

An abstract painting with a rich, textured background of reds, yellows, and purples. In the lower right, a dark, stylized figure is depicted sitting and reading a book. The figure is rendered with bold, black outlines and some grey shading. The overall style is expressive and somewhat somber.

ORGANIZADOR

JOSÉ EDMAR LIMA FILHO

LUDWIG FEUERBACH: ENTRE TEMAS E DIÁLOGOS

Editora

**SER
TÃO
CULT**



José Edmar Lima Filho

É Licenciado (Universidade Estadual Vale do Acaraú - 2005), Mestre (Universidade Estadual do Ceará - 2012) e Doutor em Filosofia (Universidade Federal do Ceará - 2017), além de Bacharel em Teologia pelo Instituto Teológico-Pastoral do Ceará (2008 - hoje Faculdade Católica de Fortaleza). Atualmente é Professor Adjunto do Curso de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú e Docente Permanente do Programa Pós-graduação em Filosofia da mesma Instituição, assim como Pró-Reitor Adjunto de Pesquisa e Pós-graduação da referida Universidade. É líder do Grupo de Pesquisas Ludwig Feuerbach e Pensamento Pós-hegeliano - GPELF/CNPq e membro do Núcleo de Sustentação do GT Criticismo e Semântica da ANPOF/Brasil. É Bolsista de Produtividade do Programa de Bolsas de Produtividade em Pesquisa, Estímulo à Interiorização e Inovação Tecnológica - BPI, da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico - FUNCAP/CE (Edital nº 02/2020 - BP4-0172-00279.01.00/20). O Professor José Edmar Lima Filho tem ampla experiência na área de Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: Kant, Feuerbach, Ética, Teoria do Conhecimento, Filosofia da Religião e relação entre Filosofia e Teologia.



ORGANIZADOR
JOSÉ EDMAR LIMA FILHO

LUDWIG FEUERBACH: ENTRE TEMAS E DIÁLOGOS

Sobral - CE
2022

Editora

**SER
TÃO
CULT**

LUDWIG FEUERBACH: ENTRE TEMAS E DIÁLOGOS

© 2022 copyright by José Edmar Lima Filho (Org.)

Impresso no Brasil/Printed in Brasil



Editora
**SER
TÃO
CULT**

Rua Maria da Conceição P. de Azevedo, 1138
Renato Parente - Sobral - CE
(88) 3614.8748 / Celular (88) 9 9784.2222
contato@editorasertaocult.com
sertaocult@gmail.com
www.editorasertaocult.com

Coordenação Editorial e Projeto Gráfico
Marco Antonio Machado

Coordenação do Conselho Editorial
Antonio Jerfson Lins de Freitas

Conselho Editorial

Adilson Rodrigues da Nóbrega
Alexandre Jeronimo Correia Lima
Alicia Ferreira Gonçalves
Antonio Marcos de Sousa Silva
Clayton Mendonça Cunha Filho
Daniel Sampaio Sousa
Edilmara Kayt Silveira Fernandes
Izaquiel Mateus Macedo Gomes
Joannes Paulus Silva Forte
Maria Elza Soares Silva

Revisão

Karoline Viana Teixeira

Diagramação

João Batista Rodrigues Neto

Imagem da Capa

Título Vivendo e aprendendo
Wesley Braga



Confira a exposição virtual do artista

Catálogo

Leolgh Lima da Silva - CRB3/967



L948 Ludwig Feuerbach: entre temas e diálogos. / José Edmar Lima Filho. (Org.).
Sobral CE: Sertão Cult, 2022.

160p.

ISBN: 978-65-5421-024-9 - papel
ISBN: 978-65-5421-025-6 - e-book em pdf
Doi: 10.35260/54210256-2022

1. Filosofia. 2. Feurbach. 3. Reflexões acadêmicas. I. Edmar Filho,
José. II. Título.

CDD 140



Este e-book está licenciado por Creative Commons

Atribuição-Não-Comercial-Sem Derivadas 4.0 Internacional

Apresentação

2022 marca os 150 anos da morte de Ludwig Feuerbach, sem dúvida um dos maiores expoentes do pensamento pós-hegeliano. Muito há por descobrir sobre a contribuição intelectual feuerbachiana — entre nós, brasileiros, quase exclusivamente reconhecida por sua tematização da Religião e da Teologia, em relação com a Antropologia. Não obstante seja uma preocupação constante em sua obra a problematização dos elementos aludidos, tratar da Filosofia de Feuerbach restringindo-se unicamente a esses domínios é perder a oportunidade de vislumbrar um sem-número de outras questões pelas quais se esmerou, bem como limitar a potência que traz para a nossa reflexão, ainda que estejamos temporalmente distantes da Alemanha do século XIX.

O livro que aqui apresentamos representa um esforço para *trazer* a produção filosófica feuerbachiana, no sentido de reintroduzi-la no debate acadêmico, com o fim de lançar luzes sobre problemas que podem despertar a curiosidade investigativa de novos (e mesmo experientes) pesquisadores. Cabe a eles *voltar a Feuerbach* para redescobri-lo por ele mesmo. E se parece um contrassenso que o cumpramos por meio de reinterpretções de comentadores atuais, isso pode ser relativizado pelo estímulo de cada um a ir além deles mesmos e regressar aos textos do próprio Ludwig, muitas vezes secundarizados pela já muito conhecida e divulgada entre nós, embora não plenamente esgotada, *A Essência do Cristianismo*.

Trata-se, neste trabalho, de concretizar alguns dos resultados parciais de um exercício de maior fôlego realizado pelo Grupo de Pesquisas Ludwig Feuerbach e Pensamento Pós-Hegelianismo (GPELF), sediado em Sobral, no interior do Estado do Ceará, na Universidade Estadual Vale do Acaraú. O GPELF é liderado por mim, José Edmar Lima Filho, e com ele colaboram distintos pesquisadores do Brasil e do exterior. Embora

seja uma conquista relativamente recente, com apenas quatro anos de fundação, o grupo é fruto da cooperação frequente de professores e estudantes de diferentes instituições, e isso tem capilarizado discussões por temas e propostas de pesquisa inovadoras e de grande relevância para a área de Filosofia. Demonstram-no a realização, não obstante a curta existência do GPELF até aqui, de três eventos internacionais, o último dos quais ocorrido em outubro de 2021 sob o título “II Webinário Internacional: Conversas sobre Ludwig Feuerbach”, cujas principais contribuições vêm destacadas no presente material.

Se o trabalho recolhe os frutos de parte das parcerias nacionais e internacionais proporcionadas pelo GPELF, isso não poderia ser efetivado a contento, entretanto, não fossem os recursos oriundos do financiamento do meu projeto de pesquisa “Ludwig Feuerbach e a Linguagem”, por parte do Programa de Bolsas de Produtividade em Pesquisa, Estímulo à Interiorização e Inovação Tecnológica (BPI), da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP-CE), Edital nº 02/2020 – BP4-0172-00279.01.00/20. Nosso reconhecimento e agradecimento à FUNCAP pelo apoio recebido, agora materializado no primeiro de outros volumes que, assim esperamos, ainda estão por vir à lume, em resultado das próximas pesquisas prospectadas desde aqui.

Não é demasiado deixar um registro do nosso agradecimento sincero aos autores desta obra de muitas mãos, nomeadamente a Adriana Veríssimo Serrão, Ferruccio Andolfi, Maximiliano Dacuy, Francisco Martínez Hidalgo, Felipe Assunção Martins, Renato Almeida de Oliveira, Pablo Uriel Rodríguez e Juan Manuel Spinelli; nossa gratidão, ainda, ao amigo Wesley Braga, que gentilmente nos cedeu a obra “Vivendo e aprendendo” para Capa do nosso livro, e à equipe de apoio da Editora SertãoCult, pelo brilhante trabalho de editoração e publicação do material.

Sobral-CE, 25 de maio de 2022.

José Edmar Lima Filho

Sumário

Introdução.....7

PARTE 1 - TEMAS

**CAPÍTULO 1 - Feuerbach e a Linguagem:
por uma leitura dos theologisch-satyrischer Xenien (1830).....11**

José Edmar Lima Filho

CAPÍTULO 2 - Da escrita e da vida, segundo Feuerbach.....31

Adriana Veríssimo Serrão

**CAPÍTULO 3 - Il cuore e l'animo:
due modi del sentimento secondo Feuerbach.....53**

Ferruccio Andolfi

**CAPÍTULO 4 - La contemplación estética y sus consecuencias
éticas en la filosofía de Ludwig Feuerbach.....61**

Maximiliano Dacuy

**CAPÍTULO 5 - L. A. Feuerbach, filósofo moral.
Una ética no imperativa para el hombre de hoy.....71**

Francisco Martínez Hidalgo

PARTE 2 - DIÁLOGOS

CAPÍTULO 6 - Feuerbach e Kant:

Considerações sobre o amor e a felicidade.....89

Felipe Assunção Martins

CAPÍTULO 7 - Objetividade Humana em Feuerbach e Marx..103

Renato Almeida de Oliveira

CAPÍTULO 8 - Deleuze leitor de Feuerbach:

a operação da morte de Deus..... 125

Pablo Uriel Rodríguez

CAPÍTULO 9 - A recepção de Ludwig Feuerbach na obra de Gilles Deleuze:

de Nietzsche e a Filosofia a seu Foucault..... 145

Juan Manuel Spinelli

Introdução

Retornar a Feuerbach: este é o imperativo que norteia a produção do livro que agora disponibilizamos ao debate público. O objetivo de propor esse regresso se fundamenta em uma raiz dupla, que igualmente justifica a escolha do título deste trabalho: na certeza de que, por um dever de honestidade, há ainda muito por desvendar do pensamento feuerbachiano e, daí, na proposta de oferecer outros diálogos com Feuerbach, talvez menos evidentes do que se poderia esperar.

Ampara a exigência inaugural a primeira das duas partes do nosso empreendimento. Interessados em apresentar temas pouco discutidos pela literatura secundária, os autores encampam a necessidade de explorar a relevância filosófica de temas como linguagem, ética e estética, entre outros, no interior da contribuição feuerbachiana, revelando uma diversidade temática que não apenas enriquece a leitura de sua produção intelectual, como expõe novos universos investigativos para robustecer a compreensão do pensamento de Ludwig Feuerbach, na densidade de questões que escapam às leituras reducionistas e aligeiradas de sua obra.

Daí decorrem tópicos que dizem respeito a problemas de natureza formal, expressos por abordagens que tematizam metodologias e recursos linguísticos, sem prejuízo do tratamento verticalizado daqueles de conteúdo, que se acham vinculados à vida mesma e suas distintas dimensões, entre as quais, neste trabalho, ressaltam-se prioritariamente aquelas relacionadas ao âmbito da filosofia prática.

Que haja uma preocupação filosoficamente relevante sobre a linguagem o referenciam diversos momentos da produção feuerbachiana, desde as obras juvenis às de maturidade, que sugerem a necessidade de promover um rastreamento de uma questão aparentemente lateral para se encontrar, ao longo — e não ao largo — deste movimento, um parale-


lismo sempre mais produtivo entre esta dimensão e a vida mesma, que descortinam uma tanto mais rica quanto mais conceitualmente profunda antropologia. Essa é a impressão que decorre da leitura de José Edmar Lima Filho e Adriana Veríssimo Serrão, que abrem os ensaios agrupados no início do livro.

Coração e ânimo, além de assuntos voltados à estética e à ética, também proporcionam grande repercussão teórica em Ludwig Feuerbach. Da exposição que mostra a diferença entre “dois modos de sentir”, a partir de Ferruccio Andolfi, passamos, com Maximiliano Dacuy, ao convite a que enxerguemos a percepção sensível como estética, para tematizar o lugar da arte como mediação entre finitude e infinitude. O movimento final da parte temática, considerando a proposta de Francisco Martínez Hidalgo, leva-nos a pensar a proposta de uma filosofia moral desde uma matriz não imperativa que considera, como seus momentos internos, os vínculos com a antropologia e a crítica da religião.

A segunda parte do livro resulta do interesse por fomentar diálogos com Feuerbach, por meio dos quais somos levados a pensar, de maneira cada vez mais fecunda, as peculiaridades de autores como Kant, Marx ou Deleuze, assim como os possíveis contrapontos com distintas tradições e abordagens mais ou menos contemporâneas em relação ao próprio Feuerbach. É nessa direção que prosseguem os trabalhos de Felipe Assunção Martins, Renato Almeida de Oliveira, bem como de Pablo Uriel Rodríguez e Juan Manuel Spinelli.

Essa multiplicidade temática de questões e a polifonia decorrente dos diálogos aqui ressaltados pouco (ou quase nunca) vêm devidamente aprofundadas nas perspectivas daqueles que enxergam Feuerbach mais por meio dos óculos de seus críticos que por ele mesmo. Seguramente, pode-se concluir que ir além da superfície e dos jargões consolidados pela ousadia de ler a produção feuerbachiana é permitir-se recusar os lugares-comuns para encontrar-se em apuros pelo não-dito e pela densidade do novo em um autor supostamente ultrapassado. É preciso voltar a Feuerbach por ele mesmo e talvez sejamos melhores na compreensão de nós próprios e daquilo que nos circunda. E não é menos que isso o que esperamos.

José Edmar Lima Filho
Organizador



PARTE I - TEMAS

CAPÍTULO 1

Feuerbach e a Linguagem: por uma leitura dos theologisch-satyrischer Xenien (1830)¹

José Edmar Lima Filho
Universidade Estadual Vale do Acaraú (Brasil)

Introdução

Provocado pela inexistência de uma abordagem qualitativamente significativa sobre o problema filosófico da linguagem na contribuição intelectual de Ludwig Feuerbach, procuro realizar uma leitura da temática com base no estudo exegético da obra *Xenien* ou *Epigramas teológico-satíricos* [*theologisch-satyrischer Xenien*²]. Publicados anonimamente em 1830 como continuação da obra *Pensamentos sobre a morte e a imortalidade* [*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*] por Adam Stein, em Nuremberg (cf. RÚA, 1995, p. 11), os *Epigramas* constituem uma série de 349 (trezentos e quarenta e nove) dísticos em que o autor expressa, de maneira bastante ácida, uma crítica virulenta à teologia cristã — mais particularmente ao pietismo —, assim como à filosofia dos “racionalistas”³, muitas vezes amparado pelo recurso à sátira e à ironia como expediente metodológico. Embora se trate de um texto importante para reconhecer determinadas posições teóricas

1 O presente trabalho faz parte das atividades do Projeto de Pesquisa “Ludwig Feuerbach e a Linguagem”, financiado pela Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico — FUNCAP/CE, por meio do Programa de Bolsas de Produtividade em Pesquisa, Estímulo à Interiorização e Inovação Tecnológica — BPI (BP4-0172-00279.01.00/20).

2 Para este trabalho, sigo a tradução de García Rúa indicada na seção “Bibliografia”.

3 Andolfi sustenta que, nos *Xenien*, “[...] Feuerbach vê uma relação de continuidade entre uma tradição ‘racionalística’, que é dirigida mais ao intelecto que à razão, e o subjetivismo dos pietistas” (ANDOLFI, 2011, p. 24); esse parece ser o motivo pelo qual tanto a filosofia racionalística quanto o pietismo merecem o mesmo destino crítico.

que serão não apenas repetidas, como mais propriamente aprofundadas em muitas obras posteriores, os *Xenien* permanecem ainda em uma espécie de *ostracismo teórico*, mesmo por parte dos intérpretes mais influentes da filosofia feuerbachiana. É praticamente impossível localizar na literatura secundária uma exposição mais demorada sobre o conteúdo dessa produção. Os poucos trabalhos que os referenciam⁴ o fazem normalmente de maneira *en passant*. O interesse parece fixar-se mais detidamente no conteúdo do texto do qual os *Epigramas* foram originariamente publicados como uma espécie de anexo (cf. RÚA, 1995, p. 35), os *Pensamentos sobre morte e imortalidade (Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* [1830]). Ao centralizar os esforços em oferecer uma leitura mais verticalizada dos *Xenien*, meu trabalho se apresenta como importante ferramenta para o adensamento dos estudos sobre Feuerbach, sobretudo quando se refere a uma questão aparentemente secundária, como é o caso da linguagem, e das implicações que ela pode oferecer para um esquadramento de temas diversos com os quais se relaciona. Retomando o objetivo intencionado, procuro realizá-lo dividindo este estudo em duas partes. Na primeira, interessamo-nos em apresentar os aspectos formais do tema da linguagem com base em uma abordagem do método feuerbachiano utilizado ao longo da constituição dos *Epigramas*. Como continuação, a segunda parte se esmera sobre os aspectos materiais referentes ao tema destacado que emergem do texto como sua consequência direta, orientando questões diversas pelas quais Feuerbach se interessa em obras seguintes, sejam referentes à crítica da teologia cristã, sejam relacionadas a temáticas outras que atravessam sua produção intelectual posterior.

Por uma leitura da *forma* dos *Epigramas*

Uma primeira observação que parece importante destacar é que uma compreensão dos aspectos formais dos *Xenien* não poderia desconsiderar o fato de sua *publicação anônima*. Penso não ser demasiado tomar por hipótese de trabalho que, embora pretendesse ser eclipsado por um suposto editor fictício, o autor não identificado (que

⁴ Entre as poucas produções brasileiras que contemplam explicitamente os *Epigramas*, destaca-se a rápida alusão realizada por Sousa (2013, sobretudo as páginas 32-34) que, inclusive, adverte para questões que retomo e aprofundo na interpretação que proponho ao longo deste trabalho.

se supõe ser o próprio Feuerbach⁵) constituiria um elemento central para garantir a utilização do escárnio e da crueza de linguagem que o texto comporta; o autor, assim incógnito, não se vê intimado ao uso de eufemismos ou outros recursos retóricos para conferir suavidade ao escrito. Essa é, a meu juízo, uma constatação significativa porque dela decorre, senão a estrutura sem forma fixa do texto, certamente o conteúdo opositor sem disfarces que dá o tom da exposição.

Para além disso, das *Palavras prévias do editor aos Epigramas* se recolhe ainda uma referência explícita do autor ao elemento estilístico que caracteriza a obra em geral: a escrita “aforística”, expressa por uma “forma fragmentária”, portadora de “uma intenção satírica quase aniquiladora” (FEUERBACH, 1995, p. 145-146). Do início da obra, portanto, já se pode inferir quais elementos metodológicos a qualificam do ponto de vista formal: trata-se de um conjunto de pequenos apogemas satíricos saídos sem identificação da autoria.

Em se tratando da elaboração aforismática do texto, vê-se que desde seu aspecto estrutural o jovem Feuerbach estaria a se apresentar como quem se opõe às narrativas sistemáticas e às formulações prolixas da filosofia tradicional⁶, afirmando nesse seu *modus operandi* um conteúdo filosófico profundo, possível de ser expresso ainda que no *lampejo do dístico*⁷. A “verdade eterna” ambicionada pela filosofia an-

5 Rúa admite haver referência a um “editor fictício” e que, portanto, se trata do próprio Feuerbach (cf. FEUERBACH, 1995, p. 145 — nota 1; veja-se, ainda os comentários das notas * e ** presentes em FEUERBACH, 1993, p. 55; 57); Tomasoni fala de uma “sintonia substancial” entre o autor e o curador, a quem teria sido delegada a tarefa de publicação do escrito, e que, embora muito se tenha especulado sobre a identidade do curador (seria Georg Friedrich Daumer?), mais tarde Feuerbach teria mencionado ser alguém “desconhecido” e “indiferente ao público filosófico” (cf. TOMASONI, 2011, p. 77-78). Em Carta a Ludwig Noack, de 23 de junho de 1846, Feuerbach fala de uma edição de suas obras completas que estaria sendo publicada e que, no terceiro volume, estariam contidos os aforismos humorístico-filosóficos e os *Pensamentos sobre morte e imortalidade*, alegando que já havia sido revisada a parte poética; uma outra informação curiosa presente na Carta é que Feuerbach diz estar realizando uma “reprodução crítica de si mesmo” e que ele reconhecia, àquela altura, um terço dos *Xenien* como “carne da sua carne”. Ali ele ainda recorda o cumprimento da “profecia” de seu pai, segundo a qual nunca seria perdoado e nunca conseguiria emprego em razão de seu texto sobre “morte e imortalidade” (referindo-se aos *Gedanken*), quando Feuerbach se candidatou em 1836, pela última vez, a uma vaga para professor de filosofia (cf. GW XIX 67-70).

6 Nos *Xenien*, mesmo a *forma* da filosofia especulativa merece censura, por constituir-se sobre um conteúdo vazio (cf. FEUERBACH, 1995, p. 176).

7 Por isso Rúa afirma que, nos *Xenien*, Feuerbach atua “[...] contra aqueles que formalizam as questões e que, com a cortina de fumaça da forma, querem furtar-se à responsabilidade de assumir o fundo [de tais questões]” (RÚA, 1995, p. 35). Pela letra de Feuerbach,

terior — à qual posteriormente nomearia por “filosofia especulativa” — assim como pela teologia é tomada por objeto de sarcasmo e se vê substituída por uma espécie de “verdade contingente”, que poderíamos atingir apenas por uma *via analógica*. Decorre daí a compreensão feuerbachiana da fugacidade e provisoriedade de qualquer filosofia que, quando expressa em aforismos, apresenta a forma fluente da própria vida, porque tem sua razão de ser explicada por uma mesma origem comum (cf. FEUERBACH, 1995, p. 211).

Ao fazer uso desse tipo de recurso metodológico, o jovem Feuerbach admite um valor cognitivo intrínseco às *figuras de linguagem* da *analogia* e da *alegoria*⁸, que se acham manifestas na obra, entre outras, de duas maneiras particulares, quais sejam: i. pela valorização da sátira, equiparada no texto a um microscópio, pelo qual se possibilita a ampliação e a revelação de algo escondido pelo discurso tradicional, e que, portanto, não tem o poder de modificar, senão apenas mostrar *a realidade mesma* do que expõe; ii. pela comparação do trabalho do autor dos *Xenien* ao de um cirurgião, que perscruta as entranhas anatômicas do que avalia, para tratar de maneira eficaz o mal que acomete determinado organismo (cf. FEUERBACH, 1995, p. 147), algo que indica a intenção (também) terapêutica do escrito. Se, por um lado, resta posto que Feuerbach considera *a analogia como forma de conhecimento* — algo que lhe permite reconhecer um aspecto *aproximativo* para o saber, evitando fechar-se em uma espécie de dogmatismo grosseiro —, por outro parece claro que das analogias se reflita a aceitação de uma concepção de saber que principia por uma valorização efetiva dos sentidos, da experiência sensorial⁹. Isso justificaria o motivo pelo qual um suposto “saber de Deus” seria necessariamente um “saber mutilado” ou, o que é o mesmo, um “não-saber”, pois acometido da perda dos sentidos (cf. FEUERBACH, 1995, p. 172). Esse engrandecimento do elemento sensível, que se vai tornando cada vez mais definidor do pensamento feuerbachiano ao longo de suas produções posteriores, é uma das razões pelas quais, já nessa obra, o autor

“Até um dístico salva os enigmas que nossa teologia não resolve [...]” (FEUERBACH, 1995, p. 212)

8 O sentido alegórico de determinadas expressões é reconhecido pelo próprio autor dos *Xenien* (cf. FEUERBACH, 1995, p. 232 - nota).

9 Daí Feuerbach dizer:

“um cirurgião, isso sou eu, tão somente um cirurgião que apenas na experiência se fia.

Não leves a mal, por isso, a brusquidão de um cirurgião” (FEUERBACH, 1995, p. 148).

mostra uma aversão muito direta às pretensões da teologia cristã, a qual, frente a Feuerbach como a um cirurgião, veria exposto publicamente aquilo que ela gostaria de ocultar por “vergonha”, algo identificado às “fontes de onde emana o mal” (cf. FEUERBACH, 1995, p. 148).

Essas conclusões podem ser hauridas já do primeiro conjunto de aforismos, quando Feuerbach pretende levar ao leitor certas *Advertências preliminares e réplicas* as quais, apesar de sua aparente *rudeza* e *amargor*, teriam apenas o objetivo de “dizer a verdade” (cf. FEUERBACH, 1995, p. 147), o que aqui vem compreendido como um tipo de sinônimo para “revelar o que está oculto”. A juízo de Feuerbach, essa tarefa era impossível à sátira do seu tempo, uma vez que ela só atacava superficialmente a teologia; por isso mesmo, a obra investe contra essa mesma teologia de maneira tão direta e radical (cf. FEUERBACH, 1995, p. 147-149), empregando-lhe uma dureza tão pronunciada que chega mesmo ao escarnecimento.

Daí que um outro aspecto formal tomado em consideração por Feuerbach nos *Xenien* seja a utilização da sátira ou, mais especificamente, da *ironia como modo de expressão da realidade mesma das coisas*, por uma modalidade de exposição permeada por formulações frasais ambíguas ou até contrárias; isso se realiza ao propiciar uma percepção externa do leitor, que chega ao ponto ambicionado por Feuerbach por meio de uma construção mental subjetiva possibilitada por algo por vezes cômico e por sentenças não-literais¹⁰. Isso chega até ao ponto de produzir algum tipo de *riso* — que Kant compreendia como “um movimento saudável

10 Como exemplo de aforismos desse tipo, lemos nos *Epigramas*:
“*Os guerreiros dos nossos dias*
Igual ao Cavaleiro de *la Mancha* que, em outro tempo,
os braços do moinho combatia,
os heróis de hoje andam em combate
com o vão fantasma de Satã” (FEUERBACH, 1995, p. 160).

“*O crítico apressado*
Posso eu ver? — pergunta, ainda antes que veja,
o crítico apressado;
mas, enquanto faz tal pergunta,
ele mantém os olhos bem fechados” (FEUERBACH, 1995, p. 178).

“*O elevado ponto de vista*
Muito alto é o lugar ao qual subis vós, mediadores,
mas tão rarefeito é o ar lá de cima
que não há vida que cresça nessa altura” (FEUERBACH, 1995, p. 204).

do diafragma”¹¹ — como ferramenta de oposição teórico-prática, como reação crua pela ridicularização do oponente por meio do discurso. Trata-se, portanto, de uma versão de certo *realismo* muitíssimo peculiar, apenas possível de vislumbrar por uma espécie de *discurso indireto*, o qual toma o seu adversário (a teologia ou o “racionalismo” dos filósofos especulativos) por um *falseador da realidade* ou, o que é o mesmo, por um *ocultador da verdade*, por isso desconstruído pelo deboche, por um *não tomar-lhe a sério*, aproximando as formulações dos dísticos não apenas da sátira, senão também, por vezes, de um discurso bem-humorado e até tragicômico¹². A ironia como plano metodológico de algum modo a eleva como figura retórica, capaz de tornar manifesto o que está propositalmente oculto por interesses escusos. Significa conceder à linguagem a capacidade de *desvelar a verdade das coisas* (ou, melhor, *manifestar às claras a realidade mesma como é*), ainda que não seja exatamente coincidente com elas por servir-lhes, como instrumento, de tradução¹³.

Caracterizada por Duarte “como a figura retórica em que se diz o contrário do que se diz”, a ironia teria por estratégia “falar por antífrases, principalmente se ampliado o conceito de ‘contrário’ para ‘diferente’ e se se considerar que a ironia ‘expressa’ muito mais do que diz” (DUARTE, 1994, p. 55). Se esse artifício retórico declara “uma atitude de autoridade de quem sabe e pode ensinar” (DUARTE, 1994, p. 68), então o jovem Feuerbach parece querer nos conduzir a uma visualização da situação vigente à sua época, manifestando-se opositor radical da atmosfera cultural de então, o que envolve a filosofia, a filologia, a

11 cf. KANT, 2010, p. 179; uma descrição mecânica desse movimento diafragmático é mencionada ao longo de todo o § 54 da *Crítica da Faculdade do Juízo* (*Kritik der Urteilskraft* [1790]). Geier expõe de maneira muito didática o tema do riso em Kant, concedendo-lhe um lugar de destaque em sua “filosofia do humor” (cf. GEIER, 2011, p. 111ss).

12 Vêm a calhar as palavras de Kierkegaard: “expõe-se didaticamente que o pensamento é superior à ironia e ao humor, e isto se expõe didaticamente por um pensador que carece completamente de um sentido para o cômico. Que engraçado!” (KIERKEGAARD, 2008, p. 306).

13 Em outras ocasiões tive oportunidade de tratar desse tema (cf. LIMA FILHO, 2019).

teologia, a educação¹⁴ ou até mesmo a política¹⁵ — e isso contraria inclusive o diagnóstico de Duarte, para quem a ironia “acata e observa” as normas culturais (cf. DUARTE, 1994, p. 73).

Já nos *Gedanken*, de quem os *Epigramas* constituem publicação anexa, expressa-se certa variedade genérica/estilística de composição textual, incluindo desde a prosa até a poesia. O jovem Feuerbach ali fazia questão de alertar para uma forma peculiar que lhe constitui e que propõe como uma “ausência de forma”, presente sobretudo nos poemas que apresenta, informando igualmente que nessa multiplicidade formal encontra amparo para o estabelecimento mesmo da *ironia como método*. A possibilidade de traduzir o “pensamento em imagens” graças ao recurso à poética, conduz à compreensão da importância do simbólico como elemento constitutivo do conhecimento e, segundo Feuerbach, para conferir singular profundidade àquele escrito (cf. FEUERBACH, 1993, p. 57).

Se assomarmos ao elemento da *ironia*, tomada a partir da sátira, aquele do humor, que em determinados momentos dos *Xenien* aparecem de maneira bastante marcada, talvez daí decorra a aproximação, se não conceitual, ao menos temporal, que Feuerbach desenvolverá com um gênero para ele “muito particular”, a que se refere como “aforismos humorístico-filosóficos”, os quais deveriam constituir, ao lado dos seus “trabalhos científicos”, “escritos que façam da filosofia um tema que, por assim dizer, a humanidade leve a sério, escritos que, retirados da vida, imediatamente tornam a intervir na vida” (FEUERBACH, 1965, p. 353). Esse ponto seria abordado com maior afinco em 1834, tanto em seus *Fragmentos sobre a característica do meu currículo*

14 Nos *Epigramas*, lê-se:

“Hoje são os papagaios os que educam,
unicamente transmitem tagarelices,
mas não ensinam a razão romana nem o espírito grego.
Para mostrar à alma do jovem
a imagem e a fatura do heroísmo,
fazem desaparecer as cores anulando os traços do herói,
ensinam apenas o quadro despenteado na tela da fala,
com o fio do verbo estrangulam o gênio do clássico.
Não com uva de Baco, nem com o mais excelente cereal de Ceres,
as vagens e a palha são o alimento da Filologia;
entre espírito clássico e estupidez pietista colocada,
sem poder decidir-se, como o burrinho de Buridan” (FEUERBACH, 1995, p. 151).

15 Feuerbach afirma nos *Xenien*:

“A religião, é claro, foi em outro tempo apoio do Estado,
mas hoje é o Estado o apoio mais firme da mesma” (FEUERBACH, 1995, p. 168).

lum vitae filosófico (Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae) quanto em *Abelardo e Heloísa ou o Escritor e o Homem (Abälard und Heloise oder der Schrifsteller und der Mensch)*¹⁶. Embora haja uma distinção importante entre os aforismos satíricos dos *Epigramas* e aqueles de 1834 (cf. RÚA, 1995, p. 58), caberia ter em conta, como ressalta Geier, que

[...] o termo originalmente germânico *Witz* (graça, chiste) deriva etimologicamente do radical indogermânico *ueid*, que queria dizer “ver” e, por conseguinte, também “saber”. *Witz* foi usado até o final do século XVII no sentido de razão, inteligência, saber e sabedoria. Em contrapartida, *humor* deriva do latim *humores*, que designava todos os líquidos, umidades ou fluidos. A doutrina desenvolvida pela medicina antiga e que continuou em vigor até a era moderna sobre os quatro fluidos corporais — [*humores naturales*] sangue, muco, bilis amarela e bilis negra — foi depois transportada para o intelecto. Aos quatro fluidos corresponderiam quatro temperamentos ou caracteres: sanguíneo, fleumático, colérico e melancólico.

Somente no início do século XVIII estas duas palavras não aparentadas, pertencentes à área de entendimento do intelecto e respectivamente da matéria, “graça” e “humor”, foram levadas para a área do cômico, aparecendo então como a dobradinha que leva ao riso, sendo que, no chiste, havia um componente intelectual. Quem era espirituoso podia perceber fácil e rapidamente semelhanças entre coisas diferentes e, assim, transmitir pontos de vista surpreendentemente “engraçados”. E quem possuía humor agora não dispunha mais somente de uma das quatro características patológico-humorais, mas de um ânimo alegre e bom humor (GEIER, 2011, p. 112-113).

16 Tomando por base os textos feuerbachianos de 1834, Amir argumenta que, para Feuerbach, “a vida ‘humorístico-filosófica’ caracterizada pelo descaço com a realidade e pelo humor de uma distância involuntária da vida encontra no escritor a sua encarnação profissional” (AMIR, 2014, p. 316).

Aprofundando essa perspectiva histórico-filosófica da sátira e do humor, temos que, bem antes de Feuerbach dirigir seu olhar satírico contra a teologia nos *Xenien*, Shaftesbury¹⁷, em sua *Carta sobre o entusiasmo* [*A Letter Concerning Enthusiasm* (1707)], já aplicava a estratégia do escárnio aos que compreendia por “fanáticos religiosos” de sua época¹⁸, dizendo:

a sabedoria de algumas Nações sábias permitiu em outros tempos que as pessoas se fizessem engraçadas o quanto quisessem e que nunca se castigasse seriamente o que não merecia senão ser ridicularizado; pois que, no fim das contas, se curava melhor com este remédio inocente. A Humanidade tem certos humores que é necessário deixar que se desafoguem. A mente humana e o corpo estão naturalmente sujeitos ambos a comoções. E como no sangue há estranhos fermentos que ocasionam em muitos corpos descargas extraordinárias, do mesmo modo há na razão partículas heterogêneas que devem ser expulsas por fermentação. Se os médicos se empenham em mitigar absolutamente esses fermentos do corpo e em eliminar os humores que se descobrem em tais erupções, pode ser que, em vez de curar, corram com toda probabilidade o risco de provocar uma praga,

17 A menção a Shaftesbury é realizada pelo mesmo Geier (2011).

18 Embora Geier defenda que “Shaftesbury não queria entregar possíveis verdades da fé ao ridículo [...] [senão] desenvolve[r] um procedimento para poder examinar a *credibilidade* de doutrinas de cura e líderes religiosos”, o mesmo exame valia para aqueles que eram supostos intelectuais: deveriam passar também eles pela “prova do ridículo”, uma vez que “o *test of ridicule* servia à distinção crítica entre as pessoas para as quais algo é realmente sério e importante e os impostores conscientes ou inconscientes, cuja seriedade ridícula mascara sua falta de sinceridade. Shaftesbury apontava contra eles a arma da anedota espirituosa e do escárnio, que para ele eram mais eficazes do que o ataque solene de um inimigo sério. ‘Nada é mais temido por quem não é sincero do que a troça e o humor’” (GEIER, 2011, p. 122). Nas palavras do próprio Shaftesbury: “que ridículo pode se opor à razão? Ou como pode chegar a sofrer qualquer pensamento minimamente bem fundado, por causa de um ridículo que esteja fora de lugar? Não há coisa mais ridícula que isto. [...] Como pode ser, pois, que nos mostremos tão covardes ao raciocinar e temamos tanto nos submeter à prova do ridículo? — Oh!, dizemos, é que se trata de assuntos muito importantes. — Talvez seja assim, mas antes teremos que ver se são ou não são tão importantes realmente; pois, dado o modo como cabe que os concebamos, poderiam ser muito graves e de transcendência talvez em nossa imaginação, porém muito ridículos e inadequados em si mesmos. [...] Nunca levaremos bastante a sério algo, se do que temos de assegurar-nos é de que realmente é tão sério quanto supomos. E não respeitaremos e reverenciaremos nunca excessivamente alguma coisa como séria, se estamos seguros de que é tão séria como vemos.” (SHAFTESBURY, 1997, p. 100).

convertendo um broto de febre, ou uma indigestão outonal, em epidérmica febre maligna. Tão maus médicos do corpo político são, por certo, aqueles que necessitam se intrometer nessas erupções mentais, e, com pretensão enganosa de curar do prurido de superstição e de salvar as almas do contágio do entusiasmo, põem em desordem à Natureza inteira e convertem um pouco de carbúnculo inocente em inflamação e mortal gangrena (SHAFTESBURY, 1997, p. 102-103).

Ao que tudo indica, portanto, o jovem Feuerbach parece repetir, a seu modo, Shaftesbury ao utilizar sua estratégia metodológica do “ridículo como prova de verdade”¹⁹, embora ambos possuam suas próprias especificidades. Isso significa que, desde o ponto de vista formal, Feuerbach concede à linguagem um lugar de destaque indeclinável: por meio dela se pode opor à filosofia especulativa um modo de filosofar aforístico, cujo caráter panorâmico e assistemático concorda com a própria natureza da vida²⁰, e a teologia, supostamente portadora de “verdades eternas”, se vê acoçada com a revelação de seu íntimo pelo sarcasmo e pela analogia, reconhecidas como formas de desvelamento da realidade natural, antimisticista e antissobrenaturalística²¹.

19 Sobre o tema, cf. AMIR, 2014, p. 11-88.

20 Vale destacar as palavras de Rúa, pela quais compreende que “o que faz inquietante ao aforismo é o caráter inesperado tanto do tema como da conclusão ou intencionalidade, o que [...] estabelece certa familiaridade entre o aforismo e o âmbito do humor e da ocorrência. Frente à unidade metódica do mundo do espírito, o aforismo exibe a caridade tonal da vida mesma, fazendo-se assim um veículo de sabedoria vital onde a experiência contrastada no indivíduo transcende, porém, o âmbito do mesmo para converter-se em uma reflexão profunda de conclusões diáfanas ou conscientemente ambíguas porque se busca constituir o mistério em fonte de significação universal ou porque se pretende conseguir a participação cúmplice do leitor, comprometendo-o à indagação pessoal ou a quebrar seu sentimento de falsa segurança, à qual não tem direito, por meio do sofrimento da inquietude interior” (RÚA, 1995, p. 37-38).

21 O uso do riso e da ironia como método de crítica não era incomum no século de Feuerbach, seja como uma potente ferramenta política, seja como uma oposição radical à teologia e à Igreja. Minois dá muitíssimos exemplos a esse respeito (cf. MINOIS, 2003, p. 405ss). O próprio Feuerbach chega a retomar esse tema em obras posteriores, como é o caso de *A Essência do Cristianismo* (*Das Wesen des Christentums* [1841]), a respeito do que Minois afirma: “Feuerbach situa essa hostilidade fundamental do cristianismo em relação ao riso na própria essência dessa religião — religião de sofrimento, de dor, centrada num Cristo crucificado que cada um deve imitar, ‘carregando sua cruz’. O sofrimento nos aproxima de Deus, o riso nos desvia para os problemas do mundo. Sofrer é ter coração; rir é ser insensível. Sofrer é sentir sua dependência; rir é experimentar a plenitude, a autossuficiência. O riso é, portanto, um rival direto de Deus, como tudo aquilo que pode nos fazer encontrar em nós mesmos a satisfação. ‘A religião cristã’, escreve Feuerbach, ‘é a religião do sofrimento. As imagens do crucificado, que ainda

Homem real e natureza: pensando as *consequências* da forma dos *Epigramas*

Pelo que se pode depreender, os aspectos formais dos *Epigramas* são determinantes para uma compreensão mais alargada de seu conteúdo, uma vez que por eles o jovem Feuerbach manifesta com clareza um modo de filosofar que reage à filosofia de então e, igualmente, à teologia. Não sem razão, portanto, sua admoestação inicial de que o texto comportaria uma espécie de visão panorâmica constituída a partir “da câmara obscura do presente” (FEUERBACH, 1995, p. 145), afirmação que nos leva a compreender, como penso, que ali não se trata *apenas* de um diagnóstico da sua situação presente²², como de um efetivo meio de intervenção nessa mesma realidade, para eviscerá-la e dar a conhecer suas entranhas (cf. FEUERBACH, 1995, p. 147). Daí Feuerbach intencionar superar sua situação epocal por meio de uma postura (pro-)positiva de resgate da natureza, assim como da valorização da verdade da sensibilidade e do homem terreno. Por esse motivo, Feuerbach testemunha pelos *Epigramas* sua própria *conversio ad naturam* e à razão encarnada, abandonando as ilusões de uma fé supranaturalística e voltando à verdade apenas alcançável para aquele que rejeita o misticismo e se aproxima da “fonte e fundamento da vida”, a natureza (cf. FEUERBACH, 1995, p. 242). Para usar suas palavras,

hoje nos oferecem em todas as igrejas, não nos apresentam o salvador, mas o crucificado, o sofredor. As próprias autocrucificações entre os cristãos são a consequência — cujo fundamento psicológico é profundo — de sua intuição religiosa. Como é possível que uma pessoa que tem constantemente em seu espírito a imagem de um crucificado não tenha prazer em sacrificar a si mesmo ou a outrem? [...] Os cristãos mais profundos, mais autênticos, dizem que a felicidade terrestre desvia o homem de Deus, enquanto a infelicidade, o sofrimento e as doenças o aproximam d’Ele e são os únicos que convêm aos cristãos. Por quê? Porque na infelicidade o homem está à disposição, prática ou subjetivamente; na dor, ele só se importa com o que é necessário; na dor, o homem sente Deus como uma necessidade. O prazer, a alegria são motivo de expansão para o homem; a infelicidade, a dor fazem-no contrair-se — na dor, o homem nega a verdade do mundo” (MINOIS, 2003, p. 503-504).

22 Diz Feuerbach:

“Maus tempos os de hoje!
no país se sofre a maior miséria
mas, apesar disso, os cristãos
não deixam entrar nenhum produto estranho.

