⁸³ Cf. *Eudämonismus*, p. 233; ZM, p. 368.

²⁸⁴ Veja-se, por exemplo, os argumentos que são desenvolvidos sobre o suicídio e o budismo nos textos éticos. Cf. *Eudämonismus*, p. 234-239, 241-247; ZM, p. 370-374, 377-383; *Ética e felicità*, p. 17-22, 26-33.

²⁸⁵ A partir dos argumentos sobre o suicídio e o budismo é possível perceber que o instinto de felicidade ocupa uma posição mais fundamental em relação às noções de prazer, dor ou sofrimento, pois aparece como determinação primeira e mais fundamental.

²⁸⁶ Sensações de prazer com a dor ou de dor com prazer podem ser descritas como patologias humanas, inadequadas e confusas.

necessidade, são inseparáveis, mas o mesmo não se revela entre felicidade e prazer. A felicidade tem sua expressão própria pelo prazer, mas, diferentemente deste, que tem seu fim em si mesmo, pode se revelar como busca até em condições contrárias ao prazer, a saber, no sofrimento.

É possível que se dê a ligação entre prazer e felicidade apenas de forma não necessária e acidental. O prazer é condição necessária para a perpetuação do instinto de felicidade como força atuante nos seres vivos, mas daí não segue uma necessidade da razão, pois o instinto, por ser inconsciente, pode aparecer à consciência como negação do prazer. O instinto de felicidade pode determinar a vontade a dirigir-se para objetos que contradizem e negam a vida e sua preservação, mas isso acontece por equívoco da própria razão e não pode ser interpretado como a possibilidade de autodeterminação do homem em relação a seu instinto elementar. Assim, Feuerbach afirma a possibilidade de o instinto de felicidade, em sua busca por autoconservação, ver equivocadamente a felicidade no sofrimento, na negação da vida. Então, o instinto de felicidade pode dirigir a vida autodegenerativamente, uma vez que é inconsciente em sua inclinação e determinação. Mas a consciência tem a função de mostrar como é possível que tal instinto se mantenha ativo a partir da afirmação daquilo que preserva a vida, ou seja, a partir do prazer. A moral será constituída de acordo com a antropologia, uma vez que é tendência antropológica a felicidade compreendida como prazer.

O prazer, tratado isoladamente, tem fim em si mesmo. O conjunto de prazeres pode ser entendido na perspectiva do bem-estar, que visa o todo do organismo. Mas toda busca, seja considerada como prazer (que em seu conjunto forma o bem-estar), seja como sofrimento, não deixa de expressar sua unidade essencial, que é simples instinto de felicidade. A delimitação da vontade no objeto, considerado em si mesmo, tem seu fim voltado exclusivamente para o prazer. O conjunto dos prazeres individuais, em sua relação com o todo físico do organismo, forma a noção de bem-estar²⁸⁷. O organismo, enquanto estabelece a relação entre seus órgãos isolados, suas

²⁸⁷ Ao contrário da concepção feuerbachiana, que apresenta em seus textos morais a ideia de objeto do querer humano tratado de forma isolada como bem-estar e em certo número como felicidade, a posição assumida no presente texto será construída em perspectiva diversa da do autor apenas para manter a coerência de seus argumentos morais, a fim de possibilitar a determinação do instinto

buscas delimitadas por objetos específicos que formam o prazer, o conjunto físico dos prazeres (bem-estar) e a possibilidade de afirmação ou aversão em relação ao sofrimento, expressa um único movimento de fundamento inconsciente, a saber, a felicidade. O instinto de felicidade é uma determinação natural, por isso inconsciente, de todos os seres. Ele guia nossas ações, que podem aparecer à consciência ou permanecer inconscientes, mas não por isso de forma indeterminada. Então, esse instinto dos instintos pode dar-se pela consciência de sua determinação, pela falsa consciência de sua indeterminação ou mesmo pela própria inconsciência acerca de sua essência determinante.

É possível que a noção de instinto de felicidade ocupe no pensamento de Feuerbach apenas um posto de fundamento e capacidade orientada para desejar prazer e bem-estar. Nesse sentido, se poderia afirmar que ao homem não é possível chegar ao fim na felicidade, mas que ela consiste apenas no estímulo direcionado para sua efetivação, que primeiramente se dá delimitado pelos objetos do prazer, mas que, finalmente, tende a ser colocada em relação com o todo físico do homem, a soma de seus prazeres, provocando, então, o sentimento de bem-estar. Bem-estar é o supremo alcance do instinto de felicidade que saiu de simples possibilidade e se tornou efetividade no mundo natural.

O instinto de felicidade pode levar em sua manifestação interior uma relação dialética dos conceitos de prazer e sofrimento, que, mesmo numa relação de oposição, levam consigo a invariável, consciente ou inconsciente, busca de satisfação e perpetuação do instinto de felicidade. Assim, prazer e sofrimento aparecem como dupla possibilidade de desenvolvimento de uma única tendência. A própria noção de dor possui um papel fundamental para a localização racional dos caminhos apropriados para a perpetuação do instinto de felicidade, que apenas pode dar-se na vida dos indivíduos.

fundamental também em suas aparentes contradições. Assumirei a ideia do objeto tratado isoladamente pelo querer humano como definido pela busca de prazer, enquanto o conjunto dos prazeres gera uma visão mais abrangente que se resolverá na ideia de bem-estar. Já a felicidade será tratada duplamente: i) como instinto determinante e natural; ii) e como objeto ou desejo propriamente moral. Nessa última concepção, a felicidade será compreendida como a efetivação, ou não, do instinto originário.

A naturalização da metafísica e a recolocação do conceito de felicidade nas bases da sensibilidade expressam sua principal intenção na tentativa de fazer desaparecer a concepção de uma ética fundada no incondicionado. Feuerbach procura um fundamento da ética para além do dualismo²⁸⁸ metafísico. Da fundamentação sensível e antropológica, Feuerbach mostrará que regras, imperativos e mesmo a ideia de felicidade (não como instinto nesse caso) pressupõem percepções e determinações naturais. Assim, ideias e princípios não são algo primeiro em relação com a natureza.

A ética como doutrina da arte de bem viver deve ser estruturada em acordo com a natureza humana. Para haver tal acordo é necessário investigar a fundamentação da moral, que se dá no nível da sensibilidade. A sensibilidade deve ser investigada desde a antropologia. A antropologia revelará uma determinação natural das ações que, ao invés de impedir uma reflexão moral, dará condições para a ação humana. A principal marca antropológica feuerbachiana é a afirmação do campo instintivo como determinante da ação moral. Feuerbach afirmará que os instintos estão em movimento e subjugados a um instinto principal, que é instinto de felicidade.

A felicidade pode caracterizar-se em dois níveis de significados diferentes. Primeiramente, como instinto, como determinação mais original e fundante de toda ação, como instinto cego, inconsciente de si, mas constante e em direção única. Em segundo lugar, ela pode ser caracterizada como objeto propriamente moral. E é justamente na moral que a felicidade ganha uma ampliação de instinto a desejo. Isto tem a ver com uma tomada de consciência que apenas pode ser possível através de uma compreensão antropológica, que fundamenta a moralidade. Em Feuerbach a concepção de felicidade, além de um sentido fundamental, como simples instinto, terá também a acepção de bem-estar, vida bem sucedida, sucesso da vida ou simplesmente eudaimonia. Quando a ideia de eudaimonia for desenvolvida, será

²⁸⁸ Isto não significa que o dualismo será excluído, pois permanecerá no pensamento feuerbachiano expresso na cisão entre pensamento e natureza, mente e corpo. O método será considerar, inicialmente, a redução da teologia à antropologia para, a seguir, elevar a antropologia à filosofia, lugar próprio para o reaparecimento da divisão entre o pensamento e o mundo dos objetos. Sobre o caráter da redução da teologia à antropologia, veja-se, por exemplo, SOUZA, D. G de. *O ateísmo antropológico de Feuerbach*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994, p. 43-76.

tratada desde uma teoria abrangente, isto é, desde a compreensão de um instinto de felicidade que aparece primeiramente na experiência eudaimônica de caráter hedonista para, aos poucos, surgir como concepção de eudaimonia enquanto transcende o espaço fixo do prazer, que inicialmente exclui a dor, para considerar o todo da vida, lugar próprio para o julgamento da vida feliz, da vida bem-sucedida. É aí onde o instinto de felicidade passa de simples instinto ou direção fundamental para sua efetivação, ou concretização, no todo da vida, que será bem-estar ou felicidade no sentido eudaimônico, que abrange não apenas experiências de prazer, mas também de dor. Ao fim, a ética eudaimônica tratará de considerar o todo da vida e das experiências, de prazer e dor, exigindo uma relação entre eudaimonia e bem-aventurança²⁸⁹. A determinação natural do instinto de felicidade é infalível, mas sua relação adequada com a afirmação da vida é falível, isto é, pode aparecer ao homem em forma negativa. Em Feuerbach não veremos a possibilidade de uma felicidade moral ser isenta ou não estar acompanhada da preponderância dos prazeres. A realização da felicidade moral tem sentido apenas na realização dos desejos e necessidades humanas na natureza, único campo de acontecimentos do homem e do pensar.

Uma vez que a moralidade feuerbachiana está fundada na antropologia, ou seja, no instinto de felicidade, que está ligado ao sentimento de prazer e à vida dos indivíduos, um novo desafio surge à moralidade. E tal desafio moral será pretender atingir um equilíbrio entre os interesses do indivíduo pelo sucesso da própria vida (por causa da determinação do instinto de felicidade) e os interesses dos outros. A moral feuerbachiana lança o desafio na tentativa de interligar instinto de felicidade,

²⁸⁹ A ética feuerbachiana diferencia-se do hedonismo epicurista porque reconhece o conflito entre dor e prazer, não sugerindo a ideia de que a felicidade apenas pode se expressar enquanto busca o prazer e evita a dor. Veja-se, por exemplo, as passagens de Epicuro: “o limite da magnitude dos prazeres é o afastamento de toda a dor” e “chamamos ao prazer princípio e fim da vida feliz”. Em Feuerbach o instinto de felicidade pode se manifestar na dor. O prazer pode aparecer como fim da vida feliz, mas não como sua determinação originária, pois o instinto é mais abrangente e não limitado ou determinado pelo prazer. Cf. EPICURO. *Antologia de textos*. In EPICURO; LUCRÉCIO; CÍCERO; SÊNECA; MARCO AURÉLIO. *Antologia de textos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 14, 17. Também se difere da concepção estoíca porque não trata da eudaimonia como beatitude que pode dar-se independentemente da bem aventurança. Conforme Sêneca, os prazeres e honrarias podem ser estímulos para a eudaimonia, mas não são condições de possibilidade, pois a eudaimonia pode vir acompanhada, ou não, da bem aventurança. Cf. SÊNECA. *Sobre a vida feliz*. Trad., notas e introdução de João Teodoro D'Olim Marote. Edição bilíngüe. São Paulo: Nova Alexandria, 2005.

instinto de autoconservação e amor pela vida em relações dialógicas²⁹⁰. Todo debate moral, que assim se pretende, deverá levar em consideração tanto o bem-estar dos indivíduos tratados isoladamente, como sua interação com o outro nas relações sociais. E este desafio moral não necessitará, em Feuerbach, deixar de lado interesses próprios dos indivíduos. A moral eudaimonista, fundada na sensibilidade, fornece-nos importantes pistas de como o homem pode fazer uma reconciliação de metafísica e antropologia ao sugerir uma filosofia de fundamentação natural e sensível. Essa concepção ética coloca o homem em persecução de sua própria natureza, seus interesses, não radical e isoladamente, mas de forma aberta e dialógica.

O instinto de felicidade, em sua compreensão pré-moral e antropológica, deverá ser considerado como *negação da negação do prazer*, isto é, em seu sentido negativo. O instinto é *disparado* pela negação, mas tal negação pressupõe a afirmação do instinto. Essa primeira forma de compreensão do instinto é isenta de consciência, é completamente cega. O segundo passo do movimento do instinto de felicidade passará a ser uma afirmação do que afirma o prazer, do que afirma a vida. É aí que se dá a passagem de instinto a desejo de felicidade, é onde a felicidade deixa de ser força possível ou simples *pender* natural, cego e inconsciente, para tornar-se efetiva e real na natureza. O segundo movimento do instinto será descrito como *afirmação da negação da negação do prazer*. O sentimento de prazer está ligado à felicidade e será entendido como fundamento e meta da ação moral. Nesse sentido a busca é iniciada pela negação do prazer. A possibilidade de impedimento de prazer, ou mesmo a experiência do sofrimento, gera a recusa de determinado estado e, assim, o primeiro *querer* é uma aversão ou recusa do sofrimento que tem sua origem na determinação natural do instinto de felicidade.

²⁹⁰ *Eudämonismus*, p. 230; *ZM*, p. 365; *Ética e felicità*, p. 12.

IV. VONTADE E FELICIDADE

Consideração antropológica acerca da ligação entre o querer e o instinto de felicidade

*A vontade é vontade de felicidade.*²⁹¹

A vontade não é autônoma. Está circunscrita ao mundo natural, às condições de tempo e espaço. A vontade está referida aos objetos da sensibilidade. Ela não pode ser pensada em si mesma, pois sua condição é o elemento sensível²⁹². Enquanto referida sempre a um objeto determinado, a vontade se expressa por um querer algo que sempre se modifica como objeto dos sentidos. Mas há algo que marca uma constante na busca de todo querer determinado por objetos passageiros, que mudam incessantemente. O elemento constante, ou essência do querer, é *querer ser feliz*. A determinação originária e genuína da vontade²⁹³ é a felicidade. Feuerbach, ao reduzir o conceito de vontade ao mundo natural e sensível, liga-o ao conceito de felicidade. Relacionando o conceito de vontade ao instinto de felicidade, Feuerbach está em clara oposição aos filósofos metafísicos, especialmente em referência a Kant

²⁹¹ "Wille ist Glückseligkeitswille". *Eudämonismus*, p. 230; *ZM*, p. 365; *Ética e felicità*, p. 11.

²⁹² "Die allererste Bedingung des Willens ist daher die Empfindung". *Eudämonismus*, p. 231; *ZM*, p. 366; *Ética e felicità*, p. 13.

²⁹³ "Ja, Wollen und glücklich machendes Wollen, folglich glücklich sein Wollen ist, wenn man die ursprüngliche und unverfälschte Naturbestimmung und Naturerscheinung des Willens ins Auge fast, unzertrennlich, ja wesentlich Eins". *Eudämonismus*, p. 230; *ZM*, p. 365; *Ética e felicità*, p. 11.

e Schopenhauer, que “reduzem a vontade a uma essência ou faculdade metafísica, a uma *coisa em si*, a um *noumenon*”²⁹⁴.

O instinto de felicidade é o pressuposto da ação humana. A moralidade se desenvolve a partir dos conceitos de vontade e liberdade, por certo, mas esses conceitos se articulam por uma determinação básica. O querer, em si, “não é livre, mas quer ser livre”²⁹⁵. Esse desejo pela liberdade não deve ser entendido como uma liberdade indeterminada, mas simplesmente como um desejo por tornar-se livre do mal, do sofrimento. Querer ser livre é querer ser livre de privações e desejos não satisfeitos. Desejos satisfeitos são o mesmo que *ser feliz*, desejos insatisfeitos significam *ser infeliz*. Então, a vontade surge da possibilidade da privação de desejos satisfeitos, que são traduzidos por simples infelicidade. Mas todo estado de infelicidade pressupõe seu estado oposto. O querer, enquanto *querer não sofrer*²⁹⁶, tem seu fundamento no instinto de felicidade, mas é motivado pela possibilidade de sua ausência.

O querer está caracterizado por uma capacidade humana, e só pode existir enquanto quer algum objeto determinado. O que move o querer enquanto determinado por objetos é a simples possibilidade de ausência da felicidade. A condição da vontade é a liberdade, mas a condição da liberdade é a felicidade. Assim, o instinto de felicidade é o fundamento da articulação de vontade e liberdade. O instinto de felicidade é fundamento do desejo de felicidade, necessário ao conceito de vontade. Filósofos como Helvétius, Locke, Malebranche e Feder assumiram o “impulso à felicidade como um impulso essencial e universal do querer humano”²⁹⁷. Feuerbach nomeia como aspirações essenciais do querer humano o impulso para o prazer, para a felicidade, ao amor de si²⁹⁸.

A felicidade pode ser expressa pela capacidade de satisfazer necessidades ou desejos. Na natureza há sofrimento, e este é condição natural de todos os seres

²⁹⁴ “...den Willen zu einem metaphysischen Wesen oder Vermögen, zu einem Ding an sich, einem Noumenon verflüchtigt”. *Eudämonismus*, p. 233; *ZM*, p. 369; *Ética e felicità*, p. 16.

²⁹⁵ “Der Wille ist nicht frei, aber er will frei sein”. *Eudämonismus*, p. 231; *ZM*, p. 366; *Ética e felicità*, p. 13.

²⁹⁶ “...ich will, heisst, ich will nicht leiden...”. *Eudämonismus*, p. 232; *ZM*, p. 367; *Ética e felicità*, p. 14.

²⁹⁷ “...als einen wesentlichen und allgemeinem Trieb des menschlichen Willens den Trieb zur Glückseligkeit”. *Eudämonismus*, p. 233; *ZM*, p. 368; *Ética e felicità*, p. 15.

²⁹⁸ “...dass vermöge seiner wesentlichen Richtungen und Bestrebungen Trieb zum Vergnügen, zur Glückseligkeit, Selbstliebe..”. *Eudämonismus*, p. 233; *ZM*, p. 368; *Ética e felicità*, p. 15.

viventes. O primeiro querer é um não querer sofrer, ou seja, uma negação²⁹⁹. E negar a necessidade, o desejo não satisfeito significa negar o sofrimento. Negar o sofrimento significa afirmar a felicidade. A felicidade é negativa, pois aparece sempre como negação de seu contrário. A vontade não pode ser compreendida como impulso indeterminado, autônomo, independente da natureza e do próprio homem. Em Feuerbach ela aparece em uma posição de determinação pelo instinto de felicidade. Mas o instinto de felicidade apenas pode emergir à consciência humana pelo movimento da vontade. Todo querer é querer um objeto determinado, que não se prende fixamente a apenas um, mas sim a múltiplos objetos, que mudam de acordo com o contexto e os desejos passageiros. Mas sempre que a vontade está direcionada a um objeto, ela apresenta a consciência do que quer exatamente. O elemento invariável, por vezes consciente, é simples instinto de felicidade.

Ao homem não cabe eleger sua busca ou não, pois mesmo lá onde todos os argumentos, verificações, tendências e experiências podem demonstrar, aparentemente, a negação da felicidade, o instinto mantém-se invariável. Ao homem cabe apenas conhecer essa sua disposição essencial por meio de uma antropologia. O instinto de felicidade está presente em todos os seres orgânicos.

A inseparabilidade de vontade e felicidade exige o deslocamento desta última de fim ou objeto para fundamento da ação humana. A vontade não elege livremente a felicidade como horizonte de sua busca, mas já é determinada por esta. Ao deslocar a felicidade de busca, finalidade ou mesmo negação da ação moral, como pode ser visto nas concepções filosóficas tradicionais, para fundamento, Feuerbach também desloca a felicidade do horizonte da eleição racional e livre que torna o debate sobre a moral sustentável. Então, o querer está determinado instintivamente pela felicidade.

A ação conduzida pelo querer, que não tem sentido em si mesmo, está sempre determinada pela felicidade. O instinto é constituinte antropológico determinante invariável de toda ação. Vontade e felicidade são inseparáveis³⁰⁰. Enquanto os filósofos supranaturalistas buscam a autonomia da vontade, Feuerbach compreende

²⁹⁹ *Eudämonismus*, p. 231; *ZM*, p. 366; *Ética e felicità*, p. 13.

³⁰⁰ *Eudämonismus*, p. 230-234; *ZM*, p. 365-369; *Ética e felicità*, p. 11-16.

a vontade em sua heteronomia, delimitada pela felicidade e os objetos sensíveis e racionais.

A razão não é suficiente para garantir uma vontade livre, pois a sensibilidade atua sobre o racional. A faculdade da razão não pode julgar, negar, determinar ou mesmo modificar a felicidade, como se fosse sua a capacidade de dispor sobre esse domínio. Pelo contrário, a razão não é mais que uma faculdade humana também a serviço do instinto de felicidade. A felicidade, entendida como instinto, deixa de ser um conceito metafísico produzido pela razão e passa a ser compreendida como o principal instinto dos seres vivos.

A redução da metafísica tradicional ao elemento sensível simplifica a concepção de felicidade como condição de apagar necessidades ou impulsos³⁰¹. Nesse sentido, a felicidade será ligada ao conceito de prazer e bem-estar dos organismos, sendo compreendida em acordo com a vida dos organismos e em seu favor, diferentemente da concepção supranaturalista, que via a necessidade de compreender o homem feliz em contradição com a vida dos organismos ou em evidência do domínio do racional sobre o sensível. Feuerbach demonstrará que apenas pode tornar-se objeto de desejo humano o que pode tornar o homem feliz.

A condição de possibilidade do querer é a sensação. Neste ponto Feuerbach evidencia sua intenção de construir o cenário de argumentação acerca da moral nos limites da antropologia e da natureza. O querer não é possível sem a sensibilidade como seu cenário e fundamento. O querer age segundo as condições sensíveis, que serão organizadas a partir de prazer e dor. A aversão, que surge da sensação de dor ou constrangimento, é, então, o primeiro querer que incita o início da luta pela conservação da existência³⁰².

A determinação da vontade impede sua livre eleição acerca de seu fundamento. O querer não é livre, mas tende a ser livre. A liberdade anima o querer, mas a felicidade fundamenta-o. O movimento de toda ação do querer é uma tendência a apagar a necessidade sofrida pelo sujeito em relação ao objeto da relação. É justamente aí que a liberdade entra no horizonte de ação moral.

³⁰¹ *Eudämonismus*, p. 231; *ZM*, p. 366; *Ética e felicità*, p. 12.

³⁰² *Eudämonismus*, p. 232; *ZM*, p. 367; *Ética e felicità*, p. 13.

A tendência à liberdade como finalidade do querer está a serviço do próprio instinto de felicidade. Na concepção feuerbachiana de felicidade não é possível ver nesse instinto a essência singular do homem, uma vez que tal instinto faz parte de todos os seres sencientes. Assim, os animais não humanos também tendem à felicidade. Como determinação da vontade, não é possível que ela não deseje ser feliz. O instinto de felicidade não caracteriza a singularidade do homem em relação aos outros seres, mas é simples determinação natural.

O querer, enquanto considerado como reação a um constrangimento natural, expressa um papel de suma importância ao sofrimento como experiência e tomada de consciência de seu contrário, isto é, a felicidade. O instinto de felicidade apenas vem à consciência pela experiência de sua ausência, ou seja, pela experiência de seu constrangimento. O sofrimento é condição da consciência da vontade como vontade determinada pelo instinto de felicidade.

A natureza apresenta como característica essencial a degeneração, que se estende no homem e em todos os seres, podendo ser entendida amplamente como sofrimento. Mas os seres, e mais complexamente o homem, apresentam o instinto de felicidade como marca natural de sua composição biológica, que está em conflito com a própria tendência degenerativa da natureza e do homem. O homem é marcado por esse conflito de forças. E não se trata de forças humanas, mas simplesmente de forças naturais que abarcam o homem na individualidade e no gênero.

Agir e pensar estão radicados no instinto de felicidade. Nessa perspectiva de fundamentação das ações humanas no conceito de felicidade, Feuerbach evidencia uma forte influência do pensamento de Helvétius³⁰³. A felicidade ocupa o lugar de fundamento último da moral, a partir do qual os argumentos propriamente morais se desenvolverão. A vontade está a serviço da felicidade, bem como as concepções de vício e virtude que advêm da concepção de bem. Também a lei, o Estado, o respeito e o reconhecimento da alteridade serão colocados num campo de discussão que vê a felicidade como horizonte da existência e da moral.

³⁰³ Como o próprio autor cita *O espírito das leis*, de Helvétius, em *ZM*.

A ética feuerbachiana não será desenvolvida a partir do requisito de uma vontade autônoma, boa em si mesma, conforme está presente na posição dos supranaturalistas éticos. O condicionante da vontade, e por isso também da moral, é o próprio instinto de felicidade. Os filósofos especulativos entenderam a vontade como oposta ao pensamento, como *noumenon*, indeterminada, enquanto o pensar é sempre algo real, dado na razão. Segundo Feuerbach, a condição do querer é a sensibilidade. O instinto de felicidade precede o esquema representativo humano. O horizonte numênico da metafísica tradicional é deslocado para dentro da natureza, como o não passível de ser pensado em si mesmo, mas absolutamente real e natural.

V. AUTOCONSERVAÇÃO

O instinto de autoconservação, em sua forma e força originária, não está em função do sujeito da ação, do indivíduo orgânico e sua permanência em vida, mas simplesmente em função da preservação do instinto de felicidade. Esse instinto é acessório e instrumento do instinto de felicidade, sua garantia de não contradição e determinação para fora de si. É possível que o organismo, enquanto determinado pelo instinto, seja distorcido até o momento de sua auto-aniquilação, mas esta não deve ser entendida enquanto dirigida conscientemente contra o instinto de felicidade, mas simplesmente contra a existência orgânica. A negação de vida expressa, então, a mesma determinação de todos os organismos enquanto buscam a felicidade, de forma consciente ou inconsciente, sempre utilizando o instinto de autoconservação como garantia de permanência da inclinação em sua única direção naturalmente determinada.

A felicidade, vista numa perspectiva equivocada, pode estar contra a vida do indivíduo, mas não contra si mesma. A autoconservação não pode estar voltada contra a felicidade, pois existe enquanto fundamentada nesta. Na natureza não pode existir um instinto puro e isolado, pois sua essência consiste no conflito e contato com outras forças e instintos. Assim, o instinto de conservação é força cega que pende em uma única direção, a saber, em defesa do instinto de felicidade.

O instinto de felicidade é impulso, desejo, busca de si mesmo, consciente ou inconscientemente. Apenas à consciência é verificada a possibilidade de distorções advindas dos possíveis equívocos da razão. É nesse momento que será possível

perceber mesmo o suicídio como expressão do instinto. O supranaturalismo buscou no exemplo do suicídio a prova acerca da liberdade da vontade humana em relação a essa determinação originária que aparece no instinto de felicidade. Procuraram mostrar que o instinto de liberdade é mais forte que o instinto de conservação. Entretanto, Feuerbach mostrará que a liberdade não é força isolada, com poder de determinação nas coisas naturais, mas, pelo contrário, é expressão do próprio instinto enquanto considerada como busca de liberdade do que nega a felicidade. Liberdade significa livrar-se de um mal presente, aparente ou possível.

É importante notar que o instinto de autoconservação tem sua expressão mais originária enquanto referido estritamente ao instinto de felicidade, mas quando surge a consciência, a atuação da faculdade da razão, um outro elemento necessário vem à tona em sua ligação com o instinto de felicidade. A razão mostra que a existência é a única condição de possibilidade para a eficácia do instinto de autoconservação enquanto referido ao instinto de felicidade. E é nesse momento que o instinto de autoconservação voltar-se-á como defesa do indivíduo, do organismo e da natureza. A preservação da vida não acarreta a afirmação de nenhum valor em si para o indivíduo ou natureza. A existência tem valor instrumental enquanto fornece as condições necessárias para a preservação do instinto de felicidade na busca por si próprio.

A perspectiva feuerbachiana, ao contradizer o supranaturalismo filosófico, apresenta uma alternativa ao caráter radical do subjetivismo de autores da tradição filosófica, e, ao mesmo tempo, ao rejeitar o radicalismo de uma perspectiva do mundo que existe em si mesmo, isto é, reconhecendo o papel do sujeito que pensa o mundo e que também participa na construção do sentido das coisas, coloca-se em posição diametralmente oposta ao objetivismo materialista. Trata-se da superação do ser-em-si e ser-para-si. A concepção naturalista mostra-se como uma tentativa de superação de externo e interno para o todo da natureza.

A vida apresenta anseios objetivos nos indivíduos. Esses anseios objetivos são estados não-intencionais que dominam a existência em geral, não dando espaço a comportamentos deliberativos acerca de sua determinação. A autoconservação surge caracterizada como uma dessas forças e anseios não intencionais que estruturam a

vida em geral. Esse estado não intencional está voltado para o instinto de felicidade estritamente. Não deve ser entendido como estado inconsciente de preservação da vida, mas única e exclusivamente do instinto. A força inconsciente do instinto de felicidade e de sua ligação com o instinto de preservação emerge à consciência na ordem do tempo. E é nesse momento que se dá a função da racionalidade, que tem seu papel na extensão do instinto de autoconservação ao todo dos organismos vivos, pois a existência é condição para a preservação do instinto. Essa atuação das forças determinantes não constitui ainda uma indagação moral, mas simplesmente filosófico-antropológica.

O equilíbrio que a razão estabelece entre o instinto de felicidade e o instinto de autoconservação gera a necessidade de preservação da vida e o reconhecimento da base da moral nas noções de dor e prazer, que fundam a moral e a concepção antropológico-moral de felicidade. Os estados objetivos são condições de possibilidade para os estados subjetivos e a noção de felicidade. A dor possui uma função sinalizadora para o que pode constituir uma ameaça para a conservação da vida e, conseqüentemente, uma ameaça para a preservação da existência do instinto de felicidade. O prazer tem função sinalizadora oposta, pois evidencia a garantia do instinto determinante e a eficácia do instinto de autoconservação. Dor e prazer têm duplo significado: objetiva e subjetivamente. A significação objetiva de dor e prazer consiste em sua relação com a base instintiva dos seres; sua significação subjetiva consiste em sua relação com a razão e como esta estabelece a base antropológica na consciência e como desejo moral. A consequência dessa perspectiva pode ser uma redução de toda intencionalidade a estados objetivos do organismo. Tal redução não impedirá a moralidade enquanto fundada na liberdade da vontade, mas apenas colocará o instinto como condicionante de uma direção única e não deliberativa para a moral.

O reconhecimento da base antropológica da moral está presente já em Aristóteles, que afirma que os Estados surgem da necessidade de sobrevivência, mas continuam existindo por causa do bem-viver³⁰⁴. Essa referência evidencia a mesma concepção feuerbachiana de que a moralidade tem seu fundamento na antropologia,

³⁰⁴ Cf. Aristóteles, *Política*, 1252 b.

e não constitui função da moral a recusa de sua determinação natural. A moral, enquanto se ocupa do bem-viver, deve se ocupar do que fazer a partir da determinação natural. E isto significará que a moral deve assumir como função sua, a partir da consciência, da razão, o estabelecimento de um equilíbrio entre o indivíduo racional e sua constituição natural. Esse equilíbrio entre razão e instinto significará uma vida feliz. Aí o fundamento inconsciente do instinto de felicidade na vida humana surge como objeto de desejo moral.

VI. INSTINTO E RAZÃO

A ideia de naturalização da filosofia e do homem acompanha a recolocação acerca da origem da razão em perspectiva material. É visível no pensamento de Feuerbach a intenção de concretizar a razão na natureza já desde o escrito *De Ratione*, que marca seu período de juventude. A razão, em seus últimos escritos, assume o posto de faculdade humana natural, e é aí que reside a singularidade humana, sua diferença em relação aos outros existentes e a natureza.

A razão é simples disposição natural, orgânica, nos indivíduos. E não por isso deve ser interpretada como faculdade ausente de valor e significação filosófica, mas deve ser considerada em perspectiva natural. Parece clara a necessidade, em meio a esse movimento de redução da filosofia especulativa à antropologia, da recolocação da própria filosofia como antropologia num plano mais elevado. E essa tarefa também é assumida pelo filósofo quando constrói sua concepção de antropologia nos limites da natureza.

À razão pertence uma dupla característica: passividade e atividade. A razão recebe as impressões, via as faculdades humanas, de forma passiva, como estímulo para sua atividade. Após a recepção das impressões, que se dá no plano das sensações, ela organiza o mundo natural, externo, através de conceitos na cabeça humana. A racionalidade não é um atributo especial, mas simples característica singular humana.

Ao contrário dos filósofos metafísicos, a razão feuerbachiana aparece em relação e determinação do instinto, aparece como produto da base natural na vida humana. O surgimento da racionalidade não deve sugerir dominação dos instintos

ou seu enfraquecimento no ser humano³⁰⁵, pois os instintos de felicidade e autoconservação mantêm-se invariáveis em toda a existência, mesmo lá onde pode se notar o desenvolvimento pleno da vida intelectual. A antropologia contemporânea também trabalha com a possibilidade de a racionalidade ter surgido de uma redução de instintos na vida humana. Nessa perspectiva está a concepção de *abertura de mundo*³⁰⁶, que não representará a razão ou inteligência como equivalente à carência de instintos. Em Feuerbach, a razão aparecerá como habilidade natural sem valor especial.

O órgão da razão é o cérebro. À razão pertence a capacidade de desconexão do mundo dos objetos materiais. Essa desconexão é apenas aparente, isto é, não é independente da natureza material. A função da razão é pensar a constituição natural do ser humano. O conhecimento teórico do mundo permite descobrir o relevante aspecto biológico e sua necessidade de preservação para a conservação da vida³⁰⁷. É na razão que o instinto de felicidade passa a ser reconhecido como força necessária que tem sua condição de preservação na existência, na vida do organismo. Assim o instinto de autoconservação passa a ser estendido também à vida, uma vez que está em função da preservação do instinto de felicidade.

O homem não é um simples ser racional, pois a sensibilidade constitui sua condição. A razão integra simultaneamente o sensorial e o inteligível. O dado antropológico, ou seja, o que diferencia o *homo sapiens* dos demais seres vivos, é a razão. Essa concepção está em oposição à filosofia tradicional metafísica, que concebeu a razão não como simples aparato humano, mas como algo especial proveniente de fora da natureza. Na antropologia contemporânea a razão aparece como compensação da deficiência do aparato natural humano. A razão é concebida através de mecanismos sistemáticos de conservação³⁰⁸. Essa concepção naturalista acompanha uma recusa radical de elementos metafísicos da tradição filosófica. E este

³⁰⁵ Na antropologia contemporânea, Gehlen, por exemplo, fala no enfraquecimento dos instintos como motivo da cultura humana, ou da capacidade de artificialização da vida desde a razão. Cf. GEHLEN, Arnold. *Antropología filosófica: del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Buenos Aires: Paidós, 1993.

³⁰⁶ Conforme concepção de Portman, utilizada por Gehlen em sua antropologia filosófica.

³⁰⁷ Cf. LORENZ. *Consideraciones sobre las conductas animal y humana*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1984, p. 209.

³⁰⁸ Cf. SPAEMANN, R. *Felicidade e benevolência*. Ensaio sobre ética. São Paulo: Loyola, 1996, p. 133.

é também seu equívoco, pois a razão não é reconhecida nenhuma capacidade de atuação no mundo de forma livre. Muitas ações da razão serão reconhecidas na filosofia feuerbachiana como feitas a serviço da conservação do organismo, mas também enquanto possui uma propriedade de colocar o homem numa posição de excentricidade.

Como a razão não é independente da sensibilidade, seus conteúdos já estão presentes e pressupostos nos impulsos naturais dos seres vivos. O pressuposto da atividade da razão é sua receptividade. Esse pressuposto significa uma relação anterior não conceitual. Tal relação não conceitual significa o pressuposto de uma dimensão de inconsciência como base da vida desperta.

VII. O INSTINTO E SUAS MANIFESTAÇÕES

Todas as ações e comportamentos, conscientes ou inconscientes, seguem a determinação básica do instinto de felicidade. Não é possível ao homem, segundo Feuerbach, agir independentemente desse instinto. Ao estabelecer sua fundamentação ética, o filósofo confronta os argumentos acerca da possibilidade de se interpretar a vontade separadamente da felicidade. A tentativa de se apresentar a separação desses dois conceitos tem o objetivo primeiro de assegurar ao homem uma decisão livre acerca de suas ações. Mas, segundo a concepção feuerbachiana, não devemos entender a liberdade da vontade no mesmo plano das determinações naturais.

A tentativa de fundamentar a autonomia da vontade fracassará em seus argumentos simplesmente por colocar o discurso sobre a liberdade da vontade no mesmo plano da antropologia. Feuerbach colocará num plano fundamental a natureza e a antropologia, para, ao fim, estabelecer as reflexões morais, que se encaixarão dentro e a partir da natureza e da antropologia.

Em *ZM*, Feuerbach apresenta como principais tentativas de provar a separabilidade de vontade e felicidade, e, por isso, a possibilidade de uma escolha livre do homem contra toda e qualquer determinação natural, ou seja, contra o instinto de felicidade, os argumentos sobre o suicídio e o budismo. Autores metafísicos acreditaram erroneamente que o homem, em posse da razão, poderia ir contra seus instintos e dominá-los inteiramente. Como prova de tal autonomia da

vontade racional, ao homem seria possível ir contra sua própria vida e desejar sua total negação, ou seja, a morte. Mas Feuerbach, enquanto afirma a vontade como determinada a objetos do querer, nega a possibilidade de autonomia da vontade como expressão da liberdade pura no homem. É importante notar que não se trata da negação da possibilidade da liberdade da vontade ocorrer na vida humana, mas da negação da forma como foi argumentada tal possibilidade e a que estava dirigida. Feuerbach tratará de colocar a questão dentro do plano moral, que funcionará num ambiente restrito da vida humana e não confundido com a antropologia. A antropologia é o fundamento da moral.

Os filósofos supranaturalistas apresentaram como expressão radical da autonomia do indivíduo em relação à natureza, ao corpóreo e a felicidade, o argumento do suicídio. Para negar a vontade como determinada pelo instinto de felicidade, e, ao mesmo tempo, o homem como sujeito dotado do poder de discernimento racional e autônomo a fim de dominar as paixões e a própria natureza, o argumento do suicídio entra em cena para mostrar que a vontade pode ser livre de toda e qualquer determinação. Segundo Feuerbach, o argumento acerca do suicídio está equivocado, pois o suicida também dá cabo a própria vida por causa de sua determinação pelo instinto de felicidade. Então, a eleição pela negação da vida não significa negar o instinto de felicidade, tampouco se apresenta como uma ação em contradição a tal instinto.

Ao contrário dos filósofos supranaturalistas, Feuerbach não busca a relação entre vontade e instinto de felicidade visando à autonomia da vontade para desenvolver a moralidade, pois, pelo contrário, a felicidade será condição da própria vontade se desenvolver na ação. A ação pressupõe a vontade, a vontade pressupõe a felicidade, a felicidade pressupõe a corporeidade, a corporeidade pressupõe a natureza. A vontade não pode se expressar independentemente da felicidade.

Os filósofos supranaturalistas procuraram entender o homem como único ser que pode desejar o mal, e fizeram de tal possibilidade de escolha a essência da liberdade humana. Mas Feuerbach afirma que mesmo o mal como objeto do desejo humano deve ser dirigido pelo instinto de felicidade. O suicídio não pode ser expressão da imputabilidade da liberdade da vontade.

Os supranaturalistas entendem o amor pela vida como a coisa mais inseparável do instinto de felicidade. Assim, o suicídio seria a maior expressão da contradição com o instinto e demonstraria a anulação completa dessa força natural na vida humana, pois ao homem seria possível, pela razão, ir contra sua própria natureza. Dessa forma procurou-se estabelecer a separabilidade de vontade e determinação natural do instinto de felicidade. Segundo Feuerbach, o erro dos supranaturalistas é recusar uma determinação externa e natural sobre a razão e a vontade.

A luta entre a vida e a morte não deve ser vista como expressão do conflito entre uma vontade livre e o instinto de felicidade, pois é apenas a luta do instinto de felicidade consigo mesmo³⁰⁹. O suicida quer a morte como fim de seus males e não por si mesma. A morte, assim, é a última expressão do instinto de felicidade.

A negação da afirmação da vontade de vida é explicada a partir do instinto de felicidade, segundo Feuerbach. As experiências de miséria, mal, desventura e necessidade existem a partir do instinto de felicidade. Ao fundamentar a negação da vida no instinto, a própria concepção de unidade dos opostos dos absolutistas é refutada. O mal é extensão do próprio bem e felicidade. Assim, o suicídio será parte do desenvolvimento possível do instinto de felicidade. Os conceitos de autodestruição e autoconservação não estão em contradição, mas resolvidos no instinto dos instintos.

A tradição supranaturalista nega, segundo Feuerbach, a vida como fonte e fim da pura felicidade. A concepção budista acerca da vida e felicidade também se encaixará numa equivocada posição supranaturalista ao rejeitar o homem, suas paixões e sua existência como fontes da verdadeira felicidade. O budismo mostra a vida como um mal, que deve ser evitado. O erro da posição budista é entender o *não ser* como o melhor que se pode desejar. O budista afirma que a felicidade não é o supremo desejo do existente, mas o nada, o *não ser*. O desejo pelo *não ser* é expressão do instinto distorcido, e tal distorção não anula o instinto, mas o mantém presente e

³⁰⁹ Como afirma Feuerbach: "...ist dieser Kampf zwischen Tod und Leben nur ein Kampf des Glückseligkeitstriebes mit sich selbst...". *Eudämonismus*, SW X, p. 235; ZM, p. 370; *Ética e felicità*, p. 18.

ativo. O budista busca o nirvana como estado mais desejável na existência desprezível.

A felicidade é instinto e, por isso, inata no homem. Mesmo o budista, ao buscar seu *não ser*, sua negação, na abnegação das coisas próprias da vida, é determinado pelo instinto. O suicídio e o budismo são simplesmente eudemonismo. O nirvana e a auto-aniquilação são manifestações do instinto de felicidade, mas expresso negativamente.

O prazer apresenta uma dupla referência, a saber, pode estar referido a si mesmo, de forma isolada e completamente determinada por seu objeto. Nesse momento, sua única referência é o objeto de desejo enquanto apaga a necessidade que é gerada pela busca do prazer. O prazer em referência a si mesmo é inconsciente do mundo à volta do organismo; ou pode estar referido ao todo do organismo como negação indireta do próprio instinto de felicidade. É o instinto de felicidade o determinante para nosso julgamento acerca de prazer e sofrimento. E tal oposição apenas pode aparecer à consciência. Um exemplo dessa possibilidade de contradição entre prazer e felicidade pode ser entendido na inclinação pelo uso de estupefacientes que criam sensações de prazer no indivíduo, ao mesmo tempo em que restringem o desenvolvimento e preservação do instinto de felicidade, que depende única e exclusivamente do organismo para sua existência.

Quando a felicidade aparece à consciência como instinto que ela é, então deve ser relacionada com o todo do organismo e seu funcionamento. O prazer é restrito a uma área do ser e não leva em conta o futuro de sua existência ou a preservação do instinto de felicidade, mas exclusivamente sua satisfação isolada e individual. O prazer, apesar de aparecer à consciência, é ausente de uma relação ampla com a vida do organismo e sua função na preservação do instinto de felicidade. Já a felicidade é instinto e, por isso, inconsciente, mas tende a determinar cegamente a busca de meios, através das faculdades humanas, para se perpetuar na natureza.

7.1. Negação da vontade de vida

Um dos possíveis caminhos da determinação do instinto de felicidade é a negação da vontade de vida. Como o instinto de autoconservação está orientado para a preservação de seu instinto determinante, tendo aí sua necessidade, não significa o mesmo que estar voltado para a preservação da vida dos existentes. A orientação do instinto para a preservação da vida tem seu sentido adequado, mas não necessário. Nesse equilíbrio ideal entre felicidade, autoconservação e vida, entra em jogo a razão como organizadora e criadora dos meios para o desenvolvimento do instinto de felicidade.

A vida é elemento de preservação apenas enquanto fornece a possibilidade de prolongamento do instinto de felicidade. Para tal instinto, a vida não possui valor em si. Os valores estão sempre em referência à possibilidade de permanência e desenvolvimento do instinto. O acordo entre felicidade e prazer tem sentido apenas enquanto mantém o instinto como tal, pois fora da corporeidade não pode existir coisa alguma. A antropologia é fundamento e horizonte da filosofia.

A vida é condição de possibilidade para a felicidade, e nisso consiste seu valor. A aproximação de felicidade e prazer se dá pela tomada de consciência acerca da condição de possibilidade que torna a vida meio para o desenvolvimento do instinto de felicidade. O instinto pode manifestar-se como busca e preservação do prazer, assim como também pode manifestar-se, nesse caso de forma distorcida pela razão, como sofrimento. Prazer e sofrimento são manifestações possíveis de um único instinto, em uma única direção. A diferença entre esses dois conceitos reside na consciência ou inconsciência acerca das disposições gerais dos organismos. Então, o amor pela vida deve aparecer como manifestação consciente do instinto de felicidade. A disposição da felicidade é exclusivamente para o prolongamento de si mesma, ela não pode saber o que quer exceto a si mesma. Mas o *querer a si mesma* pode, ou não, estar acompanhado de consciência ou razão. Na presença de consciência, a razão entra em jogo para mostrar a busca e autoconservação da felicidade através da vida, que é simplesmente orgânica e tem sua condição no elemento corpóreo para sua existência. A felicidade não tem sentido algum fora do

elemento sensível, mas a negação deste é possível. A busca da felicidade fora do elemento sensível representa a ausência de consciência ou uso da razão distorcida ou confusa que destrói a si mesma. O instinto pode autoaniquilar-se por meio da autoconservação. A aniquilação de si acontece por meio da busca de si.

O prazer, o sofrimento, o bem, o mal e os objetos, da razão ou dos sentidos, só podem ser desejados enquanto podem tornar o homem feliz³¹⁰, ou melhor, o instinto realizado e satisfeito. A efetivação do instinto no sensível, sua contínua satisfação, consiste na sensação de satisfação dos próprios indivíduos, seja a direção que se tome ou o objeto de desejo que se tenha em vista.

O texto *ZM* não apresenta a separação entre as concepções de felicidade e amor pela vida de forma evidente. Mas é importante notar que a ideia de amor pela vida não está necessariamente ligada à concepção de felicidade, uma vez que a característica de todo instinto é simplesmente estar inclinado, de forma inconsciente, apenas na defesa de si e sua perpetuação. E a possibilidade de separação dessas duas concepções aparece justamente pelo possível autoaniquilamento do corpo, que é pura negação da vontade de vida, que acontece dentro das determinações do próprio instinto de felicidade. Vida e felicidade estarão ligadas não por necessidade, mas como meio ideal para a preservação do próprio instinto e, assim, também para a preservação do próprio homem. Vida e felicidade estão ligadas por meio de uma consciência que relaciona a vida individual ao movimento de seu fundamental elemento antropológico. E, por isso, vida e felicidade constituem uma unidade racional dentro da antropologia. O instinto de felicidade se expressa na vida, e a razão tem a função de mostrar sua relação e sua conformidade. Instintivamente a felicidade não busca a preservação da vida na qual se expressa e se fundamenta.

A felicidade busca somente a si mesma, e Feuerbach percebe, acertadamente, a necessidade de relação entre vida e felicidade, pois aquela é condição desta. E tal condição é material, pois todo fundamento ou condição é sempre dado na sensibilidade.

Num primeiro momento, o querer não sabe nada sobre aquilo que quer, pois é determinação básica do instinto de felicidade. O querer enquanto fundado no

³¹⁰ Cf. *Eudämonismus*, SW X, p. 231; *ZM*, p. 366; *Ética e felicità*, p. 13.

instinto é inconsciente. E é justamente nessa determinação antropológica que a felicidade pode ser traduzida como autodestruição ou autodegeneração.

7.2. Afirmação da vontade de vida

Da ligação e equilíbrio entre instinto de felicidade e vida, que se dá por meio da razão, segue a afirmação da vontade de vida e sua preservação. E nessa relação Feuerbach demonstrará que o que pertence à felicidade também pertencerá à vida. Vida e felicidade estão unidas. Todos os órgãos e membros da vida são órgãos da felicidade³¹¹. Mas o conjunto de órgãos apresenta diferenças de valor e graus de importância na constituição e permanência do instinto de felicidade. Existem órgãos vitais e também secundários para a permanência do instinto. E Feuerbach afirmará que “aquilo que constitui o limite da vida constitui o limite do instinto de felicidade”³¹². Para a preservação do instinto e suas condições mais básicas, podemos sacrificar coisas secundárias.

A condição fundamental de todos os bens e da felicidade é a saúde. O homem só poderá falar em bens supremos a partir dos bens fundamentais, isto é, desde um corpo saudável. Saúde e vida são os primeiros bens que tornam possível o desenvolvimento do homem. Da ligação entre vontade e felicidade, da negação da imputabilidade do querer em relação a sua determinação essencial, que é constituinte antropológico de todos os seres, Feuerbach refuta o argumento acerca do suicídio como expressão da autonomia da vontade em relação às determinações naturais. O suicídio é extensão do próprio instinto. Mas quando a razão, em seu uso, evidencia que saúde e vida são bens fundamentais, no corpo se apresenta uma hierarquia dos membros em relação à possibilidade de se abdicar de partes secundárias para se permanecer com as fundamentais condições para a preservação do instinto de felicidade. As duas condições fundamentais para o desenvolvimento do instinto de felicidade são vida e saúde.

³¹¹ *Eudämonismus*, SW X, p. 239; ZM, p. 375; *Ética e felicità*, p. 23.

³¹² *Eudämonismus*, SW X, p. 239; ZM, p. 375; *Ética e felicità*, p. 23.

Assim como o instinto de felicidade depende da existência individual dos organismos, do corpóreo, onde tem sua condição de expressão, também dependerá da razão, da cabeça do homem que encontra os meios, de forma consciente ou inconsciente, para sua preservação³¹³.

7.3. Negação da felicidade como impulso da vontade

Feuerbach mostrará que aquilo do que fruímos sempre, sem interrupção, não pode ser percebido como motivo ou impulso para a busca de satisfação do instinto. Que toda busca seja marcada por uma ausência de satisfação evidencia que a condição pressuposta de toda falta já é a sensação de satisfação, e por isso, de felicidade. O primeiro impulso que movimenta o instinto na busca e preservação de si mesmo é a ausência de felicidade, ou seu contrário, a saber, a infelicidade ou sofrimento. O movimento do instinto depende de sua negação. Assim, a felicidade, como aparece em Schopenhauer, é em Feuerbach negativa. Ela ascende à consciência por meio de sua ausência ou insatisfação. Felicidade e seu contrário se pertencem. Nisso se evidencia uma semelhança entre Feuerbach e Schopenhauer em uma postura essencial, acerca da felicidade negativa. Mas tal semelhança precisa ser desfeita por motivo de posições similares em aparência, mas singulares em essência. Schopenhauer nega a felicidade como parte da natureza, permanecendo apenas na concepção de sofrimento como único elemento da sensação. Feuerbach se distancia dessa posição justamente por ser impossível ao homem falar de algo que não existe na natureza. Se posso falar da felicidade e a entendo como instinto natural, então é tão real quanto sua negação nas coisas da natureza. A felicidade não é metafísica. E o sentimento de sua ausência pressupõe sua presença. Logo, a felicidade é anterior a qualquer sentimento e percepção do mundo e de si mesmo, mas apenas chega à consciência em sua ausência.

³¹³ Feuerbach une a cabeça com o estômago, o corpo com o espírito, o racional com o sensível.

O sofrimento apenas pode fazer parte do mundo, e assim ser compreendido como experiência do homem, em relação com a felicidade. Se sofrimento é marca deste mundo, se a condição humana é a experiência do sofrimento, então é porque a felicidade é pressuposta e também existe. Há uma circularidade interpretativa que se dá entre sofrimento e felicidade, pois apenas posso compreender um fazendo referência a outro. A inferência de que a felicidade é primeira em relação ao sofrer apenas acontece porque sofrimento é negação de algo, e negação é sempre negação de algo que antes se afirma, apresenta³¹⁴. A transitoriedade do sofrimento se dá por causa da luta com a felicidade, verdadeiro objeto de fundamento e busca da vida.

³¹⁴ A negação da existência da felicidade impossibilitou Schopenhauer de compreender o próprio sofrimento. O autor permanece, segundo Feuerbach, no antigo idealismo, não só por negar a felicidade da vida humana, mas por entender todo o movimento da natureza e do homem como parte de uma vontade numênica, livre e independente do mundo natural. Schopenhauer comete o mesmo equívoco de Kant ao afirmar a autonomia da vontade e não concebê-la como produto e desenvolvimento da própria natureza.

**TERCEIRA PARTE: DA MORAL. DETERMINAÇÃO EUDAIMÔNICA E
AUTODETERMINAÇÃO HUMANA**

I. CONSIDERAÇÃO GERAL SOBRE A MORAL EM FEUERBACH

A natureza e a antropologia constituem o fundamento da moral feuerbachiana. Uma força natural originária é o determinante do agir de todos os seres. Essa força determinante é caracterizada como simples instinto de felicidade. O instinto de felicidade que determina todos os seres pode estar expresso consciente ou inconscientemente. Nos seres não humanos apenas aparecerá em sua forma consciente, já nos seres humanos pode emergir à consciência. A singularidade do homem é sua capacidade de compreender sua constituição física e mental através da razão. O homem é o único ser que pode pensar a si mesmo e seu contexto no horizonte de sua história, seu presente e o que ainda não é. Assim, essa capacidade abstrativa também será o pressuposto para a moralidade.

Segundo Feuerbach, o equívoco central da tradição filosófica, em especial o dos filósofos idealistas, foi condenar a natureza do homem e criar uma ordem metafísico-racional como criadora das regras do agir humano. Feuerbach utiliza a moralidade como investigação do comportamento humano, aquilo que o homem é por natureza e sempre permanece em todas as suas ações. Isso significa compreender a estrutura natural-antropológica do homem e conservar essa constituição não apenas como fundamento da ação, mas também como sua finalidade e essência. Dessa forma, temos não apenas a sensibilidade como fundamento da moralidade, mas também seu objeto central, que é a felicidade, como desejo fundamentado no instinto.

A origem da moral no homem não é algo metafísico, não provém de fora, mas é antropológica, é derivada da estrutura instintiva que determina o plano da

consciência racional. O princípio da moral deve estar em sintonia com a estrutura natural do homem. A filosofia tem a função de compreender o nível pré-filosófico do homem, pois aí reside uma importante concepção pré-filosófica da realidade, que deve ser compreendida e conservada pela racionalidade. Antes de uma filosofia moral elaborada, ou *ethica docens*, pode ser encontrada uma moral vivida, ou *ethica utens*³¹⁵. Na filosofia feuerbachiana, a consideração pré-filosófica da moral é condição de possibilidade para o pleno desenvolvimento da filosofia moral, pois a partir disso se poderá notar que o homem não possui como seu ideal de vida a fuga do que ele é como ser contingente, como se o projeto da moral fosse voltado a transformar o homem contingente num homem ideal e imaginário. Isso significaria transformar o ser num não ser.

O desenvolvimento de questões morais no último período de produção filosófica de Feuerbach tem como seu fundamento e essência a antropologia, o materialismo e o naturalismo³¹⁶. Entretanto, essa caracterização não deverá ser radicalizada numa dessas formas, pois Feuerbach posicionar-se-á de forma singular e própria, evitando, na mesma medida, os traços de um filosofar idealista assim como de um pensamento simplesmente materialista.

O tema central da moral, presente em todos os escritos do último período de produção filosófica de Feuerbach, é a questão da felicidade. A investigação antropológica revelará a tendência do instinto, sua única direção como determinante de todos os seres vivos, enquanto a moral revelará a permanência do instinto também no nível consciente do homem, presente em todos os seus desejos. Em decorrência da contingência e finitude humana, será possível uma moral oposta à constituição natural e instintiva dos seres, que também representará a mesma afirmação da determinação do instinto através de sua equivocada negação.

Assim, a antropologia que revela o instinto de felicidade se transformará em moral eudaimônica, que busca a produção de prazeres e a sensação de bem-estar nos indivíduos desde uma ideia de homem integral considerado em sua essência comunitária. Na moral feuerbachiana, conceitos como vontade, liberdade, egoísmo,

³¹⁵ Cf. ARANGUREN, J. L. L. *Ética*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1997, p. 16.

³¹⁶ Cf. KAMENKA, E. *The philosophy of Ludwig Feuerbach*. London: Routledge and Kegan Paul, 1970, p. 124.

amor, bem, vício, virtude e responsabilidade aparecerão desde a determinação fundamental do instinto de felicidade, que não terá a função, enquanto papel da moralidade, de conduzir o homem para fora do que ele realmente é, mas, pelo contrário, conduzirá para dentro de sua própria natureza. O papel da moral é fazer do homem aquilo que ele é enquanto ser existente, natural e sensível. Isso deve constituir o horizonte para a construção moral da identidade do ser humano natural e sensível.

Podemos entender a divisão de dois momentos essenciais da ética feuerbachiana: i) um período antropológico; ii) e um período eudaimônico³¹⁷. O primeiro período é dedicado a uma descrição do homem natural a fim de evidenciar suas determinações e permanência do instinto como elemento fundante da ação. O período eudaimônico é dedicado a esclarecer o homem como indivíduo que busca satisfação de desejos e interesses, o que não significa que não deve ser concebido em seu caráter comunitário. Feuerbach mostrará que o instinto de felicidade, quando surge à consciência, determina o indivíduo e suas ações em direção e benefício de si próprio, o que não exclui a relação com o outro. A moral feuerbachiana, mesmo tomando como ponto de partida a constituição antropológica e toda a tentativa de descrição da base instintiva do seres como determinante do agir, não será reduzida ao organismo individual e único. A moral apenas tem sentido no reconhecimento do *tu* como parte de sua essência. O sujeito moral não sai do *eu* para reconhecer o *tu*, mas se reconhece no *tu* de forma imediata.

É exigência de Feuerbach que a ética se transforme em algo humano, centrada e determinada pelo homem. Seus princípios não devem determinar o homem, mas, pelo contrário, o homem deve determinar seus princípios³¹⁸. O homem não é um ser metafísico ou superior em relação os outros seres, sua identidade não está no espírito ou no conceito, mas pode ser encontrada tão somente em referência à sua natureza. Assim, desenvolver a moral requer uma etapa inicial de descrição da natureza humana e afirmação dessa natureza para o desenvolvimento do ser

³¹⁷ Kamenka afirma que a ética de Feuerbach pode ser dividida em dois períodos: o *Promethean-anthropological*, dos anos 30 e 40; e o hedonista-materialista do pós 50. Entre os anos 63 e 69 fala de um período de investigações sobre a natureza da ética. KAMENKA, E. *The philophy of Ludwig Feuerbach*, p. 125.

³¹⁸ Cf. KAMENKA, E. *The philophy of Ludwig Feuerbach*, p. 124.

humano. A moral feuerbachiana, ao contrário de alguns sistemas filosóficos tradicionais, parte do ser natural afirmando-o através da moral.

A moral exige do indivíduo seu reconhecimento como membro da espécie. Não é possível a existência de um indivíduo particular sem a relação e a dependência do outro³¹⁹. As experiências de prazer e dor formam o conteúdo da moralidade³²⁰.

Outros dois momentos devem ser levados em conta: i) enquanto reconhecimento do indivíduo singular, privado, que busca, através de suas experiências e amor de si, a satisfação de seus interesses próprios como condição para a compreensão do significado de felicidade; ii) e como reconhecimento da essência do indivíduo nas relações com o outro, afirmação da alteridade como essência e constituinte da singularidade própria do sujeito.

³¹⁹ Cf. KAMENKA, E. *The philosophy of Ludwig Feuerbach*, p. 128.

³²⁰ Cf. KAMENKA, E. *The philosophy of Ludwig Feuerbach*, p. 131.

II. DETERMINAÇÃO EUDAIMÔNICA

Segunda consideração acerca da felicidade: a concepção moral

2.1. Da antropologia à ética

Pensar a existência do homem exige o reconhecimento de que as reais condições da vida e a natureza como um todo se transformam. Frente a um mundo dinâmico encontra-se o homem, que, através da atividade filosófica, busca uma constante antropológica. Encontrá-la significará chegar à compreensão da base natural que determina o homem em suas ações. É certo que partimos de uma ideia comum acerca da capacidade de condução da própria vida como horizonte de nossa moral. No entanto, o homem necessita aprender constantemente a como conduzir sua própria vida e como estabelecer relações com os outros.

Uma das funções da antropologia feuerbachiana é servir de base para a extensão de sua filosofia ao campo da moralidade. A antropologia é ampliada com a ética. O tratamento da problemática ética pode ser visto à luz da questão da felicidade, conceito fundamental e central no último período de produção filosófica do autor. A ética está fundada no instinto de felicidade, que não deve ser compreendido enquanto redução da filosofia à felicidade, mas como ponto de partida do filosofar tanto metafísico quanto ético, o que revelará uma unidade de

seus escritos morais³²¹. Em lugar de um reducionismo ético ao instinto de felicidade, o primeiro passo positivo da filosofia é reconhecer sua base natural e o horizonte no qual é construída a filosofia, mesmo horizonte no qual o homem age moralmente e sobre o qual não se pode fazer mais que compreendê-lo para, a partir disso, buscar as formas possíveis do bem viver.

A passagem da antropologia a moral sugere duas etapas distintas e complementares, uma enquanto análise descritiva e outra desde um ponto de vista normativo. A moralidade apenas tem sentido em referência à felicidade como critério ético. A negação de tal princípio e critério significa a negação da existência e a fundamentação da moral em um princípio metafísico, não natural. A moral não é produto de puros seres racionais, como em Kant, e não nega a vida e os instintos, como em Schopenhauer. O indivíduo racional tem sua função voltada para a preservação de si mesmo, pois a natureza pode apenas estar voltada à vida em geral, voltada à preservação das espécies, sem ter em conta os indivíduos. Feuerbach desenvolve a moral radicada no indivíduo e em sua capacidade de ação, interação e desenvolvimento de sua identidade e satisfações no plano comunitário. Deve-se reconhecer a continuidade do bem-estar para o ser bom, a continuidade da antropologia à moral. A ética será entendida como uma moderação dos instintos do *eu* em relação com os instintos dos outros, de forma a não repreendê-los, mas preservá-los.

Mesmo com a indicação de uma base antropológica, instintiva, da moral, não está em jogo um reducionismo ao orgânico. Na ação e conflito dos inúmeros instintos, tanto no conflito interno a cada sujeito quanto no conflito externo, isto é, na relação do instinto do *eu* com o instinto do outro, a moral terá a função de garantir a funcionalidade de todos. A relação entre os diversos instintos exigirá o domínio de um instinto sobre os outros. O instinto de felicidade é o instinto repressor de todos

³²¹ Serrão afirma que o título *Zur Moralphilosophie* deve ser utilizado em lugar de *Eudämonismus*, por achar que este último restringe o desenvolvimento da moral feuerbachiana. Segundo a autora, Bolin e Jodl limitam o sentido da filosofia moral de Feuerbach nos moldes do eudemonismo e hedonismo, o que daria origem a interpretações distorcidas acerca de seus pensamentos. Cf. SERRÃO, A. V. *A humanidade da razão*. Ludwig Feuerbach e o projecto de uma antropologia integral. Braga: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999, p. 319-320. Discordo dessa afirmação por considerar que a felicidade não é o limite do agir humano, mas sua determinação mais original. O instinto de felicidade é o ponto de partida dos pensamentos morais de Feuerbach.

os outros, é a força preponderante na vida dos seres. Mas a repressão não deve significar aniquilação.

A libertação de um sofrimento possível ou presente gera uma satisfação, uma sensação de bem-estar. A moral supranaturalista afirma o dever pela renúncia como projeto do homem, ao passo que a moral feuerbachiana assume o dever pelo prazer e pela felicidade. Mas os prazeres podem ter um outro tipo de origem que não o simples orgânico, material, na vida do homem. Existem prazeres advindos das relações entre os indivíduos. Dessa maneira, será possível compreender a ética feuerbachiana como não restrita aos estados momentâneos de prazer. E é justamente essa característica de seu pensamento que garantirá uma leitura de perspectiva eudaimônica como característica central de seus textos.

A ética tem sua origem antropológica no instinto de felicidade, sua primeira formulação na autorreferencialidade ou felicidade própria, advinda do amor de si mesmo, e sua ampliação para a felicidade dos outros. Interdependência e reciprocidade constituem a relação moral do eu com o outro. O indivíduo concreto, enquanto sede da felicidade, busca conservação e promoção do seu ser individual. O sujeito é inalienável na moral. Mas a felicidade alheia constitui condição para a minha felicidade.

As ações morais voltadas para o outro, as relações de cuidado e compaixão pressupõem as experiências de amor de si e cuidado do sujeito da ação. A felicidade autorreferencial é um pressuposto e fim da moral³²², e está intimamente ligada à felicidade dos outros. A passagem da antropologia ao plano moral é caracterizada pela passagem de uma descrição natural para a consideração do sentido que a felicidade assume propriamente quando se torna objeto de um desejo moral. O instinto passa a desejo, o desejo tem sua primeira forma em relação estrita com o prazer, e, finalmente, os prazeres formam um conjunto que se torna objeto de julgamento em relação ao todo da vida. E é nisso que configurar-se-á uma perspectiva eudaimônica em lugar de uma visão hedonista.

³²² Em crítica à SERRÃO, A. V. *A humanidade da razão*, p. 328. Cf., por exemplo, ZM, p. 415.

2.2. Bilateralidade da felicidade

A felicidade, ao passar de instinto a objeto moral, tem sua primeira afirmação em relação à preservação do indivíduo, mas, paulatinamente, vai se ampliando de um plano egocêntrico para um horizonte comunitário. A felicidade do *eu* tem sua condição na afirmação e reconhecimento do instinto de felicidade dos outros. Assim, a felicidade é bilateral.

A moral pressupõe relações entre indivíduos, e sua essência consiste na preservação dessas relações. Comunidade e sensibilidade formam os pressupostos da moral. A moralidade também deve apresentar a racionalidade, que tem seu papel centrado no exame das inúmeras ações possíveis, e a capacidade de deliberação, ao menos parcial, sobre o que se deseja fazer. Em Feuerbach será possível ainda verificar o reconhecimento de um pluralismo moral por motivo da relação que o indivíduo tem com o contexto e o tempo no qual vive. Embora seja difícil precisar no que consiste a felicidade humana, ainda assim é possível encontrar uma constante na moralidade.

A perspectiva da ética eudaimônica clássica compreende as ações humanas enquanto visam um bem. A concepção de bem está intimamente ligada ao indivíduo e seu contexto cultural. Desse contexto material e subjetivo devem brotar direitos e obrigações, constituintes da estrutura e desenvolvimento da moralidade. A lei surge dirigida à estabilização dos conflitos possíveis e equilíbrio entre os interesses dos indivíduos na vida comunitária. A moral feuerbachiana apresenta um fundamento antropológico, uma primeira formulação subjetiva e, por fim, uma extensão à vida comunitária com tensão objetiva, buscando reconhecimento, consentimento e comprometimento dos indivíduos.

Ao reconhecermos o contexto relacional, no qual os indivíduos estão jogados, é importante acenar para suas formas possíveis de estabelecimento e os padrões de julgamento moral que estão implicados nessas relações. Precisamos esclarecer algo sobre a origem e estrutura das obrigações que os agentes morais assumem em

comunidade e como elas são compreendidas enquanto promovem o desenvolvimento humano. Qualquer posicionamento moral exige-nos uma compreensão acerca do que deve ser valorizado. O papel da filosofia é não apenas apontar para o que é objeto de valoração, mas também fornecer um argumento suficiente sobre tal posicionamento. Feuerbach responderá à clássica pergunta moral *como devemos viver?* estabelecendo um acordo entre moralidade e felicidade como determinação originária de todo desejo humano. Essa resposta funcionará como base para o significado e orientação da vida moral.

2.3. Felicidade, vida, bem-estar

Na primeira consideração acerca da felicidade, compreendida como instinto, foi desenvolvida a ideia de uma determinação natural como base pré-moral do sujeito da ação. Enquanto determinação natural, o instinto foi tratado de forma prévia à consciência, elemento indispensável para a configuração de uma ação genuinamente moral. Agora, pois, a felicidade passa de instinto para objeto de desejo moral, enquanto surge à consciência a necessidade de preservação do indivíduo unindo-se às ideias de amor de si, liberdade, responsabilidade etc. Trata-se de uma busca inconsciente que surge como dever da consciência moral a preservação e desenvolvimento da vida dos indivíduos. Por causa da consciência, o instinto de felicidade é ligado à vida do indivíduo. E é no indivíduo que a felicidade passa de tendência natural a fim moral. A busca pela felicidade não revela nada a mais que o equilíbrio do homem racional com sua determinação natural. Ser feliz é estar em acordo com a natureza.

A moral feuerbachiana pressupõe uma ideia de bem enquanto experiência concreta do indivíduo. Bem e mal estão ligados aos sentimentos de prazer e dor. A sensibilidade é a fonte da moralidade. E é assim que a moralidade deve preservar a vida e promover o bem-estar dos indivíduos. A explicação acerca de uma moral eudaimônica exige um esclarecimento acerca do que vem a ser uma vida boa. A ética

feuerbachiana não se distancia da tradição enquanto busca na moralidade o conteúdo e as formas de um bem viver. As ideias de correção e erro são vistas à luz do que significa uma vida boa. A moral deve estar em acordo e equilíbrio com a natureza do homem, a vida moral deve preservar a base antropológica e natural de nossa existência. O bem viver será entendido como a manutenção e desenvolvimento racional da natureza e corporeidade humana.

Frente à multiplicidade de definições dos conceitos de bem e felicidade, Feuerbach procura estabelecer um elemento que possa ser considerado como objeto de busca de todos os seres humanos, para, assim, estabelecer a base e estrutura da vida moral. Para isso, a felicidade tem sua primeira formulação como força que age nos seres, que impele a agir, e isso se dá no nível pré-filosófico, como constituição originária dos seres.

O instinto de felicidade surge à consciência como desejo moral, e aí é enriquecido pelo indivíduo em sua cultura e tempo histórico. A moral feuerbachiana compreende a felicidade ligada ao prazer, isto é, as experiências prazerosas constituem o fundamento da compreensão de felicidade. No entanto, a moral não deve ser restrita aos objetos e experiências prazerosas, pois o julgamento moral pode ser realizado enquanto põe em perspectiva o todo das experiências, o todo da vida dos indivíduos.

Nem sempre o que dá prazer é bom para nós. Algumas experiências podem ser prazerosas e simultaneamente destrutivas para a vida dos indivíduos. A moral, enquanto visa à vida como um todo, não está restrita às experiências de prazer. Assim, o conceito de bem-estar transcende o de prazer. Isso significa que a felicidade tem sua dupla incidência, tanto subjetiva quanto objetivamente. Não basta apenas sentir prazer, pois necessita também contribuir para a preservação da vida como um todo. Essa compreensão evita uma formulação da moral em seu viés hedonista por motivo de sua restrição à sensação de prazer, e se amplia como visão eudaimônica por considerar o bem-estar enquanto referido ao todo da vida.

2.4. Hedonismo

Se a felicidade é algo simplesmente subjetivo, então apenas tem sentido para o homem a criação e preparação de estados mentais e satisfações pessoais, deixando-se de fora qualquer conteúdo do mundo. Se, pelo contrário, a felicidade é algo meramente objetivo, então se deve buscar condições externas para que nossa vida possa estar em conformidade com padrões objetivos. Mas à moral feuerbachiana estão ligados tanto um estado objetivo, que deve ser compreendido como a base do instinto e a dependência em relação às condições externas e sua influência na vida do sujeito, quanto um estado subjetivo, pois não basta que seja uma adequação a condições externas, mas o sujeito tem realmente de poder sentir o bem-estar.

A felicidade pode estar restrita a experiências prazerosas. Essas experiências são cegas em relação ao todo da vida dos indivíduos. A concepção moral que desenvolve tal forma de compreender o bem, restrito a prazeres e evitando dores, é chamada de hedonismo. Nessa concepção moral as sensações de prazer são momentâneas e determinadas. A moral feuerbachiana não será restrita a um conjunto de sensações fisiológicas de prazer e, por tal motivo, evitará a restrição da concepção hedonista. O que se verá efetivamente em Feuerbach é um entrecruzamento de eudaimonia e hedonismo, pois a base é o prazer, mas o objetivo da moral é o conjunto dos prazeres referidos ao todo da vida.

O hedonismo afirma que a única coisa boa é o prazer. Assim, as ações morais devem evitar dor e promover prazer. No entanto, muitas experiências que produzem estados de felicidade não são fisiológicas, e, por isso, a felicidade é mais que apenas experiências prazerosas, pois inclui em suas possibilidades satisfações, sentimentos, atitudes e julgamentos que não são prazeres.

Enquanto referido ao todo da vida, o hedonismo é alargado como eudaimonia, pois os prazeres constituem uma parte importante na vida dos seres humanos. A felicidade é mais que uma experiência objetiva, pois deve ser subjetiva enquanto depende da consciência e do julgamento do sujeito acerca de suas próprias experiências. Não basta que eu possa afirmar que um outro é feliz, pois é necessário que ele assim se sinta e possa fazer esse julgamento sobre a própria vida.

Em Feuerbach é possível ainda perceber o importante papel da razão enquanto intérprete da vida e da constituição antropológica do homem. É possível, por inadequação da razão, uma discrepância entre o dizer-se feliz e realmente ser feliz. O filósofo trabalha com uma ideia de equilíbrio e adequação entre razão e natureza. A deformidade da razão, seu distanciamento do horizonte natural e adequado, propiciador do bem viver, pode gerar falsas interpretações acerca da felicidade. Mas, mesmo lá onde a interpretação da razão acerca de sua constituição antropológica falha, é possível compreender a mesma direção da felicidade enquanto busca do instinto de forma cega. Mesmo no engano da razão, o instinto é intacto e em direção única. Aí reside apenas um engano sobre a constituição natural da felicidade. Os padrões objetivos da felicidade podem ser compreendidos enquanto adequação da razão moral com a determinação natural dos seres humanos.

A felicidade se efetiva apenas quando a sobrevivência está assegurada. A concepção feuerbachiana de felicidade ganha sentido apenas quando são criticados parâmetros tradicionais, tais como o religioso e o social. Nesse confronto com a tradição ocorrerá um distanciamento da metafísica e uma aproximação das teorias naturalistas, materialistas e, assim, hedonistas acerca do bem viver. A afirmação do prazer constitui momento de passagem para a eudaimonia. Feuerbach transcende o hedonismo ao perceber que a felicidade não é restrita aos prazeres, e que também podemos sentir satisfações na relação com os outros.