Com efeito, os clérigos da alfândega
fecham a passagem obstinadamente
a qualquer produto, ainda que fosse nobre,
se não levar um crucifixo acima” (FEUERBACH, 1995, p. 255).

Tive acreditado um dia que muita vida em mim se
despertava,
e que sempre com um nobre sentido
para o verdadeiro se impulsionava,
e na verdade encontrei, para a intensidade de minhas
dores,
que apenas a natureza
nos pode fornecer os medicamentos.
[...]
Os remédios são somente
meios de estimular à natureza,
de maneira que cuide de si mesma
já que a cura vem de dentro (FEUERBACH, 1995, p. 259).

Não sem razão, portanto, que a exposição da obra se valha frequentemente de exemplos naturais-biológicos, em que se concentram aproximações orgânicas com a anatomia ou a fisiologia²³, instrumentos de respaldo da vinculação entre o homem terreno e sua instância originária, um avizinhamento, inclusive, cada vez mais declarado nos escritos de maturidade feuerbachianos, como é o caso de *Sobre Espiritualismo e Materialismo (Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit* [1866]), por exemplo. Em se tratando dos *Xenien*, isso não é feito sem uma clara alusão às ciências empírico-analíticas (referenciadas no texto pela menção à Medicina, assim como à Botânica, à Física ou à Química, cf. FEUERBACH, 1995, p. 163), compreendidas como um modo de conhecimento que se esmera pela decifração da realidade por uma aceitação da sensibilidade, e à “senhora História” (cf. FEUERBACH, 1995, p. 246), que torna a filosofia “sempre jovem” (cf. FEUERBACH, 1995, p. 175) e nos impele a um saber verdadeiro (cf. FEUERBACH, 1995, p. 164). É pela história que vem o convite a experimentar e valorizar a unicidade e fugacidade da vida real (cf. FEUERBACH, 1995, p. 184) por um apego ao tempo *presente*, ao “consolo do hoje” (cf. FEUERBACH, 1995, p. 167). O elemento da história tem de tal modo

23 O estômago, por exemplo, é tomado como “realista maior” (cf. FEUERBACH, 1995, p. 188) e como uma ferramenta de oposição à ilusão proporcionada pela teologia, sobretudo pela postulação de uma vida posterior que sobrevive à morte real; o cérebro é celebrado como “um órgão que alcança desde dentro [de si mesmo] o Mistério Profundo da natureza produtiva”, caracterizado igualmente como “Pan-a-teísta” (cf. FEUERBACH, 1995, p. 201).

relevância para o jovem Feuerbach que nos *Xenien* é sempre buscado seja para prestigiar os elementos culturais que, a seu ver, culminaram em degeneração engendrada pela teologia cristã, seja para encontrar no presente de seu momento a ocasião para “limpar o mundo” dos efeitos nocivos dos postulados supranaturalísticos dela (cf. FEUERBACH, 1995, p. 151-153). Daí que o vínculo com a história não seja senão uma reafirmação da necessidade de um retorno à realidade concreta fundada sobre uma ontologia que se acha pensada em articulação com a natureza. Essa natureza, não obstante restar plena de riquezas reais, é abandonada em função de um mundo futuro postulado pelo místico, o mesmo que abre mão do mundo real em vista da “loucura” que crê ser o real uma mera aparência (cf. FEUERBACH, 1995, p. 164), sem dar-se conta de que um outro mundo nada mais seria que “um bem-fadado asilo de covardes e de pobres de espírito” (FEUERBACH, 1995, p. 182).

Por esse motivo, o jovem Feuerbach entende serem incompatíveis fé e razão (cf. FEUERBACH, 1995, p. 166), na medida em que admite que “a fé nos livra agora da natureza mesma” (FEUERBACH, 1995, p. 170). Essa incompatibilidade, entretanto, não ocorre entre a fé e a *razão iluminista*, mas entre a fé e a *razão real*, não fantasmagórica, pois que o racionalismo iluminista traz em seu interior os mesmos elementos característicos da mística pietista — haveria uma unidade fundamental entre o místico e o racionalista, algo que os tornaria absolutamente afastados do *homem real*, aquele cuja base de sustentação é a natureza mesma (cf. FEUERBACH, 1995, p. 197).

O ser humano real, que habita o espaço terreno, é o homem que produz história e que realiza a ciência do mundo, a mesma que é adversa a uma suposta “ciência de Deus” (cf. FEUERBACH, 1995, p. 185; 203). Para o homem real, não é um custo valorizar a vida porque ele a compreende de maneira salutar: como existência fugaz, passageira (cf. FEUERBACH, 1995, p. 211), em que a morte não constitui um fardo ou desespero, mas que é aceita mesmo *com amor* (cf. FEUERBACH, 1995, p. 185), uma vez que se reconheça nela um potencial terapêutico insuperável (cf. FEUERBACH, 1995, p. 183). Essa aceitação da finitude individual nos *Xenien* parece vir como complemento do anunciado nos *Gedanken*, quando Feuerbach insistia que

é uma necessidade [...] que o homem, depois de haver-se deleitado de maneira puramente maometana, durante demasiado tempo nos sonhos paradisíacos de sua imortalidade, depois de haver vivido demasiado tempo na contemplação embriagadora de si mesmo, no gozo delirante de sua individualidade, se recorde do caráter totalmente passageiro de seu ser, de sua mortalidade, e nesta recordação e conhecimento desperte em si a necessidade de buscar fora de sua própria individualidade, e fora da fé em sua própria imortalidade e eternidade a fonte da vida e da verdade, o fundamento determinante de suas ações e a morada da paz. Apenas se o homem volta a reconhecer que não se trata de uma morte aparente, mas de uma morte verdadeira e real, que liquida totalmente a vida do indivíduo, e apenas se volta à consciência de sua finitude, se armará da coragem suficiente para começar uma nova vida e para sentir a urgente necessidade de converter o verdadeiro e essencial, o verdadeiramente infinito, no motivo e conteúdo de todas as atividades do seu espírito (FEUERBACH, 1993, p. 72-73).

Esse reconhecimento da finitude do homem singular constitui elemento de enaltecimento da natureza e, como consequência, do *ser humano real* e de suas potências, sejam elas cognitivas ou morais. Por isso a cultura e a ciência humanas são tomadas por obras do homem terreno; suas ações restam plenas de um valor moral intrínseco, sem qualquer fundamento transmundano. É justificada, pois, a censura ao racionalismo, atacado tanto em seu aspecto epistemológico quanto moral (cf. FEUERBACH, 1995, p. 176-179), pela afirmação de que, mesmo a contragosto dos místicos, neles a natureza opera de maneira irrenunciável (cf. FEUERBACH, 1995, p. 193).

A tarefa dos novos tempos, prenunciados pela crítica do jovem Feuerbach ainda em 1830, estaria anunciada: sua incumbência fundamental é reunir o que tanto a teologia cristã quanto a filosofia especulativa haviam cindido, a saber, o espírito e a natureza (cf. FEUERBACH, 1995, p. 207). *Novos tempos exigem*, consequentemente, *uma nova filosofia*, que não encontra sustentação a não ser no *ser real*, no homem terreno. Antecipada a crítica a Hegel exposta em 1839, Feuerbach diz:

“O ser é só ideia”, o que quer dizer,
do homem o esqueleto
tem mais realidade que o homem vivo,
são carne e sangue, assim, apenas acessórios supérfluos;
a vida mesma é apenas um acréscimo
à própria substância dos ossos²⁴ (FEUERBACH, 1995,
p. 208).

Contra a posição de um ser abstrato de onde partem os filósofos especulativos, Feuerbach insiste, ainda em 1830, em “fazer-nos familiares com a natureza, e ao espírito, nela, reconhecer” (cf. FEUERBACH, 1995, p. 213), descendo das alturas, onde não há oxigênio para manter a vida (cf. FEUERBACH, 1995, p. 204), e baixando “ao seio da terra” (cf. FEUERBACH, 1995, p. 213), em que habita o homem real, intrinsecamente enredado nas determinações naturais.

A necessidade de advertir para o vínculo entre homem e natureza demonstra, já nos *Xenien*, a importância de resgate do ser humano concreto, histórico, o que significa rearticular natureza e espírito, uma vez separados: *i. pela teologia*, com a postulação da ideia de um Deus distinto do homem e extremo da natureza — “no homem se une Deus com a natureza” (FEUERBACH, 1995, p. 236), o que faz Feuerbach antecipar certos elementos da *redução antropológica* da teologia realizada em *A Essência do Cristianismo*, embora ainda não definitivamente; e *ii. pela mística filosofia racionalista*, que “nunca renuncia a seu eu” (FEUERBACH, 1995, p. 229). Para manifestar uma rearticulação concreta entre espírito e natureza, Feuerbach se serve da imagem da mulher terrena (cf. FEUERBACH, 1995, p. 261), tratada na obra como um “espírito que busca a concórdia” e que, “sendo por natureza o que deve ser”, não precisaria de “muletas”, como a fé (cf. FEUERBACH, 1995, p. 262-263). Às mulheres, portanto, incita a convocação final dos *Epigramas*:

Donzelas e mulheres!
e de novo arremessai a teologia
muito longe de nós (FEUERBACH, 1995, p. 265).

24 Em *Para a crítica da filosofia hegeliana (Zur Kritik der hegelischen Philosophie [1839])*, Feuerbach dirá que “o método de Hegel vangloria-se de seguir o curso da natureza; ele inspira-se certamente na natureza, mas falta à cópia a vida do original” (FEUERBACH, 2012, p. 24).

Considerações finais

Tratando especificamente de apresentar uma perspectiva de leitura para os *Xenien*, em que se persegue a suspeita de haver um marcado interesse do jovem Feuerbach pelo problema da linguagem, corre-se sempre o risco de sistematizar o que está definido pela a-sistematicidade de maneira propositada. Por essa razão, é importante dizer que meu objetivo neste trabalho não se concentra em atentar contra o espírito feuerbachiano, mas realizar uma mera *exposição didática*, pela qual se realiza um simples ato de *demonstração*, que é precisamente o que Feuerbach concebe como uma das tarefas do filósofo. É aí que se compreende que o papel de um trabalho como o que proponho é o de desenvolver uma *interpretação*²⁵, não sem ressaltar que “a interpretação não é senão o desvendamento do enigma do verdadeiro sentido de uma filosofia” (FEUERBACH, 2005, p. 35), como Feuerbach dirá nove anos depois em carta endereçada a Karl Riedel. Em *Para a crítica da Filosofia hegeliana*, o autor chegaria a dizer textualmente:

A demonstração não é senão a mostraçõ de que aquilo que eu *digo é verdadeiro*, não é senão o reportar da exteriorização do pensamento à *fonte originária* do pensamento. Sendo assim, o significado da demonstração não pode ser apreendido sem se ter em conta o significado da *linguagem*. [...] toda a exposição, toda a demonstração — a exposição do pensamento é demonstração — tem como seu fim último o ato cognoscitivo do outro (FEUERBACH, 2012, p. 33; 37).

25 Conforme Serrão, “o intérprete tem por finalidade restituir o sentido original de uma doutrina. Para tal, deverá isolar o seu núcleo temático fundamental, recorrendo primeiramente à análise que permite separar esse núcleo de outros aspectos acessórios e não essenciais. Em seguida, pela síntese, deverá refazer as articulações internas, conectando teses aparentemente dispersas, para refazer o pensamento do autor de um modo global, mas numa ordem de razões já distinta da primitiva ordem da exposição. A *Entwicklung*, o acto interpretativo, é semelhante à descoberta de um sentido oculto, o que o aproxima de uma decifração (*Entzifferung*), de um desvendamento (*Enthüllung*) ou da resolução de um enigma (*Enträtselung*), pois traz à luz o não-dito pelo autor, exibindo a verdade implícita na obra, mas que ele não chegou ou não pôde explicitar. A compreensão de um texto filosófico pressupõe todo um trabalho iminente ao texto, muito próximo da letra, para nela desenredar os múltiplos nós e deslindar os fios entretecidos, ao mesmo tempo uma crítica textual e uma gênese de sentido apenas cujo resultado final alcança uma ‘restituição transfigurada’ (*verklärte Wiedergebung*) do verdadeiro espírito de uma filosofia” (SERRÃO, 1999, p. 60-61).

Considerando todos esses elementos prévios, por conseguinte, o que proponho não é mais que uma leitura possível, nesse caso eminentemente centrada no tema da linguagem, seja do ponto de vista formal, seja material. As consequências disso, no que tange ao tratamento dos *Xenien*, podem ser elencadas como segue:

(i) o tom áspero da escrita, protegido pelo anonimato e apoiado sobre o estilo aforístico, manifestam a posse, já no jovem Feuerbach, daquilo que ele nomeará por “espírito aforístico”, o qual estaria caracterizado posteriormente como “um espírito crítico, isto é, um espírito que distingue a essência da aparência, o necessário do supérfluo” (FEUERBACH, 2009, p. 15); ao mesmo tempo, a caracterização formal do estilo aforístico, cujo fundamento repousaria na sua identidade com a fluidez da própria vida, demonstraria não apenas um vínculo entre filosofia e realidade, como o reconhecimento da provisoriedade de qualquer saber, desde que vinculado à experiência sensorial;

(ii) a utilização frequente de *figuras de linguagem* as certifica como meios de expressão de um conhecimento provisório e aproximativo, exemplificadas nos casos da *analogia* e da *alegoria*; elas não apenas representam estratégias retóricas, mas “postulados” que registram um modo de compreensão da própria natureza do conhecimento humano, tal como Feuerbach o compreendia em 1830;

(iii) a ironia/sátira e o humor, aliados ao escarnecimento da filosofia especulativa e da teologia, manifestam-se como poderosas ferramentas procedimentais de aversão política e de crítica epistemológica;

(iv) na reação à filosofia especulativa e à teologia se registra a necessidade de uma recuperação da natureza e de uma reconciliação entre essa instância e o espírito, para o que parece central estabelecer uma revalorização das ciências terrenas e da história, como vem proposto pelos *Epigramas*.

Nota-se, pois, que a leitura dos *Xenien* resulta muito produtiva para uma redescoberta da importância dos textos de juventude para uma compreensão mais alargada da contribuição intelectual de Ludwig Feuerbach, pois que aponta para diversas regiões, sejam as mais comuns, sejam as mais inexploradas, pelas e para as quais sua filosofia se dirige.

Referências

AMIR, L. B. **Humor and the Good Life in Modern Philosophy. Shaftesbury, Hamann, Kierkegaard.** Albany: University of New York Press, 2014.

ANDOLFI, F. **Il cuore e l'animo. Saggi su Feuerbach.** Napoli: Alfredo Guida Editore, 2011.

DUARTE, L. P. Ironia, humor e fingimento literário. **Cadernos de Pesquisa.** Belo Horizonte, NAPq/FALE/UFMG, n. 15, p. 54-78, fev. 1994.

FEUERBACH, L. A Karl Riedel. Para a rectificação do seu esboço. *In:* FEUERBACH, L. **Filosofia da Sensibilidade. Escritos (1839-1846).** Trad. port. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, p. 33-41, 2005.

FEUERBACH, L. Epigramas teológico-satíricos (1830). *In:* FEUERBACH, L. **Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud.** Trad. cast. José Luis García Rúa. Granada: Editorial COMARES, p. 141-265, 1995.

FEUERBACH, L. Frammenti per caratterizzare il mio curriculum vitae filosofico. *In:* FEUERBACH, L. **Opere.** A cura di Claudio Cesa. Bari: Editori Laterza, p. 341-374, 1965.

FEUERBACH, L. **Para a crítica da filosofia de Hegel.** Trad. port. Adriana Veríssimo Serrão. São Paulo: LiberArs, 2012.

FEUERBACH, L. **Briefwechsel III (1845-1852).** *In:* FEUERBACH, L. **Gesammelte Werke.** hg. v. W. Schuffenhauer, Bd. 19. Walter de Gruyter, 1993.

FEUERBACH, L. **Pensamientos sobre muerte e inmortalidad.** Trad. cast. José Luis García Rúa. Madrid: Alianza Editorial, S/A, 1993.

FEUERBACH, L. **Preleções sobre a Essência da Religião.** Trad. bras. José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2009.

GEIER, M. **Do que riem as pessoas inteligentes? Uma pequena filosofia do humor.** Trad. boas. André Delmonte e Kristina Michahelles. Rio de Janeiro & São Paulo: Editora Record, 2011.

KANT, I. **Crítica da Faculdade do Juízo.** Trad. bras. Valerio Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

KIERKEGAARD, S. **Postscriptum no científico y definitivo a *Migajas Filosóficas***. Trad. esp. Nassim Bravo Jordán. México, DF: Universidad Iberoamericana, 2008.

LIMA FILHO, J. E. Ontología de la singularidad y el problema del lenguaje en Ludwig Feuerbach: para una lectura de *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (1839). **Revista El Arco y la Lira**. Tensiones y Debates. Buenos Aires, 7, 19-33, 2019.

MINOIS, G. **História do riso e do escárnio**. Trad. bras. Maria Elena O. Ortiz Assumpção. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

RÚA, J. L. G. Estudio preliminar. In: FEUERBACH, L. **Abelardo y He-loísa y otros escritos de juventud**. Trad. cast. José Luis García Rúa. Granada: Editorial COMARES, p. 73-139, 1995.

SERRÃO, A. V. **A Humanidade da razão: Ludwig Feuerbach e o Projeto de uma Antropologia Integral**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

SHAFTESBURY. **Carta sobre el entusiasmo**. Trad. esp. Agustín Andreu. Barcelona: Crítica, 1997.

SOUSA, A. L. B. **Questão de método em Ludwig Feuerbach: da Carta a Karl Riedel aos Princípios da Filosofia do Futuro**. 105f. Tese de Doutorado em Filosofia - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2013.

TOMASONI, F. **Ludwig Feuerbach. Biografia intellettuale**. Brescia: Editrice Morcelliana, 2011.

CAPÍTULO 2

Da escrita e da vida, segundo Feuerbach¹

Adriana Veríssimo Serrão
Universidade de Lisboa (Portugal)

“der Philosoph muß die Dinge nicht bloß erkennen, er muß sie vor allem *erleben*”²

As reflexões de Feuerbach acerca da escrita, persistentes e traçando uma linha de continuidade ao longo de toda a obra, permitem leituras diversas. Podem constituir-se em si mesmas como um tema independente, ser enquadradas numa teoria geral da arte, ou ainda, dado o carácter de analogia com que muitas vezes surgem, ser lidas como um tópico de natureza antropológica. A escrita assume assim um estatuto temático complexo, apresentando-se por vezes como um ponto de ligação entre filosofia e literatura, outras vezes como uma via de acesso à compreensão da natureza humana, quer na reiterada unidade da sua essência, quer em aspectos que evidenciam a sua mais trágica divisão existencial.

É sob esse último prisma que o tema pode ser tomado como mais abrangente, quando englobado numa reflexão de cariz eminentemente antropológico, noutros termos, em torno de uma fortíssima analogia entre *escrever e existir*, entre o *livro* e a *vida*. A própria duplicidade do tópico

- 1 O presente artigo reproduz, com ligeiras alterações, o estudo “Da escrita e da vida, segundo Feuerbach”, publicado em *Poiética do Mundo. Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Departamento de Filosofia e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Colibri, 2001, p. 553-568. E republicado em: Adriana Veríssimo Serrão, *Pensar a Sensibilidade. Baumgarten – Kant – Feuerbach*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, p. 127-142. Com autorização do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- 2 FEUERBACH, L. *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae*, GW 10, 165. Salvo indicação diferente, as referências aos textos de Feuerbach remetem para a edição crítica dos *Gesammelte Werke* (= GW), organizada por W. Schuffenhauer e publicada em Berlim, pela Akademie Verlag, a partir de 1964.

análogo permite-nos segui-lo, ora acentuando o papel do *analogon*, ora o do analogado: considerando a escrita como metáfora da vida ou a própria vida como experiência e vivência de uma escrita de si mesmo.

Percorreremos os principais contextos deste encontro, acompanhando alguns dos motivos nucleares do pensamento feuerbachiano, e mesmo reconhecer, sob forma indirecta, o problema central da sua filosofia: a compreensão e justificação do humano em toda a sua verdade e radicalidade.

O filósofo sob o signo do escritor

A busca de um sentido positivo e pleno para a ideia de imortalidade pessoal, contraposto à concepção vazia e nihilizante da cisão substancial de alma e corpo, é o motivo central do ensaio *Abelardo e Heloísa ou o escritor e o homem*, no qual a trilogia religiosa — vida terrena, morte e imortalidade — é reinterpretada no horizonte global da cultura e segundo uma especial dinâmica em que a produção literária emerge como modalidade privilegiada. A actividade do escritor caracteriza-se pela separação espiritual da vida comum, pelo sacrifício de uma existência banal e confortável, pela “morte” do empírico. Para poder escrever, é preciso apartar-se da existência vulgar, suspender o distúrbio e os ritmos dispersivos do tempo, distanciar-se do bulício do quotidiano. Recolhido em si mesmo, em situação de isolamento e quietude, o escritor pode anular o “homem”, tal como a escrita, anular a vida. A existência individual do pensador sofre então uma metamorfose que opera a diluição da individualidade empírica e pela qual o indivíduo se torna *uma alma*, o mesmo é dizer, um estilo pessoal e uma orientação ética de vida (FEUERBACH, GW 1, p. 574; 612).

Inúmeras imagens enfatizam o contraste entre futilidade e recato, dispersão e sossego, espaço aberto e gabinete fechado, não porém para se quedar nele. A depuração espiritual não é em si mesma um fim, mas a preparação para um outro estado que vem a permitir uma reaproximação renovada ao mundo e aos outros homens. Vista pela alma, a existência é agora perspectivada com coerência e em profundidade, numa visão distanciada que a apreende como essência, a exalta como valor e a

sabe fruir com alegria — “A alegria pela existência reside unicamente na consciência do valor da existência” (FEUERBACH, GW 1, p. 595).

Recuo do imediato e afastamento do múltiplo permitem o aparecimento de uma realidade diferente, recortada e seleccionada, sintetizada num plano que recolhe os momentos breves, mas ricos e intensos, e oferece um mundo esteticizado como *qualidade* — “Os períodos mais belos, mais poderosos da história, foram os mais breves” (FEUERBACH, GW 1, p. 536) —, numa associação deliberada do estilo da filosofia com a prosa, por sua vez valorizada sobre a poesia — “A vida é um poeta, o livro um filósofo” (FEUERBACH, GW 1, p. 545). Uma prosa, aliás, ela própria de feição poética, que pratica a forma fragmentária e concisa, e explora as potencialidades heurísticas do *aforismo*. Uma sequência de aforismos desperta a agilidade do pensamento, suscita a mobilidade das ideias e proporciona uma amplidão de vistas que não está dependente da extensão do texto e seguindo embora um fio temático preciso não se deixa espartilhar numa estrutura esquemática e rígida (FEUERBACH, GW 1, p. 536-538).

Perpassam como posições teóricas de fundo deste escrito alguns dos motivos centrais do pensamento de Feuerbach na década de 1830, a saber, a procura de uma via filosófica igualmente distinta do empirismo atomizante, bem como de um frio racionalismo intelectual. Esta é designada por expressões diversas, como “método empírico-especulativo” ou “diálogo da especulação e da empiria”, todas apelando a uma mediação da filosofia com a vida, a uma “tendência prática” superadora da aridez erudita e do esteticismo de mera feição estilística (FEUERBACH, GW 9, p. 912). Daí a acentuação de que tanto na literatura como na filosofia não se trata de seguir um processo abstractivo, de ascese ou de recusa do real, mas sim de optar por uma orientação espiritualizada, que é porém sempre de imersão e de “afundamento” (*Versenkung*) no elemento da intuição sensível (FEUERBACH, GW 1, p. 537-538).

O espírito vivo engloba a sensibilidade, assim como a razão contém em si o amor, numa aliança cujo fruto é o *livro*, resultado da colaboração do pensamento e do coração, ou da correspondência íntima e do colóquio interior do escritor com o homem. É o testemunho e o registo fixado de uma concepção pessoal de vida que persiste para além do

tempo e do espaço da sua procedência biográfica e pode sobreviver independentemente do seu autor, permanecendo para além dele como a sua “alma separada”. Aberta fica assim a promessa de uma “outra vida”, uma imortalidade terrena concedida porém apenas àqueles actos — as grandes obras — que, unidos a nós, têm o poder de permanecer para além de nós, perdurando numa posteridade cultural que conserva a marca personalizada do espírito criador e que imortaliza o autor, oferecendo-lhe a vitória da perenidade sobre o curso passageiro das coisas (FEUERBACH, GW 1, p. 551).³

Porque faz da alma a sua vida, o escritor ergue-se como símbolo de uma individualidade desindividualizada e impõe-se como “norma exemplar” do género humano (FEUERBACH, GW 1, p. 574). Porque produz novas ideias que fomentam a transformação, é gerador de comunidade e impulsionador da comunicação universal com todos os outros. No livro deposita-se uma coerência de vida e uma perspectiva de verdade, oferecidas à Humanidade, e através do qual a alma individual se converte num bem comum. Em coerência com toda a crítica feuerbachiana do ensino universitário e do filósofo-professor, a actividade prioritária da filosofia não é encarada como ensino oral, de alcance necessariamente escolar e limitado a um círculo homogéneo de auditores. É na produção de textos escritos, que coloca à disposição da totalidade humana, de um ilimitado “público misto”, que encontra a actividade mais condicente com a sua vocação de saber universal (FEUERBACH, GW 1, p. 575; 625 e GW 10, p. 306).

Uma vida escrita em texto mas que, por se expressar em aforismos, é descontínua, volta a unificar-se quando inserida numa tradição e ligada ao texto do passado, persistindo no fluxo espiritual contínuo da Literatura em que autores e leitores formam uma comunhão de almas e todas as obras compõem uma única obra multiplicada em inúmeros volumes (FEUERBACH, GW 1, p. 552) — “O aforismo paradoxal da nossa vida apenas perde o seu significado fragmentário, apenas adquirir sentido e entendimento, quando é lido em conexão com o grande texto do passado” (FEUERBACH, GW 1, p. 559).

3 Cf. a análise retrospectiva e de índole autobiográfica destes temas em *Über meine “Gedanken über Tod und Unsterblichkeit”*, GW 10, 285.

Pensar, escrever e dizer na comunicação da filosofia

Se numa primeira fase Feuerbach tece o elogio do escritor literário para exaltar a superioridade de um tipo de vida moldada pelo pensamento e referida a uma Humanidade genérica, as páginas dedicadas ao tema da escrita em *Para a crítica da filosofia de Hegel* não o fazem apenas num contexto teórico diferente, mas indicam uma evolução que o conduzirá, inversamente, a fazer da vida humana concreta o modelo da filosofia. O pensamento da filosofia é abordado como um caso particular do modo humano de comunicar e das condições que presidem a toda a comunicação, a qual tem na linguagem o seu elemento natural, constitutivo. Enquanto modo de pensar, é igualmente um modo de dizer, concretizando o mesmo impulso originário para a partilha (*Mitteilung*) que se encontra na génese de qualquer acto comunicativo.

A especificidade da escrita filosófica é analisada na relação triangular entre pensamento, linguagem e comunicação, que a estrutura. Uma relação indissociável que se estabelece, por um lado, entre pensamento e linguagem, por outro, entre linguagem e comunicação. Assim, a linguagem ocupa o lugar de vértice mediador no reconhecimento, decisivo para Feuerbach, da verdadeira natureza do acto de pensar, à luz da relação que se institui entre o pensamento e o pensador. Este não é o veículo de um pensamento absoluto ou anónimo, mas é sujeito que pensa, que pensa por si mesmo e, nessa medida, é *autor*. Enquanto mostração singular da verdade, uma doutrina filosófica é sempre atestação de uma autoria, de uma descoberta subjectivamente conduzida, elaborada e formulada de um ponto de vista singular, não único, mas múltiplo, da verdade.

Um pensamento que sai do sujeito para se exteriorizar mais não é do que um pensamento que se declara na linguagem. Deste modo, a autêntica natureza da exposição filosófica é mostrativa e automostrativa — “demonstrar é pura e simplesmente mostrar que aquilo que eu digo é verdadeiro” (FEUERBACH, GW 9, p. 27) —, isto é, o “eu penso” concretiza-se num “eu digo”, é autoexposição subjectiva de um pensador. A essa luz, o pensamento que se expõe em linguagem e o autor que nela se autoapresenta diferenciam-se do pensamento puro

encerrado nos seus próprios mecanismos de reflexão. Este satisfaz-se na meditação interior silenciosa ou na coerência lógica do raciocínio. Mas aquele contém em si, como sua condição de possibilidade, a referência ao leitor potencial; é também pensamento *para outrem*. Sem autor não haveria encarnação do pensamento, mas sem leitor nenhuma linguagem se desencadearia.

O desejo de comunicação transforma tanto o pensamento como a linguagem, seja esta escrita ou oral, em actos personalizados e operações dinâmicas, referidos por infinitivos verbais — *pensar, falar e escrever*. Toda a linguagem é criação de humanidade ou, na definição própria de Feuerbach, “realização do género”, ao provocar a ligação de autor e leitor (ou ouvinte), de um eu e de um tu, ambos sujeitos protagonizados, e a supressão do respectivo isolamento individual (FEUERBACH, GW 9, p. 27). Em cada acto comunicativo actualiza-se uma universalidade racional que tem de ser pressuposta como prévia, mas que não é real senão no acto em que se concretiza. Daí que entre a comunicabilidade potencial do pensamento e comunicação efectiva que permite a criação de comunidade concreta se interponha um processo de duplicação exigido ao pensador para que possa sair do isolamento monológico e se torne verdadeiramente dialógico. Porque, se para Feuerbach a verdadeira dialéctica deve ser de natureza dialógica — “A verdadeira dialéctica não é um monólogo do pensador solitário consigo mesmo, é um diálogo entre eu e tu” (FEUERBACH, § 63, GW 9, p. 339) —, a dialogia deve assentar ela mesma numa estrutura dialéctica, ou seja, intrinsecamente dual de cada um dos polos da relação comunicativa: “O pensador só é dialéctico na medida em que é o seu próprio opositor” (FEUERBACH, GW 9, p. 37).

A possibilidade da comunicação sustenta-se numa divisão crítica de si mesmo, que implica pôr em causa cada conteúdo determinado, preciso, e o modo subjectivo do pensar individual.

Se devo escrever, e se devo escrever bem e com profundidade, tenho de pôr em dúvida que os outros saibam aquilo que eu sei, pelo menos que o saibam do modo como eu o sei (FEUERBACH, GW 9, p. 28).

A complexidade do acto comunicativo deriva, por um lado, da impossibilidade de se escrever sobre o que não se sabe, mas, por outro, da inutilidade sentida face a ter de se escrever sobre um assunto que se sabe bem. Toda a escrita envolve uma experiência pessoal dolorosa e exige a disciplina de um esforço sobre si mesmo. É por isso,

que se experiencia muitas vezes a pior das dores a decidir tratar por escrito o que melhor se conhece, o que é para nós tão perfeitamente claro e certo que não imagináramos sequer como outros o poderiam ignorar (FEUERBACH, GW 9, p. 28).

O exercício desta autocontenção assume os contornos de uma douta ignorância ou de uma ironia sábia que finge não saber aquilo que realmente sabe.

Assim o escritor que trata um assunto do qual está de tal modo certo, que pensa que, no fundo, não valia a pena tratá-lo, lança-se numa espécie de humor. Ao escrever, aniquila o seu escrito; ao provar, ri-se da prova (FEUERBACH, GW 9, p. 28).

Mas a divisão do autor em sabedor e ignorante, através do fingimento consciente, do humor dirigido sobre si mesmo, prolonga-se como dúvida exercida sobre o saber do outro. É indispensável que também o outro, leitor ou ouvinte, concreto ou potencial, seja duplicado em ignorante e em capaz de saber. Fingir que, talvez sabendo, ainda não sabe aquilo que eu sei ou não o sabe do modo especial como eu sei; ou então que, não sabendo ainda, poderá vir a saber. Sem esta dúvida nenhuma comunicação seria possível, nenhum conteúdo chegaria a ser exteriorizado. A total identidade, assim como, no extremo oposto, a total diferença entre os sujeitos, geraria a comunicação, o silêncio. Sem nunca poder ser garantida, a comunicabilidade tem sempre de ser pressuposta.

Daí que, enquanto dialogia, a filosofia seja também pedagogia, o humor tão-só o reverso do amor,⁴ envolvendo o acto de ensinar a capacidade de o outro descobrir e refazer activamente, por ele mesmo, um raciocínio ou um encadeamento de temas. É pela via da exemplificação, que desperta capacidades e que estimula a espontaneidade da descoberta pessoal, que a pedagogia se alia por sua vez à didáctica, à exigência de método e de clareza, à vontade de querer ser compreendido.⁵

Sendo a comunicação, na sua origem e essência mais funda, um acto de generosidade — o que é meu deve também ser teu —, por toda a exposição filosófica, seja ela escrita ou oral, perpassa o desejo de mediação, de união — o que é meu e teu, deve ser também universal —, e que pode mesmo definir uma tipologia dos estilos filosóficos. Num extremo, encontra-se o pensador monológico que cultiva um pensamento de tipo lírico, arrogando-se o direito a uma estranha autos-uficiência e indiferença pelos outros. Já o autor que se expõe assemelha-se ao actor dramático que se apresenta em face deles exibindo-se como caso particular de uma universalidade que podem assimilar e reconhecer também como sua. Assim, o critério intersubjectivo de verdade — “O pensamento no qual eu e tu se unem, é um pensamento verdadeiro” (FEUERBACH, GW 9, p. 29) —, não liga singulares atomizados, mas singulares-universais. Todo o acto subjectivo da razão faz apelo a um plano universal e objectivo e confirma a possibilidade de uma compreensão fundada na unidade da razão. Porque as formas de pensamento são formas de linguagem, qualquer tipo de exposição e demonstração, mesmo a mais sistemática, de uma doutrina deverá ser entendida unicamente como método, e não como essência, da filosofia,

4 Nesta acepção, *humor* (autocrítico) em relação a si e *amor* (comunicativo) em relação ao outro implicam-se mutuamente e configuram um método que Feuerbach denomina de “humorístico-filosófico”; cf. sobre a coordenação de ambos, por vezes em oposição explícita ao filósofo-professor e ao filósofo absoluto, *An Karl Riedel. Zur Berichtigung seiner Skizze*, GW 9, 10.

5 Sobre a clareza expositiva, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, GW 9, 27. Também na investigação erudita, como a obra historiográfica, Feuerbach considera o papel do leitor como o fim, sendo o historiador da filosofia apenas o mediador entre filósofo (autor) ao público (leitor); cf. *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*, GW 3, 6. Em outros contextos Feuerbach menciona a clareza como um dos atributos do seu próprio estilo: “Escreve-se para outros, não para si. Eu, pelo menos, não consigo escrever para mim mesmo. O que escrevo, tem de ser imediatamente dirigido a uma pessoa determinada ou à Humanidade. Por isso escrevo com tanta clareza e transparência quanto possível. Não quero causar aos outros nenhum tormento.” *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae*, GW 10, 168.

a qual enquanto modo de pensar com outros encontra neles, e não em si mesma, o destinatário e o fechamento conclusivo do seu próprio discurso. Só na direcção para a alteridade se rompe a estreiteza do círculo fechado sobre si mesmo e o pensamento começa a desenhar a figura da *elipse* (FEUERBACH, GW 9, p. 332).

Uma autoria independente da criação

A crítica veemente de Feuerbach à ideia de criação *ex nihilo*, seja enquanto fundamento da teologia, da cosmologia e da metafísica, seja como matriz que enforma toda a filosofia da arte sustentada na figura de uma subjectividade instauradora, prolonga-se na compreensão do processo criativo. As obras espirituais não são criadas a partir de um nada preexistente, nem são desprovidas de fundamento. Partir do nada, tal como no acto religioso da criação do mundo, significa que a criação divina expressa o poder ilimitado da vontade e da imaginação de uma subjectividade hiperbólica e fantasiosa, desvinculada das limitações que condicionam a subjectividade real.

Mas como designar a forma humana de criação das obras de arte? Por um lado, elas distinguem-se da geração (*Zeugung*) imanente da Natureza, um modo de produção que, sendo marcado pela necessidade, não pode deixar de ser sempre assim, ao passo que todo o acto (*Tun*) humano intencional, de raiz intrínseca ao sujeito, pode ser livremente iniciado ou abandonado, não lhe presidindo nenhuma necessidade ou obrigatoriedade extrínseca. Mas também, diversamente daquele fazer que produz fora de si um objecto, as obras artísticas não são em rigor “feitas”. O “fazer” (*machen*) será apenas a face exterior, visível, do “surgir em nós” (*in uns entstehen*), um acto no qual o meu ser está implicado, que é idêntico a mim. A sua origem deixa-se descrever com mais propriedade como um processo de *surgimento* (*Entstehung*) — as obras surgem, nascem ou brotam em nós,⁶ desenvolvendo-se a partir de “uma matéria espiritual latente” (*eine geistige liegende Materie*) (FEUERBACH, GW 9, p. 27).

6 Sobre a distinção entre o criar (*schaffen*) divino, em oposição ao gerar (*zeugen*), fazer (*machen*) e surgir (*entstehen*) como modalidades do acto (*Tun*) humano, cf. *Das Wesen des Christentums*, GW 5, 368-370.

O processo interior da produção artística deixa-se captar em dois momentos, sublinhados na sua complementaridade e tensão. Num primeiro, a fase da concepção, da reflexão ponderada e do esforço criador, dá-se a máxima concentração de energia anímica. Os pensamentos vão-se acumulando, aglomeram-se gradualmente no espírito; a obra encontra-se “dentro” do autor, mas é ainda indefinida, sem contornos nítidos, situando-se nele mas “acima” dele, num plano indeterminado. No segundo, dá-se o surgir da obra, mas esta não nasce pronta repentinamente, de uma só vez; surge como estando ainda a fazer-se, os pensamentos vão brotando sucessivamente, caindo um após outro como frutos amadurecidos após o desenvolvimento. Deste modo, o génio não produz por um trabalho do entendimento, o que remeteria para uma visão intelectualizada e metódica, mais própria do talento; cria a partir da profusão de matéria interior acumulada, por superabundância, por preenchimento e saciedade da sua alma, obras animadas que transportam nelas o seu princípio vital imanente.⁷

Duas imagens químicas e orgânicas distinguem a génese da obra, artística ou filosófica, de qualquer acto produtor mecânico ou habitual. À elaboração ou concepção, corresponde, no sujeito, o máximo esforço de energia anímica, o fervilhar das ideias e das imagens; na obra, a gestação ou germinação. Ao nascimento ou surgimento, corresponde, no sujeito, a distensão anímica, na obra, a imagem da queda e da precipitação.

Segundo esta visão em pares de ritmos — concentração e distensão da sensibilidade; maturação e queda da obra — não se valoriza somente a dimensão energética e a dinâmica inerente à livre actividade produtora. Emerge ainda a concepção de um autor que não controla totalmente o processo que nele se desencadeia, uma vez que é também seu *espectador*. Por isso, enquanto é concebida, a obra paira nele, acima dele, e quando surge, cai face a ele, podendo então ser vista a surgir. O autor assiste fora

⁷ *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, GW 1, 291. Do ponto de vista unitário da sensibilidade, o talento ilustra o primado da cabeça, ao passo que o génio é apanágio de uma consciência integral, de uma cabeça feita “carne e sangue”; cf. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* §39, GW 9, 322. Nas passagens dedicadas à arte, esta é sempre a manifestação absoluta, uma apoteose do sensível, nomeadamente no caso da poesia, ostentação viva da energia, fogo e dor da sensibilidade; *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, GW 9, 248.

dele à manifestação consumada de um processo que se foi elaborando nele em estado de latência, e que aos poucos vai ganhando forma.

Mesmo os pensamentos que hão-de vir, os pensamentos que devo necessariamente engendrar durante um trabalho, flutuam *acima* de mim como as nuvens no céu, até se virem a precipitar *debaixo* dos meus olhos como húmidas gotículas.⁸

Semelhante à gestação da obra é a existência humana, ambas partilhando de uma semelhante vivência do tempo, um tempo marcado pela alternância da concentração e da distensão anímica, de que a esfericidade das gotas sinaliza simultaneamente a plenitude de cada momento temporal e a descontinuidade recíproca. Este tempo vivido é inteiramente distinto do tempo histórico quantificável, da linearidade do tempo exterior objectivo ou do tempo vazio da representação, e irreduzível a todos eles (FEUERBACH, GW 9, p. 280-281). É um tempo pleno em cada instante, saturado em cada um dos momentos; e entrecortado, interrompido, tal como uma vida preenchida mas feita de saltos, que a memória poderá posteriormente unificar num fluxo uno, mas ao qual faltará sempre a frescura e a vivacidade do vivido (FEUERBACH, GW 9, p. 330).

Tal visão da autoria mantém firme a referência à subjectividade — não existe obra sem autor —, mas dissocia-a da noção de criação, própria de uma subjectividade identificada pelos atributos da consciência inteiramente transparente a si mesma e da espontaneidade mental auto-suficiente, figura secularizada de uma razão teológica, e vem a ser confirmada pela concepção da individualidade como um encaixe de consciente e inconsciente, de um Eu e de um Não Eu, que marca toda a última fase da Antropologia feuerbachiana.