A concepção de felicidade, em Feuerbach, liga a ideia de bem com o sujeito da ação. Bom é sempre *bom para*. O sujeito e suas sensações formam o pressuposto da filosofia moral. A condição do bem é sempre em referência ao sujeito e ao contexto no qual ele está inserido. O homem busca incondicionalmente os prazeres, pois esses promovem a felicidade e sua ampliação na vida dos indivíduos. Entretanto, a felicidade não será restrita ao universo dos prazeres, pois o homem pode reconhecer que nem sempre os prazeres são benéficos para sua vida. Uma capacidade de julgamento sobre certo e errado transcende do espaço material para algo como um todo da vida. Os prazeres podem nos enganar sobre nosso verdadeiro interesse, que é voltado para a felicidade no todo da vida. A consciência, em seu contexto e

limitação, pode enganar-nos sobre o que constitui realmente a felicidade e mesmo os prazeres. O homem pode fazer uma leitura equivocada do mundo. Na visão eudaimônica o prazer constitui o meio para a felicidade, enquanto na perspectiva hedonista o prazer constitui o fim último.

A busca pelo bem-estar determina todos os seres. O problema nessa consideração é precisar o que é o bem-estar, pois aí residem inúmeras respostas e conflitos. O hedonismo sugere que o bem viver pode ser sentido pelo homem que conhece sua *physis* como permanente conquista de prazer. A vida boa, ou vida feliz, é dedicada ao prazer.

Toda moral é estruturada por motivos, mas apenas o temos se tivermos antes um interesse. O interesse, por sua vez, pressupõe uma experiência prazerosa que ganha estatuto moral. O valor moral tem sua origem na experiência prazerosa que cria o interesse do indivíduo por determinada coisa. Antes de se tratar do valor em si das coisas, deve-se perceber o que tem valor para nós. A insuficiência da versão hedonista consiste no fato de que o homem pode perceber que a restrição da moral ao bem-estar do indivíduo pode não torná-lo feliz de forma suficiente.

Como a teoria hedonista recomenda uma vida feliz enquanto busca de experiências prazerosas, onde o sujeito das sensações é condição da felicidade, não há um tipo de aspiração teórica, em que os argumentos necessitam apresentar suficiência e plausibilidade lógica. Não faz parte do hedonismo o confronto com outras teorias. Mas como visão de mundo ou recomendação de uma vida feliz, essa teoria pode apresentar problemas quando visa à propagação de sua perspectiva nos outros indivíduos. O sujeito das sensações é condição da felicidade, pois ela apenas pode dar-se voltada para o indivíduo, de forma autorreferencial. O hedonista busca estados de prazer próprios, deixando de lado qualquer tipo de ação benevolente em vista dos outros. A propagação do hedonismo tem sentido e possibilidade altruística apenas quando o sujeito sente prazer ao perceber que os outros que a seguem também podem sentir prazer. Então, o sujeito sente prazer em ver que os outros sentem prazer.

O hedonismo, enquanto coloca os estados de prazer como parâmetro da vida feliz, limita-se a uma concepção subjetivista desses momentos. É importante notar

que, mesmo com a compreensão de um conjunto de estados de prazer, não segue daí um estado de prazer. O conjunto é algo diverso de estados de prazer. Assim, o balanço sobre o que constitui uma vida feliz não pode ser feito pelo hedonismo, uma vez que este não atenta para além dos estados subjetivos. A arte de viver permite, segundo a filosofia epicurista, ao sujeito lembrar-se de alegrias passadas como fonte de consolo para o presente, mas, mesmo a rememoração de acontecimentos passados está em função da criação de estados de prazer presentes. O passado é lembrado enquanto cria a alegria ou conforto presente, e apenas nisto reside seu valor. A vida, no entanto, não pode ser reduzida a estados presentes, pois passado, futuro e presente estão integrados numa unidade, no homem integral. A visão epicurista parece sugerir uma perspectiva solipsista, uma vez que se atém e limita ao momento presente. O epicurismo concebe a transcendência do prazer presente como mera aparência, e tal aparência deve ser destruída pelo homem sábio.

Certamente que a moral feuerbachiana aceita a ideia epicurista de maximização do prazer e recusa do desprazer, pois é justamente o prazer um constituinte indispensável da eudaimonia feuerbachiana, porém sua perspectiva não está presa no elemento presente e aceita os estados objetivo e subjetivo na configuração da verdadeira felicidade. A condição objetiva é o bem-estar, ou o que afirma a vida, que a preserva, enquanto a condição subjetiva diz respeito ao indivíduo que necessita sentir o bem-estar como algo que o afirma, ou seja, o sujeito necessita afirmar e reconhecer por si próprio o bem-estar. Só nessa posição pode acontecer a efetiva felicidade.

A moral não pode ser construída de forma limitada ao prazer, pois é necessário que se levem em conta os aspectos que tornam ou podem tornar o homem melhor ou pior. É certamente um problema para o hedonismo a desconsideração do passado na formação da consciência presente do prazer. À consciência acompanha a capacidade de compreensão do indivíduo no todo de sua vida. Em Feuerbach a ideia de inconsciência não está em acordo com a felicidade moral.

2.5. Eudaimonia

A concepção eudaimonista sugere uma orientação voltada a uma totalidade de sentido, que forma parte da condição humana. O ser humano está radicado em sua base instintiva e natural e, ao mesmo tempo, ainda lhe é possível um espaço próprio de atuações. Nesse contexto, o ser pergunta acerca de suas ações.

Desde a Antiguidade encontramos como tarefa fundamental da filosofia o estabelecimento dos caminhos possíveis para a arte de viver. Como nem sempre encontraremos uma harmonia entre a satisfação de impulsos e a felicidade, a tarefa humana passa a ser uma busca de harmonização dessa tensão original. Uma falta de harmonia também será percebida entre os interesses de cada indivíduo em relação à sua vida e os interesses dos outros. Desse reconhecimento surge uma concepção comum acerca do bem-estar dos outros enquanto parece exigir que deixemos de lado nossos próprios interesses se queremos levá-los em consideração. Como exemplo dessa concepção, encontramos tanto a ética kantiana como o utilitarismo, que sugerem um princípio superior e objetivo como orientação para uma ética e vida feliz. Nessa concepção o indivíduo é tratado como elemento importante, mas apenas enquanto submetido a um princípio superior.

Dessa constatação será percebido que o papel de uma formulação eudemonista da ética consiste em fundamentar os interesses do indivíduo em harmonia com o reconhecimento dos interesses dos outros, ou seja, a fundamentação do interesse pelo bem-estar dos outros acompanhada pela responsabilidade que se tem de assumir não apenas diante de si, mas também por si mesmo.

Podemos entender a ética feuerbachiana como uma tentativa, em face da lógica do universalismo, de reabilitação da moral eudemonista. O conflito entre dever e felicidade pode acarretar num esvaziamento de sentido da própria moral enquanto referida à vida dos indivíduos. Contra uma postura resignante, que não soluciona o conflito entre dever e felicidade, Feuerbach buscará a ordenação desses dois pontos, sua integração. E assim o autor colocará a ideia de obrigação como parte da própria eudaimonia.

A proposta ética será a superação do dualismo de eudemonismo e universalismo. Assim, a ética não está fundada no incondicionado, pois o homem não pode abstrair-se de seu anseio de felicidade. A ética terá seu fundamento no elemento sensível e sua essência na noção de existência desperta.

A felicidade é compreendida em um duplo aspecto, a saber, objetiva e subjetivamente. A objetividade consiste numa adequação do querer com o instinto, com a natureza do homem. A subjetividade consiste em que apenas o sujeito, em sua experiência, existência e consciência, sente a felicidade como algo real e concreto. Justamente o caráter subjetivo atribuído à felicidade foi motivo de recusa desse conceito como fonte da moralidade, que pretendia uma posição universal da moral, como, por exemplo, na deontologia kantiana.

Diferentemente da eudaimonia clássica, que compreendia que todas as coisas no universo têm um propósito e um fim, como, por exemplo, na filosofia aristotélica, Feuerbach recusa esse fim ou propósito natural e compreende seu posicionamento eudaimônico fundado num impulso ou força originante, a partir do qual a base antropológica é estruturada. É importante salientar que previamente à consciência, não pode haver fim ou propósito, pois isso é próprio da ação do intelecto. A ideia de fim ou propósito deve ser recusada por fornecer uma possibilidade interpretativa de fim ou propósito enquanto eles constituem uma imagem ideal, que é objeto de desejos e critério de julgamento da ação moral. Em Feuerbach, isso tudo deve ser reduzido a uma força destituída de sentido de progresso ou desenvolvimento da existência, porque originalmente é o instinto agindo em si e por si. Quando o organismo é ampliado do instinto, quando emerge à consciência, também será possível a moral enquanto busca e preservação da própria vida.

A eudaimonia clássica desenvolve a ideia de vida boa como uma vida de acordo com a razão. Apenas a vida racional é a vida feliz. Feuerbach, pelo contrário, afirma que a função da vida racional é viver em acordo com a natureza. Apenas a vida racional de acordo com a natureza, com a base antropológica, é a vida feliz. O ser humano, de acordo com a filosofia feuerbachiana, não vislumbra um fim de sua vida, mas apenas pode compreender que é determinado, jogado na natureza em um único movimento, independente da vontade, que é simples instinto. A felicidade não

é um optativo, mas um determinante antropológico-moral. A visão clássica ainda afirma que a vida bem vivida está em acordo com padrões objetivos para as coisas que contam como proporcionadoras da prosperidade humana. Nessa visão, a felicidade é uma devoção à razão e contemplação. Feuerbach afirma que o que pode desenvolver a vida humana é a sujeição da razão ao mundo natural.

A vida feliz deve desenvolver as capacidades e potencialidades humanas, e não ser um obstáculo à sua fluidez natural. E a razão tem a função enquanto direcionadora das ideias à natureza humana. A felicidade não pode ser um simples estado intelectual. Nossas ações devem estar em acordo com a natureza, e a natureza não está sujeita à deliberação humana.

A base da moral eudaimônica é concebida desde o uso de inúmeros bens e condições, tais como saúde, conhecimento e autodeterminação. As virtudes podem ser compreendidas, não como capacidade de domínio das paixões, mas como hábitos adquiridos que auxiliam no desenvolvimento das potencialidades humanas. A virtude é reconhecimento da base antropológica da moral e afirmação da natureza humana como constituinte moral a ser preservado. Ao reconhecermos nosso fundamento material e sensível, a ação correta não se dá enquanto ignorância em relação a desejos, mas colocando os desejos em acordo com a natureza. Também a moral feuerbachiana pode ser compreendida desde o princípio da moderação, pois a busca do prazer pode não estar em acordo com a preservação da vida do indivíduo, resultando, assim, na possibilidade de anulação do próprio instinto de felicidade.

Quando desfrutamos do que nos interessa, daquilo ao qual atribuímos valor, então nos sentimos felizes. Em Feuerbach o valor não é em si, pois está condicionado pelo instinto, que determina a consciência a buscar os meios de preservação de sua permanência. Por tal motivo o valor aparecerá apenas nas coisas que preservam a vida e a natureza do indivíduo. A felicidade não é um ideal, mas um determinante natural que emerge à razão, de forma consciente ou inconsciente. Assim, a felicidade não é tratada enquanto a capacidade do homem de atingir um ideal, mas apenas como uma capacidade de reconhecer nas coisas o que pode proporcionar uma vida em acordo com a natureza do instinto. Isto significa também uma capacidade de percepção daquilo que possui valor em nossa situação existencial.

Acerca de nossos interesses, alguns são possuídos conscientemente, outros percebemos que simplesmente nos interessam e não temos controle algum sobre isso. A base de todos os interesses é cega, inconsciente. Também sobre os valores, alguns percebemos que não se reduzem a simples produto da vontade deliberativa. É certo que ao homem é possível um grau de autonomia em relação às ações praticadas, entretanto todas as decisões ocorrem num horizonte determinado, natural, um mundo no qual estamos inseridos, engajados. E é a partir desse horizonte que nossas ações ganham sentido e significância.

A moral feuerbachiana pressupõe o amor de si como condição do cuidado referido ao outro, e nisto consiste a felicidade moral. A felicidade dá-se desde um julgamento que avalia o todo da vida. Com Feuerbach encontra-se um importante passo da moral enquanto sugere que se aprenda e se aceite a situação na qual o homem se encontra e, a partir disso, que se possa tirar o melhor proveito para a vida ser bem vivida. É importante notar que a felicidade, por mais que se funde numa concepção egoísta, consiste, em sua essência, em estabelecer relacionamentos para sua efetivação. Nesse sentido, a felicidade do *eu* depende da felicidade do outro.

O homem não pode desejar não ser feliz. O instinto de felicidade é determinação original, que, na consciência, passa de instinto a desejo. E, enquanto desejo, tem-se a moral. O desejo moral por uma vida feliz é determinado pelo instinto. Tudo o que é e pode ser desejado o é por causa dessa determinação.

O instinto não pode ser satisfeito definitivamente através dos objetos dos sentidos, pois sua ação é constante, permanente. Quando conquistamos o objeto de nossos desejos, percebemos que não era de fato o que realmente queríamos. Isto significa que o desejo não pode satisfazer o instinto, sua condição é a dinamicidade.

Toda moral recebe sentido enquanto fundada na liberdade de perseguir outros fins que colocamos como alvo de nosso querer. A ponderação da ação moral parece estar fundada numa indisposição humana a assumir um fim que represente a perda da liberdade da ação futura. Essa característica parece estar introjetada no comportamento humano.

A felicidade é a determinação original da vontade, mas esta está expressa pela conservação da liberdade como condição restritiva para que se possa perseguir fins

quaisquer. A prova de que a felicidade não está restringida pelo prazer, mas pelo conjunto da própria vida, é que o sacrifício da própria vida nem sempre é visto como fracasso. Essa concepção de felicidade se desvia da concepção hobbesiana, que compreendeu a felicidade enquanto avanço de um desejo para o outro. Da perspectiva de Hobbes fica a ideia de que a única coisa que as pessoas são capazes de experimentar é a satisfação subjetiva momentânea. Assim, a eudaimonia deve ser compreendida como o horizonte que abrange nossos objetivos individuais concretos. A felicidade é o fim abrangente. A eudaimonia não aparece em Feuerbach como simples objetivo. Os objetivos estruturam o querer. A felicidade não se restringe aos objetos, mas necessita deles como meio para que o instinto alcance a si mesmo. É necessário querer o meio para alcançar o fim.

Pelo fato de a eudaimonia ser considerada determinação necessária, ela não pode ser compreendida como simples fim das ações, pois falta-lhe o caráter seletivo sem o qual as ações não se constituem. A felicidade, ou sucesso da vida, necessita de intenções particulares, de objetos individuais, que, no seu conjunto, permitem o julgamento de uma vida feliz.

É importante notar que o eudemonismo feuerbachiano se difere da variante hedonista do eudemonismo antigo, pois considera a relação com dor e sofrimento como parte da felicidade³²³. Quando considerada em sua expressão mais ampla, enquanto referida ao conjunto dos prazeres específicos, a felicidade não deixa de lado os prazeres para dar maior valor ao seu conjunto, pois os considera como partes da vida feliz. E, para se compreender a felicidade, necessita-se da consideração de seus conteúdos. Conforme demonstra a relação entre indivíduo e organismo em *Spiritualismus*, Feuerbach compreende uma determinação recíproca entre o todo e as partes.

Embora o instinto de felicidade seja a determinação mais fundamental de todos os seres, o que sugere uma impossibilidade de ação contrária ao instinto, o indivíduo racional não é condenado a ser mero objeto do instinto. A autodeterminação também constitui elemento básico para a vida feliz.

³²³ Segundo essa variante hedonista do eudemonismo, a única forma de bem-estar é o prazer físico, que não pode ser derivado de conteúdos valorativos intelectuais.

O horizonte da razão é a vida, todo pensar pressupõe a existência, pressupõe o conteúdo material que o torna possível. A eudaimonia não pode apenas representar uma perspectiva subjetiva. Há nela algo a ser cumprido de forma objetiva.

2.6. Felicidade e juízo moral

O juízo moral das ações está fundado nas ideias de correção e incorreção. Uma ação é correta quando está em acordo com o instinto de felicidade e incorreta se estiver desviada do instinto. Como a atividade racional está sujeita a equívocos acerca da natureza e do próprio homem, pode servir como origem de ações que resultam de erros do intelecto que observa e conhece o mundo. Daí surge a falha, que consiste numa ação resultante de erro ou desconhecimento do fato. O erro é um conhecimento falso que pode causar uma falha na ação, que deve ser compreendida enquanto ação que não atinge seu fim ou que provoca algo que não era pretendido. A versão eudaimônica tradicional sugere a ideia de que o homem não age incorretamente de maneira voluntária, mas apenas enquanto fundado em erros.

Fichte, por exemplo, fala de uma voluntariedade última de todo nosso agir que constitui nossa natureza e não pode ser considerado um optativo da ação humana. Feuerbach, diversamente, colocará não uma voluntariedade última, mas uma força natural original como fundamento da vontade.

O bem será o que está em acordo com essa força constante do instinto de felicidade. Enquanto o fundamento é sensível e o indivíduo está voltado inicialmente para si mesmo e para suas experiências, a moral representará uma transcendência do individualismo e da referência a objetos do prazer para o todo da vida do indivíduo. O bem moral consiste numa consideração à vida como um todo, enquanto o bem técnico está referido ao cumprimento de objetivos particulares.

A vida feliz terá significado enquanto considerada nos seres vivos conscientes. Assim, a felicidade é desperta na moralidade. A moral deve

compreender a natureza humana para colocar seus fins e objetivos através da razão, que possui a função de promover o bem viver e, assim, a preservação da existência do instinto de felicidade.

Da posição feuerbachiana resultará uma incapacidade de ação intencional contra a estrutura básica da intencionalidade, pois é impossível não buscar a satisfação do instinto de felicidade. A moral eudaimônica feuerbachiana não deve ser compreendida como beatitude, porque tal concepção sugere como elemento mais importante da busca moral um estado subjetivo de euforia. A felicidade não é busca de uma otimização final-racional, pois não está separada da sensação e da materialidade da felicidade.

Feuerbach não assumirá uma versão eudaimônica de caráter radical hedonista, pois os estados de prazeres constituem elementos de um todo orgânico, e o todo orgânico não é simples elemento corporal, pois aí reside juntamente uma capacidade de ação do homem sobre seu próprio corpo e a natureza em geral. Assim, existem condições materiais para a felicidade. A moral tem sua origem na sensibilidade, mas está voltada para o todo da vida.

A ética feuerbachiana também pode ser considerada como uma investigação sobre o comportamento natural. Assim como pode ser encontrado na ética aristotélica, Feuerbach falará das condições da moralidade e da felicidade. Essas condições estão referidas à saúde, em primeiro nível. A satisfação das determinações e condições básicas possibilita a autodeterminação. Assim como na ética aristotélica, Feuerbach reconhecerá que a felicidade depende também de determinadas estruturas da vida comunitária. A felicidade do indivíduo está em relação e dependência da felicidade do outro. Feuerbach funda a felicidade na egocentricidade em um primeiro passo, mas a coloca em dependência da alteridade. A felicidade possui uma essência comunitária. O convívio e a realização da natureza humana estruturam a felicidade.

Segundo Feuerbach, a ética não pode estar fundada numa abnegação de si mesmo do indivíduo, ao mesmo tempo em que seu ponto de partida é a egocentricidade não compreendida como posição radicalmente egoísta. Segundo a ética kantiana, o desejo moral deve provir da razão prática, e não do anseio

individual por felicidade. A felicidade, na concepção kantiana, está reduzida a simples conquista de prazer, o que sugere uma formulação do eudemonismo como hedonismo. A moralidade apenas tem sentido se convergir com a felicidade. As obrigações são apenas uma parte de nossas vidas, e existem enquanto determinadas pelo instinto de felicidade.

2.7. Desejo de felicidade e autoconservação

A dimensão subjetiva-objetiva da felicidade sugere que o todo da vida não seja apenas uma ideia ou sentimento. Feuerbach assume como ponto de partida o sujeito observador, o sujeito que, através do intelecto, é capaz de julgar a si mesmo e a terceiros. A moral feuerbachiana não pode ser configurada como subjetivista, pois exige que a ideia de felicidade tenha uma ligação com a realidade, seja favorável ou desfavorável. A felicidade é possível apenas no mundo, na materialidade, na vida real, não sendo uma imaginação ou fantasia humana. A felicidade feuerbachiana não aceita a possibilidade de algo como uma beatitude, capaz de garantir a felicidade independente da bem-aventurança do homem. O estóico Sêneca, por exemplo, desenvolve a ideia de prazer material como um instrumento ou estímulo da vida feliz, da verdadeira beatitude, que não necessariamente está acompanhada dos prazeres materiais. Será possível notar que em Feuerbach essa possibilidade é nula. A felicidade, na moral, apenas é possível enquanto acompanhada das experiências prazerosas. A única possibilidade de engano diz respeito à consciência, que pode tomar a dor pelo prazer, o sofrimento em lugar da felicidade entendendo aquele por este. A felicidade não pode custar a perda da realidade. O sujeito precisa sentir, mas seu sentimento necessita estar ligado com a afirmação da vida e do prazer.

O que rege o homem nesse posicionamento acerca da moral, nessa distinção de bem e mal, assumida como ponto de partida da moralidade, é um conjunto de estados não-intencionais, ou pré-intencionais, fundados no instinto de felicidade. A antropologia é força externa e natural enquanto cria o instinto, mas a moral é força interna e humana enquanto afirma o seu fundamento antropológico e natural. Dá-se,

com isso, a passagem de instinto a desejo. Tanto o hedonismo quanto o naturalismo parecem sugerir que estados subjetivos de desejo, dor, agrado e desagrado constituem um sistema simples e objetivo de conservação da vida. Em Feuerbach, o desejo e a afirmação da vida dependem de uma consciência bem formada, de uma capacidade de compreensão acerca da natureza do próprio homem. Sua aproximação com o hedonismo e o naturalismo se dá pelo fato de que, ao menos em parte, toda a moralidade está de alguma forma fundada numa direção única que o instinto de felicidade garante.

Também na filosofia antiga será possível encontrar uma ideia de que a consciência pode organizar o anseio pelo prazer em função da natureza, isto é, colocando todas as ações a serviço do que pode ser útil à vida, do que pode preservar a existência na natureza. A ideia de utilidade tem conexão com o que beneficia a conservação da vida.

A dor será concebida enquanto sinaliza uma ameaça, uma possibilidade de aniquilação da vida. A moral feuerbachiana não sugere que a existência feliz ocorra apenas na aniquilação absoluta da dor e sofrimento, pois tais experiências fazem parte da vida como um todo. A felicidade ocorre quando o conflito entre o que nega e o que afirma a vida está dominado por este último. Estar feliz é estar livre da dor possível. O instinto determina a felicidade, mas esta apenas é possível enquanto a consciência trabalha para o bem viver, para a ampliação e desenvolvimento do instinto que se amplia a desejo. Os mecanismos de conservação da vida estão à base da felicidade moral, mas esta, entretanto, enquanto filosofia prática deve preocupar-se com o conteúdo do bem viver. A felicidade não é possível se desvinculada dos conteúdos de nossa natureza. A felicidade não é simplesmente autoconservação, pois esta também está a seu serviço.

Enquanto o cristianismo desenvolve a felicidade como um ideal transcendente à experiência, Feuerbach conceberá a felicidade enquanto ligada aos mecanismos da própria natureza material, colocando-a em relação imediata com o instinto de autoconservação. O ideal metafísico resulta numa relativização dos prazeres, colocando-os como elementos parciais, sem valor, e separados de uma concepção genuína de felicidade. A concepção eudaimônica, enquanto sugere a

integração da vida a um todo, não nos desvincula da contingência radical na qual somos e vivemos.

III. AUTORREFERENCIALIDADE

O agir é determinado pelo instinto de felicidade, que, através da atuação do instinto de autoconservação e do instinto de liberdade, que garantem a ligação da força do instinto com a vida do organismo e, assim, do indivíduo, quando emerge à consciência, transforma-se em busca da felicidade consciente, tendo seu sentido na preservação do bem-estar dos seres. Essa caracterização da natureza humana como determinada pelo instinto de felicidade revelará que a primeiríssima condição da busca consciente da felicidade, do agir humano, é a experiência de si do homem. A característica básica do agir é sua tendência autorreferencial, egoísta. À primeira vista, o egoísmo, ou autorreferencialidade, aparece como uma condição humana repudiável e prejudicial para as relações interpessoais, conforme posição amplamente difundida entre autores de nossa história, mas será reconsiderado pelo pensamento feuerbachiano como horizonte de uma filosofia prática que vê na autorreferencialidade humana a marca primeira e tendência original de todas as ações, que, mais que um monólogo do homem consigo mesmo, abre espaço a uma relacionalidade dialógica. A autorreferencialidade se transformará no pressuposto do comunismo. A essência da ética é o comunismo, mas seu fundamento é o egoísmo.

Os textos feuerbachianos acerca da questão do egoísmo sugerem uma modificação de sentido desse conceito, que resultará, necessariamente, em uma posição diversa do sentido original desse termo. No presente texto conceitos como egoísmo, egocentricidade, antropocentricidade e autorreferencialidade, que, à

primeira vista, parecem similares e intercambiáveis, apresentam nuances e distinções necessárias para a compreensão adequada da posição moral de Feuerbach.

O conceito de egoísmo sugere uma ideia de sujeito fechado em si mesmo. O outro, o *tu*, está fora do campo de valorações morais e não tem relação alguma com o sujeito, ou *eu*. O egoísta não sente prazer em perceber o outro desejar o que ele possui, pois sua satisfação está absolutamente dirigida a seu objeto em poder ou fim de sua ação. O outro é um obstáculo que deve ser mantido longe do *eu*, pois consiste em risco permanente para a sua satisfação. O egoísta é um monólogo do sujeito consigo mesmo, não fala aos outros ou mostra-se a eles, mas tão somente a si mesmo.

A egocentricidade traduz-se como o sujeito centrado em si mesmo, o que não exclui uma espécie de relação com o outro. O *eu* não é absolutamente fechado em si mesmo, apenas coloca-se como sujeito central e único importante nas relações. O outro possui um papel na moral apenas quando está referido em segundo plano, como instrumento para a satisfação do sujeito. O egocêntrico pode sentir prazer em ver o outro desejar o que ele é ou possui. Nesse caso, o *eu* depende do reconhecimento do outro, de sua admiração ou inveja. O deleite do sujeito egocêntrico é perceber que o outro deseja o que ele é ou está em seu poder. O *eu* é o centro das relações. Ao contrário do egoísta, que não necessita do observador, o egocêntrico tem sua condição na existência do observador. O outro é o espelho de mim mesmo; nele não vejo nada mais do que a mim próprio.

A visão antropocêntrica, diferentemente do egoísmo e da egocentricidade, não estará focada no indivíduo ou sujeito do conhecimento, mas na ideia de homem. Essa perspectiva faz a defesa do gênero humano, e está em oposição a tudo o que não é humano. Não há necessariamente uma resolução egoísta dessa posição, pois posso defender o homem sem colocar meu querido eu à frente de todas as coisas. Posso agir pela humanidade ou pelo homem, o que não sugere a defesa do indivíduo que eu próprio sou. Nessa posição, a defesa é pelo gênero ou espécie. Entretanto, as formas possíveis que podem ser abrangidas pelo antropocentrismo são o egoísmo, o egocentrismo, a autorreferencialidade e o altruísmo moral. No

antropocentrismo todos os seres humanos são dotados de valor igual e superiores aos seres não humanos. O homem é o ser mais importante e o único dotado de valor moral. Os seres não humanos ou são rebaixados na escala de valores quando inseridos no campo moral, ou estão fora dele.

A definição mais apropriada da ética pretendida por Feuerbach deve se diferenciar dessas posições devido à sua singularidade. Nomearei a posição fundamental da ética feuerbachiana como autorreferencialidade. Essa distinção deve-se à abertura de um horizonte de relações possíveis. O *eu*, ou sujeito, é aberto às relações. O *eu* reconhece no outro o que ele próprio é e experimenta. Assim, seu ponto de partida para o pensamento e todas as relações é seu próprio *eu*, suas circunstâncias e existência. O autorreferencialista reconhece a si próprio no outro, no *tu* fora do *eu*. Sua essência é comunitária. O outro depende de mim assim como eu dependo do outro. A autorreferencialidade exige a existência do *eu* assegurado em primeiro plano para, a partir disso, estabelecer relações com os outros. Eu sou a base das relações que estabeleço e dos pensamentos que tenho, mas isso não deve significar autossuficiência do indivíduo em relação às coisas fora de si e aos outros seres humanos.

A última fase de produção filosófica de Feuerbach é marcada por uma importante consideração acerca do significado do egoísmo nas relações morais humanas. A análise crítica dos textos do autor conduzirá ao reconhecimento de uma forte influência da crítica de Max Stirner, dirigida à sua obra *WCh*, no que tange aos conceitos de indivíduo e egoísmo como traços de um pensar sensível e humano.

O itinerário intelectual de Feuerbach pode sugerir um movimento da filosofia especulativa para uma concepção filosófica fechada, limitada pelas experiências do indivíduo consigo mesmo e sua ausência de qualquer tipo de generalidade ou relacionalidade humana. Entretanto, a moral feuerbachiana não será fechada no indivíduo e suas próprias experiências, pois a característica básica da moral não é a existência de um *eu* sobre o *tu*, mas a existência de uma base *eu-tu* como condição para o progresso da filosofia de seu tempo.

A elaboração da concepção moral de Feuerbach, especialmente no que tange à ideia de indivíduo determinado pela experiência de si como pressuposto de todas as

relações humanas, tem estreita ligação com a obra *Der Einzige und sein Eigentum*, de Max Stirner. O cerne da obra de Stirner consiste em um argumento contra Feuerbach, que, em sua *WCh*, não teria alcançado uma perspectiva efetivamente materialista por motivo da elaboração de sua ideia central com o conceito genérico de homem. A redução antropológica, ocorrida em *WCh*, não atingia o elemento material, o corpo próprio, orgânico, individual, singular, aquilo que dá as condições para se falar do conceito de homem. É notável a recepção de Stirner na obra de Feuerbach como elemento determinante na elaboração dos conceitos de natureza, indivíduo e humanidade em sua fase de reflexões morais.

A presente seção é dedicada à apresentação da concepção stirneriana de egoísmo, sua influência no pensamento feuerbachiano, à análise e crítica de Feuerbach a Stirner e à caracterização da ideia de egoísmo como autorreferencialidade, isto é, como Feuerbach reelabora a concepção de egoísmo com a inserção do elemento comunitário no *eu* fechado em si de Stirner.

3.1. O egoísmo stirneriano

A redução antropológica de Feuerbach consiste na redução da teologia à antropologia e elevação desta àquela. Desse movimento resulta a ideia do homem como ser supremo. Segundo Stirner, consiste num problema grave a permanência do elemento divino, pois com ele não se chega ao indivíduo de fato. A luta que os homens travaram, ao longo da história, contra sua tendência natural egoísta não resultou numa anulação dessa força instintiva, mas apenas numa transferência do corpo próprio a um corpo coletivo, geral, definido por Stirner como uma espécie de corpo espectral. Tal transferência gerou as ideias de Estado, sociedade, comunidade, humanidade etc. Os indivíduos perdem seu espaço próprio quando membros da humanidade. A humanidade apenas pode olhar para si própria e buscar seu progresso. O indivíduo é simples instrumento para o progresso de um outro, a humanidade, que é egoísta e apenas se move como busca de seu próprio bem-estar.

O movente de todas as ações não pode ser um motivo altruísta, mas egoísta. Todo altruísmo é praticado para satisfazer o egoísmo dos outros. Stirner procura demonstrar que não é possível uma realidade social independentemente dos indivíduos. A inevitabilidade da luta pela auto-afirmação é essência humana. O homem deve buscar-se e encontrar-se.

O primeiro movimento na história sugere uma oposição entre as forças humanas e as forças da natureza, que resulta numa concepção de espírito que, além de representar o primeiro encontro do homem consigo mesmo, submete o mundo como algo não essencial em comparação com a supremacia do espírito. O problema dessa submissão do mundo ao espírito consiste numa tentativa de independência em relação ao material para se chegar ao pensamento puro e fazer-se dependente deste. Stirner considera que um pensamento, enquanto ligado a uma coisa, não pode ser pensamento absoluto. Assim, devemos amar nosso corpo e buscar o prazer em nós próprios³²⁴. O homem é interesseiro, seus interesses estão presos ao corpo, são egoístas.

O pensamento stirneriano apresenta uma evolução histórica no encontro do homem próprio, como indivíduo egoísta. O movimento histórico é apresentado em três etapas: realista, idealista e egoísta.

A etapa realista é a primeira e mais antiga. Os antigos conceberam o mundo como uma verdade, mas buscaram nele sua não-verdade. Acreditaram no mundo e nas relações humanas como algo verdadeiro, o que foi recusado pelos cristãos. Essa inversão de valores foi provocada pelos próprios antigos, que transformaram sua verdade em mentira. É entre eles que surge uma doutrina iluminadora que concebe o entendimento como a principal arma do homem para combater o mundo hostil e estranho. A razão tinha de se libertar dos impulsos naturais para não ser submetida pela corrupção do mau coração³²⁵. Com Sócrates, segundo Stirner, tem início um

³²⁴ “Só quando os amarmos em corpo e tivermos prazer em nós próprios, em nosso corpo e nossa vida – mas isso só pode acontecer ao homem adulto -, só então teremos um interesse pessoal ou egoísta, ou seja, um interesse não apenas, digamos, de nosso espírito, mas uma satisfação total, satisfação de todo o indivíduo, um interesse que sirva o próprio ego”. STIRNER, Max. *O único e a sua propriedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 20.

³²⁵ “De fato, se o coração não se libertasse de seus impulsos naturais, mas permanecesse dominado pelos conteúdos mais contingentes e, em sua avidez sem crítica, sujeito ao total domínio das coisas, não sendo mais que um vaso para os mais diversos apetites, então o livre entendimento acabaria

importante momento de libertação do homem, marcado pela educação do coração afetado pelo mundo. Os antigos sugerem a ideia de um ser que toma consciência de si como ser sem ligações com o mundo, como ser puramente espiritual. A espiritualização é meta da filosofia antiga.

Os antigos buscaram o verdadeiro gozo de viver. Os estóicos buscaram a sabedoria de vida acompanhada de desprezo pelo mundo, os epicuristas buscavam a vida animada e cheia de benesses, o eudaimonismo sugeria as várias formas possíveis da felicidade etc. Stirner afirma que a característica principal das várias concepções antigas se resume à busca de uma atitude inteligente para com o mundo. O homem necessita educar ou formar um comportamento diante do mundo e dos outros, o que significa, portanto, assumir algo diverso de uma relação natural. O homem antigo está na defensiva contra o mundo, busca apenas a superação deste enquanto constitui obstáculo para seu desenvolvimento.

A segunda etapa, a idealista ou moderna, consiste na atribuição de verdade ao espírito. O homem moderno é guiado pela abnegação, pela compaixão, pelo espírito. O homem moderno é o homem cristão. Enquanto o antigo buscava o que estava por trás do mundo, os modernos buscavam o que estava por trás do deus que é espírito. O espírito sugere a cisão com o corpóreo. O que deve ser buscado é o espírito em si mesmo. A diferença entre o espiritual e o egoísta é apenas que aquele coloca no centro o espírito, e este, a si mesmo. O egoísta coloca o espírito em segundo plano e pensa em si mesmo em vez de agir por amor a uma ideia.

O egoísmo é força natural que não abandona o homem. Quem o combate é um egoísta involuntário. Este é apenas aquele que não reconhece sua essência, que não reconhece a si mesmo. O egoísta involuntário reconhece o sagrado, mas o faz para, através do rebaixamento de si, ser elevado. Os modernos consideram o mundo como um corpo ilusório do espírito, como mera aparência.

Segundo Stirner, consiste um erro buscar por trás da coisa a não coisa. O espírito é visto como algo que se torna corpóreo, ou encorpado. Assim, o indivíduo não pode ser homem em sua forma verdadeira, mas um simples invólucro mortal do

inevitavelmente a serviço do mau coração, justificando tudo aquilo que o coração corrupto desejasse". STIRNER, Max. *O único e a sua propriedade*, p. 26.

espírito. Dessa consideração não pode seguir o respeito pelo outro, que parte do *eu* como um ser superior, mas apenas o respeito pelo outro enquanto é expressão do homem. Não respeito o *tu* do outro, mas o homem do *tu*.

A luta pela libertação do homem moderno não representa a libertação do indivíduo. O povo é superior ao indivíduo; apenas enquanto membro do povo o indivíduo pode ser reconhecido. Stirner considera conceitos tais como povo, sociedade e Estado como espectros ou abstrações vazias.

Os modernos apresentam uma substituição do divino pelo moral, com a permanência da intocabilidade crítica de seus conceitos. Os desejos de ser um bom cristão ou um bom homem são *ideias fixas*, são coisas sagradas. Stirner coloca religiosidade e moralidade no mesmo nível de fanatismo que provoca as obsessões humanas. As ideias de verdade, moralidade, justiça, luz da razão, têm de permanecer como sagradas, pois o homem apenas pode se libertar e progredir se estiver fundamentado e convencido de que constituem instrumentos de libertação do humano.

A moralidade é o pilar fundamental da sociedade e do Estado. Sua promessa é a liberdade do homem. O liberalismo burguês é a primeira forma a enfraquecer os poderes da religião para garantir autonomia à ideia de liberdade. A crítica básica, nesse âmbito, é o fato de a religião falar apenas na liberdade de espírito, o que significaria a não liberdade do indivíduo único e corpóreo. A recusa dos sentidos como motor das ações morais resultou numa ideia de imoralidade ligada às paixões e desejos. Quando o motor da ação é o bem, assimilado à vontade, então daí surge o ser moral³²⁶. O bem tem sua figura na lei, e a moralidade é reconhecida como a observância da lei. Ser moral é agir de acordo com o bem. A história da moralidade é a história da renúncia do indivíduo por amor à moralidade, pela liberdade do homem.

Stirner, ao reconhecer a vida insegura entre os maus, levanta a suspeita sobre a eficácia de uma vida segura entre os morais. O moral combate o imoral, isto é, o egoísmo. Tudo o que se apresenta como imoral, ou egoísta, deve ser combatido. Stirner afirma que uma ação não é mais julgada em sua incidência sobre um outro,

³²⁶ STIRNER, Max. *O único e a sua propriedade*, p. 68.

mas apenas, tamanha a obsessão do homem moral, em sua oposição ao que é moral. O julgamento é feito, não importando se a ação afeta alguém ou não. Trata-se de tomar a ação por ela mesma, o que representa um erro na concepção stirneriana. Stirner afirmará que o moral não pode compreender o egoísta, pois este está para além das ideias de moralidade e imoralidade. O egoísmo consiste na essência humana, é base da consciência e da moralidade. Entretanto, o homem moderno repudia o que nele é natural, material, corpóreo, pois acredita apenas que a liberdade é liberdade de espírito ou liberdade do homem. Espírito e homem são espectros que não condizem com o indivíduo, mas o aprisionam. O indivíduo na humanidade não pode jamais ser livre. Livre apenas é o homem, que é a abstração de todos os indivíduos numa pessoa genérica que expressa a mesma essência egoísta. O egoísmo da humanidade consiste em provocar o sentimento de altruísmo dos indivíduos, para que eles se tornem membros e satisfaçam os interesses da humanidade e do Estado. Stirner vê em nossa história a perpetuação da mesma essência, da continuação do egoísmo.

A elaboração da crítica stirneriana colocará Feuerbach num caminho de fracassos teóricos na elaboração de um verdadeiro materialismo, pois este funda como lei suprema o amor do homem pelo homem, permanecendo em sua teoria a ideia de um Deus humano. Feuerbach realiza apenas a troca de Deus pelo homem, colocando este último, com todos os predicados divinos, no lugar do próprio Deus religioso. É própria da moral e da religiosidade a renúncia de si mesmo, pois se age por amor a Deus ou ao homem³²⁷. No entanto, a exortação altruísta à renúncia do si mesmo do indivíduo guarda a vontade de alcance de um interesse próprio revestido pelo altruísmo.

A promoção do indivíduo pode representar a impossibilidade da humanidade. Por isto, o indivíduo, através da educação sobre Deus, imortalidade, liberdade, humanitarismo, aprende a abnegar-se em prol do homem. A educação cria sentimentos, não deixando, dessa forma, que os indivíduos os criem por livre

³²⁷ “Os sujeitos da baixeza e os da sublimidade aspiram a um ‘bem’, o primeiro ao bem material, o segundo, ao ideal, o chamado ‘bem supremo’, e ambos se completam uma vez que o do ‘ideário materialista’ sacrifica tudo a um esquema ideal (o da sua vaidade), e o do ‘ideário espiritual’ a um prazer material (o de uma vida de bem)”. STIRNER, Max. *O único e a sua propriedade*, p. 79.

iniciativa. O egoísmo da humanidade e do Estado é ensinar o indivíduo a viver moralmente, isto é, abnegado e a serviço de ideais que não são os seus próprios. A educação nada mais revela que a natureza egoísta do homem. É preciso ensinar o indivíduo a ser o que ele não é: homem.

Segundo Stirner, o mongolismo da sociedade fez de toda mudança apenas reforma ou melhoria, mas nunca eliminação, declínio ou destruição³²⁸. Enquanto o não-eu dominar, o *eu* não terá espaço. A moralidade aparece inicialmente como hábito, definindo o valor de acordo com os costumes da cultura. O hábito é uma natureza segunda, que liberta o homem de sua natureza para viver protegido de sua arbitrariedade. A filosofia especulativa representa a continuação do reino dos céus e sua sistematização, pois o divino permanece e o indivíduo continua anulado e apenas a serviço de ideias. Segundo Stirner, autonomia e autodeterminação são características atribuídas à moralidade, mas aquelas não estão incluídas nesta. A autonomia moral é liberdade dentro de limites.

Os modernos anularam o poder dos sentidos e mesmo sua existência. A vida é vida do espírito. Em Hegel, o pensamento corresponde à realidade, o que representa a mais alta violência do espírito, uma vez que tudo o que existe, que é material e corpóreo, não passa de realidade espiritual. A importância dos sentidos na teoria stirneriana não tem o estatuto ideal de tornar o homem um obcecado por eles. O hedonista é dominado por uma paixão, sacrificando todas as coisas a ela. Stirner fala em se ter os sentidos, e não os sentidos possuírem o indivíduo. O *eu próprio* de Stirner é possuidor de tudo o que tem, não se reduz a uma paixão, sentimento ou ideal. O egoísmo pode dar-se, também, de forma unilateral e limitada, o que significa que o indivíduo está possuído por uma obsessão.

A suspeita sobre a necessidade de orientação absoluta da vida pela razão leva Stirner a recusar o ideal moderno de libertação. Esse ideal traz razão, ciência e conhecimento como propriedades espirituais que devem ser a única forma de acesso ao verdadeiro. A ideia stirneriana não é dar um novo estatuto ou propriedade ao indivíduo, mas apenas elucidar algo que já está implícito em todas as ideias e ações humanas, a saber, a natureza egoísta. A essência do homem foi separada do homem

³²⁸ STIRNER, Max. *O único e a sua propriedade*, p. 89.

concreto, a ação foi separada de seu contexto para ser avaliada em função do valor humano como algo em si.

Entre os modernos, ou idealistas, o conceito de liberdade ganhou forma através do liberalismo político, social e humano, ou seja, através do Estado, da sociedade e do homem. A unidade dos indivíduos na qualidade de homens chama-se Estado. Os membros do Estado formam a nação. O objetivo de separar o Estado da sociedade civil corre na tentativa de se evitar o egoísmo. Stirner apresenta o liberalismo burguês como uma luta contra as classes privilegiadas, a discriminação pessoal, as distinções de classe, para colocar num supremo posto o Estado. O Estado é tudo, é o verdadeiro homem; o sentido da existência dos indivíduos é viver como cidadãos. Todos são iguais no Estado, onde o objetivo do futuro não são os interesses particulares, mas o interesse geral de todos. No Estado a personalidade singular se esvai e o egoísmo desaparece, onde todos devem dedicar-se ao bem comum.

Segundo Stirner, na forma do liberalismo político o indivíduo acaba por renunciar a si para viver para o Estado, o que significa dizer que só pode ser livre aquele que serve obedientemente ao Estado. O liberalismo estabelece uma ordem da razão, um comportamento moral contra o individualismo. O que se pretende é a liberdade da razão, e não a da pessoa, do *eu*. Assim, a liberdade política não libera o indivíduo, mas o coloca sob domínio do Estado e suas leis.

Para expressar a liberdade, o liberalismo defendeu a livre concorrência, onde cada um pode afrontar o outro, se afirmado e lutando contra ele. Apenas o homem político foi libertado, mas não o homem singular. Os indivíduos são instrumentos da ideia e agem como cidadãos. Assim, também o Estado assenta na escravização do trabalho.

Uma outra forma de libertar o homem se dá através da recusa em deixar os indivíduos em dependência de sua sorte, garantindo sua liberdade. Conforme apresenta Stirner, isso constitui o ideal dos socialistas. Também apresenta o ideal comunista em mostrar a dignidade humana em nossa existência uns para os outros. Essa forma de liberalismo social defende a ideia de que ninguém tem de ter nada, ninguém deve mandar, pois assim devemos todos querer ter nada para que todos

tenham. Stirner afirma que a sociedade que tudo dá é uma nova dominadora. O indivíduo não tem espaço na sociedade, o valor de suas ações é sempre determinado pelo trabalho realizado em prol do bem comum. Os indivíduos são instrumentos de satisfação da sociedade. Assim, o trabalho possui importante valor para o desenvolvimento humano, pois ele tem como sua finalidade a satisfação do gênero. O comunismo não enxerga o indivíduo como ser humano, mas como trabalhador da sociedade. A identidade do homem é estar em sociedade. Esse processo de vida em sociedade exige uma educação dos homens; nele está presente o ideal de humanização. O indivíduo tem de tornar-se humano.

Stirner afirma que os homens nasceram livres e, com a humanização, foram transformados em servos de egoístas. Mesmo que as pessoas se tornem iguais, aquilo que possuem não é igual. As pessoas não precisam das outras como pessoas, mas como alguém que tem algo a dar. A sociedade não pode ser vista como um Eu que dá, concede ou garante porque ela é simples instrumento para a vida dos indivíduos.

Na sociedade o privado não é reconhecido, pois o homem é homem trabalhador e só pode ser livre enquanto trabalhar para a humanidade. O indivíduo não é homem, mas o homem está presente no indivíduo. Stirner afirma que o trabalhador guarda em si sua essência genuína, isto é, seu egoísmo, que determina que tudo o que é feito o é para si e nunca para a humanidade. Ele usa a humanidade para fins egoístas. Os modernos procuraram fazer o homem dominar o egoísmo. Stirner não busca o homem, mas o indivíduo, o *eu*, o único e sua propriedade. Por trás do trabalho há um impulso egoísta que pode contribuir para o desenvolvimento da humanidade. Apenas com o reconhecimento da natureza egoísta do homem se pode chegar a ele mesmo. Nesse sentido, trabalho e sociedade são úteis enquanto contribuem para o egoísta, e não para as exigências do conceito genérico de homem. A distinção do indivíduo não está no conceito de homem, mas no fato de ele ser homem único.

Stirner afirma que “só se fordes único podereis vos relacionar com os outros na qualidade daquilo que sois”³²⁹. Se antes o indivíduo estava unido ao outro por

³²⁹ STIRNER, Max. *O único e a sua propriedade*, p. 175.

um laço qualquer, anulando sua existência e singularidade, agora deverá unir-se aos outros, como indivíduo que é. O homem não determina o *eu*, mas, pelo contrário, o *eu* determina o homem. As semelhanças entre os indivíduos apenas são obtidas por comparação ou reflexão, não se constituindo como realidade.

3.2. Eu

A crítica stirneriana, dirigida a Feuerbach e ao pensamento moderno, procura demonstrar que o homem eliminou Deus para colocar-se como o único ser supremo. A tarefa das Luzes foi acabar com o *além fora de nós*, mas como consequência não prevista restou a ideia de *além dentro de nós*. Então, Deus não morreu porque permaneceu na figura e na ideia do homem. Segundo Stirner, a única forma de acabar com Deus é eliminando o homem. O indivíduo não apenas deve ser livre, mas também *eu-proprietário*. Essas exigências não podem ser transferidas ao homem, mas tão somente ao indivíduo. No entanto, não é possível estar livre de tudo. Uma parte da liberdade pode significar liberdade?

A recusa do elemento material, instintivo, como parte importante do homem, deve ser evitada. Conforme Stirner, eu, minha essência, sou um "... abismo de instintos, desejos, aspirações, paixões, um caos sem luz e sem estrela que me guie!"³³⁰. A religião, o Estado, a sociedade, o homem, com seus objetivos muito próprios de humanização, ou espiritualização, do indivíduo, chegaram a criar um estranhamento e temor com a própria nudez e naturalidade do homem.

O egoísmo humano não deve ser combatido, mas reconhecido e liberado das formas abstratas de poder. Stirner afirma que o indivíduo deve buscar a si mesmo como eu, reconhecendo nele não só o ponto de partida de todas as ações, mas também seu fim. O *eu* é fundamento, causa e fim do agir humano. Libertar o *eu* de tudo aquilo que é o *não-eu* consiste no primeiro passo de libertação do egoísta. Por si só, a liberdade nada vale, seu sentido é estar fundada no *eu*. A *singularidade-do-*

³³⁰ STIRNER, Max. *O único e a sua propriedade*, p. 209.

próprio elimina a escravidão que impede o caminho de descoberta do eu. É necessário ao indivíduo não apenas se libertar, mas também compreender quem ele é.

A cultura ensinou, através da história, que a verdadeira vocação do homem era fugir do egoísmo e se tornar um idealista. Isso consiste no encobrimento do *eu* proprietário, único e singular. Agora, pelo contrário, o necessário é não procurar um homem ideal, mas procurar a si mesmo, tornando-se um egoísta, um eu todo poderoso. Os idealistas não passam de egoístas adormecidos, autoflageladores que nada conhecem da natureza humana e sua verdadeira essência. Religião, política e humanidade estão assentadas no egoísmo. Então, devo não apenas ser livre, mas também proprietário de mim. Stirner menciona a primazia do indivíduo que se impõe à força no mundo e contra os outros. O indivíduo que toma o poder recebe a liberdade por si. A liberdade do egoísta não é dada pelo Estado, pela sociedade ou pelo homem, mas é conquistada por ele próprio. A liberdade do egoísta não exige a renúncia de si dos idealistas. Nada possui valor em si, mas apenas enquanto pode servir ao indivíduo. O egoísta desconhece valor próprio ou absoluto, tudo é instrumentalizado.

O liberalismo aparece na história como uma continuação do desprezo pelo eu. Assim como o cristão visa ao espírito, o liberal visa à humanidade. Ambas as imagens aparecem como abstratas e sem sentido quando tratadas isoladamente. O indivíduo guarda a diferença, o homem guarda a igualdade. O *eu próprio* é coisa privada, em si.

Segundo Stirner, não será com a humanização do divino que se encontrará a verdade, como havia dito Feuerbach. O homem é parte ínfima do *eu* e só possui importância na medida em que é qualidade do *eu*, sua propriedade. O homem é propriedade do *eu*. Também o espírito não é a essência do homem, pois pertence como expressão possível do *eu proprietário*.

Tudo o que não corresponde ao humano é inumano. Assim, o real é inumano. O inumano deve ser combatido pelo Estado, o que significa aniquilar o egoísta e a realidade. O egoísta stirneriano recusa a qualidade de homem na relação com o outro. Sua relação dá-se por um *eu* contra um *tu*. Eu não reconheço no outro nada

que possua um valor assim como eu me valorizo, mas apenas reduzo o outro a simples possibilidade de uso e satisfação dos interesses de mim próprio. A recusa da moral se dá por motivo de ausência de reconhecimento do *eu*. A recusa moral do egoísmo ocorre em decorrência de um valor exclusivo ao homem do indivíduo, e não a ele próprio.

Assim como Fichte, Feuerbach fala do *eu absoluto*, segundo Stirner. O eu não deve ser encarado como algo absoluto, mas simplesmente como ser transitório. Ser homem não deve significar preencher um requisito de humanidade como seu ideal, mas manifestar-se como indivíduo próprio que se é. A missão do *eu* não é realizar a ideia de homem, mas satisfazer a si próprio. Assim, aquilo que o indivíduo é condiciona o agir e o pensar, seu modo de manifestação e revelação.

Stirner apresenta uma crítica à ideia de direito por considerá-lo como manifestação de um interesse alheio. O direito por essência dá ou concede, exige que o direito de todos esteja sobreposto ao meu. E, assim, o indivíduo torna-se escravo da sociedade e só possuirá razão se viver segundo a lei. Segundo Stirner, fora de mim não há direito ou justiça. Esses conceitos não podem ter vida e sentido por si próprios. Antes do direito venho eu, vem a força. O direito não deve assegurar a igualdade dos homens impedindo a ação dos indivíduos. A igualdade entre os homens não é algo a ser alcançado, pois já faz parte deles desde o nascimento. Entretanto, a igualdade só se dá em decorrência de um não mostrar-se ou agir, que ocorre posteriormente. A meta do homem deve ser singularizar-se, e não o contrário. A ação é a força individualizadora do homem.

Os idealistas criaram a ideia de Estado fundada na necessidade de existência de uma vontade dominante, superior e repressora das vontades próprias dos indivíduos. Sua permanência está em estreita dependência da não existência da vontade própria do indivíduo. Conforme argumenta Stirner, vontade própria e Estado são forças inimigas. O *eu* não deve aceitar deveres nem se ligar a nada. No Estado, é importante manter o indivíduo obcecado e possesso por uma ideia. O *eu* consciente de si aparece como um criminoso que deve ser impedido de agir. A crença no direito tem a ver com a confiança na razão que a modernidade depositou

enquanto legisladora do mundo e do homem. Perante a razão humana, a razão do *eu* nada significa.

Os indivíduos são diferentes entre si e suas relações devem ser desiguais e tensas. A tensão faz parte do mundo dos egoístas, pois devem permanecer livres para atuar à força no mundo, impondo-se e conquistando tudo a seu redor. Os limites do direito do egoísta são dados pela capacidade de manter sua força sobre o que ele mantém como sua propriedade. Ninguém deve renunciar a si mesmo na relação com os outros. A desigualdade é a igualdade dos indivíduos.

Frente aos indivíduos, a sociedade ganha a forma de pessoa moral. Frente a ela, nenhum indivíduo possui valor em si. A individualidade é inimiga da universalidade. Por isso, o povo precisa subjugar os indivíduos que tentam se sobrepor a ela. O Estado e o povo são injustos para com o egoísta.

Stirner afirma que o egoísmo não pode se ocultar pelo altruísmo. O altruísta é o fraco subjogado ou convencido por um poder e força alheios. Estado e sociedade são esses poderes alheios, egoístas. O Estado aparece na teoria stirneriana como uma rede de dependências; é ele quem determina a ordem dessas dependências. Seus indivíduos são moldados pela cultura e pela educação, através das quais aprendem a se tornar ferramentas úteis ao todo.

O homem é insatisfeito porque teve de ver, ao longo da história, seu *eu* acima de si e fora de si como algo inalcançável. Essa ideia gerou uma outra, que pensa que só no além o homem pode ser algo. A história da cultura e da educação se resume a ensinar que o indivíduo nada é, que todo seu sentido e existência deve ser projeto para o futuro. Assim, o indivíduo deixa de perceber aquilo que realmente é para vislumbrar aquilo que não é como aquilo que deve ser, uma ilusão.

O Estado e a sociedade prometem a promoção da liberdade do homem, mas deixam de mencionar o indivíduo. O Estado permite que os indivíduos joguem livremente, mas dentro de seus limites, sob sua vigilância. Segundo Stirner, essa é a ideia dos modernos, a mesma dos gregos, a saber, de ensinar o homem a incorporar o Estado e a sociedade como algo seu, fazendo do indivíduo um *zoon politikon*. Mas, para o *eu*, o bem de todos representa seu mal, a felicidade representa sua infelicidade.

O projeto do egoísta é fazer do não humano, ou inumano, algo simplesmente humano. É importante que as pessoas percebam que seus interesses próprios podem ficar lesados se deixarem que tudo se passe no Estado. O homem político é um obcecado, afirma Stirner. O *eu* deve recusar a permissão, a concessão, a doação, para assumir por si próprio suas criações.

Stirner desenvolve a ideia de um *eu* único que não pertence a partido algum, mas se junta aos outros por livre vontade. A ideia de partido sugere o sentido de um Estado dentro de um Estado, uma vez que pressupõe a dependência de seus membros para garantir sua independência como partido. Ele necessita de seus membros a mais pura profissão de fé, pois esses necessitam acreditar em seus princípios e não criticá-los.

Moralidade, liberdade e humanitarismo não fazem parte da essência humana. Esses conceitos expressam um ideal de homem, o que sempre significará uma insatisfação com o homem atual. As relações entre os homens devem levar em conta a sensibilidade e a espiritualidade. O homem não respeita nada na prática, determina suas ações pelo egoísmo, subjuga todas as coisas a seus interesses, e isso o faz de forma consciente ou inconsciente. Stirner afirma que o pauperismo existe em decorrência da ausência de valor do *eu*. Todo amor exige sacrifício. O egoísmo não permite sacrifício. A sociedade é de miseráveis que esperam receber doações do Estado, o egoísta é proprietário que se impõe à força no mundo que é seu.

Stirner reconhece na propriedade uma incapacidade na resolução pacífica dos conflitos. A igualdade entre os indivíduos é a concorrência. A essência da autovalorização do *eu* dá-se no sentimento de si contra o Estado. Humano será olhar o que é único, não como único, mas verdadeiramente como universal.

No amor, Stirner reivindica a libertação do homem genérico para o reconhecimento do indivíduo. Assim, devo amar com a consciência egoísta. O egoísmo recupera o que em essência é o amor. O amor faz o indivíduo feliz, e apenas por isso ele é capaz de amar. O amor não deve ser mandamento, mas sentimento, propriedade do *eu* único. O altruísta, enquanto ama, reconhece objetos dignos de amor absoluto. O amor egoísta reconhece sua origem no interesse pessoal.

Nenhuma ação é realizada independentemente do interesse próprio, mesmo tudo o que se faz em honra a Deus. A concepção stirneriana acaba por inverter as teorias modernas do contrato, que viam na natureza humana um estado selvagem, perigoso, onde os indivíduos buscam isolamento e não se reconhecem uns aos outros. Stirner afirma que em origem os indivíduos nascem na condição da sociabilidade, mas, com o passar do tempo, devem buscar sua singularidade própria, sua individualização.

A única forma de relação verdadeira entre os indivíduos se dá na associação, que é expressão da união de vontades próprias que buscam a satisfação de seus interesses e nunca se portam como guardiões do conjunto. Quando o indivíduo começa, numa associação, a defender o coletivo e a se sacrificar pelo geral, então tem origem a passagem para a sociedade. Na associação não se deve sacrificar um bem pessoal a um bem geral. A união é a simples multiplicação da força dos indivíduos, e isso significa associação. Como a associação é propriedade do indivíduo, é sua criação, apenas nela se pode atingir a liberdade própria e a expressão verdadeira daquilo que se é.

O indivíduo deve desejar apenas seu poder sobre os outros, deixando de lado pretensões em relação a conceitos como liberdade e igualdade. O indivíduo deve desfrutar dos outros. Tudo o que faço, devo fazê-lo por amor a mim, única e exclusivamente. O indivíduo deve buscar seu gozo no mundo. Enquanto houver um ideal de homem a se cumprir, nunca se estará satisfeito com o que se é. Como afirma Stirner: “Se nos buscamos, isso significa que ainda não nos temos; andamos atrás daquilo que devemos ser, logo não o somos. Vive-se na nostalgia e assim se viveu durante milênios na esperança”³³¹. O homem não possui destino ou missão, não está ligado a nada ideal. A razão construiu a história do homem espiritual, deixando fora de consideração o homem individual. Espírito e razão até agora foram os guias e senhores do homem a se construir. Eles me ensinaram a dominar os impulsos, e isso ganhou significado em nossas vidas.

O pensamento não deve ser o condutor do homem, mas deve ser conduzido por ele. O *eu* é o pressuposto do pensamento. Faz-se necessária uma liberdade de

³³¹ STIRNER, Max. *O único e a sua propriedade*, p. 414.

ensino egoísta para a singularidade do próprio, onde ele possa se manifestar sem obstáculos. Como afirma o autor: “Se minha causa for a causa de mim, o único, ela se assentará em seu criador mortal e perecível, que a si próprio se consome. Então poderei dizer: minha causa é a causa de nada”³³².

3.3. Da crítica ao Eu-Único

A leitura crítica de *Der Einzige und sein Eigentum* influenciou a retomada feuerbachiana de questões filosóficas, tais como o homem como indivíduo, a natureza como cenário e origem de nossa existência e a moral fundada na sensibilidade. A obra *WCh* sugere uma concepção genérica de homem, que será recolocada em termos sensíveis a partir de *WR* e seus textos subsequentes. O egoísmo aparece na obra feuerbachiana como importante elemento de compreensão das relações humanas.

A reflexão sobre o egoísmo revela uma perspectiva equivocada que foi construída ao longo da história sobre a essência da vida humana. Tal equívoco é a recusa do egoísmo como parte determinante do agir e das relações interpessoais. Assim como em Feuerbach, também em Stirner aparecerá o egoísmo como força natural que não deve ser recusada ou combatida para o desenvolvimento do homem, mas reconhecida em seu sentido genuíno para a construção de uma concepção natural que supera os obstáculos e equívocos do idealismo. A interpretação egoística de Feuerbach não deve aparecer como reduzida e limitada à compreensão stirneriana. Feuerbach toma o elemento central da obra de Stirner e vai para além de suas reflexões, uma vez que mesmo sua tentativa de fundar o indivíduo único permanece nos mesmos limites do idealismo alemão.

Da redução da teologia à antropologia tem início uma polêmica, entre Feuerbach e Stirner, acerca dos conceitos de homem e indivíduo. Feuerbach constata que os mesmos postulados idealistas, que eram recusados como parte do filosofar,

³³² STIRNER, Max. *O único e a sua propriedade*, p. 472.

permanecem no pensamento stirneriano. O *eu* de Stirner é supremo e fechado em si mesmo, característica que impede as relações humanas.

O indivíduo feuerbachiano é inserido num horizonte natural, seu fundamento é o elemento corpóreo. Segundo Feuerbach, o problema de Stirner é submeter tudo ao Eu, não reconhecendo nada fora dele, a não ser como instrumento para o desenvolvimento de si mesmo. O egoísmo stirneriano aparece como um monólogo do *eu* consigo mesmo, enquanto Feuerbach desenvolve um verdadeiro diálogo do *eu* com o *tu*. O *tu* é condição do *eu* e vice-versa. Em ambos os autores, a tentativa de fundamentação do homem se dá pela recusa de uma compreensão metafísica como base da filosofia.

A eliminação stirneriana do gênero reduz todo o discurso como algo protagonizado pelo *eu*. Isso requer a compreensão de um Eu-Único como ser total, absoluto, sem qualquer tipo de relação. Feuerbach reconhece que cada indivíduo é único, mas não o único, pois sua condição essencial é comunidade, isto é, relação com os outros indivíduos. Assim, a renúncia ao individualismo stirneriano abre espaço às relações comunitárias, base para a construção da ideia feuerbachiana de autorreferencialidade. Em Stirner apenas existe o *eu*, sem espaço para o *tu*; em Feuerbach, entretanto, o *tu* é condição para o conhecimento de si do *eu*.

A crítica stirneriana sobre a permanência de Feuerbach na ideia de predicado gera uma contracrítica por parte deste, que afirma que o único colocou sua causa sobre o nada, o que significa o mesmo que colocar a causa sobre Deus. Isso demonstra a insuficiência da argumentação stirneriana sobre a possibilidade de superação do elemento metafísico-teológico. Feuerbach afirma que os predicados divinos são predicados humanos, e que a passagem do divino ao humano não preserva o divino, mas se torna profano, do homem. Stirner afirma que consiste num erro grave a supressão do sujeito (Deus) unido à permanência do predicado. Segundo Feuerbach, os predicados devem subsistir por se tratarem de propriedades naturais e humanas. A divindade do predicado apenas se dá através do afastamento do humano.

Stirner afirma que a supressão do sujeito deve acompanhar a supressão do predicado. Mas Feuerbach reconhece que o sujeito Deus nada mais é que o sujeito

homem, e que então um predicado divino nada mais é que um predicado humano. A supressão do divino deve conduzir ao humano, que é origem do predicado. Deus, numa perspectiva egoísta, é apenas o ser humano que ama, afirma e reconhece a si mesmo. O homem apenas pode reconhecer um deus que reconhece o homem.

O dualismo, a separação entre corpo e alma, unido à desvalorização daquele frente a esta, faz com que o homem não se reconheça no corpo. Assim, o corpo aparece como limite ao homem, e a meta da humanidade é a separação dele. Stirner acusa Feuerbach de provocar uma cisão no *eu*, separando o *eu* essencial de um *eu* inessencial, onde o homem é abstração, o verdadeiro, enquanto o *eu* individual é o inessencial. A resposta feuerbachiana sobre a acusação stirneriana se dirige a uma incapacidade interpretativa de Stirner ao deixar de perceber que se trata de uma compreensão integral do homem. Segundo Feuerbach, o indivíduo tem uma capacidade especial do intelecto de se perceber como indivíduo único, singular, insubstituível, e, ao mesmo tempo, a capacidade de se perceber ou projetar-se como gênero, abstração. Essa capacidade de abstração permite ao homem falar da unidade dos indivíduos.

Stirner recusa a ideia de indivíduo como ser absoluto por conta de uma afirmação do indivíduo em geral, e não este indivíduo específico, singular e insubstituível. O contra-argumento feuerbachiano é consistente quando afirma que a distinção de um sujeito em relação aos outros é característica própria da religião. Na religião, Deus é distinto de todos os seres, assim como o único de Stirner é distinto de todos os seres. Portanto, suprimir a religião significa eliminar a diferença entre os indivíduos. O indivíduo deve ser compreendido como ser egoísta e comunista³³³. É importante notar que a ligação de egoísmo e comunismo gera uma terceira perspectiva, que está para além da ideia de egoísmo na tradição filosófica e na obra de Stirner. Como afirma Feuerbach: “Arranca da cabeça o ‘Único’ no céu, mas arranca também da cabeça o ‘Único’ na terra!”³³⁴.

Feuerbach acusa Stirner de, além de não ter compreendido seu real intento em *WCh*, ter permanecido no velho sobrenaturalismo cristão quando descreve sua

³³³ *Über WCh*, GW IX, p. 432-433; *Sobre EC*, p. 175.

³³⁴ *Über WCh*, GW IX, p. 433; *Sobre EC*, p. 175.

concepção de único³³⁵. O reconhecimento do indivíduo exige a participação de, ao menos, dois indivíduos, isto é, o *eu* e o *tu*. Feuerbach afirmará que o egoísmo stirneriano quer apenas um indivíduo, que é o próprio *eu*, o *eu* que quer a si mesmo e nada vê para além de si mesmo como um mundo externo, pois tudo é sua propriedade. Contra o egoísmo, Feuerbach reconhece no amor a união com o múltiplo, com o fora de si mesmo. O amor tem o poder de conduzir para o gênero³³⁶, pois a união do múltiplo apenas se dá no gênero. O gênero não significa superação do sensível.

O amor aparecerá como o mais profundo reconhecimento do indivíduo que tende para o gênero, que reconhece o múltiplo. O amor tem sua primeira forma no amor de si, ou seja, na experiência de si do sujeito. O amor feuerbachiano pressupõe uma experiência egoísta que é superada, que vai para além da concepção stirneriana, mas se mantém como experiência autorreferencial. A autorreferencialidade aparece em Feuerbach como forma de relação mais alargada quando em comparação com o egoísmo. Assim, o gênero não significará um *abstractum*, mas o *tu* em face do *eu* singular fixado por si mesmo³³⁷.

Enquanto representa a relação entre dois seres, a religião é necessária, faz parte da essência do homem. Segundo Feuerbach, a não colocação do gênero no lugar da divindade representará a abertura de um vazio que poderá voltar a ser preenchido pela representação de um deus³³⁸. O *tu*, o fora de mim, surge no mesmo instante que o *eu*, pois “eu não sou sem ti, dependendo de ti”³³⁹.

Na réplica a Stirner, Feuerbach chama a atenção para a relativização do *eu* como sua propriedade, pois certas propriedades que o indivíduo possui não são o próprio indivíduo, não o definem como o que ele efetivamente é. O autor desenvolve a ideia de propriedades essenciais e inessenciais, propriedades que servem de fundamento e condição para a existência e propriedades que apenas

³³⁵ *Über WCh*, GW IX, p. 433; *Sobre EC*, p. 175.

³³⁶ *Über WCh*, GW IX, p. 434; *Sobre EC*, p. 176.

³³⁷ *Über WCh*, GW IX, p. 434; *Sobre EC*, p. 176.

³³⁸ *Über WCh*, GW IX, p. 435; *Sobre EC*, p. 177.

³³⁹ *Über WCh*, GW IX, p. 436; *Sobre EC*, p. 177.

alargam ou ampliam a ideia de indivíduo que, ausentes, não representam a perda efetiva daquilo que tenho por homem ou indivíduo³⁴⁰.

Ser e existir tem o significado do amar a si mesmo. Amar a si mesmo leva em sua base uma determinação antropológico-natural, definida pelo instinto cego de felicidade, que, no indivíduo, quando emerge à consciência, tem a necessidade de se voltar sobre o si mesmo dele próprio. Disso é possível afirmar que o amor leva em seu seio a necessária experiência e afirmação de si do indivíduo existente. A relação com o *tu* surge do instante mútuo de *eu* e *tu* como base da moral, mas as relações apenas podem ter pleno desenvolvimento se fundadas na experiência e afirmação do *eu* como condição de existência do *tu*.

Sobre as relações altruístas, Feuerbach as reconhecerá apenas como uma espécie de desdobramento da própria autorreferencialidade, pois a ação, enquanto dirigida a aliviar a miséria do outro, pode representar o alívio de minha própria miséria. Posso ter meus desejos e interesses projetados sobre o outro. Uma ação pelo outro fundada na preocupação pela preservação das coisas que eu próprio coloco como objetos de minha concepção moral. Fazer bem a outrem pode significar a forma como eu compreendo a moral e o interesse que tenho por fazer prevalecer minha imagem de mundo sobre as outras concepções possíveis.

Feuerbach fala na necessidade, que reina no homem, de não aceitar o que o contradiz. Assim, todo amor deve ser egoísta na medida em que fixa a impossibilidade de o indivíduo amar o que contradiz a si mesmo ou sua imagem de mundo.

Da concepção feuerbachiana, o indivíduo recebe estatuto de fundamento, mas sua essência está na comunidade. O desenvolvimento do indivíduo ao homem também representa o desenvolvimento do egoísmo ao comunismo. O homem é, por essência, comunitário³⁴¹. A forma como Feuerbach desenvolve a noção de homem integral, a totalidade, deve abranger as ideias de individualidade, indivisibilidade e unidade. O homem integral representa a capacidade de percepção de si como indivíduo e, através de sua condição própria, como ser racional, como parte do todo,

³⁴⁰ Segundo Feuerbach, se vejo uma cabeça, digo que vejo o homem, se vejo seu tronco, não posso dizer que o vejo.

³⁴¹ *Über WCh*, GW IX, p. 441; *Sobre EC*, p. 181.

como membro de uma unidade de múltiplos. A tentativa do filósofo é a de não se reduzir a um individualismo exagerado, como o faz Stirner, ou a um universalismo vazio, expressado pelos idealistas modernos. É possível conceber seu pensamento como a individualização do universal e a universalização do individual. Esse movimento resguarda uma articulação possível entre indivíduo e gênero. A acentuação radical do indivíduo, como aparece em Stirner, gera sua própria dissolução, pois Stirner leva seu indivíduo único até um ponto em que sua tentativa de materialismo se transforma em puro idealismo.

O indivíduo tem a capacidade de se transferir ao gênero, o que não deve significar o mesmo que a percepção de si como parte do gênero. O gênero não deve aparecer como uma outra instância, diferente do indivíduo, mas tão somente como ampliação do próprio indivíduo. O gênero tem sua origem no indivíduo e não pode possuir autossuficiência frente a ele.

O redirecionamento da obra feuerbachiana a partir da crítica de Stirner demonstra uma filosofia que reconhece a espécie como possibilidade do homem que não possui superioridade em relação ao indivíduo. O gênero é expressão possível do homem individual. A humanidade apenas pode possuir valor se reconhecer o indivíduo como único e singular, dotado de valor próprio. Assim, a humanidade apenas pode possuir um valor instrumental enquanto é defendida para subsistência e desenvolvimento da individualidade que sou eu próprio.

IV. A VONTADE

O sentido do discurso moral está fundado no pressuposto da existência de uma força presente ao homem, que o faz ser capaz de movimentar-se segundo suas próprias deliberações. Todo juízo moral leva em conta um sujeito que quer alguma coisa determinada. Assim, a vontade não deve ser compreendida enquanto força que determina o homem, como se fosse possível considerá-la como um elemento metafísico e independente da natureza. A natureza cria o homem, o sujeito da ação, que, juntamente, é pressionado pelo mundo à sua volta enquanto aparece como seu limite e base para o despertar de todo desejo humano. A moral feuerbachiana considerará a necessária relação da vontade como elemento natural e sensível, determinada pelo mundo dos objetos. A vontade não pode ser considerada como característica de um ser racional, mas, pelo contrário, deve ser considerada como genuína expressão da ligação do universo interior, que forma a singularidade do sujeito, com o mundo exterior, que determina o sujeito e está na base da capacidade de compreensão do indivíduo como ser único e moral.

A concepção feuerbachiana de vontade nasce do contraste com autores como Kant e Schopenhauer. Na concepção kantiana, a autonomia da vontade tem sua garantia na separação de racionalidade e sensibilidade, enquanto em Schopenhauer aparecerá como força numênica e irracional que determina o mundo e todas as coisas e seres que nele habitam. Em relação ao conceito de vontade, o período de maturidade filosófica de Feuerbach apresenta dois momentos essenciais em sua estrutura: o primeiro pode ser caracterizado como um despertar moral a partir do

contato com o pensamento de Kant; o segundo momento aparece como desenvolvimento de sua concepção moral, especialmente referida ao conceito de vontade, a partir do contato com a obra de Schopenhauer.