O eu consciente convive com um não eu, zona da profundidade abissal, sede dos impulsos inconscientes e dos movimentos involuntários. Pelo impulso que provém do não eu e acede à superfície do eu, a consciência não só transporta em si uma zona dinâmica, mas também

⁸ *Über das "Wesen des Christentums" in Beziehung auf Stirners "Der Einzige und sein Eigentum"* (B), GW 9, 439. A visão do pensamento como actividade orgânica é reiterada em *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist*, GW 10, 127-128.

um nível de si, parcialmente inacessível e incognoscível. O impulso poético é tomado como exemplo de uma manifestação de que o sujeito toma consciência, mas que provém de um fundo que ele não escolhe nem controla, que habita nele como seu, mas quase como um estranho independente da sua vontade e decisão. Na identificação deste não eu individual como Natureza, e sobretudo como Natureza não humana, sublinha-se uma mobilização da vida que se dá no homem mas que não está nas mãos do homem, a presença de um fundamento em última instância desconhecido, a força de um grito da Natureza que ecoa individualmente em cada ser humano, autor sem ser criador absoluto, usufrutuário sem ser proprietário:

Só no produzir que vemos em geral na Natureza não humana temos uma imagem da nossa produção: temo-la dentro de nós, em nós mesmos, naquilo a que chamamos a essência involuntária da Natureza.⁹

Do olhar crítico do autor e da obra exposta aos outros

Diversamente de uma visão racionalista que situa o traço essencial da criação artística na concepção, sendo a execução o complemento de carácter mais técnico que vem dar corpo à ideia plenamente delineada na mente, ao desligar-se o domínio total do autor sobre a concepção decorre ainda a possibilidade de o autor vir a ser o seu próprio crítico. Tal conexão ressalta da analogia entre produção e acção, quando Feuerbach usa a descrição da acção para compreender a escrita ou quando, inversamente, introduz esta para salientar a importância do momento fundamental que precede todo o agir, o “antes” do agir.

Ao redigir uma obra, ela preenche todo o meu espírito, empenha todo o meu ser, é para mim, nesse momento, o objecto mais elevado. Nela, o possível e o real coincidem, o subjectivo e o objectivo não se

9 *Nachgelassene Aphorismen; Ludwig Feuerbach, Sämtliche Werke.* Hrsg. von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl, 2ª ed., Bad Cannstatt Frommann Verlag, 1959-1960; vol. X, 306. Veja-se o mais longo desenvolvimento da doutrina do Eu e Não Eu em *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, GW 6, 349-351.

distinguem. Todos os caminhos se encontram ainda em aberto. Este momento da concepção da obra corresponde exactamente ao que sucede na deliberação que antecede a acção, quando todas as vias são ainda factíveis, quando nada foi posto de lado ou recusado e todas as hipóteses se colocam como legítimas. Tal como o agente se identifica com o acto ainda em projecto, o autor identifica-se com a obra ainda em ideia. Todas as possibilidades, sejam elas reais ou fictícias, fazem parte do campo da realidade: a possibilidade identifica-se com a realidade, o poder com o ser; do mesmo modo que a realidade concreta e determinada do agente esgota a própria possibilidade do seu ser. Nesse momento, ele é exactamente tudo aquilo que pode ser.

Uma vez terminada a obra, quando é impressa, arrancada definitivamente das mãos do autor, tem início o conflito entre ser e poder, entre ser e fazer; passa-se “do céu do criar à pena infernal da crítica” (FEUERBACH, GW 11, p. 94). Do mesmo modo, a decisão que toma uma opção surge como um limite imposto, uma restrição à esfera das possibilidades, e daí como uma separação violenta, a marca de uma opção inevitável e sem retorno. O autor, e o agente, podem assim tornar-se críticos de si mesmos.

É só quando os nossos pensamentos se encontram aí inteiramente fora do nosso poder, quando estão impressos, portanto, irremediavelmente fixados, que a nossa consciência de escritores desperta, que os nossos defeitos e lacunas, para a maior das nossas vergonhas, se tornam objecto para nós (FEUERBACH, GW 11, p. 94).

Porque a consideração da obra é feita já à distância, ela situa-se temporalmente atrás, mas também acima e fora dele, como um objecto exterior, independente, dotado de vida própria, ao qual já nada se pode acrescentar ou alterar. A acção irrompe então no seu carácter irremediável, definitivo, é friamente vista na sua inteira contingência, porque, no fundo, poderia ter sido de outra maneira inteiramente diferente.

Só quando cai fora do domínio do agente, quando já não se pode fazer com que ela não tenha acontecido, a acção se apresenta aos olhos do autor em todo a sua monstruosidade e se torna num objecto de horror, de vergonha, de arrependimento, de desejo de não a ter realizado (FEUERBACH, GW 11, p. 94).

Ao longo da teoria da acção, Feuerbach procura superar a antinomia entre liberdade e determinismo, salientando o paradoxo inerente a todo o agir, que tem o seu ponto de partida numa coexistência inicial de liberdade e condicionamento, para se consumir como coexistência de contingência e necessidade.

Antes de agir, a dúvida da indecisão parecia *livre*, porque era inteiro jogo de probabilidades internas ao sujeito, mas estava de facto *condicionada*, porque determinada pela situação concreta e finita da vontade do agente. Entre a razão de ser, o fundamento determinante de todo o agir, e os seus efeitos encontra-se sempre um indivíduo singular, o termo médio entre a razão de ser e a sua consequência. A compreensão existencial da acção retira-lhe assim qualquer comparação com a ponderação totalmente transparente de motivos que a originam. Esta liberdade multicondicionada é a única liberdade do homem concreto, distinta de qualquer concepção de natureza metafísica que recorre ao carácter incondicionado da vontade. Condicionada pela relação entre sujeito e objecto, uma vez que querer é sempre “um eu quero e eu quero X”, e pela circunstância pessoal do sujeito, isto é, pelo jogo dos impulsos, tantas vezes contraditórios, que determinam cada situação concreta e levam o homem a lançar-se em frente, decidindo um caminho sem possuir a visão nítida de todas as razões e de todas as consequências.

Após ter agido, uma análise retrospectiva do círculo do agir vem mostrar algo diferente: o que antes parecia uma escolha livre fora *contingente*; o que parecia subjectiva e existencialmente imperiosa, comandada pela força imperativa da necessidade, torna-se agora meramente aleatória. Cumprida a acção, ela sai de mim, de acção deste agente passa a acção agida, que poderia ter sido cumprida por outro agente, escrita por outro autor. Nasce então, neste desfasamento temporal, a possibilidade de encontrar *a posteriori* uma justificação que

torna a deliberação *necessária*, formulando uma explicação e invocando uma ordem de motivações que podem não coincidir com aquelas que inicialmente a mobilizaram.

É esta fragilidade inevitável da existência humana — a incapacidade de ter, antes de agir, a mesma consciência que se tem depois do acto agido — que leva ao erro, anulando a hipótese oposta, de uma liberdade incondicionada, imune ao condicionamento espaço-temporal, a qual levaria a agir sempre bem. Tal é a obra, que se situa entre a liberdade condicionada que lhe dá origem e a crítica que a avalia como contingente. Neste desdobramento de si em si que forma o plano da consciência crítica, a energia vigorosa do trabalho gerador é esbatida e substituída, no presente, pela sensação de estranheza, do espanto do autor perante a sua obra consumada, como se fosse de outro ou existisse mesmo sem autor.¹⁰ Por isso, pode tornar-se alvo dos mais variados matizes críticos, desde a aceitação e contentamento, à negação e recusa, ao desdém e vergonha.

Durante a escrita os pensamentos assombram ainda em mim, no meu cérebro, estão associados a todo o tipo de estados patológicos, estão manchados de suor e sangue; mas quando estão fora de mim, prontos, redigidos, quando estão impressos, então desapareceram todos os rastros das condições degradantes e sofridas sob as quais eles sugeriram, estão arredados deles todos os antropopatismos; aparecem como seres divinos, que surgiram por si mesmos; agora inspiram apenas os sentimentos da beatitude, facilidade e perfeição (FEUERBACH, GW 10, p. 128).

A objectivação sobre a qual se instala oajuizamento do autor relativamente à produção é ambivalente: pode revestir-se de admiração ou de dor, encerrar o melhor e o pior, o bom e o erro, a adequação e a deficiência. Mas seja ela avaliada positiva ou negativamente, a distância em relação à criação torna-se também libertadora, permite a

¹⁰ *Das Wesen des Christentums*, GW 5, 509-510. Nesta passagem, a estranheza liga-se à excepcionalidade. Pelo facto de a obra de génio ser produzida “uma só vez”, a sua possibilidade virá a tornar-se, para o próprio autor, incompreensível no futuro.

catarse do labor, o alívio e a depuração do recolhimento, é condição de recomeço e prossecução de vida. No já feito, esquece o fazer, dilui-se a exaltação e emoção da vivência:

já não estou apaixonado nem perdido na minha obra, já não estou ligado a ela, já não sou o seu escravo; com a liberdade relativamente a ela, reconquistei não só a liberdade teórica, a liberdade do juízo, mas também — mesmo que talvez apenas na minha representação ou imaginação — a liberdade do fazer, a disponibilidade para outras obras (FEUERBACH, GW 11, p. 94-95).

A articulação entre o “durante” e o “depois” pode ser ampliada como tópico global da descrição da existência. Enquanto cada momento da vida empenha todas as forças e me une aos meus actos vividos, cada um dos quais é “termo dos meus progressos e do meu poder de procriar”, sucede-se uma fase de pausa e de ponderação. Nesta alternância, encontra-se um retrato fiel da existência humana, precisamente definida pela constante oscilação no interior de um indivíduo, entre o superior e inferior, o antes e o depois, o viver e a análise.¹¹

Há ainda uma outra faceta complementar do processo permitido pela duplicação do sujeito e que não reside somente na possibilidade de objectivação do eu interior em objecto exterior, nem se compreende apenas como a evolução psicológica de uma consciência que se distingue de si no tempo e cujos conteúdos estão sujeitos à mutabilidade temporal. A divisão do sujeito em “autor que cria” e “leitor que frui” representa ainda duas faces da subjectividade no mesmo indivíduo: a do eu íntimo, privado, e a do eu público, intersubjectivo. Este “público em nós” ou o outro *em nós* representa a figura da alteridade moral ou a dimensão pública da consciência moral.

Uma diferença análoga à que existe entre a obra como objecto do autor criador e a obra como objecto do leitor fruidor encontra-se em nós mesmos. Face à nossa

11 Sobre a imagem da vida como alternância (*Wechsel*), *Über das “Wesen des Christentums” in Beziehung auf Stirners “Der Einzige und sein Eigentum”*, GW 9, 438-439.

consciência, os pensamentos negam certamente a sua origem material, isto é, orgânica, são arrancados da sua conexão com a carne e o sangue, aparecem como *ipse fecit*, como produtos de uma *generatio spontanea*; mas o nosso eu, a nossa consciência também não é o autor propriamente dito, mas apenas o leitor, o *público* em nós (FEUERBACH, GW 10, p. 128).

A consciência autocrítica do leitor é similar à consciência moral, ela própria consciência pública, porque interiorização da figura do outro como “outro eu no eu”, uma alteridade intersubjectiva, sensível e concreta, que nasce após o acto, e pode revestir os papéis do juiz, da testemunha, do cúmplice ou do defensor.¹²

Mas a analogia entre o processo dramático da crítica e a esfera moral intensifica-se quando perspectivada do ponto de vista do outro, uma vez que a função crítica deste é diferente da minha. O outro, leitor crítico, desconhece inteiramente os conflitos interiores da criação, tal como desconhece os motivos pessoais da acção. Em termos éticos, só vê a obra, mas não pode reconstituir a intenção ou o processo. Vê o acto agido, mas não o ser que lhe deu origem. É toda a diferença entre *ser* e *agir* que aqui se patenteia. No meu ser há identificação, o agir põe-me fora de mim e, não obstante, a acção está aí, lançada no mundo, objectivada, submetida ao juízo moral, abrindo-se todo o problema da responsabilidade moral por actos que não provêm de uma liberdade total, mas pelos quais se tem de ser inteiramente responsável desde que afectem a esfera do outro.

Do original e da tradução ou a escrita como metáfora da vida

Obra e vida humana assemelham-se. Ambas são singulares, inéditas, irreduzíveis a leis universais. Sem regra anterior, cada obra inaugura uma regra. Sem trazer em si a essência humana, cada indivíduo constrói essa mesma essência, deixando atrás de si uma marca inapagável, inex-

12 As múltiplas figuras da alteridade na consciência moral são explanadas no manuscrito póstumo *Zur Moralphilosophie*. Kritisch revidiert von Werner Schuffenhauer. In: *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*. Berlin, Akademie Verlag, 1994, sobretudo p. 421-423.

tinguível, insubstituível. Longe de repetir uma essência predeterminada, de ter de ser para se adequar a uma essência ideal, a existência, tal como a produção original de uma obra, é autográfica, autoconstrução do viver individual, marca persistente num livro.

É, pois, todo e qualquer homem, e não somente o escritor, que *se escreve*. Com este alargamento vence-se o elitismo, amplia-se a noção de autobiografia redigida pelo próprio em colaboração com outros, a ideia de uma vida que em cada acto se faz e se expõe. Porque só a *exteriorização* de vida é plena vida (FEUERBACH, GW 10, p. 138), o indivíduo faz-se definindo os contornos que fazem a sua diferença, destacando-se qualitativamente do anonimato, num processo de autopoiese como exploração das potencialidades intrínsecas, da capacidade de valorização própria.

O mais elevado sentimento de si tem-no o homem, tanto espiritual como fisicamente, apenas aí onde é autor, pois só aí reside a sua diferença relativamente a outros, só nesse lugar ele produz novo, no restante, é apenas um repetidor mecânico desprovido de espírito, de identidade. Quanto mais um homem é, tanto mais é indivíduo (FEUERBACH, GW 6, p. 401-402).

À escrita como modo de exteriorização associam-se tanto o poder de conhecer quanto um dever e uma tarefa:

O mais interessante na actividade da escrita não é o facto de através dela ser conhecido pelo mundo, mas de através dela aprender a conhecer o mundo, mesmo que não pelo seu lado mais vantajoso (FEUERBACH, GW 10, p. 168).

Escritos que lemos são rendimentos, os que escrevemos tarefas.¹³

13 Karl Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*, Leipzig und Heidelberg, C. F. Winter Verlag, 1874, vol. II, 323. Com idêntico alcance de retrato autobiográfico, diz Feuerbach: “Não sou um escritor de profissão, pelo menos escritor prolixo, escritor por gosto e escritor com estilo. Escrevo unicamente por dever, não por prazer; por necessidade, não por amor pela vaidade literária” (*Ibidem*, 345).

Viver uma vida escrita e assinada por cada um, mas condicionada, ser autor sem poder reivindicar o estatuto de criador absoluto, ser responsável sem ser livre, equivale a afirmar o valor incondicional e ao mesmo tempo determinado da existência humana. O conteúdo da minha biografia é igualmente composto pelas forças activas pessoais, a actividade, o trabalho, a vontade, e pelo contexto do lugar, do século, da natureza, das relações e circunstâncias, aspectos que fazem indistintamente parte dela (FEUERBACH, GW 6, p. 185).

Unidade da vida, unidade da obra, diversos os estilos individuais. Alguns chegam a explicitar em escritos perfeitos o núcleo já anunciado nos primeiros ensaios balbuciantes. Outros não; as suas vidas são obras inacabadas e refeitas pelos outros.

Feliz é aquele a quem é concedido desenvolver ele próprio as consequências dos seus princípios. Mas não é necessário que seja assim. Não; os escritos mais plenos de conteúdo e mais ricos de espírito são precisamente aqueles que contêm matéria para consequências inesgotáveis, mas que não as expressam eles mesmos. Um tal livro é também a vida. Não é necessário que desenvolvamos todas as consequências do nosso talento; é suficiente, a finalidade dela está alcançada, se tivermos proclamado apenas os princípios e as premissas (FEUERBACH, GW 10, p. 283).

Assim como a literatura, em que cada livro se situa como um fragmento inscrito no imenso caudal da sucessão de escritos, a vida de cada um insere-se no horizonte de totalidade do género humano ao longo da história. Ambos, vida e livro trazem em si a marca da finitude e da mortalidade — cada homem, um livro; cada um foi a escrita possível. A história dissipará as dores e o sofrimento, suprimirá a contradição dos textos, esbaterá as diferenças (FEUERBACH, GW 10, p. 316). Nenhum livro, como nenhum indivíduo, é o definitivo, sendo único, não é o único, nem pode reivindicar orgulhosamente a imortalidade de um *opus postumum*. Novos livros são como novos homens, que passam numa continuidade do ser como sucessão e futuração.

Por fim, haverá que sublinhar que, não obstante a fecundidade da analogia, Feuerbach se socorre dela uma vez mais, mas para justificar a insuficiência da imagem. Somos assim conduzidos à tese feuerbachiana do inevitável desfasamento entre o original e a tradução. Alguns dos *Aforismos Póstumos* realçam justamente a falibilidade de qualquer tradução da vida.

Somos e sabemos sempre mais do que aquilo que escrevemos. Escrever é uma marginalização e uma autofixação arbitrárias. As nossas ideias, outrora fluentes e unidas na vida a outras ideias, tornam-se imediatamente no papel em ideias fixadas. A partir do papel já não se pode mais deduzir e inferir senão aquilo que o homem é sobre o papel. Há uma diferença infinita entre o homem de papel e o homem real e vivo (FEUERBACH, SW 10, p. 346).

Num mundo sensível, multiplicidade aberta de sinais, ele próprio um livro, resta-nos o trabalho de conexão e de decifração, a possibilidade de um conhecimento aproximado, de uma leitura interpretativa.¹⁴ Desta posição central na filosofia do conhecimento, decorre a imperfeição da metáfora da escrita, como da linguagem em geral, na tentativa de conter a realidade e de abranger o carácter inesgotável da integralidade vital; noutros termos, a não congruência entre o homem parcial e o homem total. Haverá sempre um excedente da existência sobre a escrita, do ser sobre o dizer, do homem integral sobre o “homem no papel”:

As mesquinhas almas literatas que julgam que o homem nada mais é, nada mais pode e sabe senão aquilo que escreve, porque elas próprias nada são para si, nada têm senão o que encontram à venda no mercado de livros, também pressupõem o mesmo em cada outro homem; tomam o homem de papel, o homem como é para elas, como o homem em si, como o homem integral, completo e verdadeiro! É certo que se pode também conhecer,

14 Sobre a imagem do mundo como livro e do conhecimento como acto de leitura e tradução, *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist*, GW 10, 150; *Kritische Bemerkungen*; *Sämtliche Werke*, vol. II, 322-323.

apreciar o homem a partir do livro; mas para tal requeira-se o sentido mais fino e aquele olhar que todavia não é atributo de qualquer um e que é capaz de reconhecer o todo a partir do fragmento, o original a partir da tradução (GRÜN, 1874, p. 321-322).

Referências

FEUERBACH, L. **Abälard und Héloise, oder der Schriftsteller und der Mensch**. Berlim: Akademie Verlag, GW 1.

FEUERBACH, L. **An Karl a Riedel. Zur Berichtigung seiner Skizz.** Berlim: Akademie Verlag, GW 9.

FEUERBACH, L. **Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie**. Berlim: Akademie Verlag, GW 3.

FEUERBACH, L. **Das Wesen des Christentums**. Berlim: Akademie Verlag GW 5.

FEUERBACH, L. **Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie**. Berlim: Akademie Verlag, GW 10.

FEUERBACH, L. **Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae**. Berlim: Akademie Verlag, GW 10.

FEUERBACH, L. **Grundsätze der Philosophie der Zukunft**. Berlim: Akademie Verlag, §63, GW 9.

FEUERBACH, L. **Grundsätze der Philosophie der Zukunft**. Berlim: Akademie Verlag, §12, GW 9

FEUERBACH, L. **Kritische Bemerkungen**. In: Ludwig Feuerbach, Sämtliche Werke. Hrsg. von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl, 2ª ed., Bad Cannstatt Frommann Verlag, 1959-1960, vol. II.

FEUERBACH, L. **Nachgelassene Aphorismen**. In: Ludwig Feuerbach, Sämtliche Werke. Hrsg. von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl, 2ª ed., Bad Cannstatt Frommann Verlag, 1959-1960, vol. X.

FEUERBACH, L. **Nachgelassene Aphorismen**. In: Ludwig Feuerbach, Sämtliche Werke. Hrsg. von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl, 2ª ed., Bad Cannstatt Frommann Verlag, 1959-1960, vol. X.

FEUERBACH, L. **Nachträgliche Bemerkungen**. Berlin: Akademie Verlag, GW 10.

FEUERBACH, L. **Über das “Wesen des Christentums” in Beziehung auf Stirners “Der Einzige und sein Eigentum”**. Berlin: Akademie Verlag, GW 9.

FEUERBACH, L. **Über meine “Gedanken über Tod und Unsterblichkeit”**. Berlin: Akademie Verlag, GW 10.

FEUERBACH, L. **Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit**. Berlin: Akademie Verlag, GW 11.

FEUERBACH, L. **Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie**. Berlin: Akademie Verlag, GW 9.

FEUERBACH, L. **Vorlesungen über das Wesen der Religion**. Berlin: Akademie Verlag, GW 6.

FEUERBACH, L. **Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist**. Berlin: Akademie Verlag, GW 10.

FEUERBACH, L. **Zur Kritik der Hegelschen Philosophie**. Berlin: Akademie Verlag, GW 9.

FEUERBACH, L. Zur Moralphilosophie. Kritisch revidiert von Werner Schuffenhauer. *In: Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*. Berlin, Akademie Verlag, 1994.

GRÜN, K. **Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung**. Leipzig und Heidelberg, C. F. Winter Verlag, 1874, vol. II.

CAPÍTULO 3

Il cuore e l'animo: due modi del sentimento secondo Feuerbach

*Ferruccio Andolfi
(Università di Parma / Italia)*

Nell'appendice alla prima edizione dell'*Essenza del cristianesimo* (Leipzig, Wigand, 1841), le p. 381-390 approfondiscono il nesso tra ragione e cuore e insieme introducono una distinzione fondamentale tra due modalità del sentimento: il cuore (*Herz*) e l'animo (*Gemüth*). In una antologia italiana di opere di Feuerbach curata per Laterza da Claudio Cesa nel 1965 queste pagine furono intitolate appunto "La ragione e il cuore", e di seguito mi atterrò a questa traduzione.

Se Dio, come Feuerbach aveva mostrato nel corso dell'opera, rappresenta in generale il luogo di proiezione e oggettivazione di capacità umane, si deve supporre che in lui siano rinvenibili sia la ragione che il cuore. La prima rappresenta Dio in quanto Dio, il cuore invece Dio in quanto uomo. Sebbene Feuerbach sia ben lontano dal disconoscere il carattere umano della ragione, tuttavia nel momento in cui riconosce nel cuore — e nell'animo, da principio supposto come identico al cuore — l'elemento specifico del Dio uomo ovvero dell'umanità di Dio, si avvia a stabilire una nuova gerarchia all'interno delle capacità umane, diversa da quella ereditata dalla tradizione.

La ragione è certamente umana, ma rappresenta l'uomo in quanto genere, è apprensione delle cose per se stesse, in quanto sono indipendenti da interessi e desideri umani. Ma allorché l'uomo agisce come individuo, e non come genere, egli è mosso da una facoltà sentimentale.

La natura, almeno a questo punto dello sviluppo del pensiero di Feuerbach, sta dal lato della ragione, delle cose per se stesse, e non dell'interesse umano. Questo interesse è strettamente legato a una volontà di sopravvivenza e di immortalità. Si potrebbe anche dire, benché Feuerbach non lo dica, che è stata proprio l'attenzione alla fede religiosa nell'immortalità a portarlo a spostare l'accento sulla sfera sentimentale dell'uomo, al punto da indurre una inversione dei valori razionalistici dell'età e della filosofia moderna. Ma bisogna guardarsi, aggiunge Feuerbach subito dopo, dal dare una piega soprannaturalistica a questa scoperta del sentimento e della individualità, e dal credere che l'immortalità a cui il cuore tende sia effettiva. Questa pretesa che l'oggetto del suo desiderio sia reale è appunto la sua "illusione".

Noi, che sappiamo già, diversamente dall'autore, in quale direzione si svolgerà il suo percorso, siamo impazienti di capire come Feuerbach ha intenzione di introdurre distinzioni all'interno del sentimento, a seconda che si attenga o meno alle necessità della natura. Egli invece ci lascia in attesa e si sofferma piuttosto sulla relazione tra la natura e la ragione. Tenendosi lontano dal duplice estremismo di un idealismo che non trova, come dovrebbe, nella natura la misura della ragione e da un materialismo che ignora lo spirito e la ragione. La ragione è la natura delle cose giunta a se stessa. Solo essa riconduce le cose alla loro vera essenza, separando l'essenziale dal non essenziale. In essa Feuerbach scorge le tracce di un agire "divino" o di un amore redentore esteso a tutte le cose. Il terreno della glorificazione della ragione non è affatto abbandonato. Essa è detta "onnicomprensiva", esprime una sorta di amore per l'universo in se stesso, e può farlo perché è essa stessa una potenza illimitata e universale.

Questo suo interesse esteso ad ogni cosa, e più esattamente ai generi di ogni cosa, le preclude certo la possibilità di comprendere in sé l'individuale. Ma si tratta davvero di un limite, come potrebbe sostenere un nominalista che considera la realtà singolare ed adeguata solo una conoscenza intuitiva della singolarità? No, la supposta finitezza della ragione, incapace di comprendere l'individuale, si rovescia nella sua "infinità", che consiste nel su essere adeguata al genere. Limitato (*beschränkt*) appare piuttosto l'animo. Queste categorie limite/illimita-

to sono d'altronde relative, "valide soltanto come antitesi". L'individuo, spiega Feuerbach, comprende in sé tutto il cuore, ovvero il cuore si risolve in me (*in mich aufgeht*), e in questo senso è a sua volta illimitato. In quanto essere razionale avverto una differenza tra me e la ragione, che segna il limite dell'individualità; nel sentimento cede la differenza tra me e il cuore, e con la differenza, viene meno anche il sentimento della limitatezza. Questo parallelismo ed equilibrio delle due facoltà è intaccato peraltro dall'osservazione finale, per cui Feuerbach riconosce che nel piano teorico alla fin fine "mi interesso di ciò verso cui sono sentimentalmente portato (*Gefühl habe*)".

Ma l'illimitatezza, a ben vedere, riguarda più l'animo di quanto non riguardi il cuore, nella misura in cui tra i due si può tracciare una differenza, come Feuerbach si propone di fare nell'ultima parte del brano. Il cuore, libero da ogni termine (*Schranke*), emancipato dalle leggi della natura, e perciò stesso illimitato, è appunto l'animo. Il cuore è invece il sentimento che non contraddice la natura ed è anzi in armonia con essa, un sentimento realistico e non "spiritualistico". Secondo un altro approccio esso, nella sua terrestrità, appare *sano* rispetto alle manifestazioni insane dell'animo trascendente, che nella sua aspirazione (*Sehnsucht*) verso Dio e l'immortalità appare malato (*krank*), sofferente (*leidend*), in rotta (*zerfallen*) con la natura, scisso (*entzweit*) dal mondo.

Certo la negazione del mondo può essere condotta fino a tal punto, con un atto di volontà, che la contraddizione non viene più sentita e subentra il godimento esaltato della beatitudine (*Seligkeit*), una sorta di mistico entusiasmo (*Entzückung*). Ma questo stato beato è pagato a prezzo di una negazione radicale della realtà e delle sue leggi. Il sentimento realistico, il cuore, è capace al contrario di accettare ciò che lo contraddice, anche nelle sue manifestazioni estreme, il destino e la morte. Per questa capacità di confrontarsi con i dati della realtà esso, ed esso soltanto, prova dolori reali, che non siano pure rappresentazioni. Un altro elemento di distinzione sta nel carattere attivo del cuore, pronto ad aiutare, e passivo dell'animo, che si appaga nel dare consolazione. Simpatia e compassione (*Mitleid*) appartengono al primo, mentre nell'altro la sofferenza (*Leiden*) non si spinge oltre il sentimento di sé. Alla determinatezza del cuore, sempre riferito ad oggetti reali, corrisponde l'inde-

terminatezza dei sogni dell'animo. Una conseguenza del ripiegamento su di sé è infine che la brama di felicità, comune ai due sentimenti, si esprime in maniera diversa: il cuore vuole rendere felici gli altri mentre l'animo si soddisfa nella felicità propria.

Esiste una relazione speciale tra quest'animo concentrato su se stesso e il cristianesimo, e le epoche in cui è stato dominante. L'animo è cristiano di fede o almeno ha trovato nella fede cristiana la sua espressione adeguata. Una fede *gemütlich* ma senza cuore, spietata, perché riserva il paradiso ai credenti e relega gli altri all'inferno. Di contro a un cuore universalmente aperto, che abbraccia tutti gli uomini, e tutti vuole rendere felici, al di là delle differenze religiose.

Tuttavia Feuerbach è costretto dai suoi stessi presupposti umanistici e naturalistici ad ammettere che “anche l'animo ha il suo fondamento nella natura”, e un significato reale. I fenomeni che egli ascrive espressamente all'animo sono per la verità di portata piuttosto limitata: rappresentazioni ansiose (*ängstliche*) a proposito del futuro, e ogni genere di sentimenti indeterminati (*unbestimmte*) di cui riesce difficile dare una definizione (*namenlosei*). Ma, al di là di questa caratterizzazione, alquanto negativa, esso esprime una dimensione essenziale del sentimento, come suo lato contemplativo e speculativo. Il sentimento infatti non si esaurisce in “tendenze socievoli” (*gesellige Neigungen*) ma si concentra anche su se stesso e la propria felicità, esponendosi perciò stesso — ed è questo il suo versante negativo — a grandi tormenti autoinflitti (*sich selbst quälende*). Ma anche elevandosi in alto — e viene ricordato Schiller, là dove proclama: “soltanto in alto, vicino a voi, stelle, il nostro animo diventa uno” (*Eins wird unser Gemüth droben ihr Sterne bei euch*). La “legittimità” dell'animo, ci sembra di capire, deriva dal fatto che il sentimento non può consistere esclusivamente nella sua dimensione orizzontale, ovvero nelle tendenze socievoli che si manifestano nell'amore, ma ha anche necessariamente, al di fuori di ogni caratterizzazione religiosa positiva, una tendenza all'elevazione e a occuparsi di se stesso.

Questa particolare elevazione e concentrazione su di sé del sentimento, il rilievo dato all'animo o potremmo dire la sua “invenzione”, è un portato del cristianesimo, benché abbia trovato, con l'evoluzio-

ne o il declino del cristianesimo, anche altri canali di espressione, ad esempio in alcune forme dell'individualismo moderno. Nel suo *Schopenhauer e Nietzsche* (1907) ad esempio Georg Simmel ci suggerisce qualcosa del genere, tracciando una linea di continuità tra il cristianesimo e l'individualismo della differenza che attraversa il secolo XIX, da Schleiermacher a Nietzsche, e che è parimenti centrato, come il cristianesimo, almeno nell'originale interpretazione che il sociologo tedesco dà del suo tratto prevalente, sul perfezionamento di sé. Questa tradizione si oppone a suo giudizio a quella rappresentata da Kant e dai socialisti, che pongono la realizzazione del soggetto in una relazione universale con gli altri, di tipo altruistico, ovvero, potremmo dire per riecheggiare Feuerbach, nelle "tendenze socievoli".

La storia del cristianesimo è però per Feuerbach una vicenda di errori dell'animo che ha corrotto ogni istituzione, pretendendo da ultimo di derivare dal Dio cristiano gli ordinamenti giuridici, politici e naturali. La contraddizione di fede e amore, in cui esso si muove, deve essere risolta dal lato dell'amore universale. La filosofia è intrinsecamente pagana. E i filosofi pagani avevano anch'essi cuore e animo, ma "anche il loro animo era cosmico, realistico, determinato dalla natura", perché il sentimento che li animava era riposto in oggetti reali quali "l'amicizia, l'amore coniugale, la famiglia" e non in Dio trascendente. Così viene svolto, e direi ridotto di significato, il motivo carico di promesse della naturalità dell'animo.

Feuerbach ha affrontato a più riprese, con insistenza, la questione del significato del paganesimo. Esso rappresentava ai suoi occhi quei valori di moderazione e saggezza che l'esaltazione cristiana aveva offuscato. Eppure, nello stesso tempo, l'invenzione cristiana dell'animo e delle sue pretese di soddisfazione assoluta, aveva introdotto nel mondo una dimensione spirituale divenuta irrinunciabile e che al più si trattava di reinterpretare. È questa situazione complessa che porta Feuerbach a oscillare di continuo tra due poli, in modo non del tutto congruente: da un lato egli suppone che "conformi a natura" siano i desideri limitati e realistici (dei pagani), ma insieme che alla base dell'intero processo pulsionale, come sua forza motrice, ci sia un indifferenziato desiderio di felicità (*Glückseligkeitstrieb*), che ha trovato

espressione nell'animo cristiano, e che naturale sia quindi piuttosto la potenza assoluta del desiderio.

La psicoanalisi freudiana ha cercato una soluzione a questo dilemma con la teoria dei "due principi regolatori della vita psichica": al dominio originario e illimitato del principio del piacere succede, per effetto delle frustrazioni che il desiderio subisce, un più ragionevole principio di realtà, che d'altro lato è solo una modificazione del primo. E tuttavia la vita psichica è un costante movimento tra questi due principi, e forse uno dei motivi del suo interesse sta proprio nel fatto che il desiderio originario non venga mai totalmente disconosciuto, per quanta infelicità ciò possa comportare.

Il tardo Feuerbach ha spostato sempre più il baricentro delle sue ricerche dalla metafisica all'etica, formulando un'etica eudemonistica capace di contrapporsi a quella kantiana del dovere come a quello schopenhaueriana della volontà di vivere. Tutti i concetti etici, dovere, coscienza responsabilità, sono ripensati a partire dalla dialettica tra ricerca della felicità propria e considerazione di quella altrui. Anche su questo terreno ritroviamo la caratteristica ambivalenza tra desideri del cuore e dell'animo.

Lo spazio e il tempo sono considerati, forzando l'estetica trascendentale di Kant, le forme necessarie di ogni essere. Dal tempo ci si attende, laicamente, la possibile liberazione dal peso del passato: "quel che è passato non ha più noi in suo potere". Eppure la vita è costellata da momenti estatici, di cui la fenomenologia delle religioni ma non solo essa ci offre una ricca testimonianza, che attestano un desiderio di evasione dal tempo — e qui di nuovo può venirci in soccorso la metapsicologia freudiana che pone la vita inconscia "fuori del tempo".

Ernst Bloch ha avuto un'acuta percezione di questa duplicità di Feuerbach, che da un lato sembra ricondurre la vita etica a "un insieme liberale di desideri fin troppo familiari", ma insieme supera in linea di principio questo insieme limitato appellandosi alla intensità e potenza del desiderio teogonico. Si può consentire con lui che la vita è un continuo processo di riconduzione dei desideri infiniti entro le compatibilità della necessità naturale, ma questa repressione ha dei costi drammatici, di cui Feuerbach, con il suo richiamo alla saggezza e moderazione degli antichi, non ha del tutto coscienza.

Nota finale

Lo stato finale, sia esso concepito nella forma dell'autoperfezionamento o di una pacificazione dei conflitti sociali — due figure che peraltro non si escludono — costituisce dunque un desiderio legittimo, ma solo, questo vorrei osservare in conclusione, un'utopia, un'idea regolativa. Le condizioni reali entro cui quest'idea viene fatta valere, possono essere ben lontane dall'ideale. Gli avvenimenti orribili e persino in certa misura inaspettati che stiamo vivendo da alcuni mesi ne sono una dolorosa testimonianza, e sembrano scuotere le più consolidate convinzioni e speranze sulla bontà della natura umana.

In verità il presupposto che gli uomini possano essere buoni ha a proprio sostegno evidenze altrettanto innegabili quanto lo sono i fatti che la smentiscono, e il suo significato risiede soltanto nell'efficacia positiva che tale fiducia esercita da un punto di vista pragmatico sull'equilibrio di vita di chi la nutre e sulla convivenza in generale. Ma sarebbe del tutto arbitrario credere che la realizzazione dell'ideale sia in qualche modo garantita in un tempo definito.

Anche chi orienta la propria vita verso l'utopia della pace deve essere consapevole di quanto sia illusorio supporre che ci muoviamo realmente in un mondo di pace, corrispondente ai nostri desideri profondi, ed avere la libertà di adottare altri più realistici criteri nei comportamenti politici mondani (Machiavelli aveva torto di far discendere una politica spregiudicata da presupposti antropologici generali di tipo pessimistico, ma aveva giustamente individuato la duplicità dei piani delle aspirazioni etiche e dell'agire politico). Il senso di inconsistenza che avvertiamo nei richiami di principio al pacifismo quando viene messo alla prova dei fatti, dipende proprio dallo scambio tra questi due piani.

Bibliografia

ANDOLFI, F. “La misura dei pagani”. In: ANDOLFI, F. **Il cuore e l’animo. Saggi su Feuerbach**. Guida: Napoli, p. 43-56, 2011.

BLOCH, E. **Atheismus im Christentum, 1968, in Id. Gesamtausgabe in 16 Bänden, Band 14** (Trad. It. **Ateismo nel cristianesimo**. Feltrinelli: Milano, 1968).

FEUERBACH, L. Anhang. In: FEUERBACH, L. **Das Wesen des Christentums**. Wigand: Leipzig, 1841, p. 381-390 (Trad. It. La ragione e il cuore. In: FEUERBACH, L. **Opere**, a cura di Claudio Cesa. Laterza: Bari, p. 225-233, 1965).

FEUERBACH, L. **Zur Moralphilosophie** (1868) (Trad. It. **Etica e felicità**, a cura di Ferruccio Andolfi. Guerini e associati: Milano, 1992).

FREUD, S. Formulierungen über die zwei Principien des psychischen Geschehens. “**Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen**”, v. 3, 1911 (Trad. It. **I due principi regolatori della vita psichica**. In: MUSATTI, C. L., a cura di Freud. **Con antologia freudiana**. Boringhieri: Torino, p. 119-127, 1959).

La contemplación estética y sus consecuencias éticas en la filosofía de Ludwig Feuerbach

Maximiliano Dacuy

(Universidad de la Cuenca del Plata — Instituto Superior Goya —
Universidad Nacional del Nordeste / Argentina)

Introducción

La intención de limitar la imaginación en Ludwig Feuerbach se enmarca en línea de continuidad con la tradición kantiana. Kant, en el escrito “*La religión dentro de los límites de la mera razón*” (*Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*) (1793), pone un límite a la superstición en la esfera religiosa (cf. KANT, 1956, p. 187 y ss.). Tal modalidad es, en parte, la que retoma el filósofo de Bruckberg al pretender limitar la sensibilidad en “*La esencia del cristianismo*” (*Das Wesen des Christentums*) (1841). ¿Qué rol cumple allí la imaginación? Opera como organon de la religión (V 360), y tiene por función abolir los límites de la sensibilidad (V 230, 259). La religión tiene por objeto la esencia, el género humano (V 45), pero no hay una convivencia armónica con la percepción sensible, sino que más bien la altera. De ahí que el individuo religioso espere el milagro y se concentre en la plegaria en pos de volverse ilimitado merced al favor divino, y torcer así el curso de la naturaleza¹ (V 202). Para clarificar la idea: la religión opera con

1 Nos separamos de esta interpretación sesgada de la plegaria. Véase, al respecto, Fabro (1977, p. 99): “Feuerbach no tiene miedo de repetirse y creemos que vale la pena seguirlo hasta el final. Dios es, entonces — continúa —, el “sí” (*das Jawort*) del ánimo; la oración es la confianza condicionada del ánimo humano en la *identidad absoluta de lo subjetivo y lo objetivo*, la certeza de que la potencia del corazón es más grande que la potencia de la naturaleza,

respecto al objeto más íntimo, al más próximo (V 45), que es la esencia humana, pero lo hace anulando la efectividad del mundo y de la naturaleza². Es así que la realización de la cultura³ — en *La esencia del cristianismo* — supone la reapropiación de la esencia, hipostasiada en Dios. Superar (*aufheben*)⁴ el egoísmo práctico de la religión implicaría re-ligar el sujeto con el objeto íntimo (esencia, género), y a su vez con el mundo, con la objetividad (*Objektivität*).

Ahora bien, lo llamativo de este abordaje (V 206 y ss.) reside en que la percepción sensible es, a su vez, estética: la contemplación de la naturaleza no ofrece a la percepción solamente el objeto, sino que permite a su vez el goce estético, un vínculo reparador (IX 61), en armonía con la naturaleza (V 206). Ahora bien, si la experiencia es a su

de que la necesidad del corazón es *la necesidad que manda todo, el destino del mundo. La oración cambia el curso de la naturaleza*, determina a Dios a la producción de un efecto que está en *contradicción con leyes de la naturaleza*. La oración es *la relación del corazón humano consigo mismo*; en la oración el hombre olvida que existe un límite de sus deseos y es feliz con este olvido. La oración es, un acto morboso, una ilusión de proyectar los propios deseos — con sus exageraciones — en la realidad: Feuerbach está tan seguro del propio punto de partida naturalista que su proceder es un ejemplo raro — quizá único entre los filósofos — de lucidez deductiva, al mismo tiempo que de ceguera comprensiva. En efecto, en la oración, insiste Feuerbach, hay un desdoblamiento (*Selbsttheilung*) del hombre, un diálogo del hombre consigo mismo y con su corazón: no se comprende entonces por qué Feuerbach declara en seguida que la oración hay que hacer en voz alta, clara, distinta..., y que en la oración en voz alta se manifiesta su verdadera esencia. La condición de la oración es el “recogimiento” (*Sammlung*), la remoción (*Beseitigung*) de todas las representaciones que son causa de disipación, de los influjos del exterior que molestan, el retorno a sí mismos para relacionarse únicamente con el propio ser: el elemento subjetivo, en la oración, no es en absoluto secundario, sino que constituye su verdadera esencia” (El subrayado es del autor).