Feuerbach aplica uma espécie de corte metafísico na filosofia schopenhaueriana, permanecendo com sua ideia de uma vontade irracional como determinação originária da moral. No entanto, a diferença com a filosofia schopenhaueriana reside na ideia de uma vontade que não deve ser o *noumenon* do mundo, mas é simplesmente uma força natural que aparece como propriedade do homem, determinada pela natureza e pelo instinto. O fundamento irracional da vontade é o instinto de felicidade. Dessa determinação originária surge a capacidade do indivíduo de agir segundo a vontade.

A presente seção é dedicada à explicitação da concepção feuerbachiana do conceito de vontade através da relação com o pensamento de Schopenhauer, em sua obra *O mundo como vontade e como representação*. O objetivo central é evidenciar a influência schopenhaueriana e a presença do autor pessimista na elaboração dos escritos morais feuerbachianos.

4.1. A influência da filosofia schopenhaueriana

A elaboração da filosofia moral nas bases da sensibilidade está diretamente relacionada às influências do pensamento de Arthur Schopenhauer. A recepção da obra de Schopenhauer no pensamento feuerbachiano apresenta duas fases distintas e opostas. Inicialmente a recepção é positiva por causa da inserção de elementos como a corporeidade e a natureza, como partes essenciais do pensar em geral, e, finalmente, a recepção é negativa por causa da permanência de Schopenhauer nos mesmos princípios supranaturalistas que fundamentavam a metafísica tradicional. Mas, mesmo que a identificação de Schopenhauer com o supranaturalismo do século XVIII e XIX ocorra ao fim das interpretações feuerbachianas, é inegável a

contribuição do autor pessimista na elaboração de um pensamento que, cada vez mais, vai se firmando numa perspectiva moral sensível e natural³⁴².

O projeto de recondução da moralidade ao âmbito natural exigiu de Feuerbach uma série de considerações acerca dos princípios fundamentais éticos de autores modernos que eram apenas reproduzidos na obra de Schopenhauer. E, a partir do contato com *O mundo como vontade e como representação*, que se deu por solicitação de Julius Doboc e Wilhelm Bolin³⁴³, Feuerbach passa a reconduzir o conceito de vontade nos limites da natureza. Era necessário à filosofia passar a reconhecer a moral e a natureza numa identificação equilibrada. A natureza deve ocupar o lugar de fundamento do homem e da moral. Da recusa de princípio da filosofia segue uma afirmação do dualismo como essência humana. A cisão entre corpo e mente ressurgiu como expressão natural do homem como ser pensante. Nesse sentido, o homem surge na natureza, mas lhe é própria a capacidade de distanciamento pelo pensar, onde se percebe o eu como singular, individual e separado do mundo natural. Tal capacidade de distanciamento é simples capacidade de abstração em função do conhecimento.

A moralidade necessita de uma reinterpretação em termos naturais. Após rejeitar a autonomia da vontade de Kant, Feuerbach passará a se ocupar da tentativa schopenhaueriana de naturalização do pensamento, que resultará na negação da autonomia e afirmação da heteronomia como caráter fundamental da moral.

A crítica das teses e a ruptura com o pensamento de Schopenhauer podem ser entendidas como o fundamento decisivo para a reorientação do pensamento feuerbachiano em direção a uma perspectiva diversa das apresentadas por seus contemporâneos. Feuerbach recebe a obra de Schopenhauer, inicialmente, com muito entusiasmo. A recepção positiva se dá principalmente por se tratar de um autor que não sublima os instintos e a corporeidade, mas procura indicar sua raiz³⁴⁴. O problema nessa perspectiva, segundo Feuerbach, passa a ser a tentativa de subtrair aos indivíduos a realidade autêntica. Tal posição reduz o indivíduo às leis

³⁴² As cartas de 1858 a 1861 mostram a problemática e confessam a atração de Feuerbach pelo pensamento schopenhaueriano.

³⁴⁴ Cf. CESA, C. *Introduzione a Feuerbach*. 5 ed. Roma-Bari: Laterza, 2003, p. 122.

gerais da natureza, o que implicaria uma teoria geral da natureza. Uma teoria geral da natureza não pode fornecer as bases de uma antropologia da sensibilidade justamente por permanecer na mesma atmosfera de pesquisa na qual se encontrava o romantismo alemão, no século XIX. Trata-se da necessidade de pensar a natureza e o homem por si mesmos, sem recursos a teses metafísicas e supranaturalistas.

4.2. A recepção positiva

Schopenhauer tem inegável influência na obra de Feuerbach, fundamentalmente por apresentar traços que superam a tradição filosófica e se apresentam como alternativa ao Iluminismo, que via um poder incondicional na razão (humana). *O mundo como vontade e como representação* apresenta uma profunda crítica da razão³⁴⁵ e fornece elementos importantes para a realização do projeto de naturalização e antropologização da filosofia em Feuerbach.

Schopenhauer não mais concebe o homem como uma substância essencialmente pensante. O filósofo pessimista introduz a sensibilidade como elemento componente do homem. O homem tem a dupla possibilidade de consideração e autoconsideração, a saber, ora como ser *in abstracto*, ora como ser *in concreto*. Essa dupla estrutura faz parte da natureza humana, é característica do homem em geral. É importante notar que não há supremacia do pensar sobre o corpóreo. Feuerbach apresenta uma concepção semelhante ao conceber o pensamento como uma simples atividade humana e como consequência das afecções externas da natureza no sujeito do conhecimento.

A razão é limitada. Está restringida ao conhecimento mediato das coisas por conceitos, numa espécie de abreviação do mundo dos objetos em um campo abstrativo. Sua função é conduzir as ações práticas do homem a fim de organizá-lo no espaço onde se encontra. A razão deixa de lado o mundo da multiplicidade e a realidade para se ocupar estritamente do pensamento. Feuerbach aceita a ideia

³⁴⁵ Conforme afirma Jair Barboza, em sua apresentação do pensamento de Schopenhauer, na tradução brasileira de *O mundo como vontade e como representação*. Nas citações subsequentes da obra de Schopenhauer será utilizada a abreviatura: *O mundo*.

schopenhaueriana sobre os limites da razão, especialmente em relação ao fato de ela não poder dar conta da multiplicidade da natureza.

A faculdade racional não mais fornece proteção ao homem. Os ideais do Iluminismo se pautavam na fé em relação ao poder de proteção e progresso da humanidade enquanto ela se movimenta pela razão rumo ao esclarecimento. A razão é simples reflexo da intuição e só pode fornecer conhecimento a partir dos dados que são enviados pelos sentidos. Por isso, ela não pode assumir o posto de escopo da conduta humana³⁴⁶ e tampouco poderá fornecer a ideia de instrumento para o progresso da humanidade.

Todo pensar está em perspectiva. A interpretação do mundo, em Schopenhauer, tem seu ponto de partida no sujeito do conhecimento, isto é, na determinação natural do sujeito enquanto indivíduo concreto submetido ao espaço, ao tempo e à lei de causalidade. Toda filosofia deve partir da natureza, do homem vivente e concreto, para estabelecer seus fundamentos. A corporeidade é assumida como cenário de construção do pensar em geral. Schopenhauer é contra o dualismo do mundo na consideração efetiva da filosofia. Feuerbach acompanha essa consideração sobre a necessidade de se considerar o ponto de partida da filosofia no sujeito do conhecimento enquanto indivíduo natural.

Não há projeto inteligente do mundo e do homem. O fundamento de todas as coisas não é um ser consciente ou um princípio racional dotado de sentido. Feuerbach aceita a ideia de uma contra-argumentação sobre o fundamento racional ou consciente da natureza e do homem. Entretanto, a objeção feuerbachiana se dá apenas em relação ao fundamento que Schopenhauer adota para explicar sua concepção de mundo e universo. A tradição filosófica precisa ser revisitada, e nisso os dois autores expressam proximidades.

Feuerbach reconhece como principal caráter positivo do pensamento schopenhaueriano para a concretização da filosofia, a leitura e as considerações que o filósofo do pessimismo faz sobre os principais naturalistas do século XVIII e XIX e como tais estudos estão presentes em todo o seu pensamento³⁴⁷. Há uma espécie de

³⁴⁶ Cf. apresentação de Jair Barboza, em SCHOPENHAUER. A. *O mundo*, p.14.

³⁴⁷ Cf. CESA, C. *Introduzione a Feuerbach*, p. 121-122.

desmistificação da existência humana em relação ao pensamento tradicional quando Schopenhauer a considera como simples ânsia de viver e obter satisfação de desejos. Feuerbach se inscreve nessa perspectiva, mas não se desloca, como Schopenhauer, a um fundamento último independente da natureza, a saber, numa Vontade irracional. Schopenhauer, ao se concentrar na intersubjetividade, nas estruturas mentais e físico-emocionais do homem, apresenta uma concepção naturalizada que servirá de base para uma transformação da filosofia no sentido de superação da metafísica tradicional³⁴⁸. E é justamente aí que podemos notar a principal identificação com o pensamento feuerbachiano. Feuerbach consegue perceber importantes elementos, no pensamento schopenhaueriano, para a consolidação da transformação da filosofia rumo à natureza e à sensibilidade.

É fundamental notar a possibilidade de superação do paradigma metafísico tradicional que podemos encontrar no pensamento schopenhaueriano com a concepção de sofrimento. O sofrimento (*Leiden*) afirma e assegura o elemento objetivo, ou seja, de dependência, de reação, em relação ao elemento subjetivo, idealístico, que toma o movimento apenas de si. Feuerbach percebeu a necessidade de superação da ideia de que o sujeito põe o objeto, como podemos encontrar na concepção de Fichte. A afirmação primeira dessa necessidade de superação é encontrada em Schopenhauer, pois este concebe um objetivismo da vontade ao colocá-la não apenas como algo independente de toda a natureza, mas também do sujeito do conhecimento. A vontade não possui sua condição na existência do sujeito, e este não é a condição de possibilidade para a existência dos objetos reais, concretos.

4.3. A recepção negativa

³⁴⁸ Cf. BARBOZA, Jair. *Schopenhauer*. A decifração do enigma do mundo. São Paulo: Moderna, 1997, p. 6.

Mesmo com a recusa da tese schopenhaueriana de uma Vontade como fundo sem fundamento da natureza³⁴⁹, não é possível eliminar a influência efetiva e negativa de Schopenhauer sobre a concepção moral de Feuerbach. O estímulo negativo na ética tardia de Feuerbach é expresso em termos de uma contraposição às ideias da ética, desenvolvidas pelos filósofos supranaturalistas, entre eles Schopenhauer. A ética da sensibilidade está ancorada, de forma dependente, nas concepções filosóficas do idealismo. Não é possível entender a estrutura dessa ética num contexto independente, autônomo e inteiramente isolado das questões que formavam a atmosfera de discussão do supranaturalismo. A ética da sensibilidade está numa relação de dependência com a ética idealista.

Feuerbach viu no pensamento de Schopenhauer uma rica fonte de conhecimentos das teorias naturalistas, mas percebeu também que se tratava de um autor influenciado pela epidemia do materialismo³⁵⁰, que resultava numa perspectiva pouco crítica em relação ao pensamento tradicional metafísico. Essa posição crítica certamente se formava por causa de interesses pessoais do autor do pessimismo em relação a seus contemporâneos e seus sucessos acadêmicos.

Segundo Feuerbach, mesmo com a importante inserção e tratamento da questão da corporeidade e contingência como elementos centrais para se pensar a filosofia, Schopenhauer ainda permanecia negativamente com traços metafísicos tradicionais na fundamentação de seu pensamento. E é justamente por causa desse aspecto que o autor pessimista permanece na posição da metafísica tradicional. Feuerbach recusa a fundamentação nos termos da metafísica tradicional.

A filosofia feuerbachiana se inscreve na recusa da concepção idealista e, juntamente, dos excessos do materialismo. Feuerbach acusa Schopenhauer de não realizar uma consideração propriamente filosófica sobre o sujeito como alternativa à posição do materialismo³⁵¹.

Schopenhauer equivoca-se ao estabelecer uma concepção de indivíduo, considerado por si mesmo, como jogado na determinação do fundamento irracional

³⁴⁹ Cf. apresentação de Jair Barboza, em SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 8.

³⁵⁰ Cf. CESA, C. *Introduzione a Feuerbach*, p. 121.

³⁵¹ Schopenhauer desenvolve uma dupla consideração acerca do sujeito: i) como sujeito do conhecimento; ii) e como sujeito da intuição. O sujeito da intuição é pressuposto pelo sujeito do conhecimento.

do mundo. Assim, não é possível compreender o ser humano como ser livre. Schopenhauer apenas aceita a ideia de liberdade enquanto liberdade da vontade, que não se dá na consideração das coisas particulares, no mundo da multiplicidade. Feuerbach insistirá no caráter autônomo de cada individualidade orgânica, de cada existência humana.

A ideia de inexistência da felicidade, a concepção de vida como pura e simplesmente sofrimento, também é recusada na ética da sensibilidade. É possível notar uma espécie de teoria do progresso em Feuerbach, pois nela a felicidade é projeto e é possível de ser alcançada.

A teoria schopenhaueriana apresenta a pretensão de resolver todo o dualismo filosófico numa unidade metafísica supranaturalista. Não só o princípio, mas todo o desenvolvimento da natureza e do homem era simplesmente uma vontade independente, autônoma, cega e sem sentido. A objetividade dessa vontade era expressa pelo dualismo aparente na dimensão do corpóreo. A tese sobre a unidade do universo como algo sem sentido serve de influência positiva para Feuerbach lançar as bases de uma moral que deve crescer do natural. Nesse sentido, a moral não deve ter sua origem na razão, pois tal ideia está enfraquecida enquanto princípio supremo para o desenvolvimento da humanidade. Insuficiente será a tese de que a unidade do mundo se dá na concepção de uma vontade exterior ao mundo sensível. A proposta feuerbachiana se dará no sentido de dissolver a contraposição de natureza e racionalidade, felicidade e virtude, instinto e lei moral, que são consequência do dualismo de corpo e espírito. E Schopenhauer é, sem dúvida, uma importante fonte para a formação dessa concepção em termos naturais.

Schopenhauer apresenta uma distinção entre felicidade e prazer. A felicidade é negativa e inexistente. Ela não se concretiza, salvo na ilusão humana, que normalmente confunde a satisfação de desejos, isto é, o prazer, que é momentâneo, não persistente, com a ideia de felicidade, que deve ser algo fixo e permanente. Em Schopenhauer a condição preliminar para cada prazer é o desejo, ou seja, uma falta. Feuerbach nega tal perspectiva e relativiza-a. A negação dessa posição leva a uma identificação da felicidade com o conceito de prazer e bem-estar. Feuerbach assume uma definição positiva de felicidade e a compreende como o estado normal de um

ente, ou seja, do ser orgânico, natural. O bem-estar se dará numa identificação e unidade de sujeito e objeto. A expressão de uma felicidade autêntica aparece como indefinível, mas Feuerbach dá inúmeras indicações de como ela deve ser considerada. A proposta da ética da sensibilidade será a redução, crítica e cuidadosa, de toda a metafísica tradicional em uma base naturalizada, onde a felicidade não será algo irrealizável e negativo, mas possível e positivo. A vontade assumirá forma enquanto determinada por algo determinado, a saber, a felicidade. Toda vontade será vontade de felicidade. Feuerbach coloca a vontade de felicidade como fundamento da vida e da moral, isto é, não como fim ou escopo da ação, mas como base ou fundamento de todo o agir. A identificação com a filosofia schopenhaueriana está na ideia de disposição cega, instintiva, que Schopenhauer atribui à vontade, concebida supranaturalisticamente, enquanto Feuerbach entende como o querer determinado na natureza. Aí se dá a identificação da vontade com a felicidade, da felicidade com o bem-estar. Isso formará a concepção de natureza humana na ética feuerbachiana.

4.4. Schopenhauer: a essência do homem e do mundo

A seguinte apresentação acerca do pensamento de Schopenhauer procura estabelecer as características essenciais da obra desse autor para, ao fim, fornecer subsídios para a interpretação crítica do projeto da ética feuerbachiana dentro da natureza e marcada pela determinação da sensibilidade. É necessário refletir sobre as influências tanto negativas como positivas do autor do pessimismo sobre o pensamento de Feuerbach, procurando estabelecer alguns limites interpretativos da própria leitura de *O mundo como vontade e como representação* realizada por Feuerbach e sua real validade ao colocar o projeto filosófico schopenhaueriano numa vala comum das filosofias supranaturalistas. Após a exposição, será possível um duplo posicionamento acerca da relação entre os dois projetos éticos. De um lado, acompanharei a crítica, em seus traços essenciais, de Feuerbach a Schopenhauer, por

este não apresentar uma concepção moral fundamentada na positividade da existência, negando a felicidade como fundamento e finalidade de toda ação que se dá na natureza e em concordância com esta, além de apresentar uma concepção de vontade autônoma e metafísica como fundamento e unidade do mundo, negando a possibilidade da ação autodeterminante. Por outro lado, será necessária uma avaliação crítica da leitura que Feuerbach faz da obra de Schopenhauer, apontando algumas interpretações imprecisas que levaram Feuerbach a recusar a validade da concepção moral de Schopenhauer, principalmente no que diz respeito ao conceito de vontade determinada pela multiplicidade dos objetos e sob o domínio do princípio de razão, caracterizado pelas formas de tempo, espaço e causalidade.

A originalidade do pensamento de Schopenhauer consiste, fundamentalmente, em apresentar uma antítese em relação ao otimismo lógico e à crença sobre as possibilidades ilimitadas da razão, presentes na tradição filosófica desde Leibniz até Hegel³⁵². Esta crença na razão como instrumento ilimitado do esclarecimento e do progresso do pensar é a principal característica do movimento iluminista, ao qual Schopenhauer em parte pertenceu. Mas, segundo o autor, não há constituição harmônica da existência, pois o fundamento do homem e do mundo não é algo racional. Schopenhauer é autor que proclama o irracional da existência e recomenda a resignação contemplativa. Há aí a entrada de um elemento que não faz parte do aparato argumentativo iluminista, a saber, a questão do sentimento (*Empfindung*) como parte fundamental de todo o pensar. Este novo elemento para pensar a filosofia é apreendido das características sentimentais do hinduísmo, que estava em difusão na Europa, no século XIX, por Colebrooke³⁵³ e Anquetil-Duperron³⁵⁴. Estes autores influenciaram profundamente a filosofia schopenhaueriana no que tange ao filosofar pelos sentimentos, traço característico do Romantismo³⁵⁵.

³⁵² Cf. JODL, Friedrich. *Historia de la filosofía moderna*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1951.

³⁵³ Henry Thomas COLEBROOKE (1765 - 1837), sanskritista inglês que viveu na Índia e Inglaterra. Alguns de seus textos são *Kosha, or dictionary of the Sanscrit language* (1807), *Miscellaneous essays* (1837) e *On the religion and philosophy* (1858).

³⁵⁴ Abraham-Hyacinthe ANQUETIL-DUPERRON (1731 - 1805), orientalista francês.

³⁵⁵ Cf. JODL, Friedrich. *Historia de la filosofía moderna*, p. 570.

A recepção da obra de Schopenhauer no meio acadêmico e, principalmente, entre os autores materialistas, se deu pela primeira vez através de Julius Frauenstädt, que publicara em 1854 a obra *Briefe über die Schopenhauersche Philosophie*. Frauenstädt apresentou a primeira interpretação detalhada do sistema de Schopenhauer a fim de revelar a real importância do autor entre os filósofos pós-idealistas do século XIX. Essa doutrina pessimista já tinha sido exposta, mas de forma menos detalhada, naquela época nas obras *Kreislauf des Lebens*, de Moleschott, e *Kraft und Stoff*, de Büchner, e também no *Système de la Nature*, de Holbach. Assim como Frauenstädt, Adolf Cornill também trabalhou como divulgador do pensamento de Schopenhauer, publicando, em 1856, a obra *Schopenhauer als Übergangsformation von einer idealistischen zu einer realistischen Weltanschauung*, e *Materialismus und Idealismus in ihren gegenwärtigen Entwicklungskrisen beleuchtet*, em 1858³⁵⁶.

Na presente tese, limito-me às linhas arquitetônicas gerais da filosofia schopenhaueriana porque muitos elementos de seu pensamento já são conhecidos pelo proceder do idealismo especulativo. A presente interpretação toma os elementos que formam a singularidade de seu pensamento e a estrutura de sua concepção moral acerca da liberdade da vontade para, ao fim, colocá-la em confronto com a ética da sensibilidade, desenvolvida por Feuerbach.

O pensamento schopenhaueriano tem seu despertar crítico num lugar comum do pensamento do século XVIII e XIX, a saber, na obra de Kant. O pensador de Königsberg tem importância central em Schopenhauer por apresentar os limites do conhecimento e pela intelecção do caráter fenomênico do mundo que nos é dado. O mundo que contemplamos com os sentidos e reproduzimos em nosso espírito não é o mundo em si, mas nosso mundo, um produto de nossa organização psicofísica. Mas, como boa parte dos intérpretes de Kant, incluindo aí tanto os kantianos como os antikantianos, Schopenhauer busca superar, ou melhorar, a filosofia criticista de seu mestre. A tentativa de superação da filosofia kantiana se dá pela influência de Gottlieb Ernst Schulze, que no *Aenesidemus* procura mostrar a contradição em acreditar que o material de nossa experiência, formado por nossa organização

³⁵⁶ Cf. JODL, Friedrich. *Historia de la filosofía moderna*, p. 572.

psicofísica, proceda de um mundo de *coisas em si*, situado para além de nossa organização. Isto só poderia conceber-se no sentido de que as *coisas em si* sejam causas das coisas para nós ou pelo menos dos conteúdos da sensação, mas como causas só podem considerar-se fenômenos dados na percepção. Schopenhauer assume a tese de Schulze e vê a possibilidade de o problema do conhecimento estar configurado num outro espectro, de forma que sujeito e objeto já sempre estão numa relação quando se considera a filosofia a partir do prisma da causalidade, ou seja, dentro do campo de atuação do princípio de razão³⁵⁷.

O distanciamento do pensamento schopenhaueriano em relação aos projetos iluministas acontece na admissão da natureza como parte importante da filosofia. Mas toda ciência da natureza será materialista por necessidade, não conseguindo operar numa espécie de razão pura. Assim, a ciência não será suficiente para se poder chegar numa concepção definitiva do mundo. E Schopenhauer percebe os limites da razão e do proceder científico, colocando-os como elementos ou formas reduzidas de um mundo mais abrangente que não consegue ser apreendido na totalidade pelo conhecimento. Toda imagem materialista do mundo não acaba com a ideia do intermediário da razão entre mente e mundo, mas a entende como simples representação.

Schopenhauer indica um caminho para se poder pensar o mundo para além da representação, colocando o ponto de partida do saber em geral no *eu* que conhece. A cisão que ocorre entre mente e mundo na tradição filosófica desde os gregos se mantém no interior dos debates filosóficos da modernidade. O dualismo que aparece como ponto de partida da filosofia de Kant se torna insustentável para os pensadores subsequentes. O projeto central da filosofia pós-kantiana é a busca de um elemento unificador ou que sirva de base intermediária entre os dois pólos opostos da filosofia, ou seja, entre o universo numênico e o universo fenomênico. Schopenhauer se coloca o mesmo objetivo de seus contemporâneos, ou seja, apresentar um sistema unificado do conhecimento que dê conta da relação entre sujeito e objeto desde um dado único. E é nessa atmosfera de acalorados debates que

³⁵⁷ Cf. JODL, Friedrich. *Historia de la filosofía moderna*, p. 573.

Schopenhauer nomeia a unidade do mundo a *Vontade*³⁵⁸. E essa se expressa em todas as coisas e seres da natureza. É dessa forma que o mais íntimo do homem será também o mais íntimo do mundo. Vontade é a verdadeira essência de homem e mundo. O elemento inovador, que será recebido positivamente por Feuerbach, será justamente a ideia de um fundamento não racional do mundo. A verdadeira essência que se expõe no mundo é a ação de uma vontade que se limita a sempre querer, que implica, em consequência, sua própria infinita busca em si, e que precisamente por isso é uma vontade absolutamente irracional³⁵⁹.

Em contraste com a ciência positiva, que segue os fenômenos guiando-se pelo princípio de razão suficiente, faz Schopenhauer uma filosofia natural. A ciência atua num campo reduzido, compatível ao universo racional, e justamente por isso deixa de lado a essência das coisas. A ideia de uma filosofia natural é justamente levar em conta um universo inapreensível à razão, mas real e verdadeiro, expresso em todas as coisas e seres. Com isso não se quer dizer que na natureza imperam forças próprias e distintas do homem ou que nela há uma espécie de organização inapreensível ao intelecto humano. As forças naturais são formas especiais da *Vontade* que atua no conjunto da natureza. O homem que enxerga tal ordem, na verdade não vê mais do que sua própria razão na natureza, isto é, não lhe é possível conjeturar fora da representação. Mas a própria natureza também não escapa ao mundo como representação, pois, mesmo que ela expresse uma essência marcada pela inapreensibilidade da razão humana, também não pode furtar-se ao fato de ser pura objetividade da *Vontade*. Portanto, como objetividade da *Vontade*, necessariamente tem de ser pura representação.

Após afirmar a insuficiência da razão e a irracionalidade da essência do mundo, mostrando que na natureza não pode haver realização da felicidade por causa da irracionalidade do querer, que acaba por ser a causa de todo o sofrimento e angústia que marca a existência, Schopenhauer procura dar uma alternativa a essa visão pessimista. Reconhecer o lado negativo da vida como marca de nossa

³⁵⁸ Jair Barboza utiliza em sua tradução *Vontade* e *vontade*. *Vontade* será a referência sempre ao noumenon do mundo, enquanto *vontade* é referida sempre ao sujeito do conhecimento, ao indivíduo existente na natureza.

³⁵⁹ Cf. JODL, Friedrich. *Historia de la filosofia moderna*, p. 575.

existência marca apenas a primeira fase de seus argumentos. O filósofo ainda assim demonstra sua concepção de arte unida a uma função eudemonológica. É pela arte que se sai do mundo da realidade. A arte terá a função de evidenciar a capacidade de apreensão do mundo em si por uma forma diversa do princípio de razão. A genialidade consiste apenasmente na ação instintiva, por impulso cego e criador, inteiramente indeterminado e inconsciente.

A partir da consciência do mundo como puro sofrimento por causa da indeterminação da essência do querer, Schopenhauer busca uma função para o proceder filosófico. A filosofia, em vista do sofrimento da existência, não poderá ter outra função senão o objetivo de redenção. A obra inicia com considerações sobre a estrutura da representação enquanto entendida sob o enfoque da questão do conhecimento, mostrando como se dão as determinações do princípio de razão; num segundo momento, passa à fundamentação do conhecimento no campo intuitivo, mostrando como o princípio de razão opera num plano secundário, que surge das intuições, e como estas e todas as coisas do mundo são simples determinações de uma *Vontade* irracional; num terceiro momento, é inserido o elemento mais importante para a contemplação do *em si* do mundo, que se dá apenas pela contemplação estética, que não funciona sob as determinações do princípio de razão. É onde se introduz a Ideia platônica como objeto da arte. E finalmente é apresentada a função eudemonológica da moral como projeto de redenção frente ao mundo natural como puro sofrimento. Apenas dois caminhos poderão servir de superação da tortura da existência, a saber, o estético e o ético.

Só poderá encontrar um benefício positivo da ação ética, a redenção no verdadeiro sentido da palavra, o ser que com resignação completa nega sua vontade de viver. E é nisso que consiste o caminho da ética³⁶⁰. Aquele que consegue perceber a dor da existência e a profunda ilusão da individualidade, que consegue observar que nela há só uma parte daquela *Vontade* que se agita e luta sem nunca se realizar, imagem da qual é a natureza em todas as suas formas, então para este já não há motivos, mas apenas quietivos. Neste ser se extingue o *afan* de perpetuar sua

³⁶⁰ Cf. JODL, Friedrich. *Historia de la filosofía moderna*, p. 578.

existência e a da espécie, e com a morte alcança “a única felicidade verdadeira: separar-se definitivamente da existência para desaparecer no nada³⁶¹”.

4.4.1. Conhecimento e representação

Schopenhauer inicia seu livro com a frase: “o mundo é minha representação”. E tal frase já expressa o ponto de partida do filosofar configurado na questão do conhecimento. Assim como Kant, Schopenhauer procura estabelecer os limites do conhecimento, mas este sustentado num outro elemento mais fundamental da filosofia, a saber, a *coisa em si*. O universo todo é separado em dois lados, ou seja, de um lado, o fenomênico, isto é, o mundo como representação, que somos nós próprios, nosso conhecimento e todas as coisas da natureza, e, de outro lado, o mundo como *coisa em si*, concebida por Schopenhauer como a própria *Vontade*, pura e destituída de qualquer determinação pelo saber. Inicialmente Schopenhauer irá se concentrar no esclarecimento sobre o nosso conhecimento, para, posteriormente, elaborar sua concepção de sentimento, ou sensibilidade, como via alternativa para apreender o todo do mundo, concebido em sua origem como uma simples vontade destituída de finalidade, projeto e sentido.

Podemos entender a singularidade e importância de Schopenhauer para a filosofia posterior como uma tentativa de desvio das concepções de conhecimento do realismo e do idealismo, que eram preponderantes em sua época. Segundo a concepção realista, o ponto de partida do conhecimento é o objeto, e dele deduz o sujeito. Da natureza, da multiplicidade dos objetos se origina o sujeito do conhecimento. O conhecimento, nesse sentido, depende de um afectante externo na constituição do sujeito. O idealismo, em contrapartida, estabelece como fundamento do conhecimento o próprio sujeito, que cria o mundo da multiplicidade dos objetos desde a interioridade do sujeito. O sujeito cria o universo dos objetos. Os objetos são deduzidos do sujeito.

³⁶¹ Cf. JODL, Friedrich. *Historia de la filosofía moderna*, p. 578.

Schopenhauer encontra uma via alternativa aos excessos das concepções realista e idealista num esclarecimento simples acerca do conceito de representação. Não mais conceberá o universo dos objetos como separados e independentes do sujeito, mas afirmará a representação como fundamentada no pressuposto de uma interação entre sujeito e objeto. A tese sobre a representação já pressupõe a relação entre sujeito e objeto. Toda a teoria do conhecimento já está fundada em algo maior, que excede os próprios limites do conhecimento, mas que ao mesmo tempo pode ser compreendida pelo intelecto. Daí a ideia do conhecimento limitado, estruturado pelo princípio de razão suficiente.

O ponto de partida da teoria de Schopenhauer pode ser entendido como uma intenção em fundar a mais perfeita unidade num pensamento único e abrangente³⁶². O filósofo apresenta consistentes explicações sobre a natureza particular e concreta, submetendo-a ao movimento de um único elemento metafísico, que se expressa em todas as coisas em seus vários graus de objetividade. É de extrema relevância perceber que a reação do pensamento de Schopenhauer se dá contra os filósofos idealistas, de um lado, e os pensadores materialistas, de outro. O *primum mobile* não pode ser encontrado na natureza real. Então, a filosofia deverá fundar-se na ideia de uma *Vontade* única e total. Ao homem pertence a capacidade de compreensão dessa *Vontade* colocada na forma da contingência do sujeito do conhecimento. O conceito de vontade tem uma dupla significação em Schopenhauer: i) como vontade em si, irracional, incompreensível, indeterminada e independente do princípio de razão, fora das condições de tempo e espaço (*Vontade*); ii) como vontade determinada e enquanto referida a um objeto, dentro do princípio de razão e das condições de tempo e espaço (*vontade*)³⁶³.

No primeiro livro de *O mundo como vontade e como representação*, intitulado *Do mundo como representação. A representação submetida ao princípio de razão: o objeto da experiência e da ciência*, Schopenhauer faz uma análise de como as imagens do mundo e as intuições empíricas de nosso entendimento são construídas no sujeito. O sentido

³⁶² Cf. prefácio à 1ª ed.ção de SCHOPENHAUER, A. *O Mundo*, p. 19-25.

³⁶³ Ou Feuerbach não levou em conta essa dupla consideração da vontade, ou não percebeu que também a vontade foi tratada, por Schopenhauer, enquanto ligada a objetos e indivíduos, ao contrário da afirmação feuerbachiana.

do mundo é dado apenas na representação que temos dele. A perspectiva do sujeito do conhecimento é central para a construção da filosofia. Schopenhauer não fala das representações das coisas, mas do sujeito do conhecimento, que é a condição de toda representação.

A consideração inicial, que se limita apenas ao mundo como representação, funda a ideia de indivíduo na natureza, de ser contingente frente a um mundo muito maior e infinito. Schopenhauer fundamentará a divisão do mundo em duas partes, a saber, como vontade pura e simplesmente em si, como força irracional que a tudo abrange sem se submeter ao princípio de razão, e como representação, que é a única forma de conhecimento humano.

Um elemento importante no pensamento acerca da sensibilidade schopenhaueriana reside na separação entre corpo e sujeito. Schopenhauer não apresenta uma concepção puramente supranatural para explicar o homem, tampouco cai em uma espécie de materialismo radicalizado na natureza. O sujeito do conhecimento possui uma dupla colocação acerca de seu próprio corpo, pois este é também representação. O sujeito é o que tudo conhece mas não é conhecido. O corpo do sujeito pode ser um objeto entre objetos na multiplicidade dos corpos da natureza. A diferença entre sujeito e corpo mantém a possibilidade de conceber o universo do conhecimento, que é formado pelas marcas de tempo e espaço, e juntamente fundar uma outra esfera na qual o pensamento funciona fora dessas formas que marcam o conhecimento em geral. O mundo como representação é subdividido em: i) objeto, onde impera as formas de tempo e espaço, onde a pluralidade aparece no mundo; ii) sujeito, que é entendido fora das condições de tempo e espaço, onde toda a pluralidade do mundo não passa de um simples indiviso. O princípio de razão tem seu conteúdo formado por tempo, espaço e causalidade, que são as formas universais dos objetos.

Schopenhauer concebe o mundo como representação, formado por intuição e abstração. As representações abstratas são definidas pela razão e são exclusivas do homem. Mas as representações intuitivas abrangem o mundo sensível em sua completude. A intuição é independente da experiência. A própria experiência depende da intuição. As condições de tempo e espaço são intuídas imediatamente. O

princípio de razão determina a experiência como lei de causalidade e motivação, e o pensamento, como lei de fundamentação de juízos.

Tempo e espaço são representáveis por si, intuitivamente sem a matéria. Toda e qualquer representação, ou conhecimento, já sempre pressupõe tempo e espaço como condições do conhecer, como em Kant. A questão seria pensar como é possível a relação dessas condições do conhecimento operando no saber humano, e se realmente é possível pensar tal relação numa síntese de condições independentes e isoladas. Segundo Schopenhauer, a causalidade, como determinação e conteúdo do princípio de razão, une espaço e tempo. É pela lei de causalidade que se determina a sucessão de estados no tempo em referência a um espaço determinado. Assim, a matéria do conhecimento surge pela união de espaço e tempo determinada pela lei de causalidade como conteúdo do princípio de razão.

A querela acerca do conhecimento, visível entre as concepções do realismo e idealismo, segundo Schopenhauer, apresenta equívocos fundamentais que impedem o desenvolvimento da filosofia. Schopenhauer pretende eliminar o debate acerca do conhecimento apresentando uma interpretação alternativa, que deve ser lida como o fundamento pressuposto tanto no realismo como no idealismo. Na perspectiva realista o objeto é causa fundamental, faz efeito no sujeito. Nessa posição se pressupõe a existência de um universo da multiplicidade dos objetos como existente independentemente do sujeito, como afectante externo na construção do sujeito e do conhecimento. O realismo, segundo Schopenhauer, erra ao ignorar uma mente criadora ao assumir uma posição de passividade do sujeito em relação ao objeto do conhecimento. Já na perspectiva idealista, o objeto é concebido como efeito do sujeito. Schopenhauer, ao apresentar sua crítica a essa forma de conceber o conhecimento, está em claro debate com Fichte. A filosofia fichteana apresenta uma concepção que nega a influência exterior sobre a constituição do sujeito do conhecimento. O eu põe a si mesmo e o objeto. O equívoco dessas duas correntes do pensamento apresenta uma limitação ao colocar a questão do conhecimento. A tentativa dessas posições foi a de dar preponderância e primazia, ou do sujeito sobre o objeto, ou do objeto sobre o sujeito. Schopenhauer nega tal tentativa e coloca a questão em um plano de discussão de maior amplitude. Segundo o autor do

pessimismo, sujeito e objeto, e sua relação na construção do conhecimento, precedem a experiência. Toda experiência pressupõe uma relação entre sujeito e objeto na estruturação do conhecer do mundo.

Schopenhauer apresenta o problema do dogmatismo realista como um impedimento para a construção do saber em geral, pois é evidente a separação entre representação e objeto. Schopenhauer nega esta separação e afirma os dois como uma e única coisa. A representação humana é constituída pela relação entre sujeito e objeto, daí a afirmação de estes serem concebidos como fundados na representação. Por isso, sujeito e objeto já sempre pressupõem a representação. A filosofia tradicional, ao tratar da questão do conhecimento, erra ao separar o mundo em natureza e representação. Devemos negar a realidade independente do mundo, pois o próprio conceito de realidade está ancorado na consciência do sujeito do conhecimento, daí a necessidade de apoio na razão humana.