2 Por lo demás, para este autor el hombre es uno, y ello implica entender el arte, la religión y la filosofía no en un ámbito en que opere sólo la razón. Se piensa, se contempla y se vive la religiosidad también desde la intuición sensible. Véase el siguiente pasaje (IX 246): “Según Hegel, el espíritu absoluto se revela o se realiza en el arte, en la religión y en la filosofía. Esto significa en alemán: *el espíritu del arte, de la religión y de la filosofía es el espíritu absoluto*. Pero el arte y la religión no pueden separarse de la sensación, de la fantasía y de la intuición humanas, ni la filosofía puede separarse del pensar: en una palabra, el espíritu absoluto no puede separarse del espíritu subjetivo o esencia (*Wesen*) del hombre sin que se vuelva a reponer el antiguo punto de vista de la teología, sin que se reponga el espíritu absoluto como otro espíritu, distinto de la esencia (*Wesen*) humana, es decir, sin simular un espectro de nosotros mismos existente fuera de nosotros” (El subrayado es del autor).

3 En este escrito, el autor contrapone cultura y religión (cf. CESA, 1978, p. 99). Para una interpretación conciliadora de ambas, cf. Zecca (1990).

4 Utilizo este verbo “superar” en sentido hegeliano. Pues la superación o supresión dialéctica (*Aufhebung*) supone la conservación y el devenir algo nuevo en el despliegue del objeto (cf. HEGEL, 1970, p. 116 y ss.), entendemos que así piensa Feuerbach la religión (cf. HARVEY, 1995, p. 19, conciencia de infinitud (V 28); punto en coincidencia con el tratamiento hegeliano en la *Fenomenología* (cf. HEGEL, 1970, p. 375); pero también conciencia primera. Esto implica que toda conciencia de sí del hombre (autoconciencia) pasa necesariamente por la conciencia de Dios, el hombre se ve reflejado en Dios para nuevamente verse a sí.

vez estética (V 206), hallamos entonces coincidentes el acto de percibir y de contemplar, de experimentar y de gozar.

El arte como mediación de finitud-infinitud en las *Thesen* y los *Grundsätze*

Veamos el siguiente pasaje (IX 247):

La prueba *evidente* de que el espíritu absoluto es el llamado espíritu finito, subjetivo, no pudiendo ni debiendo, por tanto, aquel ser reparado de éste, es el *arte*. El arte se origina del sentimiento de que la vida de aquí abajo es la verdadera vida, de que *lo finito es lo infinito*; del entusiasmo por un ser *determinado, real*, en cuanto ser *supremo divino*⁵. (El subrayado es del autor).

¿El objeto del arte es el hombre?⁶, ¿el ser divino “de aquí abajo”?
Veamos el siguiente pasaje (IX 248):

La conciencia categórica, hecha carne y sangre, de que lo humano es lo divino, lo finito es lo infinito, es la fuente de una poesía y de un arte nuevos que sobrepasarán

5 Arvon (1957, p. 138) halla en este pasaje una nueva perspectiva estética, que recupera el aporte del idealismo hegeliano, pero idealizando el “aquí abajo”. Ahora bien, este aquí abajo puesto en valor es lo que debe ser objeto del arte, a partir de aquí se desarrollaría una genuina mediación de finitud e infinitud. Cuando lo finito es expresado en términos de infinitud, cuando la pérdida de lo finito genera un dolor infinito —parafraseando a Feuerbach (IX 248)— es cuando la finitud se pone en valor, se sacraliza, afirmando lo negado. Se trata de invertir la posición idealista y de valorar la finitud, lo finito. La contraparte de una postura semejante radica en pretender detenerse aquí, sacralizando lo real por lo real mismo, el hombre “tal cual es”, la naturaleza “tal cual”, pues ello derivaría en un romanticismo conservador y en una falsa modalidad de la praxis. No olvidemos que concibe la praxis como reflexión espaciotemporalmente situada, y que toda comunidad política que sacralice su presente detiene su historia: “Un pueblo que excluye el tiempo de su metafísica y diviniza su existencia eterna, es decir, *abstracta*, separada del tiempo, también excluye consecuentemente de su política al tiempo y diviniza el principio de estabilidad, opuesto al derecho y a la razón antihistórica” (El subrayado es del autor) (FEUERBACH, 1982, p. 252).

6 Es el hombre, pero el qué del hombre: respondemos a esto su esencia entera, la verdad del hombre. Véase la reflexión final del pasaje (IX 248): “Según la verdad, la esencia (*Wesen*) de la religión cristiana es la esencia (*Wesen*) humana, pero según la conciencia de los cristianos es otra esencia (*Wesen*), una esencia *no*-humana. Cristo debe ser hombre y ser de nuevo no-hombre: él es una anfibología. Pero el arte sólo puede representar la verdad, lo *inequívoco*”. (El subrayado es del autor).

en energía, profundidad y ardor, a todos los precedentes. La fe en el más allá es una fe absolutamente no-poética. El dolor es la fuente de la poesía. Sólo aquel que siente la pérdida de un ser finito como una pérdida infinita, tiene fuerza para el fuego lírico. Sólo el estímulo del recuerdo doloroso de aquello que *ya no es*, es el primer artista, el primer idealista, en el hombre. Pero la fe en el más allá convierte a cada dolor en ilusión, en no-verdad (El subrayado es del autor).

El arte, verdadera y genuina mediación de finitud-infinitud (IX 247), haría manifiesta la esencia de un ser real y existente, el “finito verdadero como verdadero infinito” (IX 250), y no, tal sería el parecer de la filosofía especulativa, el infinito devenido finito (IX 248-9). Del mismo modo, la filosofía — explícitamente Feuerbach deja por momento de hacer referencia al arte, pero continúa la exposición sin establecer una distinción precisa, derivando en un plano especulativo que tendría como origen el modo de articulación de finitud-infinitud propio del arte — debe ser expresión dialéctica⁷ de una razón que padece (IX 250). Pero hay un movimiento interesante que lleva a cabo el autor, y es el siguiente: la filosofía debe retomar el camino del arte para establecer un verdadero vínculo entre finitud-infinitud en el plano especulativo, ya que ella es conocimiento de lo que es (IX 251) y lo que es, como tal, es lo verdadero (IX 251). La filosofía no puede lograrlo salvo que “libere” la intuición (IX 331), sólo así devendría práctica. Esta parte del escrito refiere estrictamente al comienzo de la filosofía (IX 249).

Ahora bien, véase el siguiente pasaje (IX 251):

Hasta ahora la marcha de la filosofía especulativa de lo abstracto a lo concreto, de lo ideal a lo real, es una marcha invertida. Por este camino nunca se llega a la realidad *verdadera, objetiva*, sino siempre únicamente a la *realización de sus propias abstracciones* y, precisamente

7 Seguimos aquí a Cesa (1978), para quien Feuerbach en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842) aún piensa en términos de mediación dialéctica, a diferencia de los *Principios de la filosofía del futuro* (1843), en que “la ruptura es, metodológicamente, mucho más neta” (p. 47).

por eso, nunca se llega a la verdadera *libertad* del espíritu; pues, sólo *la intuición de las cosas y seres en su realidad objetiva libera y limpia al hombre de todo prejuicio*. El tránsito de lo ideal a lo real tiene su sitio únicamente en la filosofía práctica. (*praktischen Philosophie*). (El subrayado es del autor).

El mismo planteamiento, en los *Principios de la filosofía del futuro*: liberándose el hombre a sí, a su esencia, libera con ello la percepción; la intuición libera el objeto⁸ ampliando el acto de pensar (IX 331), lo que no quiere decir sino desvincular el pensamiento de las reglas que son, como dice el mismo autor, muy a menudo despóticas. He aquí una diferencia central, ya que en las *Tesis* el objeto del arte es el hombre en tanto existente⁹; pero aquí el abordaje es del objeto que no sólo es pensado o imaginado, esto es: el escenario no es solamente el interior de la conciencia (V 30), sino que se trata aquí del objeto que se percibe con los sentidos allende al hombre o, mejor dicho, a más del hombre¹⁰:

La antigua filosofía absoluta ha echado a los sentidos únicamente en el *dominio de la aparición, de la finitud* y, sin embargo, en *contradicción* con esto, ha determinado a *lo absoluto, a lo divino* como *objeto (Gegenstand)* del arte —mediatamente en el arte literario, inmediatamente en las artes plásticas— es *objeto (Gegenstand) de la vista, del oído, del sentimiento*. Por tanto, *objeto (Gegens-*

-
- 8 “La intuición toma las cosas en un sentido *amplio*; el pensar, en un sentido más *restringido*; la intuición deja las cosas en su *libertad ilimitada*; el pensar les da *leyes*; pero estas son, demasiado frecuentemente, despóticas; la intuición ilumina la cabeza pero no *determina* ni *decide nada*, el pensar *determina* pero a menudo también *limita* la cabeza; la intuición para sí no tiene principios, el pensar para sí no tiene *vida*; la *regla es asunto del pensar*; la *excepción* de la regla, *asunto de la intuición*. Por eso, así como únicamente la intuición determinada por el pensar es la verdadera intuición, así inversa, únicamente el pensar *ampliado* y *abierto* por la intuición es el pensar verdadero, el pensar conforme a la esencia (*Wesen*) de la realidad” (El subrayado es del autor) (FEUERBACH, 1982, p. 331). Pero el pensar abierto por la intuición es el pensar que comienza por el padecer (IX 250).
- 9 Aunque señale aquí al hombre como objeto del arte, lo es también, a la inversa, únicamente el fundamento y base del hombre (IX 259, 337). Ambos constituyen los “misterios de la filosofía” (*Misteryen der Philosophie*) (IX 259).
- 10 “No sólo las cosas “*exteriores*” son objetos (*Gegenstand*) para los *sentidos*. El hombre es *dado a sí mismo sólo mediante los sentidos*: él mismo es objeto (*Gegenstand*) como objeto de los sentidos (*Sinnenobjekt*). *La identidad de sujeto y objeto, que en la autoconciencia es sólo pensamiento abstracto, es verdad y realidad sólo en la intuición sensible del hombre por el hombre*” (El subrayado es del autor) (FEUERBACH, 1982, p. 323).

tand) de los sentidos no es sólo lo finito, lo fenoménico, sino también el ser verdadero y divino: los sentidos son el órgano de lo absoluto. El arte “representa la verdad en lo sensible”, lo cual significa, comprendido y expresado correctamente: el arte representa la verdad de lo sensible. (El subrayado es del autor) (FEUERBACH, 1982, p. 322).

Ahora bien, ¿cuál es la verdad de lo sensible?, ¿cómo opera la filosofía en el orden epistémico de lo sensible?

La experiencia estética desde la perspectiva de Marx Wartofsky

La imaginación, entendida como organon de la religión, elimina los límites de la sensibilidad (V 360), como decimos más arriba. Empero, según Wartofsky, habría una clase de objetos a los que no les cabe la posibilidad de imaginar sino solamente percibir. O bien, salvo en casos excepcionales, quedaría bien clara la delimitación entre percepción e imaginación: esta intervendría solamente en el sentimiento, no así en el ámbito de la sensibilidad o, mejor aún, no imaginaríamos sino lo que es objeto del sentimiento. Esta clase de objetos introduce con ellos deseo, temor, etc. Veamos el siguiente pasaje (WARTOFSKY, 1977, p. 280):

La imaginación es el instrumento de la conciencia que representa sentimientos bajo la forma de una imagen. Una imagen es una representación particular (esto es, una representación concreta y sensoria [*sensory representation*]); tiene las cualidades de un objeto sensible, pues sin estas cualidades, perdería su carácter de particularidad. La imaginación es, en suma, la representación de un individuo, con las cualidades particulares que lo caracterizan como un objeto de las facultades de la sensación, del deseo, del sentimiento. Los objetos perceptibles como tales no son objetos del sentimiento: para ver algo no es necesario quererlo, temerlo o amarlo. (El subrayado es del autor).

¿Es correcta esta interpretación? Suponiendo que sí, no habría lugar al temor de que la imaginación opere sobre la sensibilidad. La religión no tendría influencia en la percepción sensible a excepción que se cuele una pasión en la esfera de la sensibilidad. Pero, entendemos, esto mismo es lo que piensa Feuerbach: es verdad que para ver algo, un objeto cualquiera, no precisamos del sentimiento, pero este determina justamente cómo se aprecia aquello que se ve.

Ahora bien, ¿por qué se introduciría una pasión?, ¿a qué acompañaría?, ¿o qué tipo de objetos sensibles son los afectados por el sentimiento? La respuesta es la siguiente: a través de la imaginación se percibe un objeto particular acompañado de la esencia, y con ella es un tú el que la conciencia introduce al percibir el objeto, personificándose el objeto percibido en su particularidad. Veamos el siguiente pasaje (WARTOFSKY, 1977, p. 281):

La condición para imaginar no es sólo que se representa con ella un objeto individual, sino un carácter especial (como *esencia*) en este individuo. La imagen es por lo tanto más que el signo de un objeto percibido, como si se envolviese en ella la simbolización de una esencia. En este sentido, Feuerbach habla de ella como de una “sensación estética” (*aesthetic sensation*). Es diferente en el caso de la mera representación sensorial, en que el particular es representado sólo bajo la modalidad de su particularidad.

En el planteo de Feuerbach la intuición libera al objeto de la razón (IX 331). Wartofsky continúa con esta línea de análisis pero con otros supuestos: considera organon de la percepción a la imaginación pero no tornándola ilimitada, sino sacralizando la percepción, revistiendo al objeto de un tú, personificándolo al introducir con él la esencia. Ahora bien, ¿qué significa entender el objeto como otro yo, como un tú (IX 316), percibir desde el pathos del amor (IX 317, 319), sino introducir con ese gesto la esencia?¹¹ Wartofsky no andaría tan errado en su interpretación de la aprehensión sensible feuerbachiana, dado el lugar que este

11 Cf. Wartofsky (1977, p. 281): “Sentir es, entonces, sentir un objeto entendido como un *tú* (*thou*), esto es, como una *persona*”. (El subrayado es del autor).

le asigna al pathos, al amor, en la percepción sensible. Con su interpretación, Wartofsky, ¿daría en el clavo al proponer la sensación estética (*aesthetic sensation*) como modalidad particular de la imaginación sensible (*sinnliche Einbildungskraft*)? Desde aquí volvemos hacia atrás y nos sale al paso el vínculo entre teoría y contemplación estética de *La esencia del cristianismo* (V 206 y ss.), asimismo la modalidad genuina de mediación entre finitud-infinitud del arte en las *Tesis* (IX 247 y ss.), pues toda sensación — bajo estos supuestos — sería estética, y con ello “toda experiencia posible”. Empero, si observamos bien, no se trata de una cuestión estética: se introduce con la esencia la ética, no una estética. El objeto como un tú conlleva sacralizar la percepción. Así, si la esencia humana determina la experiencia, no se trata exclusivamente aquí del supuesto de Anaxágoras (V 206), a saber: que el hombre nació para contemplar, sino más bien que no puede experimentar(se) plenamente y a conciencia sin saber a su vez que en ello realiza su esencia, no meramente contemplativa, sino la esencia humana en su totalidad, el hombre en su integralidad.

Conclusiones

La lectura de Wartofsky sobre la imaginación permite entender el mecanismo de ilimitación que opera en la percepción sensible: introduciendo la esencia, el tú del objeto¹². Feuerbach señala la abolición de los límites de la sensibilidad, pero no —o al menos no tan claramente—, expone el rol que le cabe a la esencia. Podemos deducir que sólo la esencia podría introducir el carácter de ilimitación en la sensibilidad. Este planteamiento del tú (como esencia), de un otro yo respecto al yo percipiente¹³, tiene como corolario un modo de revincular al hombre con la naturaleza desde la sacralidad. El objeto, como un tú y desde el amor (pensemos el rol que el amor tiene en *La esencia del cristianismo* en contraposición a la fe) (V 409 y ss.), si bien no conlleva una

12 Pero para ello hay que hacer extensiva su propuesta a todo tipo de percepción. Siguiendo a Feuerbach (V 206): la imaginación sensible no nos llevaría de nuevo a la religión que abole para alienar, sino que es religiosa directamente la percepción en la sacralización del objeto perceptible, sobre todo respecto de la naturaleza. La naturaleza, como un tú del hombre, recobra todo su sentido desde esta interpretación.

13 El otro no es cualquier otro, señala en *La esencia del cristianismo*, sino un “diputado de la humanidad” (*Deputierte der Menschheit*) (FEUERBACH, 2006, p. 276).

praxis que suponga transformación al modo en que lo piensan Marx y Engels¹⁴, sí ofrece la posibilidad de superar la perspectiva del egoísmo práctico: forma hegemónica de intervención con ribetes de dominación y expoliación de la naturaleza (V 207).

Feuerbach, por último, no se propone celebrar el objeto desde un radicalismo del ánimo —tomando la expresión de Agnes Heller (1999, p. 104 y 121)—, porque tal entusiasmo hace del objeto un escenario de la subjetividad ilimitada (V 230). Pero esta modalidad de la subjetividad ilusoria, no parte de la finitud. En esto radica el aporte del arte. Ahora bien, ¿cómo lo logra? Concretamente en este liberarse el hombre a través de la expresión estética; ¿de qué?, del egoísmo práctico, del dominio y expoliación de la naturaleza¹⁵.

El arte se resignifica, así, desde la ética, verdadera mediación de finitud e infinitud que aúna contemplación y acción, para con los hombres y la naturaleza. La filosofía debe recoger en su texto lo que no filosofa, lo finito, liberando el pensamiento de la pura regla lógica, mediatizando la intuición con el tú del objeto. En ello radica el pasaje a un nuevo tipo de objetividad (*Gegenständlichkeit*).

14 Hay que señalar, al respecto, que no desconoce o desvaloriza el trabajo, como afirma Heller (1999, p. 111). Véase el siguiente pasaje: “El hombre que no libera su mente de la representación del mundo según la cual todo aquí es simplemente un medio, que todo efecto tiene naturalmente su causa, que todo deseo se alcanza solamente cuando es convertido en objeto, y se toman los medios correspondientes; un hombre semejante no reza, simplemente trabaja; transforma los deseos alcanzables en fines de la actividad mundana” (FEUERBACH, 2006, p. 222).

15 “Por cierto que la naturaleza ha hecho del hombre el amo de los animales, pero esta le ha dado no sólo mano para domarlos, sino también *ojos* y *oídos* para admirarlos. La independencia que la mano cruel usurpa al animal, los ojos y los oídos caritativos se la devuelven. Por obra del arte el amor destruye las cadenas a las que el egoísmo de las técnicas fija al animal. El caballo destrozado por los azotes del jinete, el pintor lo eleva a la dignidad de un objeto estético; esa cebalina a la que mata el peletero para hacer de su piel un accesorio de adorno al servicio de la vanidad humana, las ciencias de la naturaleza la conservan con vida para estudiarla en su integridad” (El subrayado es del autor) (FEUERBACH, 1982, p. 18).

Bibliografía

ARVON, H. **Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré**. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.

CABADA CASTRO, M. **El humanismo pre-marxista de Ludwig Feuerbach**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.

CESA, C. **Introduzione a Feuerbach**. Bari: Laterza, 1978.

FABRO, C. **Ludwig Feuerbach: La esencia del cristianismo**. Madrid, Editorial Magisterio Español, S. A., 1977.

FEUERBACH, L. **Das Wesen des Christentums**. Berlin: Akademie Verlag, 2006. GW, Vol. V.

FEUERBACH, L. **Kleinere Schriften II (1839-1846)**. Berlin: Akademie Verlag, 1982. GW, Vol. IX.

HARVEY, V. A. **Feuerbach and the interpretation of religion**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

HEGEL, G. W. F. **Phänomenologie des Geistes**. Frankfurt: Ullstein Verlag, 1970.

HELLER, A. **Crítica de la Ilustración**. Barcelona: Editorial Península, 1999.

KANT, I. **Der Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft**. Hamburg: Félix Meiner Verlag, 1956.

WARTOFSKY, M. **Feuerbach**. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

ZECCA, A. **Religión y cultura sin contradicción**. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina, 1990.

CAPÍTULO 5

L. A. Feuerbach, filósofo moral. Una ética no imperativa para el hombre de hoy

*Francisco Martínez Hidalgo
Facultad de Teología de Murcia (Espanha)*

*“...hacer del hombre,
con todos sus impulsos naturales,
la medida de toda moral”. (Cf. G. W. IX, 440-441)¹.*

Introducción

Salvo en el período filosófico de su madurez, Feuerbach no escribió nunca una ética ni un tratado sobre cuestiones éticas. Con todo, la ética constituye para él un objetivo de ocupación constante. Todas sus reflexiones, toda su crítica religiosa acaba en propuestas y culmina a modo de respuesta en una pregunta: ¿Cómo hay que vivir? En todos sus escritos se perfila claramente una consideración ética a la que concede una no desatendida acentuación.

La matriz de la ética feuerbachiana hay que situarla en su crítica a la religión. La ética, así deducida, se apropia de las funciones y de los

1 De las obras de Feuerbach se han hecho tres ediciones: La primera, estuvo a cargo del mismo Feuerbach, *Sämtliche Werke*, 10 vol., (Leipzig, 1846 – 1866). La segunda, efectuada por W. BOLIN y F. JODL, *Sämtliche Werke*, 10 vol., (Stuttgart 1903 – 1911), reproducida fotomecánicamente y presentada por K. LÖWITZ, (Stuttgart 1959 – 1960). Añadiéndole dos tomos elaborados por H.-M. SASS y que contienen, el 1º, (Stuttgart 1961) los *Jugendsschriften*, una *Zeittafeln de la vida y de las obras de Feuerbach*. El 2º (Stuttgart 1964), con una *Biographische Einleitung* y con *Ausgewählte Briefe von un an L. Feuerbach*. La tercera, realizada por W. SCHUFFENHAUER y editada por Akademie Verlag, *Gesammelte Werke*, 20 vpl., (Berlín 1967...).

valores religiosos tras la liberación que comporta el método genético-crítico aplicado a la religión. Un atento estudio de las ideas éticas de Feuerbach evidencia que son una consecuencia de su evolución con respecto a la crítica de la religión, evolución que le llevó a posiciones tan radicalmente opuestas como una inicial condena de las teorías de la felicidad y a una ulterior ética eudemonista y materialista.

La conexión existente entre ética y antropología es evidente. Por ello, a toda ética precede una antropología y toda antropología tiene consecuencias éticas. Estos asertos tienen cumplida realidad en la obra filosófica de Feuerbach cuyo *pathos* por el hombre constituye su *filosofía del futuro* que debe hacer descender *de la bienaventuranza sin necesidades del pensamiento* a la *miseria humana* (FEUERBACH, GW 9, p 264). Lo que dice sobre el *ser* del hombre implica siempre un *deber ser*. Con respecto al teísmo: *Dios no es otra cosa que el prototipo y modelo del hombre: cómo y qué es Dios, eso debe, eso quiere ser el hombre, o espera al menos llegar a serlo alguna vez* (FEUERBACH, G W 9, p. 287).

La concepción feuerbachiana de la moral está en estrecha relación con sus progresivamente evolucionados presupuestos teóricos sobre la realidad y sobre el hombre. Uno de los momentos-clave de esta evolución tras su ruptura con Hegel en 1839 es la plena aceptación de la independencia y autonomía de la moral frente a lo teológico (FEUERBACH, GW 4, p. 98). Tal como había sido enunciada por P. Bayle y sobre todo por I. Kant, en el que ve a uno de los pioneros de una *tarea sagrada de la humanidad: la concepción autónoma de la ética* (FEUERBACH, GW 4, p. 103). La adhesión de Feuerbach a la autonomía de la ética comporta asimismo su aceptación incondicional del *imperativo categórico* kantiano, al que califica como *el manifiesto, en el que la ética anunció su libertad y su autonomía al mundo, una descarga eléctrica saludable desde el cielo despejado de las anteriores teorías de la felicidad* (FEUERBACH, GW 4, p. 103).

El entusiasmo de Feuerbach por la posición kantiana en moral se irá enfriando al comprobar la aversión del filósofo de Königsberg hacia las *teorías de la felicidad*. Precisamente Feuerbach hacía de la felicidad el nudo gordiano de su planteamiento ético a medida que avanzaba hacia posiciones eudemonístico-materialistas.

El origen del materialismo de Feuerbach no hay que buscarlo en la tradición científico-mecanicista de los iluministas franceses — particularmente en el *Système de la nature* de J. Holbach — sino en un acontecimiento religioso, la reforma protestante que al humanizar el amor divino abrió la posibilidad de un amor humano efectivo, patológico, que se enfrenta con los sufrimientos de la humanidad de un modo médico-científico.²

A causa del origen religioso del materialismo de Feuerbach, éste adquiere al mismo tiempo una connotación ética por lo que en la obra sobre *El Espiritualismo y el Materialismo* se afrontan unitariamente el materialismo y la ética de la libertad del querer. La conexión entre los dos temas implica que la significación del materialismo debe ser buscada en el plano ético-antropológico y no en el metafísico o naturalístico. La ética sería, de este modo, la dimensión propia del materialismo que trata de hacer del problema del ser un problema práctico, *un problema en el que está en causa nuestro ser, una cuestión de vida o muerte... sólo cuando cesan las palabras comienza la vida, se desvela el misterio del ser. Y si lo inefable es lo no racional, entonces toda existencia, que es siempre y sólo esta existencia, es no racional. Pero la existencia no es tal. La existencia, aunque no pueda ser expresada con palabras, tiene sentido por sí misma, es racional* (FEUERBACH, GW 9, p. 307-308).

La tarea desmitificadora de las ilusiones religiosas llevada a cabo por Feuerbach, constituye la base de su planteamiento ético que se funda en la reducción y recuperación antropológica de los valores que constituían el feudo de la teología y que serán el fundamento de la nueva filosofía preconizada por el solitario de Bruckberg.

En consonancia con la declaración de Feuerbach: *Dios fue mi primer pensamiento, la razón, el segundo, el hombre, tercero y último. El sujeto de la divinidad es la razón, pero el sujeto de la razón es el hombre* (FEUERBACH, GW 10, p. 178) ha habido una tendencia a dividir la trayectoria ética y la producción literaria de nuestro filósofo en tres períodos que se caracterizan por la especificación de un criterio teórico interno, cuyas huellas se pueden percibir en las diversas publicaciones del mismo:

2 Cf. S. W. X: Zur Ethik: über Spiritualismus und Materialismus in besonderer Beziehung auf die Willensfreiheit. Sobre todo el capítulo 8: Der religiöse Ursprung des deutschen Materialismus.

Período hegeliano, 1825-1838: es la etapa que se caracteriza por la adhesión de Feuerbach a su maestro Hegel, aunque haciendo una interpretación muy personal de la filosofía especulativa. La polémica contra algunas verdades del Cristianismo tiene una señalada influencia panteísta.

Período antropológico, 1839-1843: que se inicia con la publicación de *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, en el que el particular viene opuesto a la universalidad especulativa hegeliana y ésta y la teología son disueltas elaborando una nueva filosofía antropológica, en la que el hombre es centro y medida de todas las cosas.

Período materialista-eudemonista, 1844-1872: donde la razón es relacionada con la naturaleza completando los predomios del hombre, de la razón y de Dios, típicos de los períodos anteriores.

Cada período de la evolución filosófica de Feuerbach responde a unos centros de interés concretos: la universalidad del pensamiento, lo humano y la importancia atribuida a la naturaleza y a la sensibilidad respectivamente. Las consecuencias de estos planteamientos teóricos se dejan sentir en las distintas interpretaciones que dio Feuerbach del fenómeno religioso y, por ende, en las sucesivas presentaciones de su antropología y de su ética.

La racionalización de la ética

El período hegeliano de Feuerbach está caracterizado por la dependencia con respecto a su maestro Hegel³ y por la libre apropiación (*freie Aneignung*) de la filosofía del mismo. *La inspiración o temática hegeliana del primer Feuerbach se advierte en muy diversos aspectos; por ejemplo, cuando reflexiona de manera similar a Hegel sobre el mal y el dolor como posibilitados por la presencia o conciencia del bien* (FEUERBACH, SW 4, p. 275); *sobre la voluntad y libertad particulares posibilitadas en su actividad por una voluntad o un bien general y más amplio* (FEUERBACH, SW 1, p. 17-ss); *sobre la fundamentalidad y preeminencia de lo Infinito*

3 Durante dos años, 1824/26, Feuerbach frecuenta asiduamente las clases de Hegel. Entre las varias disciplinas impartidas por su maestro, sigue con especial énfasis las lecciones de *Lógica* ya que a través de las cuales puede percibir el método hegeliano.

con respecto a lo finito, que es la que pone precisamente en movimiento la actividad y dinámica abstracta y superadora de lo finito propio del entendimiento; sobre la necesidad de una radicación común y universal (en una razón general común) de los entendimientos y razones particulares, para que sea posible la comunicación, el diálogo y aún la misma disparidad de pareceres; sobre la unidad en la diferencia y la diferencia en la unidad, que sostienen y mantienen los filósofos especulativos, con frecuencia calificados ligeramente como panteístas, etc. (CABADA CASTRO, 1075, p. 152-153).

La crítica religiosa de este período tiene caracteres negativos atacando el trascendentalismo y el individualismo de las religiones positivas en nombre del poder absoluto de la razón pero entendida ésta de forma adialéctica.

Los valores éticos de esta etapa coinciden con los de la racionalidad y su formulación expresa coincide con su tesis doctoral: ***De Ratione una, universali, infinita*** en la que aboga a la imparcialidad del pensamiento como remedio ético al egoísmo infinito de las religiones, con los ***Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*** donde junto a la negación de la inmortalidad preconiza la abnegación de sí hasta la muerte centrándose en el aquí y en el ahora, con el ***P. Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit*** que, tras afirmar la autosuficiencia del pensamiento, proclama la autonomía de la ética con respecto a la religión y a la teología.

La humanización de los valores éticos

En el segundo período, Feuerbach se caracteriza por su antihegemonismo y radicaliza la posición adoptada ya en su escrito ***Über Philosophie und Christentum***, interpretando al filósofo de lo absoluto teológicamente y considerando *la filosofía hegeliana como mística racional* (FEUERBACH, GW 9, p. 5) que trataba de hacer la apología del cristianismo declarándolo la religión absoluta. Por otra parte no podía aceptar tampoco la pretensión hegeliana del punto de partida sin condiciones de la filosofía del absoluto. La filosofía hegeliana, en opinión de Feuerbach, es la prosecución de la fichteana *Wissenschaftlehre*. El método de Hegel es, esencialmente o al menos en conjunto, el método de Fichte (FEUERBACH, GW 9, p. 24-ss).

Según Feuerbach, Hegel había entendido por idea absoluta a un sujeto absoluto, real aunque impersonal, subyacente a los seres que pueden ser percibidos a través de la experiencia, que se desarrolla a través de ellos y que toma conciencia de sí por mediación del hombre. Pero en esta concepción hegeliana, Feuerbach cree entender que se trata de un sucedáneo del Dios de la religión tradicional, que si bien evita la idea de una realidad personal substancialmente distinta de los seres humanos, con todo, Hegel no hace del hombre una existencia absoluta sino que lo reduce a un modo de un ser subyacente al hombre (FEUERBACH, GW 9, p. 295). Feuerbach no acepta un principio inmaterial de la materia. Para él la materia es autosuficiente y constituye la base de todo pensamiento. Ahora bien, el rechazo feuerbachiano de la idea absoluta hegeliana no implica abandono por su parte de las categorías de finito e infinito, sino que, rechazando el uso alienante que de las mismas había hecho la religión y el panteísmo, las aplica al hombre como *ens realissimum*, síntesis de lo infinito y de lo finito.

El humanismo feuerbachiano toma al hombre como objeto, criterio, absoluto, realidad perfecta, principio y fin. El humanismo, bajo esta perspectiva se constituye en antropoteísmo, es decir, en el verdadero teísmo donde Dios y la religión no se suprimen sino que se traspasan (FEUERBACH, GW 9, p. 263).

El alejamiento de Hegel implica para Feuerbach una reconsideración de su postura con respecto a Kant, cuya ética estima como la obra liberadora de la teología, del materialismo y de la teoría de la felicidad, aunque andando el tiempo y con respecto a estos dos últimos planteamientos, Feuerbach se constituirá en el exponente y defensor más cualificado y extremo.

La obra de Kant, para el Feuerbach de este período, impulsa una *tarea sagrada de la humanidad: la concepción autónoma de la ética* (FEUERBACH, GW 4, p. 103). La admiración feuerbachiana por la autonomía moral kantiana va unida asimismo a su entusiasmo por el imperativo categórico expresado en la *Crítica de la Razón Práctica*, ya que, en su opinión, el imperativo categórico es *el manifiesto, en el que la ética anunció su libertad y autonomía al mundo... Kant es el primero, que escribió una gramática de la ética* (FEUERBACH, GW 4, p. 103).

Feuerbach reconduce a una validez ética — o religiosa — todos los aspectos de la vida humana. En la historia del pensamiento sólo se encuentra algo similar en la ética de Spinoza. Pero la vida humana es inconcebible sin la participación en la existencia genérica del hombre — *Gattungswesen* —, sin la realización de la comunidad humana, de lo que se deduce el primer principio de ética de Feuerbach: el amor. El amor tiene para él un significado sacro, porque constituye comunidad. Es el principio mediador entre la escasez, la necesidad de los individuos y la abundancia de la esencia humana en la comunidad. A través del amor se consigue el más alto bien y el individuo se realiza en su verdadera esencia.

La concepción antropológica de Feuerbach se sitúa en una posición equidistante del dualismo metafísico y del materialismo mecanicista, rechazando la alternativa entre idealismo y materialismo tal y como se plantea normalmente en filosofía, es decir, de forma abstracta: *Verdad no es ni el materialismo ni el idealismo, ni la fisiología ni la psicología; verdad es solamente la antropología, verdad es sólo el punto de vista de la sensibilidad, de la intuición; pues sólo él me da la individualidad y la totalidad* (FEUERBACH, GW 10, p. 135).

La antropología feuerbachiana, constituida en ciencia universal, que hace del hombre el más alto objeto (FEUERBACH, GW 9, p. 337), requiere articular su correspondiente ética formulada en dos fases: una negativa, por lo que implica de crítica de la ética contemporánea, casi en su totalidad inspirada en Kant, que enuncia principios morales dirigidos a un hombre abstractamente considerado; una positiva, que concluye los planteamientos éticos de la nueva concepción antropológica: sensualista y práctica, en la que el primado será atribuido a la voluntad y, en definitiva, al instinto de felicidad con el que se identifica y que permite experimentar la existencia del ser en cuanto realidad de disfrute (FEUERBACH, GW 11, p. 71; 173).

El eudemonismo ético

El tercer período de la producción filosófica de nuestro autor está caracterizado por su interés por la naturaleza y las implicaciones de la misma en la filosofía. Ante el auditorio de Heidelberg que escuchaba sus *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, expresaba el giro natu-

ralista que había experimentado su reflexión filosófica: *Si yo sinteticé una vez mi enseñanza en la frase: la teología es antropología, debo añadir como complemento: y fisiología. Mi enseñanza o intuición se resume, así pues, en dos palabras que se implican mutuamente: naturaleza y hombre* (FEUERBACH, GW 6, p. 28-29). Un factor determinante de esta interpretación feuerbachiana es el hecho de haber tenido en cuenta las implicaciones objetivo-antisubjetivas, con base en la naturaleza, de lo que para Feuerbach constituía el principio de la religiosidad humana: el sentimiento de dependencia (*Das Abhängigkeitsgeföhls*) de la naturaleza (FEUERBACH, SW 13, p. 388, nota 37).

El análisis de las principales obras feuerbachianas del tercer período — materialista-eudemonista — revela el cambio de su centro filosófico: el interés por la naturaleza y por sus múltiples manifestaciones ha sustituido a su preocupación por lo humano, o mejor dicho, a la realidad humana se antepone toda la realidad natural que se convierte, de este modo, en el fundamento último, en la raíz de cada cosa. Si bien es cierto que para Feuerbach el hombre continúa siendo aún el vértice del universo, no lo es menos que para él el fundamento antropológico se halla en la naturaleza, en el cuerpo, en la sensibilidad. La naturaleza engloba en sí no sólo la amplia y rica gama de las cosas sino incluso la singularidad óptica del ser humano. Nuestro filósofo sintoniza con el ambiente materialista de la época al acentuar la naturaleza y presentarla como la entidad base de todo lo real, la cual, sin excluir las capacidades esencialmente humanas como pensar y querer, reduce las manifestaciones del espíritu. En este período feuerbachiano, el hombre entendido como individuo, encuentra su limitación no ya en la esencia genérica sino en la naturaleza. La dialéctica entre individuo-género humano es sustituida por la del individuo-naturaleza, con lo cual, lo estrictamente humano tiende a disolverse en lo natural. Con todo, este proceso de naturalismo no excluye totalmente la realidad antropológica ya que la finalidad de toda realidad es la exaltación del hombre y la naturaleza se humaniza al presentarse como objeto religioso.⁴

⁴ Para una ampliación de esta temática, Cf.: U. PERONE, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, Mursia, (Milano 1972), pp. 151 ss., M. XHAUFFLAIRE, *Feuerbach et la Théologie de la Sécularisation*, Les Éditions du Cerf, (Paris 1970), p. 230 ss.

El primado concedido por Feuerbach a la naturaleza respecto del hombre tiene caracteres de onticidad y temporalidad. Entre naturaleza y hombre no existe dicotomía si bien se diferencian cualitativamente. El ser humano es la misma realidad natural llegada a plenitud. Con respecto a la naturaleza, Feuerbach adopta una postura en consonancia con la evolución experimentada por su pensamiento filosófico respecto a la relación entre universal y particular, es decir, para él, la naturaleza es una síntesis de concreción y universalidad, como anteriormente el hombre lo fue de cuerpo y alma e inicialmente la razón lo fue de actividad consciente y de objeto material. Esto revela que la posición de nuestro pensador no llegó, al menos en la primera etapa de este período, a un materialismo craso y mientras fue coherente con esta tensión dialéctica entre universal y particular pudo garantizar la realidad específica del hombre. Con todo y coincidiendo con sus últimos años, Feuerbach pasa de una consideración de la naturaleza como suma de todos los seres concretos a una naturaleza fundamento de todas las cosas. La segunda posición tuvo consecuencias irremediables para su antropología: el hombre, al no ser más que una realidad terrena quedó reducido a pura materia⁵.

El materialismo de Feuerbach trata de comprender al hombre en la totalidad de su ser viéndolo como un elemento integrante de la realidad cósmica y limitándolo a su corporeidad en donde se manifiesta la naturaleza toda y que constituye el principio individualizador, la fuerza negadora limitadora, sin la que no puede pensarse ninguna personalidad. *El cuerpo pertenece a mi esencia; más aún, el cuerpo en su totalidad es mi yo, mi esencia misma* (FEUERBACH, GW 9, p. 320). El materialismo se enfrenta al espiritualismo ya que al proponer como principio una realidad que no es el cuerpo favorece el dualismo e ignora al hombre en su totalidad y en sus relaciones altruistas (FEUERBACH, GW 11, p. 126;171).

La concepción materialista de Feuerbach tiene un carácter práctico y busca comprender al hombre desde una perspectiva realista que abarca tanto los ideales como el dolor. *Quien tome en consideración y a pecho los dolores de la humanidad, se convertirá necesariamente en ma-*

⁵ Sobre el materialismo de Feuerbach, Cf.: I. SCHULTZ-HEINEBROK, *Versöhnung in Verkerhung. Zur "Umkehrung des Bewusstseins" bei Hegel und Feuerbach*, (Berlin 1972), p. 134-138.

terialista (FEUERBACH, GW 11, p. 119). Pero, con todo, el materialismo tiene también una dimensión liberalizadora ya que en su naturaleza debe encontrar el hombre el estímulo para superar la ambivalencia planteada entre los anhelos y la finitud.

La inspiración religiosa — reforma protestante luterana — del materialismo de Feuerbach le permite su diferenciación con otras formas de materialismo que tienen sus fuentes en la historia, la naturaleza o la ciencia. Su objetivo es llevar hasta sus últimas consecuencias la desmitificación iniciada con la reforma protestante. Por consiguiente, sus centros de interés lo constituirán las ideas religiosas que, en la opinión de Feuerbach, no son otra cosa que proyecciones fantásticas de las cualidades y límites del ser humano. *¿Cuál es la diferencia entre el ateísmo que yo enseño y el materialismo de Vogt, Moleschott y Büchner? No es otra cosa que la diferencia entre tiempo y espacio o entre la historia de la humanidad e historia de la naturaleza. La anatomía, la fisiología, la medicina, la química no saben nada del alma ni de Dios, etc.; sólo a través de la historia hemos sido instruidos en tales cosas. El hombre es para mí como para ellos un ser natural, derivado de la naturaleza; pero mi objeto principal son los seres del pensamiento y de la fantasía derivados del hombre, los cuales, en la opinión y en la tradición de los hombres están considerados como seres reales* (FEUERBACH, SW 13, p. 339).

En este tercer período, para Feuerbach, la naturaleza adquiere rango divino y las relaciones hombre-naturaleza revisten carácter sacro. Con esta perspectiva, el problema de Dios de la filosofía idealista y de la teología cristiana es considerado como una realidad superada ya que el empleo del método genético-crítico había conducido a una explicación puramente naturalística de Dios y del fenómeno religioso. Por otra parte, la interpretación teológica del mundo ofrecía, a su juicio, serias incongruencias y contradicciones. Para el pensador de Bruckberg, Dios es un producto de la fantasía, de la subjetividad. Los atributos aplicados a Dios son una proyección de los atributos del hombre y de la naturaleza. La argumentación de Feuerbach parte de un concepto de Dios entendido con realidad exclusivamente espiritual y que por consiguiente al pasar del ser al obrar, esta realidad totalmente espiritual sólo puede producir seres espirituales, abstractos e indeterminados, pero en modo alguno seres concretos, materiales, determinados.

La tendencia histórico-humana de forjarse la imagen de un Dios trascendente es explicada por Feuerbach como una consecuencia del modo mítico como se enfrentó con la naturaleza. Superada esta fase infantil de la humanidad y descubiertos todos los secretos de la naturaleza se ha hecho patente el error. El orden que reina en la naturaleza es interpretado por Feuerbach como algo necesario y absoluto, un hecho, en estrecha relación con la estructura misma de las cosas.

Partiendo de esta concepción teórica, Feuerbach elabora una filosofía moral no-imperativa en la que el individuo integrará sus diferentes actividades particulares y gozará conscientemente de su felicidad reconciliando la teoría con la praxis, la filosofía con lo real.

Lógica consecuencia de lo anteriormente expuesto es que, para Feuerbach, la naturaleza es la verdad, verdad que en cada cosa concreta reviste carácter de verdad óntica, es decir, la armonía con su propio concepto. La naturaleza es el conjunto de los entes existentes y fuera de ellos nada tiene existencia real. Sólo estos entes existentes son el objeto del pensar y del imaginar humanos. De este modo, la naturaleza es el criterio de verdad ya que sólo lo sensible es lo verdadero.

La aportación teórica de Feuerbach, a la que atribuye carácter terapéutico, es, por una parte, desenmascarar el vacío existente en la concepción teológico-idealista, y, por otra, ofrecer la realidad emancipadora de la *Sinnlichkeit*.⁶ Según M. Xhaufflaire (1970, p. 261-266), la desmitificación del espíritu teológico-idealista es entendida por Feuerbach como una explicación de las condiciones reales, sensibles que hicieron posible este espíritu.

La preocupación por la felicidad real humana en Feuerbach implica paralelamente una actitud contraria al Cristianismo ya que éste representa la causa de la irrealidad teórico-práctica en la que vive inmerso el género humano, irrealidad que ha tenido sus exponentes en la anti-razón típica del Cristianismo, la reconciliación irreal del mismo con el género humano y la ignorancia que ha practicado de la naturaleza finita-sensible, temas que corresponden a la crítica feuerbachiana en los tres periodos de su *curriculum vitae* filosófico.

6 Sobre la emancipación de la sensibilidad, Cf. A. SCHMIDT, *Emanzipatorische Sinnlichkeit. L. Feuerbach anthropologischer Materialismus*, (München 1973).

En esta tercera etapa de su devenir filosófico, Feuerbach mantiene la autonomía de la ética tal y como la habían planteado P. Bayle e I. Kant, pero añade, como consecuencia de su adhesión al materialismo, una profunda valoración de la teoría de la felicidad como un elemento clave en la interpretación de la nueva moralidad, en la cual será colocada *la verdad de la naturaleza en el lugar de la norma rígida* del imperativo categórico kantiano y que hace del hombre, con todos sus impulsos naturales, la medida de toda moral (FEUERBACH, GW 9, p. 440-441).

El hombre a quien Feuerbach constituye en medida de la moral es el hombre sensible, es decir, el hombre que conecta equilibradamente sus tendencias de todo orden en base a la sensibilidad (*Sinnlichkeit*). Con todo, esta posición no implica una adhesión a una ética materialista absoluta e irracional. *Si la esencia del hombre es la sensibilidad..., entonces todas las filosofías..., que están en contra de este principio, son, no solamente erróneas, sino también fundamentalmente perniciosas. Si queréis mejorar a los hombres, hacedlos felices; pero si queréis hacerlos felices, tenéis que dirigirlos a las fuentes de toda dicha, de todas las alegrías, a los sentidos. La negación de los sentidos es la fuente de toda locura, maldad y enfermedad en la vida humana; la afirmación de los sentidos es la fuente de la salud física, moral y teórica* (FEUERBACH, GW 10, p. 144-145).

Con respecto a las tendencias, Feuerbach no acepta las posiciones dicotómicas, particularmente las de I. Kant, entre deber (*Pflicht*) e inclinación (*Neigung*), que si bien pueden tener sentido metodológico, carecen de un profundo conocimiento de la realidad del hombre. Para él, entre deber e inclinación existe una unidad originaria, habida cuenta que *no existe deber ninguno, que no haya podido ser cumplido por inclinación y no haya sido cumplido de hecho así originariamente, con anterioridad a su conversión en ley* (FEUERBACH, SW 10, p. 290).

Una de las estructuras fundamentales que se patentizan en un estudio profundo de la naturaleza del ser humano es, según Feuerbach, la tendencia a la felicidad, que es la *tendencia originaria y fundamental de todo aquello que vive y ama, que es y quiere* (FEUERBACH, SW 10, p. 230). Esta tendencia a la felicidad la identifica además Feuerbach con la voluntad. El capítulo III de su obra *Espiritualismo y Materialismo*, espe-

cialmente en relación con la libertad de la voluntad, lo dedica a la unidad de voluntad y tendencia a la felicidad (FEUERBACH, GW 11, p. 68-74).

Esta identificación entre voluntad y tendencia a la felicidad tiene implicaciones éticas, ya que la moralidad sin felicidad es un concepto que carece de sentido. Esta acentuación de la tendencia a la felicidad no debe de estar en contradicción con las leyes y con los deberes morales que, si bien expresan el deseo de felicidad de forma restringida, con todo lo aseguran y lo protegen contra cualquier exceso pernicioso.⁷

Conclusión

El recorrido por el devenir filosófico moral de L. A. Feuerbach, pletórico de lucha entre idealismo y empirismo, entre teología y antropología, entre teoría y praxis, de ambigüedad y límites, creo que confirman nuestro aserto de calificar al filósofo de Bruckberg como una síntesis clave para asimilar en profundidad al s. XIX, siglo que se adelantó en ideas a las realidades que hoy palpamos.

El redescubrimiento y revaloración que en la actualidad experimenta la personalidad de Feuerbach están ampliamente justificadas por la autenticidad de su existencia, por su clarividente intuición, por su aguda capacidad crítica, por disponer de un pensamiento, que, al ser conocidos, lejos de hacer de él una figura de segundo plano en la historia de la filosofía por el hecho de encontrarse entre dos figuras deslumbrantes como son Hegel y Marx, deja patente la necesidad histórica de su mediación que contribuyó en gran medida a la desmitificación del filósofo de lo absoluto y a preparar el terreno a los iniciadores del socialismo marxista.

Feuerbach ha intentado superar el modelo ético imperativo sintetizando con la originariedad de la ética al plantearse, desde la experiencia existencial humana, cuestiones esenciales sobre realidades insoslayables como la libertad, la contingencia, etc. del ser humano.

Su peculiaridad intelectual trata de evitar el sistema y preconiza una forma de aclaración de las grandes cuestiones que involucran al ser humano.

⁷ Cf. G. W. VII, 77 – 83, Cap. 12 dedicado a Der Glückseligkeitswunsch.

Para ello fundamenta sus tesis apoyándose en el método genético-crítico que desmitifica las ilusiones religioso-espiritualísticas al tiempo que evidencia su génesis y su motivación práctica. Feuerbach será siempre actual por no haber considerado extraño a sí nada referente al hombre: lo ideológico, lo moral, lo religioso, lo material, que fundamentan al hombre y en gran parte son producto de él mismo. La intuición y la crítica feuerbachianas serán siempre un baluarte contra toda filosofía, teología y moral que pretenden erigirse en tales de espaldas al hombre. Únicamente la filosofía, la teología y la moral encarnadas en lo humano serán verdadera filosofía, verdadera teología y verdadera moral.

En nuestra época histórica, con preocupaciones ecológicas, despierta asimismo gran interés la acentuación feuerbachiana de la sensibilidad, de la naturaleza, su marcada tendencia a una inmersión de la filosofía moral en la realidad, a que el filósofo no sólo conozca las cosas sino que las viva. Sólo una filosofía moral que tiene el punto de partida y se renueva en contacto con la realidad es una filosofía moral que adquiere sentido y verdad.

Bibliografía

ANDOLFI, F. **Introduzione a L. Feuerbach: Spiritualismo e materialismo**. Bari, 1972.

ARROYO ARRAYAS, L. M. **‘Yo soy Lutero II’. La presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach**. Salamanca, 1991.

BLOCH, E. **Ateísmo en el Cristianismo**. Madrid: Taurus, 1983.

BRAUN, J.-J. **L. Feuerbachs Lehre vom Menschen**. Stuttgart, 1971.

BRAUN, H.-J.; SASS, H.-M.; SCHUFFENHAUER, W.; TOMASONI, F. **L. Feuerbach und die Philosophie der Zukunft**. Berlin: Akademie – Verlag, 1990.

CABADA CASTRO, M. **Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas**. Madrid, 1980.

CABADA CASTRO, M. **El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.

CORNEHL, P. Feuerbach und die Natuphilosophie. Zur Genese der Anthropologie und Religionskritik des jungen Feuerbach, *in: Neuer Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* XI, p. 37-93, 1969.

LARRAÑETA, R. **Una moral de felicidad**. Salamanca, 1979.

LÜBBE, H.-SASS, H.-M. (Hrsg.). **Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um L. Feuerbach**. München, 1975.

MARTÍNEZ HIDALGO, F. **L. A. Feuerbach, filósofo moral. Una ética no-imperativa para el hombre de hoy**. Universidad de Murcia, 1997.

NÜDLING, G. **L. Feuerbachs Religionsphilosophie. Die Auflösung der Theologie in Anthropologie**. Paderborn, 1961.

SCHMIDT, A. **Feuerbach o la sensualidad emancipada**. Madrid, 1936.

SCHNEIDER, E. **Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik**. Göttingen, 1972.

SECCO, L. **L'etica nella filosofia di Feuerbach**. Padova, 1936.

SEVERINO, G. **Origine e figure del proceso teogónico in Feuerbach**. Milano, 1973.

STIRNER, M. **Der Einzige und sein Eigentum**. München, 1967.

VUILLEMIN, J. **La signification de l'humanisme athée chez Feuerbach et l'idée de nature**, *in: Deucalion*, IV, p. 17-46, 1952.

XHAUFFLAIRE, M. **Feuerbach et la théologie de la sécularisation**. Paris, 1970.



PARTE II - DIÁLOGOS

CAPÍTULO 6

Feuerbach e Kant: Considerações sobre o amor e a felicidade

*Felipe Assunção Martins
Universidade de Brasília (Brasil)*

“A filosofia de Kant, especialmente a sua moral, é uma forma celibatária e sem Matéria; é o homem sem mulher e sem filhos. ‘Razão Pura’, intuição pura, virtude pura — a imaculada concepção da Virgem Santa traduzida no conceito do protestantismo. Lá não há homem algum, aqui não há mulher, não há matéria”.

**Ludwig Feuerbach,
Aforismos morais.**

Há um entendimento bastante comum de que a filosofia moral de Kant, dado seu caráter *apriorístico* e de autolegislação racional da vontade tendente a uma necessária universalidade moral, se configuraria como avessa a quaisquer sentimentos e emoções enquanto fatores determinantes para a moralidade. Isso porque a busca por uma justificação racional da ética somada ao cariz subjetivista/transcendental da filosofia kantiana estabeleceriam uma proposta moral isenta de qualquer elemento empírico e particular, eliminando os desejos e emoções, por si mesmos não universalizáveis, para purificar nossa conduta moral na busca por um raciocínio prático puro. Evitar as particularidades dos desejos e sentimentos em geral seria, assim, um passo fundamental na metafísica dos costumes kantiana para se assegurar a motivação desinteressada da ação moral e evocar, por fim, a simples obediência a uma lei universal válida a qualquer ente pensante. O dever pelo dever,

a mera obediência a leis éticas racionais e universais — sintetizada pelo imperativo categórico — constituiria, dessa maneira, a única possibilidade para a verdadeira liberdade e autonomia humanas.

Reforçam essa imagem as posições pós-kantianas, sobretudo a hegeliana, de um hipersubjetivismo e hiperracionalismo moral em Kant, desvinculado das relações intersubjetivas e comunitárias indispensáveis para uma verdadeira *eticidade*. O suposto formalismo e vacuidade de conteúdo da teoria moral kantiana, tal qual diagnosticado por Hegel, ao ter se distanciado de deveres particulares específicos, não envolveu um *ethos* social orgânico e englobador das individualidades nos seus aspectos sociais, políticos e históricos — fundamentos da complexidade da vida ética para Hegel. O mesmo significa dizer que faltou à ética de Kant a admissão do reconhecimento recíproco e da esfera da particularidade nas interações éticas — o que teria contribuído, segundo ele, para intensificar um dualismo entre, de um lado, os anseios individuais no plano dos desejos, e, do outro, a obediência a uma pura lei universal no plano da racionalidade, impossibilitando ao homem, ademais, a realização de suas satisfações naturais e desconsiderando o inevitável conflito de interesses privados inerentes e formadores de uma vida comunitária mais ampla e superior ao domínio unicamente subjetivo. A racionalidade da moral e da política, finalidade necessária da marcha efetiva do Espírito no mundo e na cultura, surgida, não de subjetividades isoladas, mas das interações vivenciadas entre os indivíduos no seio da vida comunitária na *praxis*, deveria engendrar, para Hegel, no final das contas, uma ordem ética e política organizada racionalmente, mas em harmonia com as individualidades e em referência direta com a realidade histórica.

É no rastro dessa recepção crítica ao pensamento kantiano que gostaríamos de localizar e problematizar aqui também a filosofia moral de Ludwig Feuerbach, não apenas como desenlace e desenvolvimento, em certa medida, ainda devedor desses autores, mas, acima de tudo, enquanto posicionamento ético autêntico que almejou resgatar, de uma forma bastante distinta e em franca oposição a essa tradição anterior, o princípio da *eudaimonia* e a importância dos sentimentos enquanto componentes primordiais nas relações morais. Não se deduz

com isso — como é comum em certos jargões filosóficos — que não se pensou, no horizonte da tradição filosófica alemã inaugurada com Kant, a felicidade e os sentimentos morais como constituintes éticos em diversos sentidos. Mesmo a crítica, a nosso ver bastante legítima, de Hegel a Kant, parece não ter mensurado com exatidão, ao menos uma certa tendência, contida já na filosofia moral kantiana, tanto para a vida comunitária quanto para a relevância de sentimentos morais enquanto predisposições do ânimo. Basta lembrar, por exemplo, da união de virtude e felicidade em Kant e da importância dada para a caridade e a compaixão, suscitados pelo sentimento de respeito e amor universal, remédios ao sentimento egoístico e a-moral do amor próprio. Além do que, a própria posição idealista hegeliana também não parece ter escapado de uma formulação racional da moral na sua consideração sobre a consciência desejosa, a felicidade e o prazer.

A real dimensão do problema que gostaríamos de aqui abordar surge, para a perspectiva feuerbachiana, não da negação *tout court* dos princípios práticos materiais na ética — o que incorreria numa leitura bastante unilateralizada dessa tradição — mas antes de tudo a partir do reconhecimento de um processo de *desantropologização* ao qual, segundo ele, a filosofia e o pensamento ético caminhavam até então. Nesse sentido, a contraposição de Feuerbach a Kant, objetivo mais específico de nosso artigo, se opõe menos à mera ausência de fatores empíricos na moral do que ao fato de, ao se fundamentar a ética a partir do incondicionado e do inteligível, discrepantes com a realidade factual do homem — crítica com a qual Hegel também estaria de acordo —, não se considerar as determinações naturais e antropológicas como pressupostos originários, inevitáveis e suficientes ao homem para todas e quaisquer valorações morais.

A chamada filosofia da sensibilidade feuerbachiana estabelece uma reorientação ontológica da realidade centralizando os aspectos sensíveis e naturais como seus fundamentos últimos e condicionando o homem ao desenvolvimento de uma vivência limitada aos parâmetros finitos da imanência natural orientada para a abertura *porosa* ao mundo e ao outro vivenciada na coexistência. Ao determinismo natural não se seguirá, porém, a anulação das possibilidades de plena reali-

zação e de liberdade do homem no mundo. É no seio da natureza que surge a proposta de uma ética *eudaimonista* em Feuerbach fundamentada a partir da identificação do amor-de-si e do instinto de felicidade individual como pulsões sensíveis inerentes ao homem, mas também conduzida, pela condição expansiva e compassiva de tais sentimentos, para o inevitável compartilhamento *altruísta* deles, consistindo nisso o sentido último e completo da moral.

A naturalização da moral efetuada por Feuerbach se chocará, assim, com a moral kantiana, no sentido de não reivindicar um empirismo moral utilitário, mas no sentido de buscar a inteligibilidade da moral em fundamentos condicionados sensivelmente e antropologicamente. Nosso trabalho investigará, em primeiro momento, a real dimensão e alcance dos sentimentos de amor e da felicidade na ética kantiana, para, por fim, avaliar a crítica e o posicionamento feuerbachiano.

Amor próprio e felicidade na ética kantiana

A desconformidade do princípio de felicidade como princípio moral universalizável não esgota o exame do bem estar pessoal e da inevitável aspiração do homem à sua autorrealização na filosofia moral kantiana. A incondicionalidade da vontade e do dever moral não impede o reconhecimento de uma tendência natural ao homem, enquanto ente finito, de querer ser feliz e de realizar-se plenamente no mundo: “Deseja todo ser racional, porém finito, necessariamente ser feliz e, por conseguinte, há um princípio que determina inevitavelmente sua faculdade de desejar” (KANT, 2001, p. 45). Isso implica, em primeiro lugar, que a felicidade pessoal ou o amor próprio para Kant não são uma posse original do homem, mas uma inclinação do ânimo circunscrita na ordem finita das carências. Em segundo lugar, significa que a indeterminação da vontade por fundamentos materiais e sua independência da natureza sensível-fenomênica, exigência de sua autonomia autolegisladora, não impede uma orientação ética teleológica — sem ferir o princípio deontológico do dever moral condicionado racionalmente — em que *moralidade* e *felicidade* podem coincidir no reino dos fins projetando a expectativa de realização do sumo bem no mundo.

Em questão está a duplicidade da faculdade apetitiva em seus aspectos materiais e formais e a superioridade da *forma* da vontade sobre o seu *conteúdo* empírico enquanto fundamento determinante racional para o fornecimento de imperativos práticos incondicionados e universalizáveis. A capacidade volitiva humana, embora englobe uma tendência à perfectibilidade, está inserida no mundo sensível e nele deve agir. É nesse sentido que Kant compreende os objetos da apetição como constituintes materiais heterônomos da experiência apetitiva determinada empiricamente. A variabilidade e instabilidade dos afetos, sentimentos e afecções atingem a vontade *por fora* em busca do contentamento e satisfação prazerosos de seus interesses e inclinações particularizáveis, tornando-os incapazes de fornecer leis práticas válidas universalmente – daqui a conclusão kantiana de que o princípio da felicidade ou amor próprio, ao qual se reduzem todo o conjunto de afecções individuais,¹ apesar da tendência natural de todo ente finito a eles, não pode ser o móvel determinante racional da moral: “[...] os preceitos práticos que se fundam sobre estes princípios [os princípios do amor próprio] não podem ser universais porque o princípio que determina a faculdade de desejar se funda no sentimento do prazer ou da dor que jamais podem ser considerados aplicáveis aos objetos universalmente” (KANT, 2001, p. 46-47), restando, dessa maneira, aos princípios práticos materiais o importante papel de aconselhamento moral para apenas não se transgredir os deveres.

Excluída a matéria da vontade como princípio fundante do querer, resta a sua pura *forma* como único fundamento racional da moral capaz de legislar máximas universais. Destituída do caráter variante dos fenômenos empíricos e das determinações estranhas a si, a mera forma da vontade prescinde das leis da causalidade natural e é livre no sentido transcendental, revelando-se também enquanto liberdade prática autodeterminadora e dando a si mesma as suas próprias leis. Por não ser determinada por princípios arbitrários e particulares concorrentes à razão, a autonomia e imparcialidade da vontade garantem a sua pureza ao propiciar-lhe princípios racionais desinteressados para sua deliberação e permitindo, assim, ao agente a total imputabilidade

1 “[...] todos os homens têm já por si mesmos a mais forte e íntima inclinação para a felicidade, porque é exactamente nesta que se reúnem numa soma todas as inclinações” (KANT, 2004, p. 29).

pelo cumprimento do dever aos imperativos morais que o constroem necessariamente ao critério da universalidade.

A ética do dever põe em jogo a importância dos móveis na ação moral. O valor moral de uma ação considerada boa é determinado, não pela conduta virtuosa em si ou a simples adesão a um dever — da qual Kant nomeia de *legalidade* irrefletida em oposição à intencionalidade autônoma da *moralidade* —, mas pela mobilização pré-disposta e desejada no ânimo ao cumprimento de um dever universal para com a humanidade e sem influência, portanto, de qualquer interesse pessoal — desse desejo predisposto e puro surge, aliás, a importância do sentimento de *respeito* pela lei moral como móvel afetivo para o cumprimento da lei prática.

A metáfora do filantropo na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* exemplifica o quanto a incondicionalidade da vontade é um pressuposto necessário para a autonormatividade autônoma da moral. Mesmo a compassividade benevolente do filantropo não envolve uma moralidade estrita quando o princípio da sua vontade é maculado por inclinações e interesses com vistas a fins particulares de autossatisfação: “O valor moral da acção não reside, portanto, no efeito que dela se espera” (KANT, 2004, p. 31), mas no “princípio do querer segundo o qual a acção, abstraindo de todos os objectos da faculdade de desejar, foi praticada” (KANT, 2004, p. 30), isto é, na máxima moral universal que a determina.

Se o amor e a felicidade próprios, enquanto contentamentos subjetivos, são descartados como móveis para a ação moral, ou seja, se o sujeito não deve agir com vista a obtenção de sua felicidade própria, mas tão-somente pelo cumprimento do dever moral universal, isso não implica, porém, que a felicidade e o amor não possam ser compreendidos como um dever de cada um para consigo e com toda a humanidade. Para além de uma consideração egoística sobre a felicidade, Kant compreende que “assegurar cada qual a sua própria felicidade é um dever (pelo menos indirectamente); pois a ausência de contentamento com o seu próprio estado [...] poderia facilmente tornar-se numa grande *tentação para transgressão dos deveres*” (KANT, 2004, p. 29) — daqui o seu papel de aconselhador moral: “a máxima do amor próprio (a prudência) *aconselha* apenas; a lei da moralidade *ordena*” (KANT, 2001, p. 61).

Contra o suposto caráter dualista de sua doutrina moral que fragmentaria o homem entre, de um lado, o direcionamento incondicionado de sua vontade e, por outro, a sua condição finita e variável, Kant compreende a situação contingencial do homem. A vontade santa, pura e perfeita é uma perfectibilidade humana, mas não corresponde ao seu estado atual – por isso a necessidade do caráter *imperativo* da lei moral; ela ordena justamente pela situação finita e dual do homem, possibilitando a ele se pôr fins maiores e superiores ao seu estado de carência imperfeito: “o homem é um ser que experimenta necessidades enquanto pertence ao mundo sensível e, nesse aspecto, sua razão tem certamente uma carga que não pode evitar: a de velar pelos interesses da sensibilidade e de formar máximas práticas em vista do bem estar nesta vida e ainda, se possível, em uma vida futura” (KANT, 2001, p. 92).

A vontade *santa* é atingível progressivamente no mundo somente através da virtude. Mas se a vontade autônoma não é mobilizada para fins outros que não ao mero cumprimento do dever moral, isto é, se a vontade autolegislante estabelece para si como seu único fim a obediência a um imperativo moral enquanto regra *a priori* para a sua intencionalidade, como compreender seu estado de *aperfeiçoamento*, isto é, como compreender que a vontade pode estar ordenada para uma perfectibilidade virtuosa enquanto fim último da moral? Em primeiro lugar, a deontologia moral kantiana não impossibilita também uma teleologia moral. A admissão de fins morais, no entanto, é certamente decorrente do reconhecimento da limitação da natureza finita humana. O progresso moral em Kant se fundamenta na imperfectibilidade humana que só consegue se efetivar em vista de fins e por isso “a lei moral [...] ao mesmo tempo nos determina a priori um fim-término, ao qual nos obriga a inclinarmos, e este objeto final é o *Soberano Bem* possível no mundo pela liberdade” (KANT, 2012, p. 164), nos incitando a alcançar uma perfeição moral no mundo.

O estabelecimento do bem supremo no mundo enquanto fim término da moralidade amplia a perspectiva prática da razão projetando teleologicamente a autorrealização humana para fins últimos racionais. Se a felicidade e o amor próprios enquanto determinações naturais não universalizáveis não se constituíam como princípio prático, a felicidade ganha sua real dimensão no seu direcionamento final na qualidade de bem supremo a toda humanidade. Mesmo que Kant reconheça

o bem supremo como finalidade terminal apenas e que nada garanta que a virtude coincida de fato com a felicidade expectada, o contentamento com o todo da existência, verdadeira aspiração da felicidade, para além de aspirações egoísticas, passa a fornecer à moralidade um princípio eudaimônico universal, configurando os sentimentos particulares em deveres racionais de compaixão e benevolência por toda a humanidade na consideração da felicidade alheia.

A constatação do Supremo bem permite a Kant a passagem inevitável da moralidade para a religião, presumindo a imortalidade da alma, a existência de Deus e o propósito de sua criação. Mas cessemos por aqui nossa abordagem sobre Kant.

A humanização da moral em Feuerbach

A possibilidade de uma coesa interpretação ética de Feuerbach encontra a sua real complexidade e problematização quando se revela — no desdobramento interno do pensamento feuerbachiano, sobretudo, a partir de *Wesen der Religion* de 1845 — a dualidade entre, de um lado, o pendor antropocêntrico da busca pela liberdade e responsabilidade humanas, exigência histórico-desalienante da autoafirmação e autoconsciência do homem moderno, e, do outro, a consideração de uma imponente *ordem natural* e necessária das coisas, fundamento e substrato ontológico da vivência sensível e espaço-temporalmente determinada do homem no mundo. O reconhecimento da completa independência e autonomia da Natureza frente ao homem fará com que ela apareça como um princípio totalizador de tudo o que existe — mas que compreende também a pluralidade dos seus componentes espacialmente e concomitantemente localizados — e ao qual o homem deverá viver de acordo e a própria filosofia estar submetida.

Ser dependente da Natureza não acarretará, entretanto, na anulação da liberdade ética. Em questão está o debate entre a Liberdade e a Necessidade exposto pela possibilidade não antinômica de efetivação da destinação ética-autônoma humana dentro do enquadramento determinista do *fatum* natural da realidade. A resolução disso envolverá a compreensão de Feuerbach acerca da verdadeira liberdade e vontade humanas pensadas constitutivamente em consonância com a natureza: “Os segredos

mais profundos residem por isso nas mais simples coisas naturais, que o especulativo calca debaixo dos pés, ao apelar fantasiosamente ao além. O retorno à natureza é a única fonte da salvação. É falso apreender a natureza em contradição com a liberdade ética. [...] A natureza só se subleva contra a liberdade fantástica [...]” (FEUERBACH, 2021, p. 63). A absoluta indeterminação da vontade, tal qual a kantiana, representa, para Feuerbach, a imaginária sobrenaturalização da moralidade humana. A liberdade não é uma faculdade pressuposta abstratamente e anteriormente à vivência humana no mundo, mas uma meta, uma conquista dentro das determinações naturais: “a liberdade não consiste no poder começar, mas no poder *terminar*” (FEUERBACH, 1993, p. 57). A disjunção conceitual entre *desejo* e *vontade* permite a Feuerbach demarcar o critério da intrínseca harmonia entre a natureza e a liberdade na constatação das possibilidades reais de autonomia nas ações humanas. Ao *desejo* ardente do cumprimento de algo nasce conjuntamente a “ideia da correlação imediata, não condicionada por nenhum obstáculo intermediário, do início e do fim, do desejo e da ação” (FEUERBACH, 2010, p. 46): “O desejo nada mais é do que a vontade sem poder, sem capacidade” (FEUERBACH, 2010, p. 46), uma vontade impotente porque privada dos meios reais e naturais para a sua realização. A vontade, por sua vez, é um querer capaz de realização, de movimento, de força justamente porque está condicionada pela ligação efetiva com a realidade: “a vontade está submetida a todas as condições e modos da finitude e da temporalidade” (FEUERBACH, 1993, p. 66). Por isso, também a equiparação entre vontade e felicidade. Por estar delimitada na condicionalidade da existência finita do homem, a vontade não pode escapar da necessidade espontânea da autoconservação humana: “Quem tem vontade [...] quer unicamente aquilo que lhe é útil, bom, saudável [...]. Vontade é vontade de felicidade” (FEUERBACH, 1992, p. 11).

O processo de naturalização da liberdade expõe, além da recusa de uma fundamentação abstrata e inteligível da moral, a legitimação do encerramento necessário da experiência humana apenas dentro dos parâmetros finitos da imanência natural. À afirmação fática e autodeterminadora do amor ao destino humano — “o amor do homem pelo homem” (FEUERBACH, 1994, p. 328) —, impõe-se, ao mesmo tempo, a franca aceitação de sua autenticidade finita através da constatação da experiência *limite* do homem: “A necessidade é o limite [...] mas também o fim dos desejos; pois o desejo se estende, [...] apenas para o

que pode acontecer; na frieza da impossibilidade e da imutabilidade, o desejo é engessado” (FEUERBACH, 2010, p. 150). A estrutura ontológico-natural da realidade sensível não apenas precede o antropológico-cultural mas lhe é, em grande medida, antagônica e restrigente. A terminologia usada na definição da natureza como entidade eminentemente *não humana*,² traz à tona o tom trágico da vivência existencial inicialmente negativa do homem, marcada pelo sentimento de dependência e de impotência diante da absoluta surdez aos seus anseios e da inevitabilidade da morte individual — fatores determinantes, enquanto perspectivas naturais, do significado finito da vida: “O homem vive, mas a sua vida não depende dele: eu existo agora, mas que eu exista também em outros instantes, não depende da minha vontade e do meu conhecimento” (FEUERBACH, 1986, p. 177).

Ao dramatismo na descrição vivencial da vulnerabilidade do homem não corresponde um posicionamento niilista ou pessimista da existência. O caráter finito e mortal do humano norteia, na verdade, positivamente toda a ressignificação ética de uma afirmação da plenitude da vida: “Somente se o homem voltar a reconhecer que não se trata de uma morte aparente, mas de uma morte verdadeira e real, que liquida totalmente a vida do indivíduo, e apenas se voltar à consciência de sua finitude, se armará de coragem suficiente para começar uma nova vida” (FEUERBACH, 1993, p. 73). A fidelidade à terra e o entusiasmo pela vida sensível e material são anunciados concomitantemente à aceitação total da morte natural e da constatação da singularidade da existência: “A vida só é, por isso, vida, porque uma segunda não pode haver. Apenas o ser-uma-vez produz essência e força, ações vivas e capacidades” (FEUERBACH, 1993, p. 246). Daqui o elogio, evocado tanto nos *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* de 1830 como em *Theogonie* de 1856, aos gregos, simbolizado por seus heróis, enquanto arquétipos e emblema para a iminente conquista moderna de assumir, sem fantasias, o próprio destino mortal. O herói é quem, diante da finitude da vida, a assume responsabilmente e almeja, nos limites da existência terrena, a conquista de sua plenitude: “Oh, tu, herói Aquiles, modelo

2 “O que é, portanto, aquilo do qual o homem depende e se sente dependente? Aquilo pelo qual depende a sua própria existência? Aquilo que não pode dispensar em nenhum instante de sua vida? [...]. Um outro ser, distinto do homem, *não não não humano*:[...] — em uma palavra — a *natureza*; somente *na natureza* é que somos, vivemos e nos movemos” (FEUERBACH, *Essenza della Religione*, 1986, p. 179, tradução nossa do italiano).

exemplar do espírito grego, que com toda nobreza confessou preferir ser um escravo na terra a ser um rei no reino das sombras”.³

Na moral kantiana, Feuerbach enxerga o quanto é impossível escapar do princípio da felicidade. Posto como finalidade última obtida mais enquanto perspectiva esperada e normativa da ação do que enquanto efetividade atual, a felicidade kantiana do Bem supremo representa o desenlace contraditório ao caráter deontológico da moralidade. Uma ética do dever apenas não seria capaz de abarcar toda dimensão contingente do homem no mundo, por isso a necessidade de Kant ter de reconhecer a situação finita humana e estabelecer-lhe fins últimos expectados teleologicamente no Reino dos fins. No final das contas, a felicidade para Kant só é possível moralmente como meta esperada e não como pressuposto da ação efetiva no mundo.

Circunscrita entre fins finitos não universalizáveis e fins infinitos inatingíveis, a doutrina ética kantiana representa para Feuerbach a desumanização da moral, tornando o homem destituído daquilo que lhe é mais primordial e natural, o seu amor próprio. É no egoísmo que Feuerbach encontra o fundamento de toda moralidade. Determinada sensivelmente, a vontade natural busca invariavelmente, como sua primeira manifestação, satisfazer-se, satisfazer suas inclinações na afirmação da plenitude da vida: “querer e querer ser feliz [...] é indissolúvelmente a mesma coisa” (FEUERBACH, 1992, p. 11).

O antiapriorismo feuerbachiano inverte a incondicionalidade do dever, orientando as ações morais para a consecução de seus fins interessados em sua autoconservação. A inseparabilidade da vontade e do instinto de felicidade configuram a própria liberdade e autonomia humanas. Contra a liberdade supranaturalista e abstrata, a vontade livre surge em Feuerbach como a repulsa aos desprazeres: ser livre é, antes de tudo, livrar-se de um mal.

É do egoísmo que surge também toda possibilidade de compaixão em Feuerbach. Apenas porque o indivíduo sente em sua própria

3 FEUERBACH, *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, 1993, p. 94. Tradução nossa do espanhol. Apenas como curiosidade: o termo *Tagelöhner* utilizado originalmente por Feuerbach (FEUERBACH, *Sämtliche Werke III*, 1847, p. 27) foi traduzido ao espanhol como “jornaleiro” e em italiano (FEUERBACH, *Pensieri sulla morte e sull’immortalità*, 1997, p. 46) por “bracciante” querendo significar, segundo pensamos, a imagem de um trabalhador diário. Optamos, por isso, pelo termo “escravo” por parecer representar melhor essa imagem e a própria visão de mundo grega.

experiência a repulsa pela dor e o desejo de felicidade própria, ele se torna capaz de reconhecer no outro essas mesmas pulsões. O estabelecimento da efetivação do homem no mundo ocorre no desenvolvimento da concepção dialógica do indivíduo e da realidade. A heteronomia exerce, em Feuerbach, sempre uma função de ampliação das possibilidades de realização do homem — seja diante da heteronomia determinista da natureza, em concordância com a liberdade humana, ou da heteronomia da presença intersubjetiva do outro. A vida plena se dá, não no ensimesmamento, mas sempre no contato com o exterior e com o outro em geral.

Desde o primeiro arco da produção de Feuerbach que a intenção de uma definição relacional do sujeito encontra na concepção de *amor* o seu apanágio conceitual. O vínculo de complementaridade estabelecida entre a finitude do indivíduo e a infinitude potencial e imanente da totalidade comunitária humana ocorre pelo papel unitivo do amor enquanto princípio de coesão do homem com seu próprio gênero:⁴ “a essência dos indivíduos é a mesma [...]; portanto, não no indivíduo, mas apenas na essência [do gênero humano] está o verdadeiro amor e a verdadeira felicidade” (FEUERBACH, 1993, p. 121). A definição do indivíduo é colocada sempre em referência ao diálogo com a totalidade do gênero humano. Isso quer dizer que, embora a vida genérica comece com a vida interiorizada da consciência subjetiva, essa mesma consciência tem como princípio e finalidade a vida voltada para o exterior, em comunicação com *tu*, vida em relação com o seu gênero que, sendo um domínio ilimitado e intersubjetivo, supera os limites frágeis da facticidade individual: “O homem é para si mesmo ao mesmo tempo eu e tu; pode colocar-se no lugar do outro, precisamente porque tem como objeto, não apenas a sua individualidade, mas o seu gênero, a sua essência” (FEUERBACH, 1994, p. 10).

A referencialidade ao *tu*, contida já na concepção genérica do homem, faz florescer a exigência de uma integralidade da noção de homem através da reivindicação da alteridade para a construção de si: ser integral é ser completo pelo outro. Fundada na necessidade de que

4 A correspondência entre razão e amor demonstra, na fase inicial do pensamento de Feuerbach, o caráter unitivo e universal da referência ao plano do gênero humano: “pois tal como a razão, o amor é de natureza livre e universal, mas a fé de natureza estreita e limitada. Só onde há amor domina amor universal. A própria razão não é senão o amor universal” (FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*, 1994, p. 312).

o pensamento surja na abertura com aquilo que contradiz as dimensões puramente racionais da filosofia, demonstrando a receptividade à realidade sensível do real, a filosofia da sensibilidade de Feuerbach enseja a compreensão do indivíduo a partir da coexistência temporal na dimensão da espacialidade: “Só a sensibilidade resolve o segredo da ação recíproca. Só seres sensíveis agem uns sobre os outros. Eu sou eu – para mim – e ao mesmo tempo tu – para o outro” (FEUERBACH, 2005, p. 138). O conceito de amor exerce nesse contexto o papel de fundamento, não apenas ético, mas sobretudo, ontológico e epistemológico das relações intersubjetivas no âmbito da sensibilidade: “Se a *velha* filosofia dizia: o que *não é pensado não existe*, a *nova* filosofia diz, pelo contrário: o que *não é amado, o que não pode ser amado não existe*. [...] Mas tal qual o amor é objectivamente o critério do ser, também o é subjectivamente – o critério da verdade e da realidade. Onde *não há amor também não há verdade alguma*” (FEUERBACH, 2005, p. 140). A refundação ontológica da realidade ganha seu coroamento na formulação de uma ética propriamente dita cuja referencialidade ao plano imanente da sensibilidade humana contorna a noção da liberdade em direção ao compartilhamento intersubjetivo das pulsões naturais fundamentais ao homem: o amor-de-si e o instinto de felicidade. O pressuposto natural ao homem do impulso de sua autoconservação e da afirmação de si mesmo efetiva-se plenamente na reciprocidade do eu e do tu, levando os homens a uma felicidade solidária responsável pelo outro: “a participação ativa na felicidade e infelicidade alheia, ser feliz com quem é feliz e infeliz com quem é infeliz [...] – nisso consiste a *moral*” (FEUERBACH, 1992, p. 72).

Referências

- ANDOLFI, Ferruccio. **Il cuore e l'animo - saggi su Feuerbach**. Napoli: Guida., 2011.
- CABADA CASTRO, Manuel. **Feuerbach y Kant: dos actitudes antropologicas**. Madrid: Publicaciones de la Universidad Comillas Madrid, 1980.
- FEUERBACH, Ludwig. **A Essência do Cristianismo**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

FEUERBACH, Ludwig. “Essenza della religione. 1a. Redazione”. In: TOMASONI, Francesco. **Ludwig feuerbach e la natura non umana. Ricostruzione genetica dell’Essenza della religione con pubblicazione degli inediti**. Firenze: La nuova Italia Editrice, 1986.

FEUERBACH, Ludwig. **Etica e Felicità**. Milano: Guerini e Associati, 1992.

FEUERBACH, Ludwig. **Para a crítica da filosofia de Hegel** (Edição Bilingue). São Paulo: LiberArs, 2012.

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

FEUERBACH, Ludwig. **Pensieri sulla morte e sull’immortalità**, Roma: Editori Riuniti, 1997.

FEUERBACH, Ludwig. “Princípios da Filosofia do Futuro”. In: **Filosofia da Sensibilidade — Escritos (1839-1846)**. Trad. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.

FEUERBACH, Ludwig. **Sämtliche Werke** (Dritter Band). Leipzig: Verlag von Otto Wigand, 1847. Acessado em Google Books, 09/09/2017.

FEUERBACH, Ludwig. **Spiritualismo e Materialismo**. Roma-Bari: Laterza, 1993.

FEUERBACH, Ludwig. **Teogonia secondo le fonti dell’ antichità classica, ebraica e cristiana**. Editori Laterza: Roma-Bari, 2010.

SERRÃO, Adriana Veríssimo. **A humanidade da Razão: Ludwig Feuerbach e o projeto de uma Antropologia Integral**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 2004.

KANT, Immanuel. **Crítica do Juízo**. São Paulo: Forense universitária, 2012.

KANT, Immanuel. **Crítica de la razón practica**. Madrid: Mestas, 2001.

Objetividade Humana em Feuerbach e Marx

*Renato Almeida de Oliveira
Universidade Estadual Vale do Acaraú (Brasil)*

Introdução

Na perspectiva filosófica de Feuerbach e Marx, o homem é um ser objetivo. A objetividade é a determinação que o torna um ser de carências, impulsos, necessidades, paixões, sentimentos e que o situa num contexto natural e social determinado. Tal categoria não diz respeito ao homem como mera autoconsciência ou puro *cogito*, mas como ser concreto. É a objetividade que permite ao homem fazer a experiência da sua situação de finitude na realidade concreta (VAZ, 1992).

No tocante a essa categoria, podemos considerar o homem em duas dimensões específicas:

1) *Físico-biológica*: é a dimensão das funções apetitivas, das tendências, dos desejos e impulsos. É o homem como corporalidade;

2) *Sócio-histórica e cultural*: é a dimensão do homem situado numa particularidade histórica, com base na qual produz sua própria existência mediante o trabalho, na relação com os demais indivíduos.