Schopenhauer ainda coloca a questão do conhecimento em perspectiva. O corpo é a representação primeira que deve funcionar como ponto de partida do conhecimento. Nesse sentido, pode-se notar a afirmação de existência de algo mais que o simples entendimento em jogo no saber filosófico. O homem deve funcionar por entendimento e algo mais, normalmente negligenciado na filosofia. Schopenhauer nota que deve haver uma espécie de conjunto de condições para o conhecimento do mundo.

O entendimento está separado da razão, pois a razão pode saber, enquanto o entendimento pode intuir. E é justamente a partir da noção de entendimento que Schopenhauer começa apresentar traços claros em relação a um movimento filosófico que ia paulatinamente se distanciando dos excessos do Iluminismo, incorporando outros elementos de importância fundamental na construção do homem. O afastamento da perspectiva iluminista conduzia o pensamento schopenhaueriano, pouco a pouco, ao universo do Romantismo, que inseriu os elementos de corporeidade e sentimento numa estruturação do mundo que era mais que uma simples força racional.

Schopenhauer afirmava a inconsistência do materialismo justamente por este buscar explicar o imediato do mediato. “Nenhum objeto sem sujeito”³⁶⁴ – esta afirmação demonstra a necessidade de um sujeito do conhecimento como perspectiva primeira para a construção do conhecimento. Assim, o materialismo se torna impossível ao negar o papel do sujeito em relação ao universo da multiplicidade dos objetos. Sujeito e objeto não funcionam como causa e consequência, não se pode chegar do sujeito ao objeto, nem o contrário.

O princípio de razão está contido na representação e pressupõe o objeto da relação que fornece as condições para o conhecimento do mundo das coisas. A consciência tem a representação como seu primeiro fato. A consciência já surge em exercício da representação. O elemento fundamental da consciência é a representação. Assim, não é possível separar a representação como um elemento constituinte da consciência ou do princípio de razão.

Outro dado importante se dá na constituição antropológica do homem, que é apresentada por Schopenhauer em comparação com a condição animal, pois os animais estão limitados a viver apenas o presente. Os homens, pelo contrário, não possuem essa limitação, estão abertos juntamente ao passado e ao futuro³⁶⁵. O homem pode cuidar do tempo que ainda não vive. O homem pode pensar e saber, o animal apenas sentir e intuir. O fundamento que evidencia a unidade de ambos está caracterizado pelo querer, que é expresso em ambos. A vontade se estabelece em todas as coisas, ela está efetivada em graus múltiplos em todas as coisas. Tudo o que existe é simples expressão de uma vontade única, que não possui nenhum sentido e finalidade, que não progride ou se desenvolve, mas apenas é.

O homem tem a capacidade singular de poder pensar seu corpo, sua existência, o mundo que vê e até os fundamentos que não vê. A razão é entendida como a faculdade do espírito que distingue o homem do animal. E, para a razão desenvolver sua única função de formação de conceitos, necessita da linguagem, esta entendida como primeiro produto e instrumento necessário da razão. A razão opera com conceitos, que apenas permitem pensar, não intuir. Os conceitos aparecem em

³⁶⁴ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 75.

³⁶⁵ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 81-86.

Schopenhauer como representações de representações³⁶⁶. A *Vontade* se expressa em representação, como diminuição da própria *Vontade*, e da representação surge um grau reduzido, que é o universo dos conceitos como representações de representações. O mundo da reflexão está fundado no mundo intuitivo³⁶⁷. Em Schopenhauer, a lógica entra em jogo com uma simples utilidade teórica, não prática, pois é o saber *in abstracto* daquilo que cada um sabe *in concreto*³⁶⁸. A razão surge posteriormente ao mundo intuitivo, ela tem um papel secundário em nossa existência³⁶⁹. O saber aparece, assim, como “consciência abstrata, o ter-fixado em conceitos da razão aquilo que foi conhecido em geral de outra maneira”³⁷⁰.

A superação da filosofia iluminista, marcada pela crença nas possibilidades infinitas da razão, exige a inserção de um outro elemento fundante e norteador da filosofia em geral. E é assim que Schopenhauer insere o sentimento como o oposto do saber, por possuir algo que não é conceito. As intuições são substituídas por conceitos, e Schopenhauer propõe um retorno ao intuitivo. Os conceitos não passam de guias da atividade em geral. E o domínio dos conceitos é a própria ciência. A ciência pode fornecer rigor em um campo limitado, que é fornecido apenas pelo universo dos conceitos. A ciência deixa algo de fora de sua possibilidade de trabalho. Para fundar o elemento intuitivo, em contraposição com o domínio da ciência, sob o princípio de razão, Schopenhauer introduz suas considerações sobre a arte como expressão da intuição destituída completamente de conceitos.

Ao fundar um universo intuitivo em contraposição ao domínio da razão, Schopenhauer passa ao fundamento da moral, que não mais será a razão como fonte da virtude, mas a virtude originada da vontade e de sua relação com o conhecimento. Nesse sentido, a conduta se dará a partir do sentimento³⁷¹. Da fundamentação se pode ir à estrutura da ética, onde razão e sentimento entram como duas partes que se complementam.

³⁶⁶ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 87.

³⁶⁷ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 88.

³⁶⁸ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 92.

³⁶⁹ “A razão é de natureza feminina, só pode dar depois de ter recebido”. SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 99.

³⁷⁰ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 100.

³⁷¹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 108.

Para seguir os fundamentos da razão no campo intuitivo, Schopenhauer prossegue suas demonstrações colocando a ciência como originada da intuição e se estendendo ao universo racional. O fundamento da ciência é a intuição, seu fim é a razão. A ciência é mero conhecimento *in abstracto*. E Schopenhauer já reconhecera em Kant a tentativa de relação entre intuição e razão na faculdade do juízo. Assim, a verdade de uma proposição depende da verdade que repousa na intuição. O conteúdo da ciência será dado como a relação dos fenômenos entre si conforme o princípio de razão. A ciência está fundada em algo não passível de conhecimento, por causa dos limites da atuação do princípio de razão. Há uma força natural que subjaz a todas as coisas, que é o fundamento da existência de tudo, como uma espécie de *qualitas occulta*³⁷². E é justamente onde a ciência não consegue prosseguir que surge o exercício da filosofia³⁷³.

O saber científico, onde impera a determinação do princípio de razão opera na multiplicidade do mundo dos objetos. No saber científico o mundo é dividido em múltiplas partes. A unidade do mundo pode apenas ser encontrada na filosofia. Mas a própria filosofia funciona como um espelhamento do mundo em conceitos. A ela permanece a consciência de que o mundo pode ser intuído nessa unidade expressa da *Vontade* una. A filosofia tem sua função no esclarecimento do fundamento do mundo como algo que supera e extrapola o próprio uso da razão.

4.4.2. Intuição como objetividade (Objektivität) da Vontade

No primeiro livro, acerca do conhecimento, Schopenhauer apresenta as considerações filosóficas da representação enquanto tal, segundo sua forma geral³⁷⁴. Nele o conteúdo do conceito está ligado à representação intuitiva. Aqui o conhecimento está ligado à intuição, ele provém dela. Do conhecimento à representação intuitiva, Schopenhauer passa a considerar o fundamento do conhecer

³⁷² SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 135.

³⁷³ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 136.

³⁷⁴ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 151.

em geral como um fundamento irracional que pode ser intuído. E este fundamento escapa a qualquer pretensão e possibilidade da exposição conceitual. Mas Schopenhauer nos fornece um caminho para pensarmos tal fundamento.

As ciências da natureza estão subdivididas em duas formas básicas, a saber, como morfologia, descrição de figuras; e como etiologia, como explanação de mudanças. Enquanto a morfologia se atém às formas permanentes, a etiologia explica a “matéria que muda segundo a lei de sua transição de uma forma a outra”³⁷⁵, isto é, está limitada a argumentar a partir de causas a efeitos. Mas a argumentação científica não nos pode fornecer totalidade e universalidade acerca do mundo em si. A sistematização científica não nos fornece nenhuma informação sobre a essência dos fenômenos, que é a força natural, da qual se origina a concepção de lei natural³⁷⁶. A ciência está restrita aos fenômenos e à sua ordenação, não podendo fornecer nada a mais. Ao buscar a conexão causal na natureza, fica presa à ordem e regra relativa do fenômeno enquanto este aparece no espaço e no tempo. Dessa forma, a exposição científica não pode permitir conhecer aquilo que de fato aparece³⁷⁷.

É procurando estabelecer sua argumentação sobre os limites do conhecimento, como havia feito seu mestre Kant, que Schopenhauer introduz a noção de que há algo mais para além das representações que pode ser pensado. Daí a substituição do conceito de coisa-em-si pelo de *Vontade*³⁷⁸. E é justamente aí que aparece a necessidade de os conceitos estarem fundados na intuição. O sentimento é base e fundamento da razão. Ela não pode operar independentemente da sensação.

Para evitar cair no mesmo erro dos racionalistas, Schopenhauer afirma que “de fora jamais se chega à essência das coisas”³⁷⁹. Nesse sentido, aparece a noção de investigador não como meramente sujeito que conhece. A *Vontade* aparecerá como essência de todas as coisas, no interior do ser³⁸⁰. A *Vontade* subjaz ao seres em geral.

³⁷⁵ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 152.

³⁷⁶ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 154.

³⁷⁷ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 155.

³⁷⁸ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 155.

³⁷⁹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 156.

³⁸⁰ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 156.

A concepção de corpo aparece em dupla perspectiva, a saber, dado como representação ou como *Vontade*. A vontade e o ato da vontade não podem aparecer na filosofia schopenhaueriana como distintas, mas são uma e única coisa. O corpo é a própria *Vontade* objetivada, enquanto tornada representação³⁸¹. Assim, a vontade “é conhecimento *a priori* do corpo, o corpo é conhecimento *a posteriori* da vontade”³⁸². A razão humana possui a capacidade de polarizar querer e agir em planos distintos, mas isso se dá apenas *in abstracto*.

Schopenhauer caracteriza a dor ou sofrimento como ação que contraria a vontade, e o prazer como a ação conforme a vontade. É importante não confundir dor e prazer como representações, pois devem ser entendidos como afecções imediatas da vontade em seu fenômeno, o corpo³⁸³. Como o sujeito do conhecimento não pode conhecer a *Vontade* em si mesma, então fica restrito a pensá-la no plano de sua objetividade, expressa no corpóreo. O corpo é condição de conhecimento da vontade. Schopenhauer não afirma a necessidade de superação do nível corpóreo para atingir o metafísico, mas concebe o sujeito como indivíduo que pensa para além de sua individualidade pelo exercício filosófico. O corpo deve tomar consciência da vontade em sua própria imanência.

A vontade una, enquanto fenômeno, está diversificada em inúmeros graus. A tarefa do pensador é buscar a essência dessa vontade pluralizada. A vontade como fundamento de tudo o que existe, deve estar à disposição de forma visível pelos movimentos dos corpos. Mas a vontade mesma está “fora do domínio da lei de motivação”³⁸⁴. Schopenhauer concebe as ações do corpo como “o tornar-se visível”³⁸⁵, a objetividade da vontade. A vontade é a própria essência de toda a natureza. Nessa colocação de fundamento e representação, emerge uma dupla caracterização da vontade: i) como fundamento irracional e livre; ii) e como vontade determinada dentro do mundo natural, submetida à lei de causalidade, ou seja, ao princípio de razão³⁸⁶. A vontade é, segundo Schopenhauer, o único conceito que não

³⁸¹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 157.

³⁸² SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 157.

³⁸³ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 158.

³⁸⁴ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 164.

³⁸⁵ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 167.

³⁸⁶ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 169.

encontra sua origem no plano dos fenômenos, na multiplicidade dos objetos da natureza. Não se pode subsumir o conceito de vontade ao conceito de força, pois o conceito de força envolve a determinação do princípio de razão³⁸⁷. A pluralidade do mundo dos objetos da natureza está ancorada em suas formas gerais do conhecimento, que Schopenhauer nomeará *principium individuationis*³⁸⁸.

A vontade em si será livre e autônoma quando entendida como fundamento e unidade do mundo. Quando considerada em seu grau de objetividade, isto é, como vontade humana, então estará referida à pluralidade do mundo. Assim, a ação humana não será considerada livre no pensamento schopenhaueriano, pois a vontade mesma é independente do homem e suas ações³⁸⁹. O indivíduo é considerado como fenômeno da vontade, ele não a possui, mas esta, sim, o possui e se expressa nele. A consciência de submissão à determinação, à necessidade, aparece no homem apenas *a posteriori*. O homem só pode ser livre enquanto simples objetividade e determinação de uma *Vontade* independente, puramente livre em relação à determinação natural. O fenômeno da vontade em si está submetido ao princípio de razão, daí o fato de ela não ser livre quando nesta consideração³⁹⁰.

É importante notar que a vontade, enquanto se expressa em múltiplos graus na natureza, aparece no homem enquanto atua conforme motivos, onde a razão possui sua participação, e no animal atua cegamente como impulso direcionado para fora. E quando a atuação é cega e explicada segundo causas, então recebe o nome de excitação³⁹¹. Nessa distinção entre homem e animal, configurando o fundamento antropológico schopenhaueriano, surge também a diferença entre o querer racional e o querer animal. A vontade é una, mas se expressa em diferentes graus nas criaturas e em toda a natureza.

Acerca das noções de tempo e espaço, afirmará que não são propriedades da coisa em si, mas apenas de nossa forma de conhecimento. O mundo é uma unidade, não há nada fora da vontade como uma espécie de dualismo como princípio de todo filosofar, pois a multiplicidade reside apenas no representar em geral. A essência de

³⁸⁷ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 171.

³⁸⁸ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 171.

³⁸⁹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 172.

³⁹⁰ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 173.

³⁹¹ Cf. definições de motivo e excitação. SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 175.

todas as coisas é indivisa. Todas as coisas que perecem na natureza formam os graus de objetivação da vontade, são as coisas que vêm-a-ser, mas que nunca são. Schopenhauer introduz, também, a noção de Ideias platônicas como graus de objetivação da vontade. As Ideias funcionam como protótipos que estão em relação com as múltiplas coisas individuais na natureza³⁹². E nisso, Schopenhauer concebe as forças da natureza como os graus mais baixos da objetivação da vontade.

A concepção antropológica schopenhaueriana estabelece a distinção entre o homem e os outros seres no conceito de razão e consciência da individualidade. Nos animais tal individualidade é perdida em detrimento da espécie. A singularidade e insubstituibilidade humana são firmadas na concepção de que o homem é como uma Ideia própria.

Há em toda a natureza física uma força que permanece como *qualitas occulta*, que é tarefa do pensar metafísico e não da etiologia. O tempo apenas existe para seu fenômeno, sem significação alguma para a força³⁹³. É importante notar a diferença que Schopenhauer estabelece entre força vital e força da natureza³⁹⁴, pois esta está sob a determinação do princípio de razão, já aquela é independente.

Schopenhauer explica o conflito entre os seres da natureza a partir de um combate necessário que forma os vários graus de objetivação da vontade. O combate é entendido como busca de objetivação por matéria, espaço e tempo. O conflito é parte da natureza das coisas. Nessas afirmações pode-se notar uma clara influência da biologia evolucionista no pensamento do autor de *O mundo*³⁹⁵.

Instinto e impulso são primeiros na natureza, não podem fornecer conhecimento da vontade. Apenas o homem pode conhecer seu fundamento volitivo irracional. É interessante notar que Schopenhauer estabelece uma concepção de conhecimento como simples instrumento e meio para a conservação do indivíduo e da espécie. Razão e conhecimento não possuem um caráter de dádiva divina no homem, mas são apenas a expressão dos graus da vontade na natureza, no homem. O conhecimento não está a serviço do homem, mas da vontade. Mas o homem não

³⁹² Cf. SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 91.

³⁹³ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 199.

³⁹⁴ Cf. SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 206.

³⁹⁵ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 211.

apenas é capaz de conhecer, ou seja, não está completamente determinado pela unilateralidade do princípio de razão. É possível que ele se emancipe da vontade, e quando isto acontece entra em jogo a arte, o gênio.

Quando Schopenhauer concebe o homem como jogado no plano da determinação, ele a entende apenas em relação ao essencial da vida, e não ao inessencial³⁹⁶. Esta importante consideração dará espaço para se construir as reflexões sobre a moral e a ação humana. O fato de a determinação não projetar necessariamente o inessencial da vida abre espaço para a formação do caráter singular de cada indivíduo humano. Cada ato isolado do homem possui um fim, mas sua essência, o querer mesmo, é completamente destituído de finalidade. A vontade compreendida como fundamento irracional do mundo não poderá estar submetida ao princípio de razão, pois este funciona num campo limitado do homem. E é dessa concepção de vontade indeterminada e sem sentido, que devora a si mesma, que brota a angústia e o sofrimento, os quais marcam a condição natural da existência de cada sujeito na natureza³⁹⁷.

A vontade, entendida no indivíduo existente, ou seja, determinada no tempo e no espaço, sabe o que quer agora, enquanto referida a um objeto específico, mas esta representação da vontade, enquanto determinada na natureza dos objetos, não sabe o que quer em geral. Nesse sentido, cada fenômeno isolado é determinado por uma causa suficiente, mas a força, isto é, a vontade mesma que se manifesta, não tem causa alguma. Ela é apenas causadora, isto é, fundamento, mas não causada, ou seja, fundada por algo diverso dela mesma.

Schopenhauer procura nos fornecer algumas evidências acerca da intelectualidade da intuição dos objetos, mostrando que as três formas do princípio de razão constroem os objetos a partir da fundamentação do entendimento nas sensações. A ideia de exterioridade do mundo é, na realidade, a ação efetiva do sujeito sobre os dados que lhe são fornecidos³⁹⁸. Por isso a concretude do mundo é um construto de nosso cérebro, o que faz de Schopenhauer um idealista

³⁹⁶ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 224.

³⁹⁷ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 219.

³⁹⁸ Cf. BARBOZA, Jair. *Schopenhauer. A decifração do enigma do mundo*, p. 36.

fisiológico³⁹⁹. A mesma concepção kantiana sobre as condições de possibilidade do conhecimento, a saber, tempo e espaço, são assumidas no sistema do conhecimento de Schopenhauer. Tempo será entendido como uma forma arquetípica da finitude.

A faculdade racional humana fornece ao homem uma espécie de abertura de mundo, colocando o homem numa posição singular na natureza enquanto pensa o tempo de seu ser numa tríplice estrutura, como passado, presente e futuro. A razão tem a função de tornar o homem consciente de sua posição no mundo, o faz perceber a verdadeira irracionalidade do mundo e sua essência como puro sofrimento. O sofrimento surge da consciência, i. é, da razão, da percepção de que a vontade como fundamento irracional e constante nunca pode ser satisfeita. O querer é eterno e destruidor, pois marca a existência pela falta e pela consciência de que a felicidade não é realizável. Por isso Schopenhauer define o mundo como sofrimento, a vida como eterno querer, como eterna falta e angústia na tentativa de alcançar algo indeterminado.

Schopenhauer conduz o pensamento até sua base intuitiva, mostrando que o entendimento intui o mundo dos fenômenos enquanto a razão possui a função de refleti-los em conceitos. Os conceitos não passam de meras abstrações e abreviações do mundo para o fim de organizar a vida prática e teórica do homem. Mas Schopenhauer nos mostra, para além do campo da razão e do conhecimento, que marca o saber científico, uma via alternativa que foge da concepção científico-objetiva da filosofia da modernidade. Nesse aspecto, o autor mostra forte influência da concepção kantiana da faculdade do juízo, entendendo-a como uma posição intermediária entre razão e entendimento.

Schopenhauer assume uma via corpóreo-subjetiva para mostrar o núcleo dos corpos em geral, ou seja, para mostrar-nos a *Vontade* como fundamento do mundo e dos seres⁴⁰⁰. Assim, a *Vontade* objetivada no *eu* estará definida em sua união ao conhecimento, ou seja, ao universo limitado de atuação do princípio de razão. O corpo humano não está num lugar privilegiado da filosofia, pois é igual aos demais. O corpo está igualmente submetido à lei de causalidade.

³⁹⁹ Cf. BARBOZA, Jair. *Schopenhauer*. A decifração do enigma do mundo, p. 36.

⁴⁰⁰ Cf. BARBOZA, Jair. *Schopenhauer*. A decifração do enigma do mundo, p. 46.

Uma característica fundamental da filosofia schopenhaueriana é a determinação do agir sob a lei de causalidade. O agir humano está concebido como parte do processo de objetivação da *Vontade*, que é independente. O homem age dentro do campo de causalidade da natureza e como parte do movimento inconsciente e irracional da *Vontade*, logo, não é possível que o ser humano seja concebido como livre. Mas há algo que faz com que o homem possa pensar numa moral fundamentada sobre a ideia de um agir que pode acontecer por escolhas, legitimando, dessa forma, a reflexão moral. A ação humana não é radicalmente livre, mas atua por forma de motivos. Isto significa dizer que a *Vontade* não determina o destino do homem, mas apenas o impede de ter atos genuinamente livres, ou seja, como se o homem fosse capaz de contrapor-se, numa contradição radical, às determinações naturais e o impulso cego e absoluto de uma *Vontade* sem sentido algum. Esta concepção de liberdade nos dá indícios para se pensar uma outra forma de liberdade da vontade, que deve acontecer em conjunto com as determinações naturais e a vontade.

Assim como o homem está sob o domínio das determinações da natureza e da *Vontade*, também o mundo funciona como o homem, mas pensado como um macro-antropo, por causa de sua submissão à *Vontade*, pois homem e mundo possuem a mesma essência, que é pura volição⁴⁰¹. A *Vontade* é entendida como atemporal e livre justamente por ser o fundamento do conteúdo do princípio de razão que rege na natureza e no homem. Sua característica é ser intrinsecamente autodiscórdia consigo mesma⁴⁰².

Na fundamentação dos vários graus de objetividade que o mundo apresenta, encontraremos antes do universo da multiplicidade a concepção das Ideias (platônicas), como conectores entre o mundo da representação dos objetos, da multiplicidade, e o plano da pura *Vontade*, autônoma e em si. A *Vontade* não é entendida como causa das Ideias, mas estas serão simplesmente manifestações daquela no mundo da multiplicidade. A afirmação da *Vontade* como causa seria o

⁴⁰¹ Cf. BARBOZA, Jair. *Schopenhauer*. A decifração do enigma do mundo, p. 49.

⁴⁰² Cf. BARBOZA, Jair. *Schopenhauer*. A decifração do enigma do mundo, p. 52.

mesmo que colocá-la dentro do campo de atuação do princípio de razão, o que a pura *Vontade* não pode comportar.

A vida no interior do tempo é sofrimento. O tempo é senhor das ilusões. Segundo Schopenhauer, estamos presos no conhecimento regido pelo princípio de razão (como prisioneiros da caverna de Platão). No momento da contemplação estética da Ideia, do belo, nós vemos a possibilidade de sair das trevas e superar o princípio de razão. Na estética, o sujeito do conhecimento se torna puro sujeito do conhecimento destituído de vontade.

4.4.3. Para além do princípio de razão suficiente: a genialidade da contemplação estética

“... as Ideias de Platão, na medida em que são justamente espécies determinadas, ou formas e propriedades originárias e imutáveis dos corpos orgânicos e inorgânicos...”⁴⁰³. Assim, Schopenhauer insere as ideias dentro dos graus de objetivação da *Vontade* na natureza, sem fazê-las pertencer ao domínio da determinação natural. Elas se expressam na individualidade, mas não se submetem a ela. Se as Ideias podem se tornar objetos do conhecimento, então se deve subtrair a individualidade do sujeito cognoscente.

Tempo, espaço e causalidade são exclusivos do fenômeno, isto é, determinam a forma finita do sujeito cognoscente⁴⁰⁴. Mas o indivíduo não se encontra nesta forma isolada de contato com o mundo, pois o princípio de razão está fundado no campo das intuições. E, nessa perspectiva, Schopenhauer considera a possibilidade de haver o conhecimento da *coisa em si* do mundo na forma de Ideias. Elas ocuparão na filosofia de Schopenhauer a posição de graus determinados de objetivação da *Vontade*. As ideias funcionam como arquétipos do mundo, pois são o elo entre o *em si* e o universo representativo da *Vontade*. Os arquétipos são como Ideias puras que determinam a multiplicidade, a representação. Segundo Schopenhauer, o “mundo

⁴⁰³ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 235.

⁴⁰⁴ Esta compreensão de Schopenhauer está originalmente na obra de Kant.

visível é um fenômeno, nele mesmo nulo, que tem significação e realidade emprestada do que nele se expressa⁴⁰⁵”.

A Ideia não pode ser compreendida como um objeto, pois nesta condição teria de pertencer ao conhecimento, que já o pressupõe numa relação com o sujeito, pressuposto fundamental da teoria do conhecimento. A ideia é objetividade imediata e adequada da coisa-em-si, que é *Vontade* enquanto não objetivada⁴⁰⁶. A Ideia entra em cena na forma do princípio de razão, expressa no conhecimento do sujeito como indivíduo⁴⁰⁷. Ela não pode aparecer como tal sob o domínio do princípio de razão, pois a coisa que aparece em seu domínio é a objetivação mediata da *coisa-em-si* mesma. Nesse sentido, a Ideia é a única objetividade imediata da vontade, ela está entre a multiplicidade e a coisa em si.

Schopenhauer afirma o tempo como a visão fragmentada que o ser individual tem das Ideias. Estas devem estar fora do tempo, pois são eternas⁴⁰⁸. Todas as formas do conhecer estão submetidas a uma forma mais universal, arquetípica, dos objetos⁴⁰⁹. Mas há uma forma de passar do conhecimento comum ao conhecimento das Ideias. Isto é possível quando o conhecimento se liberta do serviço da vontade, tornando-se puro sujeito do conhecimento. Para isso é necessária a superação da individualidade, pois, enquanto indivíduo, está entre as coisas isoladas; enquanto puro sujeito do conhecimento, pode perceber as Ideias fora da multiplicidade. Na Ideia, sujeito e objeto não são diferenciáveis. É importante notar que Schopenhauer assume a necessidade do objeto para o conhecimento. Mas há uma forma que não se dá nesse enquadramento no qual a multiplicidade é reconhecida. As Ideias estão entre a Vontade e os fenômenos, formando o essencial de todos os graus de objetivação. A multiplicidade da vida humana não pertence à Ideia.

Enquanto a ciência se ocupa dos fenômenos, com os objetos que não são mais do que formas de apreensão do princípio de razão, a arte é o conhecimento que

⁴⁰⁵ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 238. Segundo Schopenhauer, Kant e Platão apresentam essa mesma doutrina.

⁴⁰⁶ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 241.

⁴⁰⁷ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 242.

⁴⁰⁸ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 243. Segundo Platão, o tempo é a imagem móvel da eternidade.

⁴⁰⁹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 245.

trabalha o essencial do mundo⁴¹⁰. A arte é a forma de consideração das coisas independente do princípio de razão, pois a ela é eliminado qualquer caráter racional. A arte deve ser genial, impulsiva e inconsciente. A genialidade consiste na “capacidade de proceder de maneira puramente intuitiva⁴¹¹”. Apenas pela genialidade poder-se-á atingir as Ideias. Schopenhauer fala acerca da dificuldade que o homem, dominado pelo impulso de submissão das coisas ao princípio de razão, pois precisa submeter tudo ao universo de conceitos, tem em não conseguir permanecer na intuição.

Para a realização do exercício estético na apreensão do mundo independente do princípio de razão, são exigidos dois componentes: i) o conhecimento do objeto como Ideia; e ii) a concepção do puro sujeito do conhecimento destituído de *Vontade*⁴¹².

Mundo é fenômeno das Ideias na pluralidade, “a essência do homem consiste em sua vontade se esforçar, ser satisfeita, e novamente se esforçar, incessantemente; sim, sua felicidade e bem-estar é apenas isto: que a transição do desejo para a satisfação, e desta para um novo desejo, ocorra rapidamente, pois a ausência de satisfação é sofrimento, a ausência de novo desejo é anseio vazio, languor, tédio”⁴¹³. Acerca da moral, afirma: “...uma mera física e metafísica sem ética corresponderia a uma mera harmonia sem melodia”⁴¹⁴.

4.4.4. A moral eudemonológica como negação da vontade de vida

A obra *O mundo como vontade e como representação* culmina nas reflexões sobre as ações do homem como o elemento mais importante do filosofar. A função da filosofia, ou da filosofia prática, é apenas interpretar o existente, como o indivíduo expressa a *Vontade* fundante e indeterminada no universo fenomênico. Segundo

⁴¹⁰ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 253. Schopenhauer demonstra o paradigma da ciência em Aristóteles e o paradigma da arte em Platão.

⁴¹¹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 254.

⁴¹² Cf. SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 265-266.

⁴¹³ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 341.

⁴¹⁴ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 347.

Schopenhauer, a virtude não pode ser ensinada, pois pertence à essência inalterável da *Vontade*. Ao tratar da moral, o filósofo não apresenta uma doutrina do dever, tampouco estabelece um princípio moral absoluto ou um dever incondicionado que serve de guia da vida prática.

O agir e o mundo provêm da *Vontade*, que é livre em si mesma. Esta não pode ser determinada pelo conhecimento ou faculdade racional a fim de desenvolver a vida do homem na sociedade, pois é ela quem determina o universo fenomênico da multiplicidade de indivíduos. Há uma dupla consideração possível acerca da *Vontade*, a saber, como autonomia, enquanto coisa-em-si, e como heteronomia, enquanto objetivada no universo da causalidade, dos indivíduos⁴¹⁵. Há nesta dupla possibilidade interpretativa o reconhecimento de um importante elemento no pensamento schopenhaueriano, a saber, o perspectivismo do sujeito individual que possui capacidade de consideração da *Vontade* em si mesma. O mundo deve ser entendido enquanto imanência da *Vontade*, pois não há nada fora dela.

A finitude e contingência formam a essência do ser humano. O mundo é o limite do indivíduo. Mas o homem, como grau mais elevado da *Vontade*, tem a capacidade de consciência da essência de seu ser e do mundo. E é justamente pelo exercício e desenvolvimento da faculdade da razão que a autoconsciência verdadeira acerca do ser e do mundo é possível. Schopenhauer não subestima o uso da razão, pelo contrário: reconhece sua função na construção de todo o genuíno filosofar. O indivíduo é mero fenômeno que alcança a autoconsciência de sua condição enquanto existente e enquanto parte essencial de uma unidade presente em todas as coisas de forma racional.

Muito embora seja possível encontrar sérias e importantes considerações acerca do indivíduo e sua colocação na estrutura da filosofia em geral, Schopenhauer atribui ao homem um lugar de pouca importância dentro da verdadeira filosofia. O indivíduo é transitório, já a espécie é imortal. Assim, apenas as Ideias, não os indivíduos, têm verdade. Daí a afirmação de que “...nada mais é, em toda parte, senão uma alteração contínua da matéria sob a permanência invariável da forma⁴¹⁶”.

⁴¹⁵ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 355.

⁴¹⁶ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 360.

Desta consideração Schopenhauer não coloca como papel da moral a permanência da existência individual na natureza, pois não devemos desejar a perduração da individualidade, uma vez que é sempre renovada e substituída. Nascimento e morte pertencem à *Vontade* enquanto partes de sua objetividade. Na morte a individualidade é esquecida, enquanto o querer perdura.

A individualidade é apenas real no presente, enquanto este é forma de toda vida⁴¹⁷. Homem e natureza existem, e, enquanto existem, estão sob o domínio da determinação. O homem é a própria natureza, e os dois são a *Vontade* única e em si que se determina inconscientemente em seus variados graus fenomênicos. E o fenômeno particular da vontade tem princípio e fim temporal.

A mundaneidade, na qual se expressa o múltiplo, o indivíduo, é marcada pelo egoísmo, pelo desejo infinito de permanência na individualidade, pois é nesta que se dá a possibilidade de conhecimento e, portanto, a possibilidade do sujeito do conhecimento como pensador do mundo. A consciência está ancorada na individualidade do sujeito⁴¹⁸, daí a inclinação egoísta do homem. A rejeição pela morte, a luta contra o aniquilamento, é surgida porque ela representa a remoção da consciência própria das demais, o que deve significar a verdadeira perduração. Schopenhauer não vê na morte o temor pela dor, pois esta pertence ao fenômeno, ao mundo dos seres existentes naturais.

Quando o filósofo é capaz de compreender, a partir do princípio de razão, que faz parte de uma essência que é pura *Vontade* irracional, e então reconhece o papel da vida nesse processo de objetividade que é ímpeto cego e indeterminado, passa a afirmar a vida como pertencente à *Vontade*, como seu fenômeno. Dessa tomada de consciência se pode passar à negação da vontade de vida pelo reconhecimento de que a existência é simples sofrimento interminável⁴¹⁹. Afirmação e negação surgem igualmente através do conhecimento, isto é, do indivíduo.

O indivíduo e a natureza são marcados pela determinação, são fenômenos da *Vontade*. A vontade em si é livre de forma absoluta, determina a si mesma, e não há

⁴¹⁷ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 361.

⁴¹⁸ Cf. SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 366.

⁴¹⁹ Sobre afirmação e negação da vontade de vida, cf. SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 369.

lei alguma para ela⁴²⁰. Schopenhauer apresenta uma interpretação de liberdade e necessidade como partes de uma mesma vontade⁴²¹. A vontade livre é conteúdo do fenômeno; este possui sua essência naquela. Necessidade será, assim, entendida como elemento no interior da *Vontade* livre. E o conteúdo da vontade e sua essência apenas podem ser conhecidos quando da submissão ao princípio de razão. A necessidade apenas aparece na perspectiva do fenômeno, ou seja, no enquadramento da *Vontade* como objetivada nos indivíduos que conhecem⁴²². E nosso mundo como objetividade da *Vontade* também apresenta a vontade livre⁴²³.

Segundo Schopenhauer, liberdade e necessidade estão unidas. Mas o fundamento do verdadeiro filosofar está no reconhecimento da liberdade da vontade em si, pois “cada coisa como fenômeno, como objeto, é absolutamente necessária; no entanto, em si mesma é vontade, e esta é absolutamente livre por toda a eternidade⁴²⁴”. No homem a vontade alcança a consciência de si, e por meio do conhecimento a supressão de seu fenômeno se torna possível. Daí a tarefa da moral de negar a vontade de vida. O homem tem sua singularidade pelo fato de nele ser possível que a liberdade da *Vontade*, independente do princípio de razão, entre em cena no mundo fenomênico, onde então a liberdade se expõe como contradição do fenômeno consigo mesmo. Por se expressar no homem, “não apenas a Vontade em si, mas até mesmo o homem devem ser denominados livres, e assim diferenciados de todos os demais seres⁴²⁵”. O homem está submetido à necessidade, mas pode pensar a Vontade livre e autônoma. O homem não é livre em si, mas é fenômeno de uma vontade livre.

Mesmo que as ações particulares do homem sejam atribuídas à *Vontade* livre, elas também se apresentam de forma imediata enquanto tal à consciência⁴²⁶. Schopenhauer apresenta uma concepção moral fundamentada numa espécie de base

⁴²⁰ Cf. SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 370.

⁴²¹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 370.

⁴²² Schopenhauer afirma que “tudo que pertence ao fenômeno, ou seja, o que é objeto para o sujeito que conhece enquanto indivíduo, é por um lado fundamento, por outro, consequência, e, nesta última qualidade, algo determinado com absoluta necessidade”. SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 371.

⁴²³ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 372.

⁴²⁴ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 372.

⁴²⁵ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 373. Essa passagem contradiz a crítica feuerbachiana sobre a liberdade em Schopenhauer.

⁴²⁶ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 374.

necessária de ações juntamente com a possibilidade de um campo de motivos que a faculdade da razão pode dar para as escolhas do homem no mundo fenomênico. Segundo Schopenhauer, Kant foi o primeiro a demonstrar a coexistência da necessidade com a liberdade da *Vontade* em si, exterior ao fenômeno⁴²⁷. O intelecto recebe as decisões da vontade apenas *a posteriori*. Mas, ainda nesta posição *a posteriori* acerca das determinações da vontade, reside um papel especial ao intelecto, pois, mesmo que ele nada possa fazer em relação às ações de uma vontade, lhe é possível operar por motivos. Assim, ao homem é possível agir por motivos e escolhas, mas não de forma empiricamente livre. Os motivos podem afetar a vontade, mas não podem impedir sua natureza degeneradora⁴²⁸. A ação do homem, enquanto relacionada ao movimento da vontade irracional, será essencialmente livre. A decisão eletiva não é livre da lei de causalidade. A ideia de livre eleição não coloca os resultados, mas apenas os meios como predeterminados⁴²⁹. Ao falar do indivíduo como essencialmente livre, Schopenhauer penetra não só na essência humana, ou seja, naquilo que pertence tanto ao indivíduo singular quanto à espécie, mas também faz referência à essência do mundo. Homem e mundo possuem uma e a mesma essência: a *Vontade*.

Schopenhauer, ao demonstrar que a natureza e o homem são apenas a mesma representação do real em si, que é simplesmente vontade, passa então a estabelecer as funções da moral. A estética e a ética têm a função de tirar o indivíduo de sua condição natural, que é puro sofrimento por causa da indeterminação da vontade livre em relação aos objetos e às coisas que quer. O sofrimento só pode aparecer na natureza por causa da carência do querer que é a essência da natureza.

Há uma possibilidade de quietivo da vida humana que só pode ser encontrado na contemplação estética e na moral. O egoísmo é a forma do querer viver, pois o homem busca a preservação de sua vida individual apenas porque concebe a suprema importância de seu intelecto para a existência do mundo. Mas Schopenhauer indica um caminho diferente ao filosofar a essência das coisas. A

⁴²⁷ Cf. SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 374-375.

⁴²⁸ "Tudo o que podem é, portanto, mudar a direção do seu esforço, noutros termos, fazê-la procurar o que inalteradamente procura por um caminho diferente do até então seguido". SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 381.

⁴²⁹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 390.

partir do intelecto, ou uso do princípio de razão, o homem tem contato com seu mundo, seu corpo e sua verdadeira essência. O indivíduo chega à sua essência como Vontade pelo uso limitado de seu intelecto. Então, se apenas posso chegar à existência de minha essência pelo uso do conhecimento, que é limitado ao mundo natural, então parece correto afirmar que a própria *Vontade*, que é fundamento infundado do mundo e de todos os seres, está baseada em suas próprias determinações. A leitura equivocada fará parecer que o jogo entre fundamentado e fundado na verdade se inverteu, colocando o fenomênico como fundamento do numênico. A função da filosofia moral é, então, mostrar que a ação deve ser em vista da independência do universo essencial da *Vontade*. O que importa ao agir é negar a vontade determinada, enquanto representação, para afirmar a essência da *Vontade*. Nisso reside a função eudemonológica da moral, que tem seu sentido na percepção da vida como puro sofrimento, e por isso a negação de sua condição fenomênica. Schopenhauer nega o fenômeno da *Vontade*, nega o sofrimento que só pode ser encontrado na natureza, porque esta é sua forma.

O egoísmo é forma constitutiva da individualidade. Ele apenas existe por causa da confusão entre prazer e felicidade. Daí ser necessária a diferenciação entre os dois conceitos. O egoísta quer se preservar porque busca ser feliz, mas na verdade o que está realmente em jogo é a satisfação de desejos, pois, quando se remete à satisfação, se remete juntamente aos desejos, que são intermináveis na condição de cada individualidade. Assim, o egoísmo busca erroneamente a felicidade onde ela é impossível. A função da filosofia é mostrar a real essência, não neste mundo, mas na *Vontade* pura e simplesmente, para possibilitar a busca da moral enquanto negação da própria natureza como sofrimento por causa de sua condição de não conseguir resolver a infundável necessidade de satisfação. Negar a si mesmo como indivíduo natural é afirmar a si mesmo em sua essência. Schopenhauer concebe o homem e o mundo como uma parte não importante na totalidade. O indivíduo finito é parte do infinito⁴³⁰.

Na natureza dos indivíduos devem aparecer duas forças: egoísmo e compaixão. Para que a compaixão se expresse como força moral, Schopenhauer

⁴³⁰ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 401.

afirma a necessidade de que “não apenas tem de ter sido apresentado ao sofrimento alheio, mas também tem de ter experimentado o que é o sofrimento, bem como o prazer”⁴³¹.

4.5. Da interpretação feuerbachiana

A acusação de Feuerbach sobre a permanência de Schopenhauer na vala comum do supranaturalismo tradicional é radical, pois deixa de levar em consideração os elementos naturais de sua filosofia, o que faz do pensamento schopenhaueriano algo diverso da tradição filosófica. Embora o autor permaneça numa fundamentação metafísica como explicação para o homem e o mundo, existem importantes traços sobre o corpo e a finitude que influenciam a obra de Feuerbach.

Feuerbach acusa Schopenhauer de afirmar a liberdade da Vontade em si negando a liberdade como possível ao homem. No entanto, Schopenhauer menciona duas formas de considerar a liberdade: i) a liberdade da Vontade, que é fundamento do mundo, irracional; ii) e a liberdade do sujeito que se pensa como determinação dessa Vontade livre, como parte dela. A liberdade do sujeito depende da perspectiva do sujeito do conhecimento que se pensa como parte do todo. A crítica feuerbachiana é procedente, pois Schopenhauer faz um recurso metafísico para garantir a efetividade da liberdade.

Moralidade e sensibilidade estão unidas na filosofia schopenhaueriana. A crítica feuerbachiana considera a separação desses elementos no autor pessimista, o que dá origem à consideração de seu pensamento como supranaturalismo. Entretanto, Schopenhauer não expressa uma posição radical dualista e considera a natureza como base do homem e da moral. O dualismo aparecerá na filosofia schopenhaueriana como ponto de partida do homem e do pensamento, mas não como fundamento do mundo. O fundamento de tudo é a Vontade una.

⁴³¹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 382.

Um dos argumentos centrais da crítica feuerbachiana é acerca do indivíduo, que perde sua realidade autêntica na teoria de Schopenhauer. O autor pessimista considera o indivíduo como ínfima parte do universo, tirando-lhe toda relevância frente a uma vontade irracional. A filosofia feuerbachiana considera como seu ponto de partida e chegada o indivíduo, simplesmente. A origem ou raiz do homem está na natureza, mas o indivíduo é a única condição para se pensar a origem e essência do mundo e do homem. O pensamento tem sua raiz na natureza, mas apenas pode expressar-se na cabeça do indivíduo, do sujeito do conhecimento. O homem individual e concreto é o centro das investigações de Feuerbach, enquanto em Schopenhauer esse lugar é ocupado por um conceito ou ideia metafísica.

Schopenhauer garante o elemento objetivo de sua filosofia através da ideia de sofrimento. Feuerbach, diferentemente, considera o sofrimento em relação com seu oposto, o prazer. Se, para Schopenhauer, o mundo é só sofrimento, em Feuerbach prazer e sofrimento são dois lados opostos que compõem a existência, onde a meta do sujeito é buscar a diminuição deste àquele. É importante notar que Schopenhauer não explica de forma supranaturalista o homem, mas o fundamenta assim. Essa consideração expressa o trânsito entre naturalismo e metafísica como característica de sua obra.

Outro elemento importante a ser considerado no pensamento de Schopenhauer é sobre uma eudemonologia moral presente em seus textos. O autor desenvolve uma eudemonologia moral, mas considerando a felicidade como inexistente no mundo. Feuerbach considera a felicidade dentro da natureza, o que faz dela ligada aos prazeres e ao bem-estar sensível.

V. A LIBERDADE DA VONTADE

Consideração moral sobre a autodeterminação humana

O instinto de felicidade determina a vontade. A vontade é sempre determinada pelo instinto, está em referência a objetos e ocorre no tempo e no espaço. Enquanto referida ao mundo dos objetos, é vontade de felicidade. O instinto de felicidade põe a seu serviço o instinto de autoconservação, que, através da consciência humana, amplia a atuação do instinto de felicidade na existência do organismo, sua condição de permanência e perseguição de si mesmo; o instinto de felicidade, enquanto atua nos seres vivos, põe a seu serviço, através do instinto de autoconservação, o instinto de liberdade. A liberdade é referida, fundamentalmente, de forma negativa, pois se constitui enquanto está livre daquilo que nega o instinto de felicidade, isto é, livre do mal e do sofrimento.

Essa caracterização antropológico-material constituirá a base da liberdade moral nos escritos feuerbachianos. Essa concepção física de liberdade, isto é, enquanto referida à ausência de impedimentos e obstáculos para a atuação do instinto de felicidade, servirá de fundamento para a caracterização de uma liberdade moral como ausência de necessidade absoluta na vida humana, abrindo, assim, espaço à deliberação consciente das ações possíveis ao homem.

Segundo a tarefa da eudaimonia moral como promoção da vida feliz, seria um equívoco desenvolver uma moral em contradição com o homem, algo no qual ele não poderia viver. O homem não deve sacrificar os elementos significantes de sua existência em prol de uma moral ausente de sensibilidade. Nesse sentido, o

conceito de liberdade não deve aparecer apenas quando o homem está em pleno domínio e controle de sua estrutura passional. O homem feliz é o homem livre. A felicidade está ligada com o instinto humano, e, juntamente, com a liberdade. A liberdade não está em conflito com a determinação natural. Podemos pensar a liberdade como a determinação natural enfraquecida em sua necessidade na vida humana.

A liberdade não é característica da vontade, ou seja, não emana dela, mas constitui, como moral, seu desejo e, como antropologia, simples instinto. Enquanto determinada e fundada na sensibilidade, a vontade é deparada com obstáculos reais, aparentes e possíveis, e é justamente aí que surge o desejo de liberdade, que em essência nada mais é que a ação do instinto de felicidade enquanto emerge à consciência, e dessa surge uma vontade de conservação da vida para a conservação do instinto enquanto quer se livrar daquilo que pode aniquilá-lo. Esse conceito não pode representar uma privação ou ausência do elemento sensível como seu constituinte.

Enquanto atribui a si a liberdade da vontade, o sujeito pressupõe a sensibilidade. Isto significa que o sujeito não pode ser livre *a priori*, mas tão somente *a posteriori*⁴³². Em Feuerbach, livre apenas pode ser o homem que age em harmonia com sua essência⁴³³, e isto significa o homem que age conscientemente em acordo, afirmação, preservação e desenvolvimento do instinto de felicidade. A consciência deve consentir a ação da força inconsciente, ou pré-consciente, como base da ação moral. O instinto de liberdade constitui a essência humana⁴³⁴, pois ele evidencia uma consciência excêntrica que pensa a constituição do corpo e seu projeto para o que ainda não é.

A liberdade física, a ausência de impedimentos, está em referência ao instinto de felicidade; a liberdade moral, a capacidade de deliberação, está em referência ao sujeito da ação. A liberdade, como afirma o autor, está baseada na diferença entre a espécie e seus modos ou indivíduos. Feuerbach distinguiu o querer incondicionado

⁴³² Segundo Feuerbach, o homem não é livre *a priori*, mas *a posteriori*. Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 56.

⁴³³ Livre é apenas o homem que age em harmonia com sua essência. Cf. *Spiritualismus*, GW XI, p. 78.

⁴³⁴ *Spiritualismus*, GW XI, p. 80.

de um querer não essencial ou substituível⁴³⁵. Nesse último reside o motivo da atribuição que o sujeito faz a si mesmo como ser livre. Assim, a acidentalidade pertence a uma ação livre. Nenhuma ação possui absoluta necessidade, mas simplesmente uma necessidade fundamental e originária, a partir da qual o sujeito pode deliberar sobre as possibilidades de ação à sua frente. Como o autor dirá, o homem age livremente entre o início e o fim⁴³⁶, ou seja, entre a determinação original do instinto que emerge à vontade e à consciência e suas condições materiais para sua realização.

O que transforma o poder ser no dever ser, na lei, é a capacidade de ação livre no mundo. A moral tem como parte sua a ideia de liberdade, pois apenas assim o sujeito pode emitir juízos sobre si mesmo e os outros, e, a partir disso, criar a lei ou universalização de seu instinto de felicidade frente ao reconhecimento do instinto de felicidade dos outros.

Uma das características centrais da filosofia moderna é o debate acerca da liberdade da vontade. O resultado do posicionamento acerca desse tema é origem, basicamente, de duas formas de compreensão: uma determinista, que recusa a possibilidade de uma vontade livre, uma vez que o mundo e o homem são regidos pela ação e determinação da natureza; e uma concepção indeterminista, que reconhece a posição singular do homem enquanto lhe é possível uma ação autônoma, ao menos em parte, em relação às causalidades e determinações que agem sobre ele.

O determinismo concebe o homem como inserido num mundo fechado pela causalidade, onde não há possibilidade de livre escolha ao sujeito da ação. Esse tipo de concepção radical impede um discurso moral, pois, se ao sujeito não é possível deliberação sobre algumas coisas no mundo, então desaparece completamente o espaço próprio para a responsabilidade. Feuerbach não exclui a liberdade do discurso moral e aparece como autor concentrado no determinismo, mas não de forma radical. É própria de uma posição reducionista a explicação dos fenômenos mentais tendo como base as simples condições fisiológicas observáveis. Feuerbach

⁴³⁵ *Spiritualismus*, GW XI, p. 82-83.

⁴³⁶ *Spiritualismus*, GW XI, p. 85.

reconhecerá um papel especial à filosofia enquanto deve levar em conta os limites do conhecimento e da observação humana.

O determinismo, enquanto concebe a causação mental como a conexão de estados neuronais que se estabelecem de acordo com leis da natureza, é incompatível com a moral, uma vez que a impossibilidade de ação livre acaba com a autocompreensão do agente⁴³⁷. Faz parte de nossas intuições sobre a vida humana e a moralidade a ideia de uma responsabilidade ou autoria sobre nossas ações. E essa ideia deve ser alvo de reflexão da filosofia feuerbachiana, na qual a liberdade deve ser tratada enquanto fundamenta nossa compreensão moral. O intuito do filósofo não é recusar a liberdade ou afirmá-la, mas investigar como sua ideia fundamenta a compreensão que construímos sobre as ações morais dos seres humanos. É importante notar que Feuerbach não comete um reducionismo radical, como acontece com o materialismo enquanto atribui ao cérebro o papel gramatical até agora desempenhado pelo eu⁴³⁸, mas aplica uma naturalização da moral enquanto recusa princípios metafísicos na origem do filosofar. Essa concepção naturalizada de Feuerbach preserva, juntamente, a possibilidade de ação do homem sobre as coisas da natureza. Ao homem precede a passividade como fundamento da atividade.

Ver-se-á que os textos feuerbachianos admitem a determinação corporal, cerebral, do espírito, mas a este é possível uma programação do cérebro, uma ação sobre ele. Essa ideia constitui a concepção de homem integral em Feuerbach. Isso pode ser compreendido como uma espécie de dualismo fundado no monismo da evolução natural.

Na moral feuerbachiana, a função básica do instinto de autoconservação é manter o instinto de felicidade livre⁴³⁹, o que dará condições para a autodeterminação humana num espaço restrito de sua existência. A partir da compreensão dessa perspectiva, onde a liberdade é inserida no espaço de determinações, o que representa a naturalização da moral, é mister refletir como as concepções de determinismo e liberdade entram em jogo quando pensamos a moral

⁴³⁷ Cf. HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião*. Estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 169-202.

⁴³⁸ Cf. HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião*, p. 169-202.

⁴³⁹ *Spiritualismus*, GW XI, p. 46.

a partir de um sujeito que apresenta consciência sobre as necessidades nas quais vive e, mesmo a partir disso, consegue desenvolver a ideia de motivos como influência no processo de deliberação. Esse processo constitui a ideia de sujeito moral, que tem sua condição de existência no reconhecimento da autodeterminação como estrutura de sua essência.

5.1. Determinismo e liberdade

A moral não é imposta de fora, mas deve ser estruturada desde a sensibilidade. Segundo a concepção kantiana, por exemplo, a condição da moral é, justamente, sua origem e localização interna, ou seja, não possui fundamento no mundo sensível, nas paixões, inclinações e instintos humanos. Ao colocar a sensibilidade como base da moral, Feuerbach visa evitar uma posição idealista similar à kantiana. Que nossa singularidade seja a capacidade de realizar escolhas racionais não significa, com isso, que a moral se dá numa base autônoma em relação ao corpo. A razão desenvolve a moral como algo enraizado na natureza. Esse passo coloca Feuerbach numa posição determinista. Mas a posição determinista não é radical, pois deve permitir a liberdade humana. Ao conceber a liberdade dentro da determinação natural, Feuerbach está posicionado diversamente das teorias deterministas, uma vez que essas não podem permitir a vontade livre no mundo natural. Se não possuíssemos ações livres, tampouco poderíamos possuir algo como a responsabilidade pelos atos que praticamos. Ao contrário da posição kantiana, Feuerbach reconhecerá a liberdade enquanto ligada a desejos e inclinações. A razão não tem sua função voltada à suspensão de desejos, paixões e inclinações. Na perspectiva kantiana, o homem apenas pode se tornar um agente moral se for capaz de agir e pensar independentemente, isto é, sem influência da sensibilidade. O sujeito, segundo esta posição, apenas assim poder ser autônomo.

Na filosofia feuerbachiana, a liberdade será possível apenas em ligação com a determinação natural, ou seja, não podendo ser compreendida em sua forma radical.

A moralidade depende da satisfação de desejos humanos. É importante que o indivíduo consiga equilibrar, através da racionalidade, seus desejos naturais com seu desenvolvimento intelectual e moral. A moral só pode exigir privações se prometer, em troca, garantir satisfações de desejos.

A emissão de um julgamento moral pressupõe a liberdade, pois só assim se pode ter algo como elogio e repreensão. Sua melhor expressão se dá pela possibilidade própria ao indivíduo de agir diferentemente. Segundo o determinismo, todo evento possui uma causa suficiente. Nesse sentido, toda ação é resultado de processos naturais, químico-orgânicos, que ocorrem no cérebro humano. Feuerbach não recusa radicalmente a posição determinista, pois reconhece a influência da natureza em todas as ações morais. Entretanto, é importante notar que o filósofo procura apontar para o fato de que, quando agimos moralmente, pressupomos que somos livres para poder agir diferentemente, se o quisermos. O reconhecimento da liberdade como pressuposto da ação moral não deve significar efetivamente uma evidência de sua existência, uma vez que essa ideia pode estar assentada no limitado conhecimento que o homem possui acerca de suas determinações. A liberdade aparecerá na ética feuerbachiana como desejo de conservação do instinto de felicidade e negação da negação do instinto. A liberdade ocorre quando o indivíduo, conscientemente, consente a atuação do instinto em sua vida, quando liga a moral com a natureza do homem.

Uma compreensão moral exige a ideia de que, ao menos em parte, somos responsáveis por nossas ações. Isso está introjetado em nossa compreensão do ser humano. A posição de Feuerbach acerca da liberdade da vontade põe como pressuposto o reconhecimento de que condições físicas determinam nossas ações. A determinação natural é compatível com a liberdade da vontade. O homem possui um controle de direcionamento acerca das ações que podem ser alvo de deliberação, desde que sejam compreendidas como deliberações a serviço da determinação original do instinto de felicidade.

Tudo o que existe na natureza deve ser qualquer coisa, e isto significa ser determinado por inúmeras causas no mundo. Uma ideia de liberdade da vontade, ao menos da forma como a tradição buscou argumentar, implicaria uma existência sem

sua essência, que é pura determinação natural enraizada no homem através do instinto. É um equívoco considerar a liberdade enquanto dependente das volições do sujeito da ação sem levar em consideração o fator objetivo, que nos exige considerar o ser humano como enraizado nas determinações naturais.

A concepção feuerbachiana de liberdade tem estreita relação com a forma como Schopenhauer compreende esse conceito. A concepção schopenhaueriana afirma a liberdade como negativa, ou seja, como ausência de impedimento e obstáculo. Feuerbach trabalhará com uma concepção próxima a esta, mas também desenvolve a ideia de um desejo de liberdade, que é despertado no homem a partir de sofrimentos ou da possibilidade da presença daquilo que nega a permanência do instinto de felicidade. Assim, estar livre é o mesmo que estar livre de um mal, presente ou futuro, livre daquilo que nega a existência do homem. Nos textos feuerbachianos, a liberdade moral parece ser o instante entre a ausência de impedimento da natureza e a ação deliberada por motivos, do sujeito moral.

Podemos compreender um sujeito como livre quando não há nenhum tipo de obstáculo de natureza material. Também a liberdade pode ser compreendida como um atributo dos seres, nos quais o movimento deve ter sua origem na vontade, o que forma sua definição comum. Assim, quando não há obstáculos a tal movimento, podemos dizer que um ser é livre. Nessa concepção não está em jogo se a vontade é determinada por algum motivo, mas apenas que, quando a ação é praticada sem obstáculos externos, então é uma ação livre. Essa forma de argumentar não parece apresentar uma argumentação suficiente porque desconsidera ou não percebe a determinação de nossas ações por intermédio de motivos ou razões.

A essa forma de conceber a liberdade também pode juntar-se mais uma concepção, mas de caráter positivo. O sentido positivo de liberdade afirma que livre é o ser que age por qualidade da própria vontade. A diferença entre o sentido negativo e o positivo de liberdade reside numa distinção entre o acento no obstáculo, próprio daquela concepção, e o acento na ação enquanto fundada na vontade humana. Nessa forma positiva, livre é o sujeito que age determinado pela própria vontade, sem entrar em consideração a respeito dos obstáculos externos do mundo material. Feuerbach reconhecerá como livre apenas a ação em acordo com a

vontade, mas esta enquanto fundada no instinto de felicidade, e não como a concepção supranaturalista que afirmava a liberdade fundada na vontade enquanto esta está fundada na razão.

No uso comum do conceito de liberdade, podemos dizer que mesmo os animais, quando agem por sua vontade, se é que isso é possível, então são livres. Essa compreensão pode ser caracterizada como potência de agir, que consiste numa simples ausência de obstáculos capazes de entravar a ação.

Somente enquanto é livre do mal, presente ou possível, o homem é feliz. A ideia de liberdade moral surge enquanto radicada na liberdade física, é posterior a esta. A liberdade física tem relação apenas com os obstáculos materiais, enquanto a liberdade moral exige uma compreensão mais ampla. A moralidade reconhece como parte integrante da ação a influência de motivos. Feuerbach reconhecerá que os motivos não podem ser irresistíveis, não podem ser dotados de força absoluta.

Ao homem é possível a tomada de decisão, a ação ocorrida através de motivos, que pressupõe uma vontade como ponto de partida do sujeito moral, o que não segue daí que a própria vontade seja livre. A passagem da concepção física à concepção moral da liberdade significa a passagem da potência do agir para a potência do querer. O físico dá sustentação ao moral.

O uso comum, ou empírico, do conceito de liberdade concebe a ação livre enquanto está fundada no querer do sujeito. Portanto, o sujeito é livre desde que possa fazer aquilo que quer. E a investigação sobre esse querer que dá condições para a ação livre pressupõe a ideia de liberdade moral. Toda volição humana pressupõe a sensibilidade como determinação original. A vontade não pode não pressupor a natureza sensível. É este o acento da filosofia feuerbachiana em relação ao idealismo, cuja característica fundamental é a fundamentação da moralidade numa vontade indeterminada, determinante de todas as ações e condicionante do discurso moral.

Livre é o que está em acordo com a vontade, mas a vontade só é livre enquanto é determinada pelo instinto de felicidade. Assim, a liberdade não deve ser compreendida como um atributo da vontade, mas apenas enquanto é o instinto de felicidade livre de um mal ou obstáculo.

A essência da questão acerca da liberdade da vontade consiste na independência de nossas volições em relação às circunstâncias exteriores. Em Feuerbach a liberdade da vontade consiste num espaço limitado de deliberações ao *como* fazer, mas que não pode atingir o *o quê* fazer. Isso significa reconhecer a determinação natural do instinto de felicidade e a possibilidade de atuação da moralidade apenas em relação aos caminhos possíveis para atingi-la.

A concepção feuerbachiana difere-se das concepções tradicionais, e, portanto, da liberdade schopenhaueriana, fundamentalmente porque esta resolve a compatibilidade entre necessidade e liberdade na mesma concepção supranaturalista de Kant, que estabelecia a divisão do mundo em fenômeno e *coisa em si*. Schopenhauer permanece na metafísica por considerar a liberdade ligada à vontade num campo mais elevado de nossa existência, isto é, a vontade é livre só em si mesma e nunca em relação com o mundo dos fenômenos. Feuerbach rejeita essa divisão kantiana e introjeta a ideia de liberdade dentro do mundo natural das determinações.

5.2. Sujeito e consciência

A intuição comum nos fornece um sentimento seguro acerca de nossa responsabilidade moral como algo verdadeiro. A imputabilidade parece efetivamente acompanhar nossa concepção de ser humano e ação moral. A importância da ideia de liberdade é central em qualquer concepção moral. E Feuerbach parece reconhecer tal ligação entre liberdade, moral e homem. O sujeito é o ponto de partida do conhecimento e da moral, mas não pode ser autônomo em relação ao mundo material. O objetivo de Feuerbach é deslocar a liberdade para um espaço restrito dos argumentos filosóficos, não abrindo mão da finitude e contingência humana acerca de suas reais capacidades de intervir radicalmente no movimento da natureza expresso pela força do instinto de felicidade como base e escopo de toda existência consciente ou inconsciente.

Encontrar um argumento consistente sobre a liberdade é algo por deveras complexo. Entretanto, nossa intuição sobre o homem e suas ações parece desembocar, necessariamente, no reconhecimento e pressuposto da liberdade como parte de nossa existência como seres humanos. Essa é uma compreensão difícil de ser solapada, mas mais difícil ainda de ser provada com argumentos consistentes.

Na moralidade a consciência tem papel fundamental na construção do sujeito, pois ela representa a percepção do *eu* como algo distinto dos objetos exteriores. Os objetos exteriores estão em relação com a faculdade de percepção exterior. A consciência está inserida no horizonte do tempo, espaço e causalidade, que forma o espaço de determinações da moral. Entretanto, é importante notar que a parte mais significativa de nossa faculdade cognoscível não é constituída pela própria consciência. Por isso, a antropologia deve investigar os fundamentos naturais do homem e da consciência.

A consciência moral apresenta como característica sua uma capacidade de ação no mundo, atividade esta que é secundária e à qual precede uma passividade em relação aos objetos. A natureza age no homem consciente através de impressões exteriores. O pensamento, a partir disso, é a reunião das impressões exteriores elaboradas e combinadas através do auxílio de vocabulário. Esse nível antropológico de nossa capacidade epistemológica estrutura nossa consciência, que, no nível moral, ganha como seu objeto principal a vontade.

A consciência não pode formular um juízo sobre o que a precede ou sobre o que está fora e para além dela. É possível desejar duas coisas opostas, mas não se pode querer senão uma, que é ser feliz. A consciência adverte por qual das duas a vontade decidiu somente *a posteriori*. A consciência pode revelar a volição, mas não os motivos que a determinam. O homem não pode ser uma exceção às leis da natureza, pois sua existência é pura determinação natural, e a determinação também permite o espaço da moralidade e a ideia de liberdade.

5.3. Necessidade

O conceito feuerbachiano de liberdade pode ser aproximado ao conceito schopenhaueriano de liberdade negativa. Essa concepção negativa deve ser compreendida desde a ausência de uma força necessitante. Necessário é tudo aquilo cujo contrário é impossível, que não pode ser de modo diverso. Segundo Schopenhauer, necessário é aquilo que resulta de uma dada razão suficiente. A contingência, pelo contrário, equivale à ausência de uma razão suficiente. A contingência também pode ser compreendida como não-necessidade. Assim, a contingência é relativa.

A concepção negativa de liberdade parece permitir a determinação natural como pressuposto da ação, sem impedir que se encontre, em dado momento, uma ausência de força necessitante, ou seja, a possibilidade de atuação da vontade livre. Essa concepção está diametralmente oposta à concepção kantiana de liberdade, cuja formulação é positiva. Essa consideração positiva consiste no sujeito que tem a capacidade de começar uma série de modificações por si mesmo, isto é, sem a determinação de uma causa antecedente. Essa concepção coloca uma vontade livre, sem antecedentes, como fundamento de uma ação moral. A vontade livre não pode ser determinada por razão alguma, mas deve ser absolutamente autônoma. A ação moral, segundo a concepção kantiana, não pode recorrer a algo fora da própria vontade, pois recusa qualquer tipo de móbil da ação. Algo que determina a vontade deveria ser compreendido como razão ou causa. A autonomia moral da filosofia kantiana recusa uma moral em razão de algo diverso, pois isto significaria heteronomia. Assim, a liberdade deveria ser compreendida como volições que surgem sem qualquer tipo de provocação, independentes do vínculo causal e de regras lógicas. Para se chegar à liberdade absoluta, deve-se recusar o princípio de razão suficiente como fundamento ou determinante moral. Como será visto, Feuerbach recusa essa ideia de liberdade absoluta em prol de uma relação entre determinação natural e autodeterminação humana. A Determinação é base e fundamento da liberdade da vontade.

Na concepção moral de Feuerbach, é notável a atuação de motivos em todas as ações humanas, pois eles determinam a vontade até o ponto em que esta, não determinada de forma absoluta, pode fazer deliberações sobre os múltiplos objetos a sua frente. Quando reconhecemos numa determinada força exterior o atributo da causalidade sobre nossas ações, isto não significa que daí surja a necessidade, o não poder ser de outro modo em combinação diversa que tem a capacidade de gerar a mesma ação, mas apenas aparece como um aumento de intensidade, como algo que aparece em nível mais intenso de influência. Disso não segue uma necessidade absoluta.

Quando Feuerbach introjeta a ideia de liberdade nos limites da necessidade, realiza, com isso, uma distinção dentro do próprio conceito de necessidade. Falará nas necessidades fundamentais e nas necessidades não fundamentais ou secundárias. Assim, apenas em situações insignificantes o homem pode ser livre, mas nunca o poderá ser quando estiverem em jogo os seus interesses⁴⁴⁰. Os instintos determinam necessariamente o homem, mas sua capacidade de agir se dá num campo não tão rígido da natureza. A ideia dessa compreensão é colocar o sujeito da ação em uma espécie de flexibilidade de ações. As ações determinadas pelo instinto são desejadas, e desejar alguma coisa é eliminar a necessidade de seu contrário⁴⁴¹.

5.4. Motivos

Se os motivos são pressupostos e acompanham as decisões não segue disso que são o decisivo. Também uma ação voluntária exige motivação e fins esclarecidos e bem fundados. Aí a razão tem seu papel. A ação deve surgir do *eu*, mas este é determinado fundamentalmente pela força cega do instinto. E é dessa forma que também o sujeito da ação é um espectador do mundo corporal, da natureza determinante. A vontade humana pressupõe um poder de transformação do mundo circundante, o que marca a dualidade humana, enquanto determinado pela natureza

⁴⁴⁰ *Spiritualismus*, GW XI, p. 84.

⁴⁴¹ *Spiritualismus*, GW XI, p. 92.

e dotado de poder de transformação de seu meio. Sentir, conhecer e atuar no mundo formam a estrutura integral da moralidade.

A função do filósofo é conhecer, em se tratando da reflexão moral, que motivos estão em jogo quando o sujeito age moralmente. Qual deve ser o traço decisivo de uma ação moral? Que tipo de condições fundamenta a moralidade? Questões dessa natureza constituem a agenda própria das investigações da filosofia moral.

Toda ação parece sugerir uma ligação com um desejo de atingir uma meta ou propósito de qualquer natureza. As ações visam a algo, são excitadas por algo e estão dirigidas a alguma coisa. A eudaimonia afirma que as ações são determinadas e motivadas pela felicidade. Assim, as ações morais recebem estímulos externos que, quando surgem à consciência do sujeito, são transformados em motivos da ação. Os motivos constituem um campo de possibilidade de o instinto, quando surge à consciência, atingir seu fim proposto. E, dessa maneira, uma simples possibilidade nos serve de motivo para agir. Nossa motivação moral está ligada, dessa forma, aos desejos e propósitos que nos são despertados.

O homem age em interesse próprio, e seus interesses podem ser ampliados aos outros, à preservação do interesse alheio. Na moral feuerbachiana, todos os indivíduos compartilham de um interesse comum, que é alcançar seus próprios fins e satisfazer seus desejos próprios. Esse parece ser o traço geral da posição moral autorreferencialista de Feuerbach.

A vontade está sempre determinada por um objeto determinado, no nível antropológico. Nesse nível, a vontade deve ser pensada apenas em referência a objetos. No nível moral é importante pensar acerca da significação do querer em si mesmo. A reflexão moral exige pensar acerca do que pode significar querer qualquer coisa. A vontade não é autônoma, pois se dá sob influência de um móvel pertencente ao domínio do não-eu, que é objeto da percepção exterior. Esse móvel constitui o motivo, que é causa excitadora e matéria da volição. A volição se dirige a seu objeto e se propõe modificá-lo⁴⁴². O motivo é condição da volição. A questão sobre a moralidade, segundo a tradição supranaturalista, é buscar argumentos suficientes

⁴⁴² SCHOPENHAUER, A. *O livre arbítrio*. São Paulo: Formar, s.d., p. 34.

para manter a liberdade de querer ou não querer, mesmo frente ao reconhecimento dos motivos da volição. Feuerbach recusará essa tentativa de colocar a liberdade nesse nível, pois ao homem não pode ser possível recusar o que é marca determinante de seu instinto.

Schopenhauer, por exemplo, procurou refletir sobre a determinação da volição pelos motivos, sobre a ação necessária desses naquela. A reflexão schopenhaueriana se dirige ao problema da conservação da liberdade de querer ou não querer frente ao conhecimento dos motivos. Sua consideração frente ao reconhecimento da atuação e determinação do mundo natural nas ações e na consciência humana se resolve numa compreensão da liberdade enquanto constitui simples negação da necessidade. O problema da tradição filosófica, segundo Schopenhauer e Feuerbach, é a consideração da liberdade sempre em oposição à necessidade.

Os seres dotados de vontade devem ser pensados enquanto fenômenos objetivos. Na filosofia schopenhaueriana o princípio de causalidade aparece como forma mais geral de nosso intelecto. É segundo esse princípio que o mundo real aparece ao intelecto como um todo harmônico. O ponto de partida do conhecimento humano é o intelecto, e todos os objetos estão submetidos a ele. Ao homem, devido a sua finitude no mundo, não é possível pensar ou conhecer uma causa primeira, livre de causalidade e determinações externas. Assim, a vontade não terá uma causa de si mesma, e a liberdade no mundo natural não será possível, ao menos enquanto pensada na relação entre o sujeito e seu entorno, o mundo dos objetos.

Conforme afirma Schopenhauer, o princípio de causalidade apresenta três aspectos centrais: i) como causalidade no sentido mais estrito; ii) excitação (Reiz); iii) e como motivação. Na excitação não há proporcionalidade entre a ação e a reação. As plantas se desenvolvem sob completa influência das excitações. Apenas na motivação a causalidade age por meio da inteligência. Essa funciona como uma faculdade de representação sob a forma de um sistema nervoso e de um cérebro privilegiado pelo conhecimento⁴⁴³. A excitação dá-se de forma imediata entre sujeito e objeto, ou causa e efeito, enquanto na motivação a inteligência aparece como

⁴⁴³ SCHOPENHAUER, A. *O livre arbítrio*, p. 57.

mediadora. O homem pode ser levado a agir e ser dirigido em suas ações por meio de uma classe de representações, de conceitos, que nada mais são do que formas coletivas e universais da realidade sensível. É importante notar que os motivos não aparecem como garantia da liberdade do homem, pois representam um campo mais amplo de possibilidades de atuação da causalidade natural. Motivos são causas, e causas pressupõem necessidade. A deliberação sugere a capacidade de organizar os motivos por meio do intelecto e representa um amplo campo de escolhas possíveis ao sujeito da ação.

A consciência humana comete uma falsa interpretação do mundo ao afirmar que ao homem reside a possibilidade de fazer o que quer. O homem não pode fazer tudo o quanto imagina poder, pois suas ações estão sempre referidas a motivos particulares. Fazer o que se quer não significa a evidência da liberdade da vontade. Os motivos são os verdadeiros determinantes nas ações morais, e isso significa que mesmo as ações morais estão relacionadas ao campo de determinações causais por meio de motivos. A ideia da existência da liberdade da vontade sugere a possibilidade de um efeito sem uma causa, o que é impossível na natureza, pois nenhuma causa pode criar a si mesma. A força natural e determinante não pode estar submetida a nenhuma explicação, pois está para além do intelecto, mas aparecerá como raiz de toda explicação. O intelecto está fundado na determinação natural, mas não é possível conhecer a natureza, seu fundamento, por meio de uma explicação suficiente. Os domínios naturais estão para além de toda possibilidade de conhecimento absoluto do homem.

Os motivos que entram em jogo nas ações morais não podem ser diferentes da causalidade, uma vez que são uma forma particular dela. Todo homem apresenta individualidade, apesar de certas qualidades se encontrarem em todos os homens. Essas qualidades estão variadas de acordo com cada ser humano. O homem também é empírico, pois a experiência sempre precede o conhecimento. Outra característica será a invariabilidade do instinto que está na base da vida como um todo. As causas exteriores provocam o homem, agem nele e manifestam o que ele contém, sua essência interior, sua característica natural. O homem não pode agir senão segundo a sua natureza.

5.5. Deliberação

O *eu* operante possui a capacidade de eleição. E, frente a um valor manifesto, o *eu* atua. A atuação do sujeito pressupõe seu ponto de partida no *eu* operante. Mesmo a ação voluntária pode ser determinada por causas e motivos que estão para além da capacidade cognoscitiva do homem.

A moralidade surge quando da configuração da possibilidade de eleição do sujeito frente a duas valiosidades, onde a decisão parece se fazer livre. O processo de deliberação ocorre por intermédio de uma consciência não arbitrária. Existem valores que, ao serem confrontados com outros, implicam uma exigência a serem preferidos pela eleição do *eu* operante. Isso sugere um critério de decisão que se enraíza no nível pré-consciente e se amplia à consciência, desde o instinto de felicidade expressado no organismo individual, que, por meio da consciência, se torna objeto do instinto de autoconservação enquanto está a serviço do instinto mais fundamental e determinante. O mais preferível é o que se conforma plenamente ao bem-estar do organismo, não apenas momentaneamente, mas de forma duradoura.