A filosofia feuerbachiana constitui um labor teórico para desvelar a essência da religião enquanto alienação das determinações humanas realizada pela teologia. Do mesmo modo, Feuerbach aplica à filosofia especulativa hegeliana o arcabouço conceitual de sua crítica, filosofia essa, segundo ele, que revestia sob um invólucro racional a essência teológica do pensamento. Desse modo, Deus e o Espírito

não passam de construções da alienação humana. Para Feuerbach, “a filosofia é o conhecimento do que é. Pensar e conhecer as coisas e os seres como são — eis a lei suprema, a mais elevada tarefa da filosofia” (FEUERBACH, 1988, p. 26). Este aspecto constitui a objetividade em Feuerbach. Com relação ao homem, a objetividade se constitui a partir da categoria do ser enquanto sensibilidade (*Sinnlichkeit*).

Para Marx a dimensão fundamental do ser se determina na contraposição à idealidade. Nos Manuscritos Econômico-Filosóficos (1844) Marx assevera que um ser não objetivo é um não ser, ou seja, é um ser não efetivo, não objetivo, um ser apenas pensado, imaginado, um ser da abstração (MARX, 2004). Assim, Marx não só impugna o modo como o ser comparece no interior da especulação, mas, sobretudo, identifica-o à objetividade, ou seja, o ser é necessariamente objetivo. Essa ideia se aplica na abordagem do ser humano que ele realiza em suas obras, especialmente na juventude.

A objetividade humana *Feuerbach*

Para Feuerbach, o homem é, fundamentalmente, sensibilidade (*Sinnlichkeit*). Desde sua crítica religiosa ele desenvolve essa concepção antropológica cujo cerne encontra-se na obra *A Essência do Cristianismo* (1841) e é desenvolvido posteriormente em suas obras de maturidade. Em *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach desvela a verdadeira essência de Deus. Este nada mais é do que a essência humana elevada ao universal, alienada em um ser fantástico, sobre-humano. Tal pensamento pode ser resumido no seguinte parágrafo do capítulo 2, intitulado *A essência da religião em geral*, da referida obra de 1841:

E aqui vale sem qualquer restrição o princípio: o objeto do homem nada mais é que a sua própria essência objetivada. Como o homem pensar, como for intencionado, assim é o seu Deus: quanto valor tem o homem, tanto valor e não mais tem o seu Deus. *A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhe-*

cimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo. Pelo Deus conheces o homem e vice-versa pelo homem conheces o seu Deus; ambos são a mesma coisa. O que é Deus para o homem é o seu espírito, sua alma, seu coração, isto é também o seu Deus: Deus é a intimidade revelada, o pronunciamento do Eu do homem; a religião é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública dos seus segredos de amor (FEUERBACH, 1997, p. 55-56).

Anos depois, em 1846, em *A Essência da Religião*, e entre os anos de 1848-49 nas *Preleções sobre a Essência da Religião*, ministradas a convite de alguns estudantes da Universidade de Heidelberg, Feuerbach revisa *A Essência do Cristianismo*, pois percebe na mesma um sério limite, uma falha; nesta obra, Feuerbach não considera devidamente a natureza e dá um excessivo tratamento à essência do homem. Consoante ele, essa falha deu margem a diversos mal-entendidos. O principal deles foi ter julgado que a essência humana surgisse do nada, sem nada pressupor à sua existência. Feuerbach reconhece nessas obras posteriores “que o homem não se faz por si mesmo, que ele é um ser dependente, surgido, logo tendo fora de si o fundamento de sua existência.” (FEUERBACH, 1989, p. 26). Qual é o fundamento que a existência humana pressupõe? A resposta é “a natureza”, com a qual ele deve relacionar-se, necessariamente, e fora da qual não podem ser pensadas a sua existência e a sua essência.

Com essas formulações, Feuerbach delineia uma filosofia rigorosamente materialista do homem. Este constitui-se na relação com o mundo objetivo, porque ele é um ser objetivo.

O debate de Feuerbach com a Teologia e a Filosofia Especulativa é o pano de fundo frente ao qual se desenvolve sua *antropologia da sensibilidade* (que entendemos como uma filosofia da objetividade humana). Tanto a Teologia quanto a Filosofia Especulativa moderna, especialmente a hegeliana, à qual Feuerbach dedica boa parte das suas objeções, conceberam o homem como um ser essencialmente espiritual. Ao criticar essas concepções, o filósofo de Landshut resgata o homem real, sensível, cujo fundamento é a natureza. Esta, para ele,

possui autonomia e primazia ante a razão. Nessa perspectiva, o homem não pode ser pensado fora da realidade material, pois é visto como um ser natural, sensível.

Feuerbach pretende realizar uma reforma da filosofia, pondo no lugar da especulação, das abstrações filosóficas dos sistemas modernos, cujas formulações não passam de uma racionalização da Teologia, de querelas banais, de arbitrariedades, uma nova filosofia que corresponda às exigências da humanidade, uma filosofia com força positiva, por ser negativa, isto é, uma filosofia nova que traz em si a negação dos diversos sistemas filosóficos precedentes. Uma filosofia que não corresponde às necessidades históricas dos homens é uma reação ao desenvolvimento da própria humanidade. Conforme Feuerbach, os sistemas filosóficos da modernidade foram uma espécie de reação, mostraram-se insuficientes, porque não corresponderam às reais exigências da humanidade; tais sistemas restringiram-se a especulações sobre realidades abstratas, extramundanas. A verdadeira filosofia, nos moldes como é concebida pelo *materialismo* feuerbachiano, é aquela que tem a exigência do futuro, que é movimento para a frente, que acompanha as exigências dos homens concretos (FEUERBACH, 1988, p. 13-14); é aquela que penetra no coração do homem (FEUERBACH, 1988, p. 14), que se torna humana. O coração simboliza a *sensibilidade*; nesse sentido, a verdadeira filosofia funda-se na sensibilidade (na natureza e no homem real) e não na abstração (no espírito e no homem teórico).

O homem moderno, segundo Feuerbach, é o homem prático, com interesses diversos daqueles religiosos; é o homem da ciência, da arte e da indústria. Novos homens exigem uma nova filosofia. Esses novos homens fundam “uma época nova, fundam a necessidade de uma filosofia nova, não mais cristã” (FEUERBACH, 1988, p. 14-15), isenta das especulações teológico-filosóficas. Desse modo, Feuerbach (1988, p. 16) afirma: “Para o lugar da fé, entrou a descrença; para o lugar da Bíblia, a razão; para o lugar da religião e da igreja, a política; a terra substituiu o céu, o trabalho substituiu a oração, a necessidade material o inferno, o homem o cristão”.

Feuerbach, portanto, mostra que o divino (Deus) foi substituído pelo mundano (homem) e, com isso, funda-se o *princípio supremo* so-

bre o qual se ergue o novo espírito da humanidade, o abandono de qualquer entidade absoluta distinta do homem e o reatamento dos laços que ligam os homens entre si. Feuerbach pretende fazer com que o homem retome a sua *consciência genérica*, a qual lhe foi alienada pela Teologia. Esta elevou as determinações humanas à abstração e, com isso, criou um ser espiritual distinto do homem, seu criador, do qual passa, supostamente, a depender a sua existência. Na religião, esse ser espiritual, supremo, providencia tudo o que a humanidade necessita. “Por isso, o homem não precisa do homem; tudo o que ele deve receber de si ou dos outros recebe-o imediatamente de Deus. Confia em Deus, não no homem.” (FEUERBACH, 1988, p. 16).

Ao pretender retirar a religião da vida humana, Feuerbach confia aos indivíduos politicamente organizados (o Estado), os quais se reúnem entre si pela razão de que não mais creem em nenhum Deus, o papel de providenciador dos meios necessários à sobrevivência da humanidade. Dessa forma, o Estado se origina da desconfiança em Deus e da crença do homem como Deus do homem. Daí pode-se compreender o apelo de Feuerbach para que a *política* se torne a religião da humanidade.

No Estado, as forças do homem separam-se e desenvolvem-se para, através desta separação e sua reunificação constituírem um ser infinito; muitos homens, muitas forças, constituem uma só força. O Estado é a soma de todas as realidades; o Estado é a providência do homem. No Estado, os homens representam-se e complementam-se uns aos outros — o que eu não posso ou sei, outro o pode. Não existo para mim, entregue ao acaso da força da natureza; outros existem para mim, sou abraçado por um círculo universal, sou membro de um todo. O Estado verdadeiro é o homem ilimitado, infinito, verdadeiro, completo, divino (FEUERBACH, 1988, p. 17).

Chega-se, desse modo, ao âmago da filosofia feuerbachiana, que pode ser sintetizada na assertiva *a teologia é antropologia*. (FEUERBACH, 1988, p. 19). Todos os atributos de Deus nada mais são do que atri-

butos humanos tornados universais e postos acima do homem. Desse modo, Deus deixa de ser a gênese do homem e torna-se seu produto. É nessa inversão que consiste a crítica de Feuerbach à Teologia. Esta, enquanto teorização das religiões, tem a pretensão de elaborar uma concepção de mundo que torne compreensível ao homem a realidade que o circunda e a sua posição nesta. Tal concepção é fundada em um ser transcendente, isto é, a Teologia sustenta que foi Deus quem criou e mantém o universo, de uma forma livre e direta. Nesse sentido, para o teólogo, o mundo e o homem atestam que não têm em si mesmos nem seu princípio primeiro nem seu fim último, mas que emanam de Deus, que é sem origem e sem fim.

Em suas *Preleções sobre a Essência da Religião*, Feuerbach expõe sua doutrina nos seguintes termos: “teologia é antropologia, ou seja, no objeto da religião se expressa nada mais do que a essência do homem, ou: o deus do homem não é nada mais que a essência divinizada do homem” (1989, p. 23).

Todavia, Feuerbach reconhece que em sua filosofia havia uma lacuna que deveria ser preenchida para evitar-se mal entendidos. Ele percebeu que havia ignorado uma realidade fundamental, anterior ao próprio homem: a *natureza*. Dessa forma, em *A Essência do Cristianismo* (1841), Feuerbach faz surgir do nada a essência do homem, fazendo parecer que ele tem em si mesmo o fundamento de sua existência. Porém, ao reconhecer seus limites, o filósofo afirma que “o homem não se fez por si mesmo, que ele é um ser dependente, surgido, logo tendo fora de si o fundamento de sua existência, mostrando a si mesmo e sobre si um outro ser.” (FEUERBACH, 1989, p. 26). Esse outro ser é a natureza. Sem ela, a existência humana torna-se impossível e sua essência não pode ser concebida.

Com este salto, Feuerbach não mais explica a realidade, Deus ou a religião com base no homem, mas a partir da natureza. Nesta perspectiva, diz ele que, se antes havia resumido sua filosofia na sentença *a teologia é antropologia*, agora esta síntese amplia-se, pois nela é acrescentada a *fisiologia*, ou seja, que Deus pode ser explicado por meio das leis físicas naturais. Dessa forma, Feuerbach defende a natureza como *fonte originária* de tudo. Portanto, ela não foi criada nem tampouco

é conduzida por um ser do além, mas por suas próprias leis físicas e químicas; ela possui uma mecânica própria, uma ordem imanente, dentro da qual está contida também a desordem. É neste contexto de tensão entre ordem e desordem, de relação de forças que surge e desenvolve-se a vida. Feuerbach aparece como o filósofo que resgata a natureza da condição de criatura à condição de *ser primeiro*, incriado e necessário. Assim, a natureza não precisa de nenhum outro ser para organizá-la, um ser além dela.

Do mesmo modo que a Teologia, a Filosofia Especulativa põe fora do homem a sua essência e concede um caráter alienado ao seu pensamento. Por isso que Feuerbach a denomina de Teologia racionalizada (FEUERBACH, 1989, p. 39) ou Teologia especulativa (FEUERBACH, 1989, p. 19). A filosofia idealista é, para Feuerbach, um mero movimento do puro conceito, sendo alheia ao ser sensível, à objetividade humana. Na filosofia de Hegel, por exemplo, a realidade não transcende o campo do abstrato, realizando um movimento em torno do pensamento lógico. A imediaticidade do mundo restringe-se apenas a uma determinação da ideia.

Em Hegel, a natureza e a objetividade humana aparecem somente como determinações mais pobres do espírito; a matéria torna-se predicado do absoluto. A filosofia de Feuerbach, ao contrário, inverte a relação sujeito-predicado como exposta pela Filosofia Especulativa. Sobre esse aspecto, o seu objetivo é “fazer sempre do predicado o sujeito e fazer do sujeito o objeto e princípio — portanto, inverter apenas a filosofia especulativa de maneira a termos a verdade desvelada, a verdade pura e nua” (FEUERBACH, 1989, p. 20). Isto é, a natureza, a objetividade se tornam o sujeito, sem o qual o Espírito absoluto não passa de um simples nome.

Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel apresenta a arte, a religião e a filosofia como manifestações e realizações do Espírito absoluto. Feuerbach questiona-o: como é possível separar a arte, a religião e a filosofia do homem real, ou seja, da sensação, da fantasia, da intuição e do pensamento humano? Hegel realiza essa separação e, ao fazê-la, ele retorna, segundo Feuerbach, ao antigo ponto de vista da Teologia, colocando o Espírito como um ser distinto do homem, “como um fantas-

ma de nós mesmos existindo fora de nós” (FEUERBACH, 1989, p. 22). E Feuerbach conclui que esse espírito é o espírito defunto da Teologia que assombra a filosofia hegeliana como um fantasma.

A arte é um exemplo que reforça a tese feuerbachiana de que o Espírito absoluto nada mais é do que uma abstração das determinações humanas. A arte é um produto dos sentimentos humanos, ou seja, das suas inquietações provenientes do confronto com a realidade; portanto, ela revela que a verdadeira vida é a vida neste mundo (FEUERBACH, 1989). Quando expressa o divino por meio de suas obras, o artista apenas faz refletir nestas as qualidades do ser objetivo e real, do homem. Os gregos, por exemplo, “elevaram-se a plenitude da arte plástica unicamente porque viram na forma humana, de um modo incondicional e sem hesitação, a forma suprema, a forma da divindade” (FEUERBACH, 1989, p. 23).

Portanto, a filosofia especulativa realiza uma abstração do homem e da natureza. Ao contrário, Feuerbach propõe que a filosofia vá à natureza, à sensibilidade, resgatando o homem objetivo. Desse modo, a sensibilidade torna-se o ponto de partida da filosofia. Partindo dessa ideia, Feuerbach desenvolve uma crítica ao começo da filosofia de Hegel.¹ Feuerbach vê, no começo dessa filosofia, um movimento do puro pensar abstrato, permanecendo o ser real olvidado, aparecendo apenas como emanção do espírito. Por esse motivo, Feuerbach critica Hegel, ao afirmar que:

O começo da filosofia não é Deus, não é o absoluto, nem o ser como predicado do absoluto ou da idéia — o começo da filosofia é o finito, o determinado, o real. O infinito. Não pode pensar-se sem o finito. Podes tu pensar, definir a qualidade, sem pensar numa qualidade determinada? Por conseguinte, o primeiro não é o indeterminado, mas o determinado, pois a qualidade determinada nada mais é do que a qualidade real; a qualidade real precede a qualidade pensada (FEUERBACH, 1989, p. 24-25).

1 A este respeito cf. CHAGAS, E. F. A questão do começo na filosofia de hegel — Feuerbach: crítica ao “começo” da Filosofia de Hegel na Ciência da Lógica e na Fenomenologia do Espírito. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, ano 2, n. 2, jun. 2005. Disponível em: <http://www.hegelbrasil.org/rev02b.htm>. Acesso em: 16 dez. 2006.

A verdade, para Hegel, não está no mundo *sensível*. Diante disso, Feuerbach retruca: no caso do aqui da *certeza sensível*, o ser sensível, embora pereça, permanece, pois o seu perecer traz consigo um outro ser sensível. Nesse sentido, a natureza nega e, ao mesmo tempo, põe o ser sensível, ou seja, ela nega constantemente o ser sensível, o singular, mas refuta simultaneamente esta negação, na medida em que ela põe ou cria um outro existente em seu lugar (CHAGAS, 2006). Desse modo, Feuerbach resgata o *status* ontológico da objetividade.

Visto desse modo, o ser sensível não pode ser considerado como um predicado do espírito ou como um grau mais pobre da consciência. Uma filosofia que assim age jamais poderá formular um conhecimento verdadeiro sobre a real posição do finito. Tal filosofia é uma contradição porque deduz o finito do infinito, o ser da ideia. Essa atitude conduz à negação do infinito, da ideia, pois é como se admitisse que, sem a finitude, o infinito não pode ser. Então, o finito aparece como a verdade do infinito (FEUERBACH, 1989, p. 24). Mas, como a filosofia especulativa continua afirmando o primado do espírito, cai em contradição, na qual “o finito é a negação do infinito e, por seu turno, o infinito é a negação do finito” (FEUERBACH, 1988, p. 24).

Portanto, para Feuerbach, o filósofo deve introduzir na filosofia o *princípio da finitude*, a objetividade, que se opõe ao pensamento abstrato. Somente com essa introdução é que a Filosofia tornar-se-á irrefutável, não contraditória, verdadeira, e, sobretudo, uma filosofia que corresponderá às necessidades da humanidade.

Marx

Marx reconhece o mérito da filosofia feuerbachiana, principalmente porque rompe com a tradição filosófica idealista do seu tempo² e assume diversos elementos do materialismo de Feuerbach na formulação do seu conceito de objetividade humana.

2 “Feuerbach é o único que tem para com a dialética hegeliana um comportamento *sério, crítico*, e [o único] que fez verdadeiras descobertas nesse domínio, [ele é] em geral o verdadeiro triunfador (*Überwinder*) da velha filosofia.” Cf. MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 117.

Em Marx, a determinação objetiva do homem se expressa:

1) nas *forças naturais, objetivas, forças vitais*: tais forças são as pulsões, as possibilidades e capacidades que o homem possui para superar qualquer determinidade;

2) no sofrimento, na dependência, na limitação diante da realidade. Isso porque os objetos do seu desejo, os objetos essenciais que confirmam sua existência lhes são exteriores.

Nesse sentido, Marx (2004, p. 127) afirma:

Que o homem é um ser *corpóreo*, dotado de forças naturais, vivo, efetivo, objetivo, sensível significa que ele tem *objetos efetivos, sensíveis* como objeto de seu ser, de sua manifestação de vida (*Lebensäusserung*), ou que ele pode somente *manifestar (äussern)* sua vida em objetos sensíveis efetivos (*wirkliche sinnliche Gegenstände*). É idêntico: *ser (Sein)* objetivo, natural, sensível e ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, sentido, ou ser objeto mesmo, natureza, sentido para um terceiro.

A fome é um bom exemplo que revela a objetividade humana. Ela é uma carência que o homem possui naturalmente e que para ser satisfeita necessita de um objeto fora de si. Do mesmo modo que a planta (um ser natural objetivo) necessita do sol para manter sua existência, e assim torna-o um objeto para si e torna-se um objeto para ele, confirmando sua força essencial de vida, “a fome é uma carência confessada de meu corpo por um *objeto* existente (*seienden*) fora dele, indispensável à sua integração e externalização essencial” (MARX, 2004, p. 127).

Ser objetivo em Marx, por conseguinte, é possuir fora de si os objetos essenciais da existência, e por serem exteriores, são objetos do desejo. Nesse sentido, o homem faz parte da essência da natureza e como tal é um ser natural. Ao contrário, todo ser que não possui um objeto fora de si, do qual dependa sua existência, não é um ser objetivo e, consoante Marx, um ser não objetivo é um não ser, pois, sendo assim, tal ser seria um *ser único*, vivendo isolado e solitário. Mas não existe tal ser, porque a partir do momento que algo existe, ele existe somente

enquanto ser-para-outro, ou seja, existe como outra efetividade que não o objeto exterior. Marx (2004, p. 128) explica:

Um ser que não é objeto de outro ser, supõe, pois, que não existe *nenhum* ser objetivo. Tão logo eu tenho um objeto, este objeto tem a mim como objeto. Mas um ser *não objetivo* é um ser não efetivo, não sensível, apenas pensado, isto é, apenas imaginado, um ser da abstração.

Marx rompe, desse modo, com a antropologia hegeliana, para a qual a verdadeira essência humana é o espírito (*Geist*); toda a realidade humana nada mais é do que a objetivação do espírito e, portanto, o homem é um ser do pensamento. O fato que revela a essencialidade humana no espírito é a consciência-de-si. Quer dizer que, em Hegel, tudo é manifestação do espírito. Por exemplo, segundo Marx, Hegel concebe a riqueza e o poder do Estado como meras formas do pensamento, como estranhamento do pensar puro, especulativo (cf. MARX, 2004, p. 121). Porém, a filosofia hegeliana tem seus méritos e é sobre o aspecto positivo dessa filosofia que Marx expõe sua crítica ao caráter contemplativo do materialismo de Feuerbach. Em *A Ideologia Alemã* e nas *Teses sobre Feuerbach* ele explicita os limites e critica determinadas considerações de Feuerbach.

Na 1ª Tese Marx expõe os limites do materialismo em geral e, especificamente, o de Feuerbach. Ele pretende indicar que esse materialismo não passa de uma contemplação do mundo, dos objetos, do homem, que ele não desenvolve o lado ativo destes.³ Desse modo, o materialismo desemboca numa abstração tal qual a do idealismo. É a isso que Marx se refere quando afirma que o defeito de todo o materialismo, inclusive o de Feuerbach, foi ter apreendido o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o mundo sensível, sob a forma de *objeto* [*Objekt*], quer dizer, na forma da contemplação. Para Marx, a ati-

3 Na *Ideologia Alemã* essa ideia é desenvolvida nos seguintes termos: “É certo que Feuerbach tem em relação aos materialistas ‘puros’ a grande vantagem de que ele compreende que o homem é também ‘objeto sensível’; mas, fora o fato de que ele apreende o homem apenas como ‘objeto sensível’ e não como ‘atividade sensível’ — pois se detém ainda no plano da teoria —, e não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que eles são, ele não chega nunca até os homens ativos, realmente existentes, mas permanece na abstração ‘o homem’ [...]” (MARX, 2007, p. 32).

tude correta seria apreender o objeto, a realidade como *atividade humana sensível*, isto é, como *prática*. Assim, a realidade assume seu caráter subjetivo, visto, por seu turno, pelo idealismo, embora este não reconhecesse a atividade real sensível, mas apenas a atividade do espírito.

Nesse ínterim, gostaria de chamar a atenção para os conceitos de *objeto* e *atividade*. No texto em língua portuguesa, utiliza-se apenas a palavras “objeto” para referir-se a dois sentidos diferentes que essa palavra assume em língua alemã. Observe-se que o primeiro objeto ao qual Marx se reporta é a *Gegenstand*, ou seja, o objeto como efetividade, que admite a ideia de processo. Assim, o objeto, ou como diz Marx, a realidade — compreenda-se *realidade efetiva* [*Wirklichkeit*] — não pode ser apreendido como uma coisa fixa, imóvel, mas como realidade processual, que inclui a unidade entre espírito e mundo, entre ser e pensar, entre atividade humana e natureza. Já o objeto como *Objekt* é a realidade objetiva, fixa, sobre a qual o sujeito não pode interferir, mas apenas possui uma atitude contemplativa diante dela. Esse *Objekt* pode bem ser entendido como Deus, Ideia ou Espírito, bem como a Natureza na acepção materialista tradicional. Daí podemos compreender porque Marx afirma que o materialismo não apreende a realidade como subjetividade. Somente a realidade efetiva, que admite o processo, a mudança, pode ser uma realidade que une objetividade e subjetividade. Essa é a realidade da qual Marx se ocupa.

Embora tente resgatar os objetos sensíveis e o homem sensível perdidos pelo idealismo, Feuerbach, por não conceber o homem como ser sensivelmente ativo, entende que o comportamento teórico é a atitude essencialmente humana. Na 2ª *Tese*, Marx ressalta o caráter fundamental da prática, agora relacionada à questão epistemológica da verdade. Para ele, tal questão é de ordem prática.⁴ Fora desta, a problemática acerca da verdade não passa de abstrações escolásticas. E o que significa dizer isso? Significa que é na realidade fática, no mundo

4 “A prática é a prova e a comprovação do pensamento, vale dizer: de sua ‘verdade’, de sua ‘realidade’, de sua ‘força’, de seu ‘caráter terrestre’. Este último termo, *Diesseitigkeit*, emprestado da linguagem corrente, designa a preocupação do cotidiano, o rés-do-chão habitual, ou ainda ‘o aqui em baixo’ (Rubel); é ‘o aquém’ (Badia) do pensamento, com a condição de especificar que este ‘aquém’, por mais modesto que seja, não somente não lhe é exterior e nem sua forma rebaixada, mas igualmente a prova de sua presença e de sua eficácia. O pensamento é uma força material” (LABICA, 1990, p. 76-77).

real, nas relações sócio-históricas que o homem tem de provar a realidade e o poder, a natureza ceterior [*Diesseitigkeit*] de seu pensamento. Tal pensamento não pode ser apartado do homem concreto e só pode ser compreendido nas circunstâncias desse mesmo homem. Circunstâncias essas que podem ser modificadas mediante a prática revolucionária, que modifica, conseqüentemente, seu modo de pensar. Por isso que, ao modificar a realidade, o homem tem de ser (re)educado (*Tese 3*). Portanto, homem e pensamento não são realidades fixas.

Observa-se, portanto, que Marx preserva os elementos do idealismo e do materialismo, desenvolvendo uma teoria dialética do homem, da sociedade, do conhecimento etc. Quanto ao primeiro, o homem, ele não é um mero ser sensível, pura objetividade, mas é um ser efetivo, em processo, possuidor das dimensões sensível e espiritual.

Marx volta-se, a partir da 6ª tese, para a análise da crítica feuerbachiana da religião. Primeiro, ele observa que Feuerbach, ao regatar o homem e atribuir-lhe os predicados de Deus, faz desse mesmo homem um indivíduo isolado ou, no mais, um ser genérico apenas reunido com os demais de modo natural.

O mérito da filosofia hegeliana, por sua vez, como exposta na *Fenomenologia do Espírito* (1807) e nas obras posteriores, foi ter concebido o aspecto positivo do trabalho a partir da dialética da negatividade enquanto princípio motor e gerador da totalidade do real. Para Hegel, como expusemos anteriormente, a existência humana não é um mero *estar-aí*, mas um processo que se realiza mediante a objetivação da essência do homem. Nessa orientação, o homem é resultado de seu próprio trabalho.

Para Hegel, o trabalho é um vínculo, uma relação, e, sob esse aspecto, seu lugar no ser espiritual que é o homem é a “consciência”. Pois esta é a relação vivida, presente enquanto tal, do sujeito com o objeto que o nega, que o irrita e, desse modo, o mobiliza. Relação prática, ativa, o trabalho é então, já que toda atividade é negatividade, uma negação dele mesmo, da diferença, nele, do sujeito e do objeto, pelo momento imediatamente atuante que

comporta, momento do sujeito ávido de restabelecer em seu seio a identidade a si constitutiva do espírito, isto é, de suprimir a relação consciencial da qual é o portador. Mas, como o trabalho é a negação, pelo sujeito, de um objeto que não lhe é indiferente [...], um tal ser do objeto negado, que é em si o próprio ser do sujeito que nega ou que age, tem necessariamente por sentido reagir a este, resistir-lhe; o trabalho é exatamente um agir refreado. No entanto, o objeto que constitui assim um obstáculo, uma objeção ao sujeito que trabalha, este objeto é, sempre por seu sentido, *afirmado* por ele como seu Outro, portanto em si submetido a esse sujeito que o afirma, e assim cabe-lhe exprimir tal sujeito em sua própria objetividade; no objeto que ele trabalha e que é sua objetivação, o sujeito tende essencialmente a objetivar-se como *sujeito* (BOURGEOIS, 2004, p. 77).

A partir dessa perspectiva Marx introduz no seu conceito de objetividade humana um elemento novo. O homem é um ser objetivo, porém um ser *objetivo humano*, ou seja, ele não é um mero contemplador do mundo, um mero *ser-aí* natural, mas age sobre este mundo, modifica-o, constrói novas realidades, produz cultura, engendra relações, cria a realidade sócio-histórica. Quer dizer que

o homem não é apenas um ser natural, mas um ser natural *humano*, isto é, ser existente para si mesmo (*für sich selbst seiendes Wesen*), por isso, *ser genérico*, que, enquanto tal, tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber. Conseqüentemente, nem os objetos *humanos* são objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o *sentido humano*, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade *humana*, objetividade humana. A natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser *humano* de modo adequado (MARX, 2004, p. 128).

Dois elementos dessa passagem requerem algumas considerações e revelam a centralidade do trabalho na existência objetiva humana. O

primeiro é o fato de o homem “ter de atuar e confirmar-se”. Esse fato revela o caráter processual de sua existência, o seu *fazer-se* essencial. Pelo trabalho, o homem vai além da mera naturalidade do seu existir; ele transforma o mundo físico que o circunda e transforma-se, criando sempre um novo homem, distinto do que era antes. Isso revela a sua abertura fundamental ao novo, ao diferente, a sua autogênese. O segundo é o fato de a natureza não estar disponível de modo adequado ao homem. Para satisfazer suas carências, ele tem que modificá-la e adequá-la às suas necessidades imediatas, o que ocorre por meio do trabalho. É no ato do trabalho, portanto, que o homem *humaniza* a natureza e cria uma realidade para si, sua própria história.

Nesse aspecto, Marx vai além das considerações de Feuerbach no tocante à objetividade humana. Sua crítica ao materialismo antropológico feuerbachiano, exposta nas *Teses sobre Feuerbach* (1845) e em *A Ideologia Alemã* (1845-46) traz à tona a lacuna desse materialismo, que foi ter considerado o objeto, a realidade (e podemos incluir o homem) como pura *contemplação*, isto é, como *intuição* (MARX, 2007, p. 533). Nesse sentido, o homem surge como ser passivo diante do mundo. Nessa ótica, o materialismo feuerbachiano desconsidera o aspecto *ativo* da existência humana, ou seja, *a atividade humana sensível*. Tal postura, em não conceber o sensível como atividade, o máximo a que se chega é à “contemplação dos indivíduos singulares e da sociedade burguesa” (MARX, 2007, p. 535).

Note-se que o homem, para Marx, não é um ser passivo, mas, ao contrário, ser ativo, prático, e sua atividade essencial é o trabalho (atividade humana sensível). Contudo, essa atividade deve ser compreendida como práxis, ou seja, como uma totalidade que envolve os vários momentos da existência, e não apenas a prática utilitária, o produzir algo. É nesse sentido que a atividade humana se distingue da atividade meramente animal. A resposta do homem às suas carências é qualitativamente mais desenvolvida do que a do animal. Por isso que o homem é capaz de criar, além dos objetos, novas necessidades, tornando a sua existência cada vez mais evoluída. Nessa perspectiva, Marx supera a unilateralidade tanto do materialismo quanto do idealismo. O primeiro afirma que o homem é um ser diretamente ligado à natureza, preso

às determinações desta; o segundo atribui à razão autonomia absoluta ante a objetividade humana, dando primazia ao espírito.

Enquanto o idealismo isolava os significados da realidade material, e os transformava em realidade autônoma, do outro lado o positivismo materialista despojava a realidade de significados. Com isto se levou a termo a obra de mistificação, pois a realidade podia ser considerada tanto mais real quanto mais perfeitamente dela fossem eliminados o homem e os significados humanos (KOSIK, 1976, p. 242).

O estranhamento da objetividade humana

Posicionando-se entre o materialismo e o idealismo e retendo de ambos os elementos fundamentais de sua antropologia e sua crítica da sociabilidade burguesa, Marx entende que na sociedade moderna capitalista a objetividade humana é estranhada, que os desejos humanos se tornam apetites patológicos, suas verdadeiras necessidades deixam de figurar-lhes como essenciais, enquanto as falsas carências, forjadas pelo sistema, aparecem-lhes como primordiais. Marx (2004, p. 140) afirma que “luz, ar etc., a mais elementar limpeza *animal* cessam de ser, para o homem, uma carência. A *imundície*, esta corrupção, o apodrecimento do homem, o *fluxo de esgoto* (isto compreendido à risca) da civilização torna-se para ele um *elemento vital*”.

Nesta condição, o homem embrutece seus sentidos, o gosto, o sentimento estético, os valores morais, em suma, toda a sensibilidade essencialmente humana, interessando-lhe unicamente a posse imediata dos objetos. As necessidades humanas, portanto, são reduzidas a necessidades animais, imediatas, carências forjadas, com a única finalidade de autorreprodução do capital. No capitalismo “cada homem especula sobre como criar no outro uma *nova* carência, a fim de forçá-lo a um novo sacrifício, colocá-lo em nova sujeição e induzi-lo a um novo modo de *fruição* e, por isso, de ruína econômica” (MARX, 2004, p. 139). O único interesse que faz um homem relacionar-se com outro é o interesse do lucro, do roubo e da satisfação do seu próprio egoísmo. É

com esse intuito que o burguês recorre às carências não naturais, forja falsas necessidades, artificiais.⁵ Cada produto novo surge como um novo meio de engano e exploração. O burguês surge, portanto, como a figura efetiva de Mefistófeles,⁶ que encanta com uma falsa beleza e proporciona prazer em troca da “alma”, do trabalhador. Desse modo,

não há eunuco que adule mais infamemente o seu déspota e procure exasperar por nenhum meio mais infame a sua embotada aptidão para o prazer (*Genussfähigkeit*), de forma a obter ilicitamente um favor, do que o eunuco da indústria, o produtor, para captar fraudulentamente para si centavos em prata, atrair para fora dos bolsos do vizinho cristãmente amado os pássaros de ouro (cada produto é uma isca com a qual se quer atrair para junto de si a essência do outro, o seu dinheiro; cada carência efetiva ou possível é uma fraqueza que apresentará a armadilha à mosca — exploração universal da essência humana comunitária) (MARX, 2004, p. 139-140).

Nessa ordem social, o dinheiro torna-se o alvo e o termo de toda a vida. Tal “carência” não faz parte da natureza humana, mas é “a verdadeira carência produzida pela economia nacional e a única carência que ela produz” (MARX, 2004, p. 139). O dinheiro torna-se o deus visível do homem, ao qual este sacrifica-se para conseguir sua sobrevivência; é a ele que jovens se prostituem e que os homens, em geral,

- 5 Destaco aqui o modo crítico como Marx aborda a questão do homem. Enquanto a Antropologia tradicional, comumente, trabalha sempre de modo positivo as necessidades humanas e admite uma essência fixa no indivíduo, Marx considera o homem imerso no conjunto das relações sociais, nos conflitos, portanto, nas relações históricas, mediante as quais sua essência molda-se constantemente. Portanto, não apenas o aspecto positivo das carências humanas é considerado por Marx, mas o modo estranhado como essas carências se manifestam no capitalismo.
- 6 Personagem do romance *Fausto*, de Goethe. Representa o demônio, o qual faz diversas promessas de felicidade a Fausto em troca de sua alma. Eis as palavras de Mefistófeles a Fausto: “Deixa pois de te embalar nessa tristeza que, como um abutre, devora a tua vida. Por muito má que seja a companhia em que estejas, poderás sentir que és homem com os homens; [...] Em tal estado de espírito podes arriscar-te; compromete-te, e verás nestes dias tudo o que a minha arte pode conseguir como prazer. Dar-te-ei o que nenhum homem pôde sequer entrever ainda. [...] Uma tal empresa nada tem que me espante, posso oferecer-te tais tesouros; sim, meu bom amigo, chegou também o tempo em que poderemos divertir-nos em completa segurança [...] Não te é marcado nenhum limite, nenhuma finalidade. Se te agrada experimentar um pouco de tudo, apanhar em voo o que vier, faz como entenderes” (GOETHE, 1980, p. 68-72).

abdicam de seus valores; tudo como se fosse a forma mais natural de vida. O dinheiro assume a posição de bem maior. Para demonstrar o poder “divino” dessa entidade sobre a vida humana, Marx (2004, p. 158) transcreve nos *Manuscritos*, mais especificamente no capítulo intitulado *Dinheiro*, um trecho da obra *Timon de Atenas*, de Shakespeare, a qual cito integralmente como se encontra no texto marxiano:

Ouro? Ouro amarelo, brilhante, precioso ouro?
Não, deuses, não sou homem que faça orações
inconseqüentes!
Esta quantidade de ouro bastaria para transformar o
preto em branco;
o feio em belo; o falso em verdadeiro; o vil em nobre;
o velho em jovem; o covarde em valente.
Isto vai subornar vossos sacerdotes
e vossos servidores afastando-o de vós; vai tirar o
travesseiro
de debaixo da cabeça do homem mais robusto; este
escravo amarelo vai unir e dissolver religiões,
bendizer amaldiçoados, fazer adorar
a lepra lívida, dar lugar aos ladrões, fazendo-os
sentar no meio dos senadores com títulos,
genuflexões e elogios; é isto que decide a viúva
inconsolável a casar-se novamente
e que perfuma e embalsama, como um dia de abril,
aquela perante a qual integrariam a garganta, o hospital
e as úlceras em pessoa. Vamos! Poeira maldita,
prostituta comum de todo gênero humano,
que semeia a discórdia entre a multidão de nações.

O dinheiro é, na sociedade capitalista, a expressão essencial da vida humana; o poder do homem é o poder do seu dinheiro, as suas qualidades são as qualidades deste. “E tudo aquilo que tu não podes, pode o teu dinheiro [...]; ele é a verdadeira capacidade (*Vermögen*) [humana]” (MARX, 2004, p. 232).

Esse estranhamento da objetividade humana é resultado da própria essência do capital, cujo interesse principal é a sua autorreprodução, isto é, o lucro. Este é a motivação de todos os investimentos, inclusive da

própria empregabilidade do trabalhador. Não importa saber se o interesse particular da burguesia se choca com o interesse social; a única meta é o ganho. Novamente, citando Say, Marx (2004, p. 46) expõe que, “para o capitalista, a aplicação mais útil do capital é aquela que lhe rende, com igual segurança, o maior ganho. Esta aplicação não é sempre a mais útil para a sociedade”. É em vista dos seus ganhos, e não do bem público, coletivo, que o capital regula o trabalho e as relações sociais, dirigindo-os, segundo seus planos e especulações, à obtenção do lucro máximo.

O capitalismo é, nesse ínterim, totalmente indiferente às reais necessidades humanas, utilizando-se destas apenas para extrair do miserável trabalhador suntuosos ganhos mediante o consumo desenfreado, os empréstimos a juros e muitas outras práticas danosas aos trabalhadores, que, somente mediante elas, o permitirão o acesso aos produtos resultantes do seu trabalho.

Somente com a supressão positiva da propriedade privada é que se chegaria à superação do estranhamento da objetividade humana (e de todas as demais formas de estranhamento sob as quais o homem moderno está submetido), seria a “*apropriação* efetiva da essência *humana* pelo e para o homem” (MARX, 2004, p. 105). O homem seria senhor de si, e o mundo por ele objetivado passa a pertencer-lhe; suas carências tornam-se verdadeiramente humanas, não restritas apenas a carências físico-biológicas, a apetites patológicos. No âmbito das relações sociais, o outro não seria o limite da sua liberdade, mas com quem efetivaria sua liberdade, porque o indivíduo reconhece-se como ser genérico, ser social.

A realização da natureza humana, a efetivação e satisfação das necessidades, enfim, a integração da objetividade humana, que resulta na dissolução do antagonismo entre homem e natureza causado pelo modo capitalista de produção e exploração do meio natural, significa o nascimento do verdadeiro humanismo. Isso quer dizer que a autoconfirmação do homem, a efetivação de sua liberdade, é perpassada por sua relação com a natureza. Ele depende da natureza, primeiramente como sujeito físico e, em segundo lugar, como trabalhador. No primeiro caso, ele retira da natureza os meios de vida, os meios de subsistência física. No segundo caso, a natureza surge-lhe como matéria mediante a qual seu trabalho se efetiva. Tal efetivação significa a realização das potencialidades humanas. Por isso, Marx afirma que o verdadeiro comunismo é o naturalismo consumado, que é igual ao humanismo, e enquanto humanismo consumado é igual ao natura-

lismo. “Ele é a verdadeira dissolução do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução do conflito entre existência e essência, entre objetivação e autoconfirmação (*Selbstbetätigung*), entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero” (MARX, 2004, p. 105).

Referências

BOURGEOIS, Bernard. **Hegel**: os atos do espírito. Tradução de Paulo Neves. São Leopoldo-RS: Editora Unisinos. 2004 (Coleção Ideias, n. 14).

CHAGAS, E. F. A questão do começo na filosofia de Hegel – Feuerbach: crítica ao “começo” da Filosofia de Hegel na Ciência da Lógica e na Fenomenologia do Espírito. **Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos**, ano 2, n. 2, jun. 2005. Disponível em: <http://www.hegelbrasil.org/rev02b.htm>. Visitado em: 16 dez., 2006.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Tradução de José da Silva Brandão. 2. ed. Campinas-SP: Papirus, 1997.

FEUERBACH, Ludwig. **Preleções sobre a essência da religião**. Tradução de José da Silva Brandão. Campinas-SP: Papirus, 1989.

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

GOETHE. **Fausto**. São Paulo: Otto Pierre Editores. 1980. (Coleção Os Grandes Clássicos).

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Menezes. 7. ed. Petrópolis- RJ: Vozes: Bragança Paulista: USF, 2002.

HEGEL, G. W. F. **Princípios da filosofia do direito**. 4. ed. Tradução de Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães Editores. 1990.

HEGEL, G. W. F. **Princípios da filosofia do direito**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. Tradução de Célia Neves e Alderico Toríbio. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

LABICA, Georges. **As “teses sobre Feuerbach” de Karl Marx**. Tradução de Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1990.

VAZ, C. H. L. de. **Antropologia filosófica**. v. 2. São Paulo: Loyola, 1992. (Coleção Filosofia, 22).

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A sagrada família**. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.

MARX, Karl. A Miséria da filosofia. *In: Textos filosóficos*. Tradução de Maria Flor Marques Simões. Lisboa: Editorial Estampa, 1975.