Frente ao critério de preferibilidade, ao sujeito ainda pertence a possibilidade de eleição do objeto de menor valor. O homem busca e tende para a felicidade, mas a busca está fundada no instinto de felicidade, que é determinante e está para além das deliberações. A eudaimonia moral permite a valoração de objetos que não apenas incidem no presente do indivíduo, mas também têm uma relação com seu futuro.

A capacidade de tomada de decisões é uma importante característica do agente moral, pois ele tem de poder agir de acordo com suas decisões. É dessa forma que se faz possível algo como a responsabilidade. Só podemos julgar moralmente um indivíduo pelos seus atos se pressupomos que ele é capaz de deliberar sobre suas ações possíveis. Nesse caso, pressupomos a autonomia do sujeito como requisito fundamental para um julgamento moral. A ideia de autonomia sugere uma

capacidade de tomada das próprias decisões como característica do sujeito da ação. A filosofia feuerbachiana, uma vez que se fundamenta no sensível, na natureza e nos instintos, está voltada para a preservação e desenvolvimento do próprio indivíduo. Assim, a moralidade tem seu fundamento no egoísmo. Mas, paulatinamente, Feuerbach vai construindo uma concepção não reduzida ao egoísmo radical, que é caracterizado pela ausência de reconhecimento da alteridade como dotada de valor intrínseco. As ações morais têm sua base no indivíduo, mas este, em alguns momentos, delibera por ações que beneficiam os outros e não está em benefício de si próprio. E é justamente em referência a tais possibilidades que poderemos vislumbrar de uma posição moral egoísta não radical. É aí onde surge a relação egoísmo\comunismo. O homem tem uma natureza social, o que constitui um importante elemento para a não radicalização da moralidade feuerbachiana no ser individual. A moral advém da relação, e toda relação constitui dois polos distintos, a saber, o *eu* e o *tu*.

O pensamento feuerbachiano está assentado numa capacidade de deliberações que aparecem como expressão e ampliação do instinto de felicidade. A existência de todos os seres ocorre no plano da necessidade, pois esta é o cenário do homem e de suas decisões, que, quando tomadas dentro da natureza (pois fora seria um absurdo), ainda assim apresentam como ponto de partida o sujeito. Feuerbach afirma que a dúvida da indecisão é livre, mas a decisão é necessária⁴⁴⁴.

5.6. Vontade e liberdade em Malebranche

Uma importante reflexão sobre o conceito de liberdade e sua relação com o mundo natural parece advir da influência direta do pensamento de Malebranche. A filosofia malebrancheana prepara o caminho para a construção de uma vontade autônoma, expressa no kantismo, e, ao mesmo tempo, influencia na construção de uma posição naturalizada da filosofia quando reconhece a parte física como

⁴⁴⁴ *Spiritualismus*, GW XI, p. 84-85.

constituente da vontade. Tal influência advém de uma dissociação entre a liberdade (*voluntas*) e a vontade enquanto faculdade natural, cujo resultado será a distinção entre o elemento natural e o elemento puramente livre da vontade. Malebranche aplica uma distinção entre físico e moral no voluntário.

O pensador não situa a liberdade como algo existente, pois a coloca apenas como produtora da intenção. Um processo de naturalização da filosofia colocará a vontade compreendida como simples força. Essa compreensão evidencia um importante processo de descida metafísica ao natural e antropológico como elementos importantes para se pensar a antropologia e a moral em sua relação. Malebranche compreenderá a vontade como um desejo natural pelo bem. Há no homem natural a presença de uma força física que o impele a buscar o bem. Entretanto, esse movimento natural e contínuo para o bem não visa bens determinados, específicos, pois é indeterminado por essência. A determinação para o bem indeterminado dará condições para o sujeito visar a bens particulares.

Malebranche também reconhece que o homem não possui a capacidade de não querer o que a inclinação natural determina. A diferença básica entre as concepções de Malebranche e Feuerbach consiste na fundamentação última na vontade de Deus, presente na teoria malebrancheana. Feuerbach, diversamente, colocará como fundamento último não uma iluminação da vontade de Deus na vontade humana, mas o simples instinto natural de felicidade, ligado às ideias de prazer, bem-estar e vida.

Na teoria de Malebranche, o homem tem a capacidade de mover e se mover porque antes é movido. Essa mesma caracterização aparecerá em Feuerbach, pois o homem, na medida em que é determinado pela natureza, pode agir na natureza e deliberar sobre coisas em relação a seu próprio corpo. No entanto, essa capacidade de ação não deverá representar uma liberdade absoluta em relação ao mundo natural. A condição da ação livre será a determinação natural.

A diferença entre *facultas* e *voluntas*, entre força querente e liberdade, pode ser compreendida a partir da diferença entre o que se quer em nós e o que se quer a partir de nós. Essa é a diferença entre o físico e o moral. A vontade aparecerá como veículo dos atos morais, e a moralidade terá sua procedência de um lugar diverso, a

saber, enquanto determinada pela liberdade. A vontade, enquanto compreendida como força natural, exclui a liberdade. A liberdade determina a direção das volições e seu sentido moral.

A concepção malebrancheana de liberdade está baseada no movimento da vontade para poder ir mais longe. O autor considera a liberdade da vontade como capacidade do sujeito de se afastar daquilo que fascina e seduz, como capacidade de liberação das determinações naturais e sociais. A instabilidade de nossas afeições, a modificação constante de nossos desejos, evidencia a capacidade de direcioná-los a determinados objetos e a capacidade de redirecioná-los a outros.

Mesmo o homem sendo determinado naturalmente a querer o bem, ainda assim será possível a liberdade para escolher bens particulares. Malebranche fala no consentimento, que é ato da *voluntas*, como realidade segunda em relação ao exercício da vontade (*facultas*). O consentimento indica a resposta do agente livre frente às determinações naturais do movimento que ele encontra em si mesmo. O filósofo também afirmará que experiência e sensações precedem o consentimento. Quando o sujeito julga um determinado objeto como bem, então consente o movimento de sua vontade. O movimento livre deve ser compreendido como o consentimento ao movimento natural e necessário. É dessa forma que se liga a vontade humana e a determinação natural, o físico e o moral.

CONCLUSÃO

O presente estudo procurou evidenciar como a antropologia e a moral aparecem e se desenvolvem na filosofia feuerbachiana. A investigação teve início na ideia de instinto de felicidade e foi conduzida à concepção de liberdade da vontade. Feuerbach assume uma posição determinista sem negar a existência da liberdade humana. Entretanto, a argumentação encontra dificuldades para compreender o devido espaço da liberdade dentro do campo de necessidades naturais. O resultado dessa aproximação de determinação e autodeterminação humana gera um campo limitado e não essencial para o desenvolvimento da ideia de liberdade. Feuerbach afirma que a liberdade não pode ser pensada em contraposição à natureza, mas deve ser pensada dentro do mundo natural e suas condições de tempo e espaço. Apenas esse procedimento pode garantir o sucesso da argumentação. Com Feuerbach aprendemos sobre a fragilidade da moral e o quanto o homem age determinado por forças naturais. A liberdade é um conceito frágil, mas sustenta toda a nossa ideia sobre ser moral.

O filósofo está inserido numa época de transformações culturais e filosóficas, em que a metafísica tradicional perde seu espaço e conceitos como finitude e corporeidade assumem lugar central na estrutura do saber humano. Trata-se de uma descida da filosofia metafísica à antropologia. Feuerbach exige que a filosofia se transforme em antropologia. Esse movimento revela o homem individual, concreto e natural como ponto de partida do filosofar. Dessa perspectiva não mais se poderá procurar ou assegurar a singularidade do homem fazendo recurso a algum elemento

especial que nele habita. Com Feuerbach, a nova missão do homem será procurar sua singularidade naquilo que ele é, ou seja, no ser natural e contingente que é. A razão não é divina ou metafísica nem faz parte de alguma categoria superior que dá ao homem estatuto especial na natureza. A razão tem origem orgânica e natural, aparece como simples faculdade do homem. Mas não é o caso que a razão esteja limitada ao orgânico.

A descoberta de nossa origem integralmente orgânica levará o sujeito a afirmar-se a si mesmo, como ser que é por natureza. O homem não deve procurar se transformar em algo que não é, pois olhando para si e reconhecendo sua natureza, todo projeto moral é voltado a desenvolver e potencializar os traços naturais e humanos do sujeito.

A moral pode ser construída apenas como afirmação da antropologia, ou seja, apenas enquanto afirma e desenvolve o instinto de felicidade do indivíduo. É tarefa do homem buscar prazer e bem-estar. Em contraposição aos filósofos moralistas, a moral feuerbachiana nega a negação da felicidade, isto é, nega uma ideia de dever originado na razão pura. A filosofia kantiana, segundo Feuerbach, sugere que apenas com a negação do impulso se pode alcançar algo como a virtude. Feuerbach depõe contra essa perspectiva e afirma que a virtude não pode estar em contraste com a felicidade. Assim, a virtude consiste apenas no sentimento de felicidade do sujeito em união com a felicidade dos outros.

A ideia de autonomia é substituída pela de heteronomia. O homem depende da natureza e a moral depende do elemento sensível, pois tem sua origem no homem, e não em um princípio metafísico. Conforme nos mostra Feuerbach, onde não existe sentimento de prazer ou desprazer tampouco pode haver distinção entre bem e mal. A felicidade não apenas aparecerá no fundamento das ações, enquanto instinto, mas também aparecerá como objeto e fim da humanidade. O homem apenas é homem enquanto está em acordo com seu egoísmo, com sua tendência a ser feliz. A teoria sobre o instinto, mais do que revelar a forte tendência antropológica no tratamento de questões morais, também expressa uma concepção de homem integrado com a natureza.

A obra de Feuerbach também revela uma profunda relação com as ciências naturais como ponto de apoio para o desenvolvimento da filosofia, tendência essa que permaneceu como forma de proceder no pensamento do século XX. A moral pressupõe a união da filosofia com a fisiologia, o que garante o elemento sensível em toda forma de abstração possível. A filosofia deve considerar o corpo, a natureza, a sensibilidade e o contexto no qual o homem está inserido.

Feuerbach não apenas inaugura uma nova forma de pensar, no Ocidente, com sua crítica religiosa, mas também desenvolve questões que na atualidade compõem a agenda filosófica de áreas como a filosofia da mente e a neurociência, com suas investigações sobre corpo e alma desde a ideia de homem integral.

A internalização da felicidade na natureza, sua referência à vida do indivíduo, aparece como importante elemento para pensar a estrutura da moralidade, pois ela (a felicidade) deve ser compreendida como ligada às noções de bem-estar subjetivo e objetivo, e ao todo da vida. Ao contrário de uma teoria hedonista, que está limitada à obtenção de sensações de prazer e recusa de dor e sofrimento, a concepção eudaimônica sugere um formato mais amplo, no qual o sujeito não apenas está preso a objetos específicos para afirmar-se feliz, mas pode referir-se ao todo da vida ou conjunto de experiências. Ao homem não deve bastar ter experiências prazerosas, mas tais experiências devem ter uma relação com a realidade, com o mundo objetivo à volta do indivíduo.

Em relação ao conceito de egoísmo, Feuerbach parece fornecer importantes pistas sobre um pensar como discurso que pressupõe o sujeito para reconhecer a existência do outro como sua recíproca condição de possibilidade. Assim como a existência do mundo e do outro dependem da minha existência, também a minha existência depende da existência do outro. O egoísmo feuerbachiano é aberto, comunitário. A condição para um discurso moral está fundada na existência do *eu* e de suas experiências para a construção da amplitude do mundo e das relações dialógicas com o *tu*.

A forma como Feuerbach desenvolve seus argumentos sobre a possibilidade de compatibilização entre autodeterminação e determinação natural já é o anúncio de uma forma de pensar que se conservou na cultura do século XX e permanece no

debate atual nos campos da ciência e da filosofia. Feuerbach não está apenas circunscrito na história, mas está presente também em nosso pensamento atual.

A filosofia não deve começar de si, mas da experiência. Ao apresentar sua crítica à filosofia hegeliana, Feuerbach reconhece que o retorno à natureza é a única fonte de salvação. A moral é ao mesmo tempo sensível e social. Não pode ser deduzida e explicada do puro eu ou da pura razão, mas só a partir dos sentidos e do nexos entre o *eu* e o *tu*.

O itinerário intelectual de Feuerbach tem seu ponto de partida na teologia e, com o aprofundamento de seus estudos, passa à filosofia de caráter especulativo. Essa transição ainda gera um rompimento do autor com o idealismo, o que conduz Feuerbach a um saber de cunho antropológico fundamentado na corporeidade e finitude da existência humana. A antropologia desenvolvida pelo filósofo não deve ser reduzida, pois também será ampliada com a moral.

A filosofia feuerbachiana procura forçar a abstração lógica da antiga metafísica até fazê-la encontrar o elemento concreto, e apenas nisso pode surgir a novidade na filosofia. Segundo o pensador, não basta apenas um olhar ou sentimento de estranheza diante da tradição e do mundo, mas se deve transformar ou revolucionar o pensamento.

Em relação ao pensamento e seus conceitos, Feuerbach não recusará a característica que faz do pensar o que é, a saber, a abstração. É próprio do sujeito que pensa o mundo organizá-lo em forma de conceitos, abstrações. Essa é uma faculdade natural e não joga o homem para um outro mundo. O pensamento amplia o mundo de acordo com os limites do próprio homem. Homem, mundo e pensamento são uma unidade. Essa unidade não é simples ente do pensamento abstrato. A divisão de homem e mundo, corpo e alma, objeto e conceito, aparece como abstração ou representação do mundo no sujeito do conhecimento. Mas a verdade é simples unidade desses elementos, que na abstração se tornam separados apenas em aparência.

Nessa mesma unidade de homem e mundo aparecerá a moral. A determinação eudaimônica garante a ligação imediata do homem e seu universo abstrativo com a natureza, através do instinto de felicidade. Esse instinto é o

elemento fundante de nosso sentimento acerca da moral, porém não é possível ao sujeito deliberar sobre esse traço originário que marca a essência do homem como ser moral. Na consideração da moral e seu sentido para o homem, o sentimento de apreço à liberdade e o desejo de conquistá-la também não são um optativo, mas são marca da determinação da base instintiva. O desejo moral de liberdade acompanha as ações humanas tanto quanto a determinação eudaimônica, mas seu espaço de atuação é limitado e muito frágil. A liberdade aparece como desejo constante que busca sua satisfação, porém nunca alcança sua plenitude por motivo da constância do instinto de felicidade. Nesse quadro de determinações, nessa natural condição que marca a base e o fim do agir humano, forma-se o sentido da vida. É nesse contexto de inseguranças sobre nossa existência que também se formarão nossas frágeis convicções sobre bem e mal, certo e errado. A condição da filosofia é a incerteza sobre o que realmente é o homem e o mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Feuerbach

FEUERBACH, Ludwig. *Gesammelte Werke*. Hrsg. Von Werner Schuffenhauer. Berlin: Akademie Verlag, 1967 ss.

__. *Sämmtliche Werke*. Hrsg, von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl. Stuttgart: Frommanns Verlag, 1911.

__. *A essência do cristianismo*. Trad. de José da Silva Brandão. Campinas: Papyrus, 1988.

__. *Preleções sobre a essência da religião*. Trad. de José da Silva Brandão. Campinas: Papyrus, 1989.

__. *Princípios da filosofia do futuro e outros escritos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, s.d.

__. *L'essenza della religione*. Trad. de Ferruccio Andolfi. Roma: Tascabili Economici Newton. 1994.

__. *Ética e felicità*. Con una raccolta di aforismi di argomento morale. Trad. de Ferruccio Andolfi. Milano: Guerini i Associati, 1992.

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

__. *Abelardo ed Eloisa*. Lo scrittore e l'uomo. Trad. de Francesco Tomasoni. Firenze: Casa Editrice Le Lettere, 1999.

___ . *Filosofia da Sensibilidade*. Escritos (1839-1846). Trad. de Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.

___ . *Spiritualismo e materialismo*. Trad. de Ferruccio Andolfi. Bari: Laterza, 1972.

___ . *Die Unsterblichkeitsfrage*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1938.

Estudos sobre o pensamento de Feuerbach e de caráter geral

ALTHUSSER, Louis. *Su Feuerbach*. Milano: Mimesis, 2003.

ALTIZER, Thomas J. J.; HAMILTON, William. *A morte de Deus*. Introdução à teologia radical. Trad. De Maria Luisa César. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

ALVES, Rubem Azevedo. *O enigma da religião*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1975.

___ . Apresentação, p. 7-15. In FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. 2. ed. Campinas: Papirus, 1997.

___ . Apresentação, p. 7-10. In FEUERBACH, L. *Preleções sobre a essência da religião*. Campinas: Papirus, 1989.

AMENGUAL, Gabriel. La filosofía como antropología. La visión integral del hombre como la visión integral de la filosofía, p. 41-50. In SERRÃO, Adriana Veríssimo (Org). *O homem integral. Antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, s.d.

___ . *Crítica de la religión y antropología em L. Feuerbach*.

AMERIKS, Karl (Ed.). *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

ANDOLFI, Ferruccio. L'oggetto incantato del sentimento religioso, p. 7-15. In FEUERBACH, Ludwig. *L'essenza della religione*. Roma: Tascabili Economici Newton, 1994.

___ . Feuerbach e i socialisti, p. 139-176. In SERRÃO, Adriana Veríssimo (Org). *O homem integral. Antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, s.d.

___ . L'eudemonismo di Feuerbach, p. 105-127. In FEUERBACH, Ludwig. *Etica e felicità*. Trad. de Ferruccio Andolfi. Milano: Guerini i Associati, 1992.

ARANGUREN, J. L. L. *Ética*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1997.

ARNDT, Andreas. *Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*. Hamburg: Meiner, 1994.

ARROYO-ARRAYÁS, Luis Miguel. La religión, monólogo o diálogo? La antropología integral de Feuerbach frente a la tradición personalista, p. 191-214. In SERRÃO, Adriana Veríssimo (Org). *O homem integral. Antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, s.d.

ARVON, Henri. Che cosa ha veramente detto Feuerbach. Trad. it. de Piero Menzio. Roma: Ubaldini Editore, 1972.

BARATA-MOURA, José. Empirie und Konstruktion - Theorie der 'wirklichen Verhältnisse', p. 239-262. In SANDKÜHLER, H. J. (Hrsg.). *Interaktionen zwischen Philosophie und empirischen Wissenschaften*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1995.

__. El materialismo de Feuerbach. Um estudo de sus escritos, p. 95-128. In *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Madrid: Editorial Complutense, 1994.

BARBOZA, Jair. *Schopenhauer. A decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Moderna, 1997.

BASBAUM, Leoncio. *Los fundamentos del materialismo*. Buenos Aires: Editorial Americalee, 1943.

BAUER, Franz. *Das lange 19. Jahrhundert*. Profil einer Epoche. Stuttgart: Reclam, 2004.

BIEDERMANN, Georg. *Ludwig Andreas Feuerbach*. Leipzig: Urania- Verlag, 1986.

BLOCH, Ernst. *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972.

BÖRÖCZ, János F. *Resignation oder Revolution*. Ein Vergleich der Ethik bei Arthur Schopenhauer und Ludwig A. Feuerbach. Münster: LIT, 1998.

BRAUN, Hans-Jürg (Hrsg.). *Solidarität oder Egoismus*. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach. Berlin: Akademie Verlag, 1994.

__. Die Religion des Menschen. Die Integralität als Horizont der Zukunft, p. 215-222. In SERRÃO, Adriana Veríssimo (Org). *O homem integral. Antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, s.d.

BUBER, Martin. *Que es el hombre?* Trad. de Eugenio Ímaz. México: FCE, 1949.

__. *Eu e tu*. Trad. de Newton Aquiles von Zuben. São Paulo: Moraes, 1974.

BÜCHNER, Louis. *Kraft und Stoff*. Frankfurt a. M.: Verlag von Weidinger Sohn, 1856.

BURDACH, K. F. *Anthropologie*. Für das gebildete Publicum. Stuttgart: P. Balz, 1837.

CABADA-CASTRO, Manuel. Feuerbachs Kritik der Schopenhauerschen Konzeption der Verneinung des Lebens und der Einfluss seines Prinzips der Lebensbejahung auf

das anthropologische Denken Wagners und Nietzsches, p. 443-457. In *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*. Berlin: Akademie Verlag, 1990.

__. *Feuerbach y Kant, dos actitudes antropológicas*. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1980.

CANZ, I. G. *Exercitationes Historico-Philosophicae de Immortalitate Animae*. Tübingen: Litteris Roebelianis, 1740

CAPORALE, Rocco; GRUMELLI, Antonio. *Religione e ateismo nelle società secolarizzate*. Bologna: Società Editrice Il Mulino, 1972.

CASINI, Leonardo. *La riscoperta del corpo*. Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche. Roma: Edizioni Studium, 1990.

__. Feuerbach e l'utopia dell'uomo totale, p. 285-299. In SERRÃO, Adriana Veríssimo (Org). *O homem integral. Antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, s.d.

CASTILLA y CORTÁZAR, Blanca. *La antropología de Feuerbach y sus claves*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 1999.

__. Feuerbach: la autonomía de la antropología filosófica, p. 269-293. *Pensamiento*, vol. 55, n. 512, Madrid, 1999.

CESA, Cláudio. *Introduzione a Feuerbach*. Roma-Bari: Laterza, 2003, p.107.

CIAFARDONE, Rafaelle. *Die Philosophie der deutschen Aufklärung*. Stuttgart: Reclam, 1990.

COLOMER, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger III*. El postidealismo: Kiekegaard, Feuerbach, Marx Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger. Barcelona: Editorial Herder, 1990.

CORNILL, Adolph. *Ludwig Feuerbach und seine Stellung zur Religion und Philosophie der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Sauerländer's Verlag, 1851.

__. *Schopenhauer als Übergangsformation von einer idealistischen zu einer realistischen Weltanschauung*. Mohr, 1856.

DARWIN, Charles. *A origem das espécies*. São Paulo: Escala, 2009.

DE BONI, Luis Alberto (Editor). *Antropologia*. Perspectivas filosóficas. Caxias do Sul/Porto Alegre: UCS/EST, 1976.

DE LA FORGUE, L. *Traité de L'esprit de L'homme*. Geneve: Fabri & Barrilot, 1725.

DUARTE, Rodrigo A. de Paiva. *Marx e a natureza em O capital*. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

DÜSING, Klaus. *Subjektivität und Freiheit*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-holzboog, 2002.

EPICURO; LUCRÉCIO; CÍCERO; SÊNECA; MARCO AURÉLIO. *Antologia de textos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ESTRADA, Laura Corso de. *Naturaleza y vida moral*. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino. Barañáin (Navarra): EUNSA, 2008.

EULENBERG, Herbert. *Die Familie Feuerbach*. Stuttgart: J. Engelhorn's Nachf, 1924.

FERNÁNDEZ, Aresenio Ginzo. Filosofia de la finitud y utopía em L. Feuerbach, p. 231-255. In SERRÃO, Adriana Veríssimo (Org). *O homem integral. Antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, s.d.

FERREIRA, Manuel J. do Carmo. Feuerbach e a ética do futuro, p. 95-101. In SERRÃO, Adriana Veríssimo (Org). *O homem integral. Antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, s.d.

FICHTE, J. G. *Die Bestimmung des Menschen*. Leipzig: Reclam, 1976.

FLEISCHER, Margot; HENNIGFELD, Jochem (Orgs.). *Filósofos do século XIX*. São Leopoldo: UNISINOS, 2006.

FLICKINGER, Hans. Marx. *Nas pistas da desmistificação filosófica do capitalismo*. Porto Alegre: L&PM, 1985.

FRAUENSTÄDT, Julius. *Die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes*. Berlin, 1838.

__. *Briefe über die Schopenhauersche Philosophie*. Leipzig: Brockhaus, 1854.

FREITAS, Manuel Barbosa da Costa. Da alienação religiosa em Feuerbach. Leitura de Pensamentos sobre morte e imortalidade, p. 257-260. In SERRÃO, Adriana Veríssimo (Org). *O homem integral. Antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, s.d.

FREUD, S. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Volume I: 1911-1915. Trad. de Luiz Alberto Hanns. Obras psicológicas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: IMAGO, 2004.

FRIES, Heinrich. O mundo secularizado, desafio à fé. In *Ateísmo e secularização*. Trad. de João Paixão Neto. Caxias do Sul: Paulinas, 1970.

GAY, Peter. *Um judeu sem Deus*. Freud, ateísmo e a construção da psicanálise. Trad., R. Douglas. *Contemporary perspectives* de Davi Bogomoletz. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

GEHLEN, Arnold. *Antropología filosófica: del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Buenos Aires: Paidós, 1993.

GEIVETT *on religious epistemology*. New York: Oxford University Press, 1992.

GOULIANE, C. I. *A problemática do homem*. Ensaio de uma antropologia filosófica. Trad. de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

GOZZINI, Mário. *Deus está morto? Religião e ateísmo num mundo em mutação*. Petrópolis: Vozes, 1970.

GRUITHUISEN, F. v. P. *Anthropologie oder von der Natur des menschlichen Lebens und Denkens*. München: Joseph Zentner, 1819.

GUARDINI, Romano. *Preocupación por el hombre*. Trad. de José Maria Valverde. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1965.

HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*. Estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HARTMANN, Nicolai. *Filosofia do idealismo alemão*. 2. Ed. Trad. De José Gonçalves Belo. Lisboa: Caloste Gulbenkian, s.d.

HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la lógica*. Trad. de Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar, 1968.

__. *Fenomenologia do espírito*. Trad. de Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: USF, 2002.

__, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hrg. Georg Lasson. Leipzig: Felix Meiner, 1911.

HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Trad. de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

HUME, David. *A treatise of human nature*. Oxford: Clarendon Press, 1960, p. 477-484.

INVERNIZZI, Giuseppe. *Il pessimismo tedesco dell'ottocento*. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari. La Nuova Itália, Firenze, 1994.

JACOBI, F. H. *Werke*. I Bd. Leipzig: G. Fleischer, 1812.

JAESCHKE, Walter. *Humanität zwischen Spiritualismus und Materialismus*, p. 51-63. In SERRÃO, Adriana Veríssimo (Org). *O homem integral. Antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, s.d.

__. *Direito e eticidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

JODL, Friedrich. *Historia de filosofia moderna*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1951.

__. *Lehrbuch der Psychologie*. II Band. Stuttgart und Berlin: J. G. Cotta'sche

Buchhandlung Nachfolger, 1916.

—. *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*. II Band. Von Kant bis zur Gegenwart. Dritte verbesserte und erweiterte Auflage. Stuttgart und Berlin: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1923.

—. *Geschichte der Ethik in der neuerem Philosophie*. II Band. Kant und die Ethik im 19. Jahrhundert. Stuttgart: Verlag der J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1889.

—. *Ludwig Feuerbach*. Stuttgart: Frommans Verlag, 1904.

KAMENKA, Eugene. *The philosophy of Ludwig Feuerbach*. London: Routledge & Kegan Paul, 1970.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2008.

KERN, Udo. *Der Andere Feuerbach: Sinnlichkeit, Konkretetheit und Praxis als Qualität der "neuen Religion" Ludwig Feuerbachs*. Münster: Lit, 1998.

KOFLER, Leo. *Historia y dialéctica*. Trad. de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1974.

LABICA, Georges. *As "Teses sobre Feuerbach" de Karl Marx*. Trad. de Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

LACROIX, Jean. *Posições do ateísmo contemporâneo*. São Paulo: Editora Herder, 1965.

LANGE, F. A. *História do materialismo*. Vol. II. Trad. de Lôbo Vilela. Lisboa: Editorial Gleba, s.d.

LEIBNIZ, G. W. *A monadologia e outros escritos*. Org. e trad. de Fernando Luiz Barreto Gallas e Souza. São Paulo: Hedra, 2009, p.55-67.

LENIN, V. I. *Materialismo y empiriocriticismo*. Editorial Progreso....

LOPARIC, Zeljko. O conceito de *Trieb* na psicanálise e na filosofia, p.97-157. In MACHADO, Jorge A. T. *Filosofia e psicanálise: um diálogo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

LORENZ, Konrad. *Consideraciones sobre las conductas animal y humana*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985.

LÖWITH, Karl. *Von Hegel zu Nietzsche*. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Hamburg: Meiner, 1995.

MADER, Johann. *Moral, Philosophie und Wissenschaft*. Probleme der Ethik in Tradition und Gegenwart. Wien: Oldenbourg, 1979.

MAIER, Ferdinand. *Das anthropologische Prinzip: Ludwig Feuerbachs Neue Philosophie*. Münster: Lit, 2005.

- MARCUSE, Herbert. *Materialismo histórico e existência*. 2. Ed. Trad. de Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.
- MARITAIN, Jaques. *A significação do ateísmo contemporâneo*. Trad. de Gerardo Dantas Barreto. Rio de Janeiro: Edições Grifo, 1969.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Trad. de Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- McLELLAN, David. *Marx y los jóvenes hegelianos*. Trad. de Marcial Suarez. Barcelona: Martínez Roca, 1969.
- MOLESCHOTT, Jakob. *Lehre der Nahrungsmittel*. Für das Volk. Erlangen: Enke, 1850.
- __. *Kreislauf des Lebens*. Mainz: Verlag von Victor v. Babern, 1852.
- MOLTMANN, Jürgen. *El hombre*. Antropolgia cristiana en los conflictos del presente. Trad. de José M. Mauleón. Salamanca: Sígueme, 1973.
- MONDOLFO, Rodolfo. *Ensayos críticos sobre filósofos alemanes*. Buenos Aires: Imán, 1946.
- OJEA, Gonzalo Puente. *Elogio del ateísmo*. Los espejos de una ilusión. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1995.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Diálogos entre razão e fé*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- OLIVEIRA, Manfredo A. de; ALMEIDA, Custódio (Orgs.). *O Deus dos filósofos modernos*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Antropología en perspectiva teológica*. Trad. de Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme, 1993.
- __. *Una historia de la filosofía desde la Idea de Dios*. Teología y filosofía. Salamanca: Sígueme, 2001.
- PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (orgs.). *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.
- PERONE, Ugo. *Invito al pensiero di Feuerbach*. Milano: Mursia, 1992.
- PLEKHANOV, Georges. *Ensaio sobre o desenvolvimento da concepção monista da história*. Trad. de Fernando Marques da Costa. Lisboa: Horizonte Universitário, 1973.
- PLESSNER, H. *Lachen und weinen: eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens*. München: Leo Lehnen, 1950.
- PUNTE, F. R; VIEIRA, L. A. (Orgs.). *As filosofias de Schelling*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- RAMBALDI, Enrico. *Le origini della sinistra hegeliana*. Heine, Strauss, Feuerbach, Bauer. Firenze: La Nuova Italia, 1966.

RAU, Albrecht. *Die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart*. Barth, Leipzig 1882.

RAWIDOWICZ, Simon. *Ludwig Feuerbachs Philosophie*. Ursprung und Schicksal. Zweite Auflage. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1964.

REITEMEYER, Ursula. Das entfremdete Selbstbewusstsein und der Verlust des Konkreten. Die Kritik am posttraditionalen Geschichtszerfall aus der Perspektive des Junghegelianismus, p. 103-120. In SERRÃO, Adriana Veríssimo (Org). *O homem integral. Antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, s.d.

REITEMEYER, Ursula; SHIBATA, Takayuki; TOMASONI, F. (Hrsgs.). Ludwig Feuerbach (1804-18072). Identität und Pluralismus in der globalen Gesellschaft. Münster: Waxmann Verlag, 2006.

RENAN, Ernest. *Studies of religious history*. London: William Heinemann, 1893.

REY PUENTE, Fernando (Org.). *Os filósofos e o suicídio*. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

ROHLS, Jan. *Geschichte der Ethik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie*. Eine Biographie. Hanser, München, 1988.

SANNA, Ignazio. *L' antropologia Cristiana tra modernità e postmodernità*. 2. ed. Brescia: Queriniana, 2001.

SAYES, Jose Antonio. *Ciencia, ateísmo y fe en Dios*. Barañáin (Navarra): Ediciones Universidad de Navarra, 1994.

SCHELER, Max. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. 7. Auflage. Bern: Francke, 1966.

SHELLING, F. v. *Obras escolhidas*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. F. *Sobre a religião*. São Paulo: Novo Século, 2000.

SCHMIDT, Alfred. *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Trad. de Julio Carabaña. Madrid: Taurus Ediciones, 1975.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre arbítrio*. São Paulo: Formar, s.d.

__. *Eudemonología*. Trad. De Eduardo González Blanco. Buenos Aires: Losada, 2008.

__. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

SCHULZ, Walter. *El Dios de la metafísica moderna*. Trad. de Filadelfo Linares. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1961.

SÊNECA. *Sobre a vida feliz*. Trad. de João Teodoro D'Olim Marote. São Paulo: Nova Alexandria, 2005.

SERRÃO, A. V. Dinâmica e pradoxos da integralidade, p. 301-312. In idem (Org.). *O homem integral. Antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, s.d.

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

__. Feuerbach e a sensibilidade andrógina, p. 235-255. In FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro (org.). *Pensar no feminino*. Lisboa: Edições Colibri, 2008.

__. Da escrita e da vida, segundo Feuerbach, p.553-568. In *Poética do mundo*. Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves. Lisboa: Edições Colibri, 2001.

SÖMMERING, S. T. *Über das Organ der Seele*. Königsberg: Friedrich Nicolovius, 1796.

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

__. *Zur Ethik Ludwigs Feuerbachs*. Kassel, 1998.

__. A redução da Teologia à Antropologia em Feuerbach. *Telecomunicação*, v. 24, 1994, p. 123-138.

__. Sobre a relação Feuerbach e Kant, p. 81-93. In SERRÃO, Adriana Veríssimo (Org.). *O homem integral. Antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, s.d.

__. Sinnlichkeit und Sittlichkeit. *Veritas*, v. 46 n. 182, 2001, p. 331-339.

SPAEMANN, Robert. *Felicidade e benevolência*. Ensaio sobre ética. Trad. de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 1996.

STARCKE, C. N. *Ludwig Feuerbach*. Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke, 1885.

STEIN, Ernildo. *Melancolia. Ensaio sobre a finitude no pensamento ocidental*. Porto Alegre: Editora Movimento, 1976.

__. *Anamnese. A filosofia e o retorno do reprimido*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

__. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

__. *Nas proximidades da antropologia*. Ensaio e conferências filosóficas. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003.

STIRNER, Max. *O único e a sua propriedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

__. *Der Einzige und sein Eigentum*. Stuttgart: Reclam, 1972.

TAMBOSI, Orlando. *O declínio do marxismo e a herança hegeliana*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.

THALHEIMMER, August. *Introdução ao materialismo dialético*. Trad. De Moniz Bandeira. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

THIES, Erich. *Ludwig Feuerbach zwischen Universität und Rathaus oder die Heidelberger Philosophen und die 48er Revolution*. Heidelberg: Verlag Brigitte Guderjahn, 1990.

THROWER, James. *Breve história do ateísmo ocidental*. Trad. De Ana Mafalda Tello e Mariana Pardal Monteiro. Lisboa: Edições 70, 1979.

TOMASONI, Francesco. La natura non umana, l'inconscio e il destino: Feuerbach fra Lichtenberg e Schopenhauer, p. 261-283. In SERRÃO, Adriana Veríssimo (Coord.). *O homem integral*. Antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, s.d.

__. *Feuerbach e la dialettica dell'essere – con la pubblicazione di due scritti inediti*. Firenze: La nuova Italia Editrice, 1982.

__. Ludwig Feuerbach, o Deus pessoal e o homem, p. 215-240. In ZUCAL, Silvano (Org.). *Cristo na filosofia contemporânea*. Vol. I: de Kant a Nietzsche. Tradução de Pe. José Raimundo Vidigal. São Paulo, 2003.

TRESMONTANT, Claude. *Los problemas del ateísmo*. Barcelona: Editorial Herder, 1974.

TUGENDHAT, Ernst. *Egocentricidad y mística*. Un estudio antropológico. Barcelona: Gedisa, 2004.

__. *Lições sobre ética*. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

TURBAN, Theodor. *Wesen des Christentums von Ludwig Feuerbach*. Darstellung und Kritik. Eine religions-philosophische Studie. Karlsruhe: Druck der G. Braun'schen Hofbuchdruckerei, 1895.

ULLMANN, Reinhold Aloysio. *Epicuro, o filósofo da alegria*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1989.

VECCHIOTTI, Icilio. *Schopenhauer*. Lisboa: Edições 70, 1990.

VETÖ, Miklos. *O nascimento da vontade*. Trad. de Álvaro Lorencini. São Leopoldo: UNISINOS, 2005.

WEISSMANN, Karl. *Vida e pensamento de Schopenhauer*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1968.

WINTZER, Wilhelm. *Die ethischen Untersuchungen Ludwig Feuerbachs*. Em: <<http://www.reference-global.com/doi/abs/10.1515/agph.1899.12.2.187>> Acceso em: 12 de setembro de 2006.

ZECCA, Alfredo Horacio. *Religión y cultura sin contradicción*. El pensamiento de Ludwig Feuerbach. Buenos Aires: EDUCA, 1990.