MARX, Karl. A questão Judaica. *In: MARX, Karl. Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

MARX, Karl. Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel: introdução. *In: MARX, Karl. Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1989.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. **Early writings**. Translated by Rodney Livingstone and Gregor Benton. London: Penguin Classics. 1992.

MARX, Karl. **Marx Engels collected works (MECW)**. v. 3. Soviet Union: Progress Publishers; London: Lawrence & Wishart; New York: International Publishers. 1975. p. 133-145. Disponível em: <http://marxists.org/archive/marx/works.htm>. Acesso em: 2 jun. 2008.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach. *In: MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. A ideologia alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

WOOD, Allen W. **Karl Marx: arguments of the philosophers**. 2.ed. New York: Routledge, 2004.

Deleuze leitor de Feuerbach: a operação da morte de Deus¹

Pablo Uriel Rodríguez

CONICET — Universidad de Morón — Universidad de Buenos Aires —
Universidad Nacional General Sarmiento (Argentina)

I.

A los 42 años de edad, en el momento de mayor exposición pública, Ludwig Feuerbach inicia la edición de sus *Obras Completas* en el sello editorial dirigido por Otto Wigand. En el “Prólogo” redactado para el primer volumen, el filósofo alemán señala que su presente histórico está signado por la tensión entre dos grandes facciones: la primera pugna por la conservación o, incluso, la restauración de lo antiguo; la segunda, combate por la transformación del orden social establecido. Según este último partido los interrogantes filosóficos y teológicos son ociosos y carecen de real interés. Poco interesa si el ser humano es igual a Dios o si al consumir el pan goza o no del cuerpo de Cristo; lo realmente importante es determinar si entre los hombres impera la igualdad y si ellos poseen pan para alimentar sus cuerpos. Feuerbach, por su parte, concuerda explícitamente con aquellos que hacen de la oprobiosa situación fáctica de la mayoría de los individuos concretos su principal preocupación, pero no comparte el rechazo que este sector hace de la labor teórica. Luego de sentar su posición en lo que respecta a las fuerzas que se enfrentan entre sí por el control ideológico de su época, realiza la siguiente aclaración en torno a su filosofía:

¹ El presente artículo se enmarca dentro del Proyecto de Investigación Orientado “Psicología, Psicoanálisis y Psiquiatría en El Anti-Edipo: una crítica materialista del deseo a la luz de la tradición posthegeliana” de la Universidad de Morón (Argentina).

Quien de mí sólo dice y sabe que soy ateo, *nada* dice y sabe de mí. La pregunta en torno a la existencia o inexistencia de Dios, la oposición entre teísmo y ateísmo pertenece a los siglos XVIII y XVII, pero ya no al siglo XIX. Yo niego a Dios. Para mí esto significa: niego la negación del ser humano; en el lugar de la ilusoria, fantástica y celestial posición del hombre, que en la vida real se convierte necesariamente en su negación, yo establezco la posición sensible, real y, en consecuencia, necesariamente política y social del hombre. La pregunta por el ser o no ser de Dios es, para mí, la pregunta por el ser o no ser del hombre (SW II: 410 – 411).

A la luz de esta confesión surgen algunas preguntas: ¿la negación feuerbachiana de Dios es realmente una afirmación del hombre? ¿La crítica antropológica de la religión conduce, como Feuerbach creía, a la aparición de un ser humano física y anímicamente sano, libre y vitalmente activo (cf. SW II: 410)? Estos interrogantes constituyen el motivo central de algunas de las alusiones de Deleuze a Feuerbach de las cuales nos vamos a ocupar.

Tanto en el libro de 1962 *Nietzsche y la filosofía* como en el curso *El poder* dictado en la Universidad de Vincennes a comienzos de 1986, Deleuze inscribe a Feuerbach entre la serie de pensadores que anuncian la “muerte de Dios”. Si bien esta específica expresión o expresiones afines están ausentes en el *corpus* feuerbachiano, lo cierto es que habría dos motivos fundamentales que justifican la caracterización de Feuerbach como un pensador de la “muerte de Dios”. En primer lugar, su explicación genético-crítica del teísmo cristiano: la esencia teológica de Dios como proyección distorsionada e imaginaria de la esencia humana. En segundo lugar, su constatación de que “el contenido sagrado de la fe del cristianismo se ha convertido en algo indiferente” (SW VI: 11 – 12) para la vida concreta de las sociedades europeas de mediados del siglo XIX: la fe del creyente europeo de su época, escribe Feuerbach en una reseña de 1841, “tiene el cristianismo en la boca, pero el paganismo en el corazón” (SW VII: 156).²

2 Feuerbach, por una parte, proclama la *disolución* histórica del cristianismo (“el cristianismo ha desaparecido desde hace ya mucho tiempo no sólo de la razón sino también de la vida de

No hace falta leer entrelíneas a Deleuze para advertir que su identificación de Feuerbach como un pensador de la “muerte de Dios” se realiza con la intención de acentuar la originalidad de la versión que Nietzsche ofrece de este acontecimiento en sus escritos (cf. CHAPUT, 2015, p. 109). ¿En qué consiste, para Deleuze, la explosiva novedad de la frase nietzscheana “Dios ha muerto”? En que el pensamiento de Nietzsche tornaría imposible cualquier interpretación dialéctica de este evento. La versión nietzscheana de la “muerte de Dios” impediría de raíz cualquier captura teológica del desenmascaramiento de las ilusiones teológicas. Con esta contundente interpretación de la filosofía de Nietzsche Deleuze también define su valoración general de *La esencia del cristianismo*: la crítica feuerbachiana de Dios es, en definitiva, una crítica incompleta que no hace más que reforzar y (re)enmascarar las ficciones metafísicas que oprimen al hombre real. Para el filósofo francés, será la obra de Nietzsche la que efectivamente logre lo que Feuerbach se propone: *permanecer fiel a la tierra* (cf. NIETZSCHE, 2003, p. 36).³

II.

“Es Feuerbach quien pone al hombre en el lugar de Dios” (DELEUZE, 2014, p. 237). Así queda sintetizada el aporte feuerbachiano a la filosofía. Pero, ¿quién es el hombre que ocupa el lugar de Dios? y ¿qué efectos se siguen de este reemplazo? Estas son las cuestiones que realmente le interesan a Deleuze. Su respuesta a estos interrogantes no surgirá de un trabajo directo sobre *La esencia del cristianismo*, sino de un abordaje del texto en relación a una serie de categorías ajenas a éste.

la humanidad” (SW VII: 294)) y, por otra, denuncia los ingentes e incongruentes esfuerzos que realizan los intelectuales (v. gr. Hegel) para ocultar el crepúsculo del cristianismo y contribuir a su sobrevida artificial (cf. SW II: 177 y 216-217).

- 3 En la última clase de sus *Lecciones sobre la esencia de la religión* Feuerbach sostiene que el objetivo de su filosofía es el de transformar “a los candidatos al más allá en estudiantes del más acá” (SW VIII: 359). George Stack señala que Nietzsche tuvo noticia de este posicionamiento feuerbachiano a través de la lectura de la *Historia del materialismo* de Albert Lange durante su juventud: “Lange le atribuye a Feuerbach un «imperativo categórico» que se insinuaba en el pensamiento de Nietzsche. El imperativo feuerbachiano es: *begnüge dich mit der gegebenen Welt* [conténtate con el mundo dado]. Si le damos la vuelta a esta afirmación en nuestra mente y la vemos, por así decirlo, desde otro ángulo nos recuerda a uno de los imperativos básicos de Nietzsche: *bleibt der Erde treu* [permanece fiel a la tierra]” (STACK, 1983, p. 309).

Las alusiones de Deleuze al argumento principal de *La esencia del cristianismo* tienen lugar en los párrafos 4 a 6 del último capítulo de su monografía sobre Nietzsche titulado “El superhombre: contra la dialéctica”. Los tres párrafos previos preparan el examen de la filosofía feuerbachiana a través de un análisis de la noción de nihilismo y su relación con el fenómeno de la “muerte de Dios”. El texto comienza trazando una distinción entre dos tipos de nihilismos: el *negativo* y el *reactivo*. El *nihilismo negativo* identifica la inmanencia y la existencia humana con el no-ser. Lo que esta clase de nihilismo pone en juego es la afirmación de una realidad trascendente y de valores superiores, resumidos en la noción religiosa de Dios. Aquello que queda pensado bajo el término Dios, en rigor de verdad, no es más que la manifestación de una voluntad que quiere negar la vida y el mundo sensibles (cf. DELEUZE, 2002, p. 207-208).⁴ El *nihilismo reactivo* es el que advierte que todas aquellas notas y señales con las cuales se identificaba lo eminentemente real y verdadero (v. gr. perfección, insensibilidad, inmutabilidad) en realidad son los signos característicos de la nada. El *nihilista reactivo*, por tanto, es el que ejecuta el desenmascaramiento de la realidad trascendente. La desvalorización de la vida a partir de las grandes ideas metafísicas se transforma en rechazo de toda realidad metafísica en nombre de la afirmación de la vida (cf. DELEUZE, 2002, p. 208). Ahora bien, la principal preocupación de Deleuze consiste en advertir que lo que el *nihilismo reactivo* afirma no es otra cosa más que lo que anteriormente era negado por el *nihilismo negativo* (cf. DELEUZE, 2002, p. 211). Las fuerzas reactivas se rebelan contra la conducción ultramundana de su existencia y quieren ser ellas mismas su propio conductor. A tal fin, las fuerzas reactivas *producen los sustitutos de la divinidad: la evolución, el progreso, la moral, la comunidad, la humanidad* (cf. DELEUZE, 2002, p. 212). Las cosas no concluyen aquí. El camino del *nihilismo reactivo* desemboca en la aparición de una tercera clase de nihilismo: el *pasivo*. El hombre reactivo tampoco encuentra sosiego en los sustitutos de Dios y es víctima de un gran hartazgo

4 En el § 15 de *El Anticristo* tras listar la serie de conceptos metafísicos, psicológicos y teológicos que articulan la comprensión cristiana de la existencia Nietzsche sostiene que “una vez inventado el concepto de «naturaleza» como anticoncepto de «Dios», la palabra para decir «reproducible» tuvo que ser «natural», -todo aquel mundo de ficción tiene su raíz en el odio a lo natural (-¡la realidad!-), es expresión de un profundo descontento con lo real...” (NIETZSCHE, 2008, p. 45).

que termina extinguendo todo querer: “Mejor no tener ningún valor que valores superiores, mejor no tener voluntad, mejor la nada como voluntad que una voluntad de la nada. Mejor apagarse pasivamente” (DELEUZE, 2002, p. 211-212).

Deleuze resume la historia del nihilismo por medio de la siguiente secuencia: *nihilismo negativo* — Dios, *nihilismo reactivo* — asesinato de Dios y *nihilismo pasivo* — último hombre. Su siguiente paso argumentativo consiste en utilizar esta secuencia para reconstruir la historia del hegelianismo. La operación teórica de Deleuze es bastante clara: el filósofo francés se sirve de la crítica de Stirner a Feuerbach⁵ (léida desde su anterior reconstrucción de las diversas clases de nihilismo) para afianzar la originalidad anti-dialéctica y anti-hegeliana del pensamiento de Nietzsche. De acuerdo con la perspectiva de este centauro nietzscheano-stirneriano, Feuerbach se limitaría a ofrecer su propia solución de un problema que, pese a todas las objeciones dirigidas contra su maestro, sigue siendo hegeliano: la superación de la conciencia desgraciada, la disolución de la oposición entre lo finito y lo infinito, la unificación de lo humano y lo divino. Hegel, explica Deleuze, entendía la solución en los términos de *reconciliación* del hombre y Dios, de la filosofía y la teología, y del pensamiento dialéctico y el orden establecido; Feuerbach, en cambio, hablará de *sustitución, recuperación y transformación*: sustitución porque el ser humano ocupa el lugar de Dios, recuperación ya que el hombre recobra como un bien suyo aquello que Dios le había sustraído y, por último, transformación puesto que la teología se convierte en antropología (cf. DELEUZE, 2002, p. 222-223).

El objetivo inconfesado de toda *Aufhebung* dialéctica no es negar sino *conservar piadosamente* lo teológico (cf. DELEUZE, 2002, p. 226). Feuerbach coincide con esta apreciación del pensamiento hegeliano. En este sentido, en el § 21 de los *Principios de la Filosofía del Futuro* sostiene que en Hegel la negación de Dios, el ateísmo, se transforma en un momento del devenir divino (cf. SW II: 277).⁶ Deleuze piensa

5 Para un análisis de este debate Serrão (2013) y Dacuy (2018).

6 De acuerdo con Gabriel Amengual para Feuerbach la dialéctica hegeliana es un acto de ilusionismo: dado que la negación, la antítesis, no es real; el principio, tesis, y el resultado, antítesis, terminan coincidiendo (cf. AMENGUAL, 1980, p. 177-178).

que a pesar de que la intención consciente de Feuerbach fue la negación de la teología, su crítica religiosa — todavía presa de la metafísica hegeliana — se convirtió de manera involuntaria e inevitable en un refugio para la teología: la antropología de Feuerbach se limitó a ofrecer un nuevo sujeto al cual atribuirle los tradicionales predicados divinos. Valga aquí traer a consideración la única cita textual que Deleuze, a pie de página, hace de Feuerbach a lo largo de su libro: “A las críticas de Stirner, Feuerbach convenía: dejó subsistir los predicados de Dios, «pero (yo) debo dejarlos subsistir, sin lo que (yo) no podía siquiera dejar subsistir la naturaleza del hombre; ya que Dios es un ser compuesto de realidades, es decir, de predicados de la naturaleza y de la humanidad»” (DELEUZE, 2002, p. 223). El pasaje corresponde al primer párrafo del artículo “*La esencia del cristianismo* en relación a *El único y su propiedad*” (cf. SW VII: 294) publicado de forma anónima en 1845 y como respuesta a los furibundos ataques de Stirner.⁷ ¿Qué es lo que, según Deleuze, subsiste intacto en esta disolución antropológica de la teología? Respuesta: “La trascendencia permanece como trascendencia en el seno de lo inmanente” (DELEUZE, 2002, p. 226).⁸ Cuando en la “Introducción” de *La esencia del cristianismo*, Feuerbach aclara que su tarea consiste en revelar que la diferencia entre Dios y el hombre no es más que la diferencia entre la esencia universal e infinita de la especie humana y la existencia particular y finita del individuo humano (SW VI: 17); Deleuze, inspirado por Stirner, sostiene que al prorrogar esta diferencia Feuerbach no hace más que perpetuar la *función de lo divino*, aunque ahora ejercida, con igual (¿o mayor?) eficacia, por lo humano.⁹ Pero, ¿cuál es esta función? Ser una instancia infinita, incondicionada

7 Deleuze cita a Feuerbach desde la traducción francesa de Althusser aparecida en 1960 (cf. FEUERBACH, 1960, p. 221).

8 Esta expresión prácticamente repite a Stirner: “Yo no soy ni Dios ni el hombre, yo no soy ni la esencia suprema ni mi esencia, y en el fondo, da lo mismo que conciba la esencia fuera o dentro de mí. Más aún; siempre se concibió la esencia suprema en este doble más allá, *trascendencia interior* y *trascendencia exterior*; porque, según la doctrina cristiana, el «espíritu de Dios» es también «nuestro espíritu» y «habita en nosotros» (el resaltado es nuestro)” (STIRNER, 2007, p. 41). La primera oración transcripta había sido previamente citada por Deleuze (cf. DELEUZE, 2002, p. 225).

9 Deleuze también se referencia explícitamente en un conocido pasaje del ensayo de Heidegger “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»”: “Efectivamente, aunque Dios, en el sentido del dios cristiano, haya desaparecido del lugar que ocupaba en el mundo suprasensible, dicho lugar sigue existiendo aun cuando esté vacío. El ámbito ahora vacío de lo suprasensible y del mundo ideal puede mantenerse. Hasta se puede decir que el lugar vacío exige ser nuevamente ocupado y pide sustituir al dios desaparecido por otra cosa” (HEIDEGGER, 2010, p. 168).

y trascendente que se erige inquisitivamente frente a lo finito y determinado. Dicho de otro modo, lo que la crítica feuerbachiana del cristianismo *conserva piadosamente* es el dualismo metafísico que impugna y desprecia la existencia concreta del individuo humano¹⁰. Deleuze, por tanto, retoma fielmente el sentido de lo que Stirner replica a las palabras de Feuerbach anteriormente transcritas:

Feuerbach deja en pie los predicados como *ideales*, como determinaciones esenciales de la especie, que en el hombre individual solo están presentes de manera «imperfecta» y solo «en la medida de la especie» se van perfeccionando, como «perfecciones esenciales del hombre perfecto», esto es, como ideales para el hombre individual. No los deja en pie como divinidades, por cuanto les quita el sujeto, Dios, sino como *humanidades (...)* la ilusión fundamental es más bien la idea de las «perfecciones esenciales», y que Feuerbach, que defiende con toda vehemencia ese «prejuicio fundamental», es por eso mismo un verdadero cristiano (STIRNER, 2013, p. 146-147).

Para Deleuze la «muerte *feuerbachiana* de Dios» sería únicamente la negación de un objeto específico de culto, pero en modo alguno la negación de la subjetividad creyente. Feuerbach dejaría en pie a ese tipo humano que sigue precisando de un fundamento último para darle sentido a su vida y que condena su existencia bajo el peso de dicho fundamento. La esencia humana de Feuerbach es, tanto o más que el Dios de la teología cristiana que aquél pretendía desenmascarar, una *máquina de fabricar esclavos* (cf. DELEUZE, 2002, p. 223).

El *nihilismo negativo* de Hegel conduce dialécticamente al *nihilismo reactivo* de Feuerbach y éste último encuentra su desenlace coherente en el *nihilismo extremo* de Stirner (cf. DELEUZE, 2002, p. 228). La reconciliación consciente y deliberada de filosofía y teología consumada por la especulación hegeliana es la continuidad explícita y confesada

10 Como Deleuze lee en Henri Arvon: “Stirner le reprocha a Feuerbach escindir al hombre en un yo principal y un yo secundario, oponiendo la especie, el Hombre, al individuo, los hombres” (ARVON, 1954, p. 131-132).

tanto de la cosmovisión cristiana como de sus consecuencias prácticas: la permanencia de una concepción que piensa el devenir y lo sensible como una apariencia que debe ser superada.¹¹ El *nihilismo reactivo* revela que las grandes nociones sacralizadas por el *nihilismo negativo* están vacías (cf. DELEUZE, 2002, p. 208). Dice Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos*: “Los signos distintivos que han sido asignados al «ser verdadero» de las cosas son los signos distintivos del no-ser, de la *nada*” (NIETZSCHE, 1989, p. 50). Similar es, según Deleuze, la queja que Feuerbach le dirige a Hegel. El ser con el cual comienza la *Ciencia de la Lógica* no es más que el pensamiento del ser. El ser hegeliano — argumenta Feuerbach en los § 27 y 32 de los *Principios de la filosofía del futuro* — es un *ser pensado*, un ser en conformidad con la abstracción y la generalidad del pensamiento, una realidad aséptica e intemporal, un ser vacío, un ser que ha sido despojado de todas las determinaciones propias del *ser real*, es decir, un ser desprovisto de todas aquellas determinaciones que se muestran ante nuestros sentidos (SW II: 285 — 286 y 296 — 297). Feuerbach “sustituye el ser abstracto por el ser sensible, determinado, real... [Él] quería que el ser real fuera el objeto del ser real: la realidad total del ser como objeto del ser real y total del hombre. Quería el pensamiento afirmativo y entendía la afirmación como la posición de lo que es” (DELEUZE, 2002, p. 256). Para Feuerbach el *ser real y total del hombre* debe ser el principio del pensamiento del futuro: el hombre debe ocupar el lugar que tradicionalmente ocuparon lo divino y sus sombras filosóficas modernas, la *sustancia infinita*, el *yo* (cartesiano, kantiano o fichteano), la *mónada* o el *espíritu absoluto* (SW II: 313).¹² Sin embargo, según Deleuze (cf. 2002: 256), este hombre feuerbachiano sería a

11 Considérese aquí la famosa tesis de la «nulidad de lo finito» de la *Ciencia de la Lógica*.

12 El rol de Stirner en esta «historia del hegelianismo o de la dialéctica» es, para Deleuze, fundamental. El autor de *El único y su propiedad* dirige contra las alternativas de los discípulos de Hegel (Bauer, Hess, Feuerbach) la misma crítica que éstos dirigían contra la tradición filosófica moderna: “demuestra sin dificultad que la idea, la conciencia o la especie, son otras tantas alienaciones como lo era la teología tradicional” (DELEUZE, 2002, p. 226). La polémica de Stirner contra los jóvenes hegelianos pone de manifiesto, de forma inconsciente, que la historia dialéctica está atravesada por el nihilismo, pues su filosofía hace que el pensamiento desemboque en un yo que termina por identificarse con la nada (cf. DELEUZE, 2002, p. 227). Stirner, como hemos señalado, es calificado por Deleuze como *nihilista extremo*. Ahora bien, cabe mencionar que con esta caracterización Deleuze evita definir, como era de esperar, a Stirner como un *nihilista pasivo*, es decir, como un «último hombre». En este sentido, puede decirse que el *nihilismo extremo* de Stirner sería para Deleuze la forma más acabada e integral del *nihilismo reactivo*.

los ojos de Nietzsche un hombre *reactivo*, un hombre impotente a la hora de proponer un nuevo juicio sobre la existencia distinto al del cristianismo:¹³ “La dialéctica nos anuncia la sustitución de Dios por el Hombre. Pero, ¿qué es esta sustitución, sino la vida reactiva en el lugar de la voluntad de la nada, la vida reactiva produciendo ahora sus propios valores?” (DELEUZE, 2002, p. 223).¹⁴

III.

Casi un cuarto de siglo más tarde, Deleuze vuelve a mencionar a Feuerbach en las clases sexta y octava de su curso *El poder* dedicado a Michel Foucault. Si en *Nietzsche y la filosofía* el análisis se desarrollaba desde *El único y su propiedad* y *La genealogía de la moral*, el trasfondo de este nuevo abordaje será la crítica al humanismo desarrollada por Foucault en *Las palabras y las cosas*. El encuentro con el libro de Foucault, aparecido en 1966, condujo a Deleuze a revisar su interpretación previa de Nietzsche para admitir que el verdadero tema del autor del *Zarathustra* no es la «muerte de Dios», sino la «muerte del hombre». Nietzsche no tuvo la necesidad de argumentar a favor de la muerte de Dios porque esta tarea ya había sido realizada por Feuerbach de manera *admirable* en *La esencia del cristianismo* (cf. DELEUZE, 2014, p. 237). ¿Cómo se habría producido este anuncio? Deleuze ofrece dos reconstrucciones del argumento central de Feuerbach.

La primera reconstrucción tiene lugar hacia el final de la sexta clase dictada el 4 de marzo de 1986:

¿Qué quiere decir que Dios ha muerto? Quiere decir que el hombre ha tomado el lugar de Dios. Es muy conocido, una historia muy conocida. Desde el punto de vista del pensamiento, la operación la hizo

13 En apoyo de la observación de Deleuze cabe citar dos anotaciones personales de Nietzsche fechadas en el verano — otoño de 1884 en las cuales enumera a Feuerbach junto a Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher y Strauss y los califica como *teólogos y padres de la Iglesia* (cf. NIETZSCHE, 2010, p. 544 y p. 608).

14 Como advierte Chaput, esta interpretación de Deleuze convierte el pensamiento de Feuerbach en “una apología ingenua del ser humano” (cf. CHAPUT, 2015, p. 109) y una “divinización del hombre” (cf. CHAPUT, 2015, p. 113).

Feuerbach. Es Feuerbach quien pone al hombre en el lugar de Dios, quien dice que Dios no es originario y el hombre derivado, sino que el hombre es originario y Dios derivado. Dios es una inversión del hombre. Decir “Dios ha muerto” y poner al hombre en el lugar de Dios es la inversión de la inversión (DELEUZE, 2014, p. 237).

Esta primera reconstrucción está tomada, casi palabra por palabra, de Jean-Pierre Osier.¹⁵ Las nociones de «inversión» e «inversión de la inversión» pueden ser rastreadas sin mayores dificultades en la presentación a la traducción francesa de *La esencia del cristianismo*. Para Feuerbach, explica Osier (cf. 2019, p. 80), la categoría de “*Umkehren*” sería central en la medida en que el movimiento teórico que garantiza el acceso a la verdad no es otro más que la *inversión* de una verdad invertida. A su vez, la promoción del hombre al puesto de Dios implica “recuperar los predicados que le han sido atribuidos [a Dios] por la inversión delirante de la alienación, para transferirlos a sus sujetos legítimos, el hombre individual y genérico” (OSIER, 2019, p. 86).

La segunda reconstrucción se produce dos clases más adelante el 18 de marzo de 1986:

[...] puesto que Dios ha desplegado al hombre, es tiempo de que el hombre pliegue y repliegue a Dios. Es tiempo de que la forma-hombre recupere sus propias fuerzas que ha elevado al infinito en la forma Dios, es tiempo de que se las reapropie sobre el fondo de su propia finitud. Es decir, sustitución de una forma-Dios por una forma-hombre (DELEUZE, 2014, p. 289).

Deleuze utiliza los términos “despliegue” y “pliegue” para referirse a la proyección de la esencia humana en Dios y la reducción de la esencia divina al hombre. Existen, según la lectura que Deleuze hace de Foucault al comienzo de la sexta clase del curso, una serie de fuer-

15 Deleuze hace referencia a la teoría de la interpretación de Osier en una nota al pie de *Lógica del sentido* (cf. DELEUZE, 1994, p. 91) editado en 1969, es decir, un año después de la aparición del prefacio de Osier a la traducción francesa de *La esencia del cristianismo* publicada por la Editorial Maspéro.

zas del hombre, propiedades que están presente en los seres humanos, pero no, por caso, en los animales o las plantas. Estas fuerzas se relacionan entre sí y con fuerzas externas estableciendo diversas configuraciones o «formas». La «forma-Dios» es el centro del pensamiento de la época clásica (desde mediados del siglo XVI hasta mediados del siglo XVIII), de filósofos como Descartes, Pascal, Leibniz o Spinoza. La «forma-Dios», la esencia divina diría Feuerbach, está compuesta por potencias humanas que, en contacto con lo que es externo al hombre, han sido amplificadas — por ejemplo, el entendimiento, la voluntad o la sensibilidad elevados al infinito, es decir, facultades desgajadas de sus límites. En su intento por pensar las fuerzas humanas, la filosofía de la época clásica está determinada a pensar a Dios (cf. DELEUZE, 2014, p. 224).¹⁶ Llegados a este punto, se torna preciso admitir que lo que sigue a continuación representa una novedad en relación a lo dicho en *Nietzsche y la filosofía*. Deleuze ya no define la operación feuerbachiana como el retorno al hombre de una serie de fuerzas tal y como ellas estaban “combinadas” y “desplegadas” en Dios; ahora, en cambio, la sustitución del sujeto altera los predicados.¹⁷ Ya no se trataría de elevar o amplificar lo humano, sino de exponer el ser y el obrar del hombre a partir de la limitación radical que atraviesa su existencia. La «forma-hombre» que Feuerbach, como exponente paradigmático de la operación teórica del siglo XIX, pone en lugar de la «forma-Dios» surge cuando las fuerzas del hombre entran en relación con fuerzas externas de la finitud (vida, lenguaje y trabajo) que el ser humano terminará asumiendo como propias (cf. DELEUZE, 2014, p. 231-233). Es importante recalcar que esta nueva exposición de Deleuze se acercaría a la reinterpretación de *La esencia del cristianismo* a la que Feuerbach procede en su polémica contra Stirner de 1845:

¿De qué modo Feuerbach permite que los predicados permanezcan? Todo depende de esto. ¿Cómo si ellos fueran predicados de Dios? ¡No! Como predicados de la naturaleza y del ser humano — como propiedades natu-

16 En un sentido cercano, Feuerbach sostendrá al comienzo del capítulo II de *La esencia del cristianismo* que el ser humano debe conocerse a sí mismo primero en Dios antes de poder conocerse directamente en sí mismo (cf. SW VI: 16).

17 Resulta claro que, en Deleuze, la interpretación de Feuerbach *via Foucault* entra en colisión con la interpretación de Feuerbach *via Osier*.

rales, humanas. Trasladados de Dios al hombre, pierden precisamente su carácter de divinidad, es decir, la superabundancia a la que llegan en el *alejamiento* del ser humano — en la abstracción, en la fantasía. Por medio de esta transferencia desde la oscuridad mística del ánimo religioso hacia la claridad diurna de la conciencia humana devienen populares, “comunes”, “profanos” (SW VII: 295).¹⁸

A pesar de este cambio de perspectiva, Deleuze no modifica su convicción de que el anuncio feuerbachiano de la «muerte de Dios», comparado con el de Nietzsche, sigue siendo parcial e incompleto. Y ello porque la filosofía feuerbachiana desconocería las dos grandes intuiciones de Nietzsche. Primera intuición: junto con Dios desaparece la garantía de toda identidad y fundamento; por lo tanto, “la muerte de Dios contiene ya por adelantado la muerte de su sucesor, la muerte del hombre” (DELEUZE, 2014, p. 238).¹⁹ Podríamos decir que, para Deleuze, el hombre que sustituye a Dios es, desde su mismo “surgimiento”, incapaz de cumplir la función que Feuerbach le asignaría. Segunda intuición: el despuntar de una nueva composición de fuerzas humanas, es decir, el advenimiento del «superhombre» (cf. DELEUZE, 2014, p. 239-240).²⁰ Así las cosas, Feuerbach procedería a detener el proceso histórico postulando que la «forma-hombre» es el punto final de la combinatoria de las fuerzas humanas (cf. DELEUZE, 2014, p. 239). Deleuze no lo dice, pero podemos suponer que habría encontrado una confirmación de su tesis en el proyecto feuerbachiano de transformar el estudio de la naturaleza humana en base de todo el edificio del saber

18 La crítica religiosa feuerbachiana, por tanto, no se trata tanto de que los hombres recuperen sus propiedades enajenadas en Dios, sino, más bien, de que lleguen a sí mismos: “La «reducción» que realiza Feuerbach pretende revelar el objeto «real» que siempre ha estado presente bajo la «imagen» producida por la ilusión religiosa. Por lo tanto, hay menos *transfere*ncia del plano espiritual al plano secular que *desciframiento*, desvelamiento del objeto real bajo la imagen fantasmática” (MONOD, 2008, p. 151).

19 Deleuze le atribuye esta novedad a Nietzsche; sin embargo, este tema puede rastrearse en Stirner: “El «más allá» exterior es barrido, y la obra colosal de la filosofía está cumplida, pero el «más allá» interior se ha convertido en un nuevo cielo, y nos incita a nuevos asaltos: Dios ha tenido que dejar su lugar, pero no a nosotros, sino al Hombre. ¿Cómo pueden creer que el «Hombre-Dios» haya muerto mientras que, en él, aparte de Dios, no haya muerto el Hombre también?” (STIRNER, 2007, p. 157).

20 Cabe destacar que en su célebre estudio *De Hegel a Nietzsche* de 1939 Karl Löwith advertía que el tema de la superación de lo humano en relación a la «muerte de Dios» habría sido anticipado por los jóvenes hegelianos (cf. LÖWITH, 1968, p. 263-264).

occidental y condición de posibilidad del desarrollo de todas las disciplinas científicas o, dicho de un modo más contundente, el programa de convertir la antropología en *filosofía primera*.²¹ Este es, por otra parte, y esto sí lo dice explícitamente Deleuze, el tema fundamental del siglo XIX: la finitud del hombre “es constituyente, es decir, que no es la limitación de un entendimiento divino, sino que es, por el contrario, el fundamento del mundo habitado por el hombre y del conocimiento efectuado por el hombre” (DELEUZE, 2014, p. 249). Y es aquí donde Deleuze encuentra la debilidad del programa feuerbachiano: su permanencia en lo que Foucault denominó el *sueño antropológico* (cf. FOUCAULT, 2005, p. 332). El verdadero error de Feuerbach no consiste en la incongruencia de querer fundar la realidad sobre un principio transitorio (la «forma-hombre»), su auténtica equivocación es la de comprometer su filosofía con una configuración de fuerzas humanas que *no ha sabido proteger la vida de los hombres existentes y ha aprisionado la vida, el lenguaje y el trabajo humano* (cf. DELEUZE, 2014, p. 298).

IV.

La recepción que Deleuze hace de la obra de Feuerbach coincide *formalmente* con la recepción marxista. La filosofía feuerbachiana es, en ambos casos, encuadrada y analizada hacia el interior de una *historia del pensamiento* que tiene su punto de inicio y de culminación por fuera de ella. Los extremos de la historia se presentan como alternativas que compiten entre sí y la reconstrucción del curso histórico propuesto se completa con la presentación de una o varias figuras de *transición* entre el punto de partida y el de llegada. Según la perspectiva marxista, iniciada por el famoso libro de Engels *Ludwig Feuerbach o el fin de la filosofía clásica alemana* de 1888, existe un desarrollo filosófico que iría desde Hegel hasta Marx pasando por los jóvenes hegelianos, entre los que tendría un lugar destacado Feuerbach. Se

21 Leemos en la reseña crítica del libro de Reiff “la psicología es la ciencia general, la primera ciencia, la que precede a todas las demás; la ciencia que no tiene otra tarea más que declinar al Yo para deducir diferentes principios a partir de las diferentes relaciones que están presentes en el Yo” (SW II: 214) y nuevamente en el célebre § 54 de los *Principios* “La nueva filosofía convierte al *hombre, incluyendo a la naturaleza* como base del hombre, en el *objeto único, universal y supremo* de la filosofía — y, por consiguiente, convierte la *antropología, incluyendo a la fisiología, en ciencia universal*” (SW II: 317).

trata de una evolución de las ideas que finaliza en la victoria del auténtico materialismo sobre el idealismo, en la transformación de la mera teoría (que no hace más que legitimar la realidad) en praxis política-emancipatoria.²² La historia que narra Deleuze también arranca su recorrido en Hegel y encuentra en Feuerbach una estación intermedia, pero, en este caso, encuentra su remate en Nietzsche²³. Esta historia relata la superación de lo que Nietzsche llamó *monotonoteísmo* y Heidegger *ontoteología* (un pensamiento aún teológico que, ante todo, busca asegurar un fundamento sólido para la vida y el pensamiento) por un nuevo filosofar que pretende colocarse por fuera de todos los dualismos metafísicos previos.

Para concluir quisiéramos advertir algunas dificultades presentes en la lectura de Deleuze. El primer inconveniente que cabe mencionar es que en su preocupación por afirmar la originalidad de Nietzsche su interpretación tiende a minimizar el influjo, directo e indirecto, de Feuerbach sobre el pensamiento del autor del *Zaratustra*. En este sentido, Deleuze pasa por alto el hecho de que el encuentro con la obra feuerbachiana jugó un papel para nada despreciable en la crisis religiosa que atravesó Nietzsche durante el tramo final de su adolescencia y que lo llevó, hacia 1865, al abandono de la fe cristiana familiar. En 1861, al acercarse su cumpleaños, Nietzsche anota entre sus papeles personales los precios de *La esencia del cristianismo* y los *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. Meses después, en abril de 1862, una carta a Gustav Krug y Wilhelm Pinder, pone claramente en evidencia que el joven Nietzsche ya ha incorporado las ideas principales de la reducción antropológica de la teología de Feuerbach:

El cristianismo es esencialmente un asunto del corazón; sólo cuando se ha hecho carne en nosotros, cuando se

22 Hans Martin Sass (1983) ofrece una discusión crítica de esta lectura y una propuesta alternativa.

23 En su artículo “Genealogía de la «muerte de Dios»“ el filósofo francés Jean Luc Marion sostiene que el anuncio nietzscheano tiene sus antecedentes en Hegel, Feuerbach y Stirner. No obstante, a diferencia de lo que ocurre en la interpretación de Deleuze, para Marion, no existiría una ruptura entre Nietzsche y sus antecesores: “La asunción de los predicados divinos por el hombre corresponde a la «muerte de Dios». El motivo profundo sigue siendo el mismo: ninguna alteridad es reconocida a Dios; «Dios» se confunde con lo humano (Feuerbach), o bien rivaliza con lo humano (Stirner, Nietzsche), porque siempre la ausencia de lo Otro confina a «Dios» en el campo cerrado de lo humano” (MARION, 2011, p. 175).

ha convertido en nuestra alma misma, el hombre es un verdadero cristiano. La doctrina principal del cristianismo expresa sólo las verdades fundamentales del corazón del hombre: son símbolos, como lo supremo no puede ser otra cosa que un símbolo de lo que todavía es más alto. Llegar a la beatitud a través de la fe no quiere decir otra cosa que la antigua verdad de que sólo el corazón, no el saber, puede hacer felices. El hecho de que Dios se haya convertido en hombre no hace más que recordarnos que el hombre no debe buscar su beatitud en el infinito, sino que debe fundar sobre la tierra su paraíso; la ilusión de un mundo ultraterreno había conducido al intelecto humano a una actitud errónea respecto al mundo terrenal; ésa era el producto de una edad infantil de los pueblos. El ardiente espíritu juvenil de la humanidad toma estas ideas con entusiasmo y expresa proféticamente el misterio, que al mismo tiempo que se radica en el pasado se proyecta hacia el futuro, de que Dios se ha hecho hombre. Entre difíciles dudas y luchas la humanidad consigue la mayoría de edad: reconoce en sí misma «el comienzo, el medio y el fin de la religión» (NIETZSCHE, 2012, p. 212).

Si bien el entrecomillado final no constituye una cita directa de Feuerbach resulta evidente que Nietzsche tiene en mente las palabras con las cuales cierra la primera parte de *La esencia del cristianismo* (cf. SW VI: 222). Por otra parte, en este pasaje epistolar se puede apreciar el despuntar del imperativo de fidelidad a la tierra enunciado en el *Zarathustra* y la crítica a las ilusiones ultramundanas, es decir, podemos ver la presencia de Feuerbach en la génesis de algunas de las principales ideas que, aún reconfiguradas, seguirán presentes en el Nietzsche maduro.²⁴

Un segundo déficit de esta interpretación es el restringir la influencia de Feuerbach al aspecto negativo de su filosofía, esto es, a sus sendas polémicas con el cristianismo y el idealismo alemán, dejando de lado su aspecto afirmativo, es decir, desatendiendo la posible repercu-

24 Para un análisis comparativo de la crítica religiosa de Nietzsche y Feuerbach puede consultarse Cabada Castro (1994, p. 297-330).

sión e influencia de los conceptos medulares de la *filosofía del porvenir* feuerbachiana. En el caso de Deleuze resulta notorio el silencio en torno a la valoración positiva que hace Nietzsche del concepto feuerbachiano de «sensibilidad». El § 3 del Tercer Tratado (“¿Qué significan los ideales ascéticos?”) de *La genealogía de la moral* celebra la «sana sensualidad» de Feuerbach. El texto de dicho parágrafo sostiene entre líneas la tesis de que lo que malogró el arte de Wagner y convirtió al músico alemán en un negador del hombre fue la adhesión a las ideas de Schopenhauer y el abandono de la filosofía feuerbachiana (cf. NIETZSCHE, 1998, p. 130-131).²⁵ Al mismo tiempo, Deleuze nada dice sobre la afinidad de ambos filósofos en lo que respecta a la reivindicación de la corporalidad y los sentidos. La lectura en 1867 — 1868 del libro de Lange sobre la historia del materialismo puso a Nietzsche en contacto con una serie de parágrafos de los *Principios de la Filosofía del Futuro* que encontraron su eco en algunas de sus obras posteriores. El discurso “De los despreciadores del cuerpo” de *Zarathustra* (cf. NIETZSCHE, 2003, p. 64-66) procede a una identificación entre el *cuerpo* y el *yo* muy similar a la efectuada por Feuerbach en el § 36 de su libro de 1843 (cf. SW II: 299).²⁶ Lo mismo puede decirse de la idea expresada en la siguiente cita del § 32 de los *Principios* “únicamente por

25 Andreas Sommer indica que esta referencia a la «sana sensualidad» feuerbachiana no tendría su origen en una lectura directa de los *Principios de la Filosofía del Futuro* sino de la obra de Kuno Fischer *Historia de la nueva filosofía* (cf. SOMMER, 2019, p. 15-17). Para Cabada Castro, de acuerdo con la interpretación de Nietzsche “Wagner rompió consigo mismo, con el Wagner primero, revolucionario, afirmador, «vividor», es decir, en definitiva *feuerbachiano* [...] en el fondo de la ruptura de Nietzsche con Wagner está la supuesta ruptura de Wagner con Feuerbach” (CABADA CASTRO, 1994, p. 418).

26 Nietzsche señala que el «yo» (*Ich*) es regido por el «sí mismo» (*Selbst*), un poder que lo excede, pero que no es externo al individuo: “Dices «yo» y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa aún más grande en la que tú no quieres creer, — tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo (...) Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido — llámase sí mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo” (NIETZSCHE, 2003, p. 64-65). Feuerbach también avanza en esta dirección en algunos pasajes de su obra con diferente terminología. Por ejemplo, en un agregado de las *Lecciones sobre la esencia de la religión* sostiene que: “es el mismo extranjero en su propia casa...; siente la angustia de las necesidades y las satisface, sin embargo, sin saber si él hace esto movido por sí mismo o por otro ser extraño, sin saber si de ese modo se satisface a sí mismo o a otro ser distinto. El hombre se encuentra con su yo o su conciencia al borde de un abismo infranqueable, que no es, sin embargo, sino su propia esencia inconsciente, que el hombre imagina como una esencia extraña. El sentimiento que sobrecoge al hombre ante este abismo y que se manifiesta con expresiones de admiración tales como «¿qué soy yo?, ¿de dónde vengo?, o ¿para qué estoy aquí?», no es sino el mismo sentimiento religioso, el sentimiento de que yo no soy nada sin un no-yo, que es distinto de mí mismo y que está, sin embargo, estrechamente unido conmigo, que es esencia distinta de mí y al mismo tiempo esencia propia mía...” (SW VIII: 393). Ideas similares se desarrollan en los aforismos póstumos: “[el hombre] es un forastero en su propia casa, tiene todas las cargas y placeres, todos los dolores y las alegrías sin ser el dueño de la tierra. Está colocado en la

medio de los *sentidos* se da un *objeto en el verdadero sentido* — no se da a través del pensamiento *para sí*” (SW II: 296) que reaparece en el fragmento de *El crepúsculo de los ídolos* que transcribimos a continuación:

¡Y que sutiles instrumentos de observación tenemos en nuestros sentidos! Esa nariz, por ejemplo, de la que ningún filósofo ha hablado todavía con veneración y gratitud, es hasta este momento el más delicado de los instrumentos que están a nuestra disposición... Hoy nosotros poseemos ciencia exactamente en la medida en que nos hemos decidido a aceptar el testimonio de los sentidos (NIETZSCHE, 1998, p. 47).

El tercer, y más fundamental, déficit de la lectura de Deleuze es que al encuadrar a Feuerbach dentro de la historia de los anuncios de la «muerte de Dios» impide una valoración autónoma de los aciertos, las inconsistencias y los aportes de la filosofía de Feuerbach al evaluar dicho pensamiento, prácticamente de antemano, con el criterio de una meta teórica que éste no pudo alcanzar y, rigurosamente hablando, ni siquiera se trazó. Un estudio integral y libre de supuestos de Feuerbach arroja como resultado una comprensión de su filosofía incompatible con la tesis que afirma la esencia humana como el verdadero soporte y sujeto de lo que tradicionalmente fueron las *funciones metafísicas* de Dios.²⁷ El hombre del cual nos habla Feuerbach — el hombre que *es en el mundo siendo en su cuerpo* (cf. SW II: 213), el hombre en *relación de influencia y dependencia recíproca con la naturaleza* (cf. SW VIII: 126 y SW VII: 460), el hombre comunitario que es un *yo ante un tú* (cf. SW II: 318) — no es una entidad metafísica abstracta e inmutable al estilo de la *Forma* platónica o del *Ego cogito* cartesiano y, por ende, en modo alguno puede asumir el rol de fundamento último o causa primera de la realidad.

cima de una colina vertiginosa — debajo de ella hay un abismo incomprensible. Desconoce su comienzo y su final” (SW X: 306).

27 Según Feuerbach la teología cristiana obturaba el autoconocimiento humano, pero el reconocimiento de sí que gana el hombre tras el desenmascaramiento de la imaginación teológica no es la reconciliación con una esencia metafísica, sino con nuestra finitud y facticidad. La filosofía de Feuerbach no puede identificarse lisa y llanamente con una postura prometeica: “para Feuerbach, una relación saludable con el mundo exige el reconocimiento de los límites impuestos por la naturaleza y la existencia; [límites] que, por lo tanto, hacen necesario recurrir a una serie de mediaciones (lingüísticas, materiales, institucionales, etc.) para realizar la actividad humana... En su relación con la naturaleza sensible y material, Feuerbach es, sin embargo, anti-prometeico y todo lo contrario a un pensador de la *hybris*” (CHAPUT, 2015, p. 112).

Referências

AMENGUAL, Gabriel. **Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo.** Barcelona: Editorial Laia, 1980.

ARVON, Henry. **Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner.** Paris: Presses Universitaires de France, 1954.

CABADA CASTRO, Manuel. **Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana.** Barcelona: Herder, 1994.

CHAPUT, Emmanuel. **Ludwig Feuerbach, penseur de la mort de Dieu.** Canada. 134 pp [Tesis de Doctorado]. Université de Montréal, 2015. Disponível em: https://central.bac-lac.gc.ca/.item?id=TC-QMU-12508&op=pdf&app=Library&is_thesis=1&oclc_number=1033194799.

DACUY, Maximiliano. Feuerbach y Stirner: de la esencia humana a la esencia concreta. Reflexiones en torno a la noción de individuo en el período de 1843—1845. En DIP, P. y RODRÍGUEZ, P. (eds). **Orígenes y significados de la filosofía poshegeliana.** Buenos Aires: Editorial Gorla, 2018.

DELEUZE, Gilles. **El poder. Curso sobre Foucault. Tomo II.** Buenos Aires: Cactus, 2014.

DELEUZE, Gilles. **Lógica del sentido.** Barcelona: Paidós, 1994.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche y la filosofía.** Barcelona: Anagrama, 2002.

FEUERBACH, Ludwig. **Manifestes Philosophiques.** Paris: Presses Universitaires de France, 1960.

FEUERBACH, Ludwig. **Sämtliche Werke.** Hrsg. W. Bolin & Fr. Jodl, Stuttgart — Bad Cannstatt, Fromman Verlag — Gunther Holzboog, 1959—1964 [cit. como SW, con tomo en número romano y paginación con numeración arábica].

FOUCAULT, Michel. **Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas.** Méjico: Siglo XXI editores, 2005.

- HEIDEGGER, Martin. **Caminos del bosque**. Madrid: Alianza, 2010.
- LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX: Marx y Kierkegaard**. Buenos Aires: Sudamericana, 1968.
- MARION, Jean Luc. Genealogía de la «muerte de Dios». Contribución a la determinación teológica de los presupuestos conceptuales de la «muerte de Dios» en Hegel, Feuerbach, Stirner y Nietzsche. **Escritos**, Medellín, vol. 19 n° 42, p. 161-189, 2011.
- MONOD, Jean Claude. Infinité, immortalité, sécularisation: constitution et retraduction du contenu de la religion chrétienne chez Feuerbach. En SABOT, O. (ed.) **Héritages de Feuerbach**. Villeneuve d'Ascq: Septentrion, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Así habló Zaratustra**. Alianza: Madrid, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Correspondencia. Friedrich Nietzsche. Vol. I (1850 – 1869)**. Madrid: Trotta, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo de los ídolos**. Alianza: Madrid, 1989.
- NIETZSCHE, Friedrich. **El Anticristo**. Alianza: Buenos Aires, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos Póstumos. Vol. III (1882 – 1885)**. Madrid: Tecnos, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich. **La genealogía de la moral**. Madrid: Alianza, 1998.
- OSIER, Jean Pierre. **Para leer a Feuerbach**. Medellín: Ennegativo, 2019.
- SASS, Hans Martin. The “transition” from Feuerbach to Marx: a re-interpretation. *Studies in Soviet Thought*, Friburgo, vol. 126, p. 123-142, 1983.
- SERRÃO, Adriana Veríssimo. A Pergunta de Feuerbach a Stirner: “Que Significa «Ser um Indivíduo»? **Philosophica: International Journal for the History of Philosophy**, vol. 21, n° 41, p. 97-108, 2013.
- STACK, George. **Lange and Nietzsche**. Berlin: Walter de Gruyter, 1983.
- SOMMER, Andreas Urs. O que Nietzsche leu e o que não leu. **CADERNOS Nietzsche**, vol. 40, n° 1, p. 9-43, 2019.

STIRNER, Max. **El único y su propiedad**. Buenos Aires: Editorial Reconstruir, 2007.

STIRNER, Max. **Escritos menores**. Logroño: Pepitas de Calabaza, 2013.

CAPÍTULO 9

A recepção de Ludwig Feuerbach na obra de Gilles Deleuze: de Nietzsche e a Filosofia a seu Foucault¹

Juan Manuel Spinelli

Universidad de Morón (Argentina)

Introducción

La relación Feuerbach/Deleuze presenta ciertas peculiaridades que la tornan de singular interés. En primer lugar, da la impresión de que podría afirmarse que la presencia de Feuerbach en Deleuze es ciertamente *marginal* y que sólo daría lugar a intrascendentes juegos intelectuales que, en búsqueda de originalidad, procurasen desplazar a las lecturas deleuzianas de moda — centradas, básicamente, en Spinoza y en Nietzsche — y demostrar que, aunque en menor medida desde un punto de vista estrictamente cuantitativo, Deleuze *también* se habría ocupado de Feuerbach y acaso de un modo más sustancial que de aquellos pensadores oficialmente reconocidos ya como sus principales inspiradores y fuentes. No es éste, sin embargo, nuestro propósito. Nuestra consideración de raíz es que, en efecto, tal como señala Chiccolino (2018), los usos “académicos” y “universitarios” que se hacen *en general* del pensamiento deleuziano-guattariano se llevan a cabo sobre la base de determinadas omisiones — a saber: del vínculo con Marx y con la tradición marxista, de la doble crítica al Estado y al capitalismo

¹ El presente artículo se enmarca dentro del Proyecto de Investigación Orientado “Psicología, Psicoanálisis y Psiquiatría en El Anti-Edipo: una crítica materialista del deseo a la luz de la tradición posthegeliana” de la Universidad de Morón (Argentina)

y de la apertura hacia una creación de nuevas instancias o formas (sociopolíticas y económicas, pero fundamentalmente ontológicas) que sean susceptibles de *conjurar* a las anteriores — y terminan por generar una especie de *neutralización* de una filosofía que, en todo momento, pretende ser *revolucionaria*. Pensar la relación Feuerbach/Deleuze, entonces, va mucho más allá de un intento por demostrar que, al fin y al cabo, habría *una fuente más* de la obra deleuziana — la cual, a pesar de no abundar en referencias explícitas, resultaría determinante como clave interpretativa de esta última. Se trata, más bien, de hacer un *nuevo uso* del pensamiento de Deleuze (y de Guattari, aunque en el marco de esta exposición sólo nos centremos en el primero), volviéndolo contra sus actuales derivas postmodernas — que tienden, de una forma u otra, a tornarlo inofensivo. La tematización de lo que hay en juego entre Deleuze y Feuerbach — y ésta es una propuesta a largo plazo — deberá ser articulada con la tematización de lo que hay en juego entre Deleuze y el conjunto de los pensadores posthegelianos.

Feuerbach en Deleuze

En lo que aquí nos concierne, procederemos a efectuar, ante todo, una reposición de las referencias explícitas que hallamos en la producción filosófica de Gilles Deleuze *en solitario* — de la monografía sobre Nietzsche al ensayo-réquiem dedicado a Foucault — con respecto a Ludwig Feuerbach.² Luego, pasaremos a examinar si se trata de referencias dispersas y aisladas o si pueden, por el contrario, agruparse de acuerdo con algún criterio objetivo (entendiendo por “objetivo” que tenga un claro y evidente soporte textual y no resulte forzado de manera caprichosa por exigencias propias de la interpretación):

2 Por razones metodológicas en esta oportunidad no tendremos en cuenta, salvo una alusión ocasional, su trabajo en conjunto con Félix Guattari. Consideramos, no obstante, que la presencia *implícita* de Feuerbach y de ciertas problemáticas y conceptos característicos del contexto joven-hegeliano en general — sin ir más lejos, la cuestión decisiva del *materialismo* — resulta decisiva, ya desde las primeras páginas de *El Anti-Edipo*, en la formulación misma de una teoría general de las máquinas. Esperamos, en trabajos futuros, poder fundamentar esta hipótesis sobre la base de una indagación exhaustiva y una necesaria ampliación y profundización en los temas aquí presentados. Aprovechamos también para señalar que, dado que no había que lidiar con cuestiones semánticas de especial complejidad, hemos efectuado las citas correspondientes a partir de las (ciertamente buenas) traducciones al castellano de los textos de Deleuze, remitiendo en la bibliografía — para quien guste consultar — a los originales. El mismo criterio hemos seguido en lo que respecta a Feuerbach.

I. La primera de las obras deleuzianas en las que Feuerbach aparece — y, como corresponde a una estrella filosófica, de forma muy significativa — es, en efecto, la ya clásica (y hoy especialmente valorada) *Nietzsche y la filosofía* (1962). Sin efectuar anticipaciones, veamos en qué consisten las menciones que aquí se producen:

A. En principio, en una nota al pie, Deleuze nos remite, tras citar un pasaje de *La genealogía de la moral*, a confrontar la perspectiva nietzscheana con los señalamientos efectuados por Feuerbach, en sus *Aportes para la crítica de Hegel*, contra la dialéctica — la cual respondería, en última instancia, al “gusto por las antítesis ficticias, en detrimento de las coordinaciones reales” (DELEUZE, 1998, p. 26).

B. En segundo lugar, Feuerbach interviene ya no para reforzar la posición antihegeliana de Nietzsche sino, por el contrario, para ser postulado como una suerte de punto culminante en lo que sería el desarrollo postkantiano de la crítica: Hegel, la “crítica crítica” y Feuerbach nos son presentados como “jalones” o “hitos” de un proceso en el que la dialéctica se convierte en un arte crítico que permitiría que cierto sujeto más o menos indeterminado (el espíritu, la autoconciencia, el crítico): a) se *apropiara* de cosas o ideas que hasta ese momento no poseía; b) se *reapropiara* de determinaciones de las que supuestamente había sido privado (cf. DELEUZE, 1998, p. 125). La observación que Deleuze efectúa al respecto es que esta “dialéctica” o “nueva crítica” — a diferencia de lo que tendría lugar en el pensamiento de Nietzsche — no sólo no sería capaz de dar cuenta del *quién* que da por sentado sino que sólo puede constituirse como tal sobre la base de su desconocimiento: el sujeto que lleva a cabo la crítica no es jamás “el hombre” o “el espíritu” sino un *tipo* humano cuyas cualidades o fuerzas constitutivas permanecen ocultas y son de índole “inferior” o “reactiva”.

C. Luego, en otra nota al pie, Deleuze hace mención a la contraposición, en la primera y en la tercera de las *Intempestivas* nietzscheanas, entre las figuras del “pensador privado” y el “pensador público” (*cultifilisteo*); hallándose, a su criterio, un “[tema] análogo en Kierkegaard, Feuerbach, Chestov” (DELEUZE, 1998, p. 133).

D. A continuación, Feuerbach reaparece en el contexto del análisis, una vez más, del carácter *ficcional* de la dialéctica (que propondría

soluciones ficticias a problemas ficticios) y de su consiguiente imposibilidad a mantener un punto de vista crítico. Deleuze reconduce aquí también las deficiencias que Nietzsche imputa a la dialéctica a la ignorancia del *quién*, la cual subyace tanto a la *reconciliación* hegeliana entre el hombre y Dios, por un lado, y entre religión y filosofía, por el otro, como a la *recuperación* feuerbachiana de la esencia humana a partir de un desplazamiento de Dios por “el hombre” que tiene lugar sobre la base de la transformación de la teología en antropología (cf. DELEUZE, 1998, p. 222-223).

E. Posteriormente, Feuerbach es nombrado en otra nota al pie (cf. DELEUZE, 1998, p. 223) en el marco de una confrontación de su punto de vista con el de Stirner (punto sobre el cual volveremos más adelante) a partir de la remisión a los que, según la presentación de Althusser —quien acababa de traducirlos bajo el título de *Manifestes philosophiques*—, eran “los textos filosóficos más importantes de Feuerbach” (FEUERBACH, 1960, p. 1, trad. nuestra). Lo que Deleuze rescata de Stirner es su esfuerzo por conciliar dialéctica y sofística o, más expresamente, el procedimiento propio de la “crítica dialéctica” con la apertura al tratamiento de la que vendría a ser posteriormente una cuestión central del pensamiento nietzscheano, a saber, la relacionada con “el elemento propiamente genealógico o crítico” (DELEUZE, 1998, p. 9). En la medida en que lo que cuenta para él ya no es “qué” sino “quién” es el hombre, logra, a juicio de Deleuze, hacer de ésta “la pregunta esencial contra Hegel, Bauer y Feuerbach” (DELEUZE, 1998, p. 224) (es decir, contra aquellos que constituían, según señalamos anteriormente, los pensadores-hito de esa crítica postkantiana que, precisamente por no poder deshacerse de la dialéctica y moverse siempre en su terreno, no lograba ser suficientemente crítica). Influido por la lectura de Arvon, cuyas obras sobre Feuerbach y Stirner cita, Deleuze establece que es con este último, en cuanto precursor de Nietzsche, que la crítica va más allá de la sustitución feuerbachiana de Dios por el Hombre (cf. DELEUZE, 1998, p. 225) y, consiguientemente, deja de ser dialéctica y comienza a ser genealógica.³

3 Creemos que aquí se introduce una convicción que regirá toda la obra de Deleuze en adelante: la crítica sólo es auténticamente *crítica* en la medida en que sea rigurosamente no dialéctica.

F. De inmediato, Deleuze señala cómo Feuerbach, al igual que Hegel y Bauer, no nos ofrece — en su concepción del *ser genérico* — un *quién* satisfactorio a la vez que mantiene, con su formulación de la “reapropiación” en términos de una “recuperación humana de las propiedades trascendentes” (DELEUZE, 1998, p. 226), una concepción de la esencia humana que habrá de ser definitivamente aniquilada por Stirner — aunque la concepción que éste tiene del Yo, por más que contribuya a poner de manifiesto que “la especie humana de Feuerbach sigue siendo una alienación” (DELEUZE, 1998, p. 227), será a su vez cuestionada por Marx al señalar que se trata también de una abstracción obtenida a través de la “proyección del egoísmo burgués” (DELEUZE, 1998, p. 227).

G. Tras ello, afirmada ya la importancia de la pregunta *quién* — de cuño sofisticado (cf. DELEUZE, 1998, p. 109) — y su papel en el pasaje de la crítica dialéctica a la crítica genealógica, Deleuze insta a lo intempestivo (esto es, al “contra *quién*”) como un principio clave de comprensión de la obra nietzscheana, entendida como un *combate* contra los diferentes “temas hegelianos” (DELEUZE, 1998, p. 238) — o, más precisamente, contra los diferentes tipos de nihilismo (del negativo de Hegel al extremo de Stirner, pasando por el reactivo de Feuerbach) que va detectando o identificando en la filosofía alemana contemporánea. Feuerbach, en este sentido, sería, en términos generales, un nihilista más en la medida en que su concepto del ser genérico no se correspondería en *nada* — tal como argumenta Stirner — con lo que *yo* soy en concreto; mientras que cabría, en términos específicos, caracterizarlo como un nihilista *reactivo* en cuanto, al no ser capaz de formular la pregunta *quién*, no advierte que sigue tratándose todo el tiempo del hombre como “esclavo” y de Dios como “máquina de fabricar esclavos” (DELEUZE, 1998, p. 223).

H. Por último, Deleuze le reconoce a Feuerbach que “llevó muy lejos la refutación del ser hegeliano” (DELEUZE, 1998, p. 256) pero reitera la observación de que, en su sustitución del ser abstracto por el ser real, queda en última instancia atrapado en el nihilismo. Sin embargo, no procede a una mera reiteración de lo ya argumentado. Es nihilista *en general* porque “conserva todos los atributos del nihilismo como el predicado de lo divino” (DELEUZE, 1998, p. 256) y es

reactivo *en particular* porque “el ser real del hombre conserva todas las propiedades reactivas como la fuerza y el gusto por asumir este divino” (DELEUZE, 1998, p. 256). En otras palabras, el “ser real del hombre”, tal como Feuerbach lo concibe, es aún un “ser-esclavo” que se siente complacido en desplazar a Dios del trono del nihilismo: que la teología se transforme en antropología sólo significa, en esta perspectiva, la sustitución de una *nada* por otra.⁴

II. Años después, en una nota al pie de *El bergsonismo* (1966) hallamos una referencia que, en principio, parece muy simple pero que encierra, a nuestro juicio — al menos virtualmente — una gran importancia. Allí, Deleuze afirma que “[en] contextos muy diversos, la denuncia de la dialéctica hegeliana como falso movimiento, movimiento abstracto, incompreensión del movimiento real, es un tema frecuente en Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche” (DELEUZE, 1987, p. 43). Esta “denuncia” no sólo se enlaza, desde el punto de vista del contenido, con el señalamiento de la *ficcionalidad* y las limitaciones de la dialéctica que hemos destacado en el punto anterior sino que, además, vincula explícitamente a Feuerbach con Kierkegaard, Marx y Nietzsche *a pesar de sus “diferentes contextos”*. Esto sugiere que Deleuze considera que ese rechazo del pensamiento dialéctico es lo suficientemente vinculante o unitivo como para ser tenido en cuenta, a la vez que nos permite hipotetizar que dicho bloque heterogéneo de pensadores (los principales “posthegelianos” del siglo XIX) estaría a la base de su propia recusación de la dialéctica — con lo cual, pasaría a formar parte de esa tradición en la cual, bajo el nombre de *posthegelianismo*, se agencian (y siguen agenciándose) una notable variedad de máquinas filosóficas.

III. Luego, en las dos grandes obras que siguen a su período monográfico y en las cuales Deleuze procede a ir creando sus propios conceptos y su propia filosofía,⁵ hallamos un par de referencias a Feuerbach en sendas notas al pie. La *pobreza* desde el punto de vista cuantitativo no es tal, como podrá verse, en lo que hace a lo cualitativo.

A. Por un lado, Deleuze nos remite a Feuerbach en el capítulo de *Diferencia y repetición* (1968) titulado: “La imagen del pensamiento”,

4 En su análisis del “ser real” en Feuerbach, Deleuze remite a los *Aportes para la crítica de Hegel* y a los *Principios de la filosofía del porvenir* sin hacer referencia a ningún pasaje determinado.

5 Dejando así de “pelar papas” o de “jugar con los conceptos de otros” — como afirma Ferreyra (2007, p. 183-184) — para comenzar a “pintar «a todo color»”.

en el cual se trata la cuestión del *comienzo* de la filosofía. Conviene, en función de la claridad, efectuar una breve reposición del contexto en el que se produce la referencia. Allí Deleuze define “comienzo”, en sentido filosófico, como la operación que procede a la eliminación de la totalidad de los presupuestos. Mientras que la ciencia sólo tiene que vérselas con presupuestos objetivos “que pueden ser eliminados por una axiomática rigurosa” (DELEUZE, 2002, p. 201), la filosofía posee presupuestos tanto objetivos — a los que Deleuze define como “los conceptos explícitamente supuestos por un concepto dado” (DELEUZE, 2002, p. 201) — como subjetivos — que vendrían a ser los que se encuentran “envueltos en un sentimiento en vez de estarlo en un concepto” (DELEUZE, 2002, p. 201) y se caracterizan por un saber de índole no conceptual que toma la forma del “todo el mundo sabe” (DELEUZE, 2002, p. 202). Como bien señala Ferreyra (2011), el intento por deshacerse de todos los presupuestos objetivos no hace más que introducir un conjunto de presupuestos subjetivos en la medida en que se renuncia a examinar el significado de lo que “yo”, “pensar” y “ser” significan: lo que esas palabras quieren decir *va de suyo*, cualquiera sabe — sin necesidad de concepto, sin necesidad de *caer en la filosofía* — qué es todo aquello a lo que esos términos nos remiten. La conclusión de Deleuze es tajante, a saber: “que no hay verdadero comienzo en filosofía, o más bien que el verdadero comienzo filosófico, es decir la Diferencia, ya es en sí misma Repetición” (DELEUZE, 2002, p. 201).

Aquí es donde interviene Feuerbach, quien tiene un mérito y no precisamente menor: “es de aquellos — señala Deleuze en nota al pie — que fueron más lejos en el problema del comienzo” (2002, p. 205)⁶. Ahora bien, tal mérito no puede ser disociado del que, según hemos visto, le había atribuido anteriormente en *Nietzsche y la filosofía* — a saber, el de haber llevado la crítica (en su versión dialéctica) a una suerte de *non plus ultra*. La tesis deleuziana es simple: el “sentido común” subyace una y otra vez, aquí y allá, a la filosofía, a la base de cuyo pensamiento conceptual, abstracto y racional hallamos ya siempre una imagen “pre-filosófica y natural (...) [sobre la cual] cada uno sabe — se supone que sabe — lo que significa pensar” (DELEUZE, 2002, p. 204). La “imagen del

6 Deleuze trabaja con la versión francesa de Althusser de los *Aportes...* incluida en *Manifestes philosophiques*.

pensamiento” no es otra cosa que el *terreno moral*⁷ en el que las diversas clases de filosofía hundan sus raíces y se constituyen en sistemas dogmáticos u ortodoxos. De esta forma, el reconocimiento deleuziano con respecto a Feuerbach pasa, en este sentido, por el hecho de no haber establecido como punto de partida de la filosofía la *correspondencia* entre el pensamiento filosófico y una “imagen pre-filosófica” suministrada por el sentido común sino, por el contrario, en haber procurado establecer una *diferencia* entre ambas instancias (cf. DELEUZE, 2002, p. 205) — y con ella, podríamos decir, algo así como una *cuña* que trataría de impedir que la producción filosófica de conceptos se adaptase o se ajustase a una imagen *moral* preestablecida del pensamiento. Pero el problema es que Feuerbach — quien advierte que “toda filosofía comienza, en tanto que acontecimiento temporal determinado, por un *supuesto*” (1974,

7 Cuando Deleuze señala que “no hablamos de tal o cual imagen del pensamiento, variable según los filósofos, sino de una sola Imagen en general que constituye el presupuesto subjetivo de la filosofía en su conjunto” (2002, p. 205), pareceríamos entrar en una paradoja: la tesis que pretende sacar a la luz el sustrato moral que hace *dogmática* a la filosofía sería, a su vez, en tanto que tesis *filosófica*, dogmática. De hecho, ¿qué otra conclusión habría de desprenderse de la afirmación de que sólo hay *una* Imagen del pensamiento? Aunque no es éste el lugar para tratar la cuestión en profundidad, digamos al menos que — como bien señala Álvarez Asiáin (2007) — ya en *Nietzsche y la filosofía* Deleuze se planteaba la necesidad de crear una “nueva imagen del pensamiento” (cf. DELEUZE, 1998, p. 146-156). Al afirmar que es *una* lo que Deleuze quiere decir es que “en el transcurso de la filosofía de occidente, una misma imagen viene dominando el discurso y el pensamiento: la imagen dogmática del pensamiento” (ÁLVAREZ ASIÁIN, 2007). Es a través de Nietzsche que Deleuze se plantea la posibilidad de una imagen del pensamiento cuya novedad estribaría en la sustitución de “lo verdadero” por “el sentido y el valor” (DELEUZE, 1998, p. 148) en cuanto *elemento* en el que aquél se mueve. Y, como en Nietzsche, la instancia creadora sólo tiene lugar a partir de una fase destructiva: “El propio Deleuze nos plantea la necesidad de llevar a cabo un pensamiento *sin imagen* cuya primera tarea sería, precisamente, criticar la imagen dogmática del pensamiento y los postulados que ella implica” (ÁLVAREZ ASIÁIN, 2007). Sólo que esa “fase destructiva” — que implica, ciertamente, una auténtica “revolución” (cf. DELEUZE, 2002, p. 408) — lleva el sello de Artaud, en la medida en que a él le es atribuida “la terrible revelación de un pensamiento sin imagen” (2002, p. 227). Pero una *filosofía sin presupuestos* — observa Deleuze (2002) y destaca especialmente Álvarez Asiáin (2007) — que emprendiese una crítica radical de la Imagen moral del pensamiento se caracterizaría por una *obstinación* “que sólo tendría por aliada a la paradoja y que debería renunciar a la forma de la representación como al elemento del sentido común. Como si el pensamiento sólo pudiera comenzar a pensar, y siempre recomenzar, liberado de la Imagen y los postulados” (DELEUZE, 2007, p. 205). Sus estudios sobre cine le permitirán, paradójicamente — pues tendrán inspiración en Bergson, quien “rechaza el cine porque lo considera un mero artificio incapaz de captar el movimiento” (ÁLVAREZ ASIÁIN, 2007) — resolver la paradoja anteriormente mencionada al contribuir a la concepción del *plano de immanencia* tal como la hallamos formulada en *¿Qué es la filosofía?*: “El pensamiento crea sin imagen preconcebida, pero trazando *cada vez* una «nueva imagen del pensamiento» o una nueva región del *plano de immanencia*, que ahora debe ser concebido como el campo de coexistencia virtual de todos los planos, es decir, de todas las filosofías” (ÁLVAREZ ASIÁIN, 2007). Advértase, por último, la notable proximidad entre lo que en este contexto llamamos “imagen (moral) del pensamiento”, “pensamiento sin imagen” y “nueva imagen del pensamiento” con lo que, en clave nietzscheana, Cragolini (2003) nos presenta como “nihilismo decadente”, “nihilismo integral” y “nihilismo futuro”.

p. 22) y plantea, sobre dicha base, un abanico de interrogantes fundamentales sobre la base de los cuales trabajará Deleuze en *Diferencia y repetición*, a saber: si no es acaso un supuesto que la filosofía tenga que tener un comienzo, si es necesario que lo tenga, si escaparía a la crítica y tendría validez inmediata y absoluta, si no sería acaso posible *comenzar renunciando al comienzo* (cf. FEUERBACH, 1974, p. 22-23) — se habría deshecho del *moralismo* al precio de sucumbir al *naturalismo* desde el momento en que el *verdadero comienzo filosófico* se obtendría, en su perspectiva, por medio del desplazamiento del *ser puro* hegeliano, abstracto e indeterminado, al “ser empírico, sensible y concreto” (DELEUZE, 2022, p. 205). Dejamos provisoriamente este tema en suspenso ya que volveremos, más adelante, sobre este punto.

En resumen: Feuerbach es, según Deleuze, uno de los que ha llevado más lejos la cuestión del comienzo filosófico precisamente porque se interroga acerca de si es necesario plantearla — esto es, acerca de si se trata al fin y al cabo de un problema *legítimo*, al menos en los términos en los que hasta entonces se lo había formulado — y porque no se sustrae al abordaje de las paradojas que la misma implica. No obstante, en la medida en que — como ya hemos señalado — no haría más que consumir la crítica dialéctica (que gira en torno al *qué*) sin lograr ir más allá de ella y, por ende, sin formular — como Stirner, precursor de Nietzsche — una crítica genealógica (centrada en torno al *quién*), le cabe en última instancia la misma objeción que a Hegel desde el momento en que “el ser puro... sólo es un comienzo a fuerza de remitir todos sus presupuestos al ser empírico, sensible y concreto” (DELEUZE, 2002, p. 201). O más bien: lo que Feuerbach no habría logrado advertir, al hacer “del ser empírico, sensible y concreto” (*determinado*) el “verdadero comienzo” de la filosofía es, precisamente, que éste se hallaría gravado por todos los presupuestos que se hallaban antes a la base misma del ser puro (*indeterminado*). En otras palabras, la sustitución del ser puro por el ser empírico — en lo que respecta a la cuestión del comienzo — presentaría virtudes y defectos análogos a la sustitución de Dios por el hombre y a la transformación de la teología en antropología — en lo que respecta a la cuestión de la *recuperación* de la esencia humana, es decir, en lo que hace a la supresión de la alienación.

B. Por otro lado, en *Lógica del sentido* (1969), Feuerbach es mencionado — al final de la undécima serie: “Del sinsentido” — en otra nota al pie, a la que se nos reenvía luego de una referencia al descubrimiento, por parte de Freud, de la *maquinaria del inconsciente* — la cual lleva a cabo la *producción* del sentido, precisamente, “en función del sinsentido” (DELEUZE, 1989, p. 91). Aquí Deleuze trae a colación a Feuerbach a través de la tesis que Osier — con una mirada afin a la de Althusser — acababa de plasmar en la presentación a la edición francesa de *La esencia del cristianismo* de 1968: están, por un lado, quienes sitúan el sentido en un origen “perdido” y, por otro lado, quienes afirman que dicho origen no es otro que el *sinsentido* a partir del cual el sentido es producido “como un efecto de superficie, epistemológico” (DELEUZE, 1989, p. 91). En rigor, no es el propio Feuerbach quien interesa aquí sino la perspectiva en que Osier, en su presentación, aborda la problemática del sentido y sienta las bases sobre las cuales Deleuze pasa a construir su propia concepción al respecto (cf. OSIER, 2018). De hecho, en una entrevista de 1968 publicada bajo el título de: “Sobre Nietzsche y la imagen del pensamiento” en *La isla desierta y otros textos*, hallamos anticipado — y, además, clarificado — el comentario marginal de *Lógica del sentido*: hay, por un lado, una concepción *esencialista* del sentido — que se presenta allí donde se habla de “«sentido» original, de sentido olvidado, de sentido tachado, de sentido velado, etcétera” (DELEUZE, 2005, p. 179) y que resulta indisoluble, de una forma u otra, de la moral religiosa occidental — y, por otro lado, una concepción que podríamos, con las precauciones del caso, llamar *materialista*,⁸ según la cual el sentido — que vendría a ser “un efecto *producido* cuyas leyes de producción hay que descubrir” (DELEUZE, 2005, p. 179) — haría las veces de instrumento crítico y creador.⁹ Entre una y otra, Osier hace un corte — esto, precisamente, es lo que da la impresión de

8 El cuidado que hay que prestar es doble: por un lado, el término podría llevarnos a pensar *inmediatamente* en Marx (y aquí no se trata de él en particular); y, por otro lado, Deleuze observa que la idea del efecto como “efecto producido” es un aporte fundamental de la teoría estructuralista en sus diferentes versiones (cf. DELEUZE, 2005, p. 179). Sin embargo, el concepto de *producción* — que es “acoplado” por Deleuze al de *maquinaria* — nos sugiere la prefiguración de la concepción materialista de *El Anti-Edipo* (en la que Marx, hay que decirlo, juega un papel más que relevante).

9 Una vez más, el paralelo con Nietzsche es muy marcado: cuando Deleuze se refiere al sentido como “instrumento de una recusación absoluta, de una crítica absoluta” (2005, p. 179) parece que estuviésemos ante la operación propia del *nihilismo integral*; y cuando, a continuación, lo hace en términos de “[instrumento] de una creación determinada”, nos recuerda de inmediato el procedimiento “artístico”, perspectivístico, a través del cual el *nihilismo futuro* emprende la creación de fundamentos provisorios. Por supuesto, y en contrapartida, la concepción *esencialista* del sentido coincidiría plenamente y sin dificultad alguna con lo que vendría a ser el *nihilismo decadente*.

haber hecho gran impacto en Deleuze — y traza así “una frontera desde el punto de vista de la filosofía” (DELEUZE, 2005, p. 179). Sólo habrá un sentido genuinamente filosófico — retengamos esto, que tiene mucho que ver con Feuerbach, en función de lo que sigue — en la medida en que logremos desembarazarnos *efectivamente* del sentido religioso.

IV. En el marco de las clases que Deleuze dicta en Vincennes entre 1980 y 1981, dedicadas a la obra de Spinoza, Feuerbach es mencionado *a la pasada* una vez más en referencia a la cuestión del *comienzo* en filosofía. Allí, Deleuze observa que:

A. No hay acuerdo entre los filósofos con respecto a *dónde* y *cómo* comenzar en filosofía; y, a fin de ilustrar esta afirmación, nos remite a Kant, Hegel y Feuerbach.

B. Feuerbach, en la idea que tiene al respecto, “toma en parte a Hegel” (DELEUZE, 2011, p. 19).

Es interesante constatar que los filósofos mencionados aquí por Deleuze para ejemplificar los diferentes posicionamientos acerca del comienzo coinciden casi exactamente — sólo faltaría Bauer — con los que jalonan la historia de la crítica “pregenealógica”¹⁰. Queda para considerar, en otra ocasión, si los diferentes modelos de crítica kantiana y post-kantiana (dialéctica) se corresponden con los diferentes modos de pensar el comienzo y, eventualmente, de qué manera. El señalamiento de que la concepción feuerbachiana del comienzo es parcialmente deudora de Hegel puede leerse en el sentido de que, como acabamos de ver en el análisis de la nota al pie de *Diferencia y repetición*, Feuerbach — quien logró percatarse de que el comienzo hegeliano no era verdaderamente un comienzo absoluto sino que tenía, *como todo comienzo*, sus propios supuestos — tras efectuar agudas interrogaciones al respecto terminó por ubicar el “verdadero comienzo” en el ser empírico (concreto, material, sensible) sobre el que Hegel — a consideración de Deleuze — había proyectado los presupuestos objetivos subyacentes al ser puro. Así, si bien Feuerbach efectúa una lúcida crítica del comienzo filosófico hegeliano, cae inadvertidamente en su trampa: la remisión al ser empírico no proporciona el anhelado punto de partida “sin supuestos”. Invertir a Hegel,

10 En *¿Qué es la filosofía?*, última de las obras escritas en conjunto por Deleuze y Guattari, hallamos la tesis de que *no hay concepto simple*: por el contrario, todo concepto, en tanto que tal, entraña una multiplicidad de componentes que lo constituyen — y esto se aplica, incluso, al que podría tenerse como el “más simple” de todos, a saber, el de *comienzo*. Para ilustrar los diferentes puntos de vista posibles en esta materia, los autores apelan a una nueva triada en la que hace su ingreso Descartes en reemplazo de Kant (cf. DELEUZE & GUATTARI, 1997, p. 21).

demostrar que “el ser no es el verdadero comienzo, lo primero verdadero” (1974, p. 40) y que el “verdadero comienzo” de la *Lógica* “sólo se halla al final” (1974, p. 41), es no salir de Hegel. Feuerbach no acepta el que Hegel propone como “verdadero comienzo” de la filosofía; pero toma el que, a su juicio, es el *verdadero comienzo* del “verdadero comienzo” hegeliano. De manera tal que hallamos, implícita en su crítica, la misma imagen del pensamiento que operaba en la filosofía hegeliana y según la cual hay una íntima “afinidad del pensamiento con lo Verdadero” (DELEUZE, 2002, p. 205). Con lo que podemos, ahora, comprender mejor algo que habíamos dejado en suspenso: el naturalismo feuerbachiano, en última instancia, fracasa. No logra deshacerse del *moralismo*, sino que sigue dependiendo del Bien¹¹ como “garante” de la adecuación entre pensamiento y verdad.

V. Feuerbach vuelve a cobrar importancia en el marco de las clases que Deleuze dicta sobre Foucault en 1986. Es Feuerbach — y no Nietzsche, cuyo loco y cuyo Zaratustra no harían más que anunciarla — quien, en *La esencia del cristianismo*, lleva a cabo *la operación de la muerte de Dios*: básicamente, ésta consiste en sustituir a Dios, que es la inversión del hombre, por este último — con lo que tenemos, entonces, “la inversión de la inversión” (DELEUZE, 2014, p. 237). Aquí Deleuze es elogioso con respecto a Feuerbach e invita a su lectura: “Vean un libro admirable de Feuerbach que se llama *La esencia del cristianismo*. Feuerbach es, como se dice, un hegeliano de izquierda, uno de los más grandes filósofos de la izquierda hegeliana” (DELEUZE, 2014, p. 237). Provocadoramente, Deleuze sostiene que todo lo referido a la muerte de Dios había sido dicho por Feuerbach y que, por lo tanto, no hay que ver en ella un tema nietzscheano. Luego, en medio de otras reflexiones sobre Marx y Nietzsche, Feuerbach es vuelto a mencionar en relación con “la historia de la muerte de Dios y la muerte del hombre” (DELEUZE, 2014, p. 239): en su pensamiento — señala Deleuze — es el hombre, y no una clase (el proletariado marxiano), el que es postulado como “portador de lo universal” (DELEUZE, 2014, p. 239).

VI. Por último, en el anexo a su *Foucault* (también de 1986), Deleuze vuelve a referirse a Feuerbach en relación con la muerte de Dios (la

11 Podría objetarse, acaso, muy rápidamente, que este Bien no es un bien moral sino metafísico. Pero, justamente, lo que Deleuze — siguiendo la estela de Nietzsche — parece sostener es que *no cabe diferenciar entre uno y otro*. Donde se afirma, explícita o implícitamente, la correspondencia entre pensamiento y verdad, nos encontramos con que la misma instancia *metafísica* que pretende asegurarla (llámese “Bien”, “Dios” o como se prefiera) no deja *nunca* de portar en su esencia el sello de la *moral*.

cual, tal como había sostenido en su curso del año anterior, no habría sido pensada por Nietzsche). Sólo que con dos importantes agregados:

A. Por una parte, Feuerbach no aparece como *el* pensador de la muerte de Dios, como el que lo ha dicho todo al respecto, sino como el *último* de sus pensadores — lo cual sugiere, ciertamente, que la muerte de Dios habría sido una especie de *proceso* y que Feuerbach no habría hecho más que proceder, si se quiere, a su *ejecución*¹².

B. Por otra parte, Deleuze recurre aquí al concepto de *pliegue* — que daría título a su ensayo sobre Leibniz del año siguiente — y plantea que lo que hace Feuerbach es mostrar que como Dios es “el despliegue del hombre” éste debe proceder entonces a “plegar y desplegar a Dios” (1987, p. 166).

Conclusión

Sobre la base de lo expuesto, cabe concluir que la presencia de Feuerbach en Deleuze se vincula con el tratamiento de ciertas problemáticas cruciales, más o menos definidas y con ciertos puntos de contacto a la vez entre sí, en las que está en juego el estatuto propio del pensamiento deleuziano. Como hemos visto, y en resumidas cuentas, las “apariciones” feuerbachianas en la obra de Deleuze giran en torno a ciertos ejes que hemos ido, hasta aquí, identificando:

— en primer lugar, el que tiene que ver con el *nihilismo* (en el marco de la distinción entre “nihilismo activo” y “nihilismo reactivo” y sobre la base de la conexión entre este último y el intento de superación de la alienación o *reapropiación* de la esencia humana);

— en segunda instancia, el relacionado con la *crítica* (en el contexto de la diferenciación entre “crítica dialéctica” y “crítica genealógica”);

12 Agradezco a Pablo Uriel Rodríguez la siguiente observación: “Encontramos en el especialista francés Emmanuel Chaput, aunque con un matiz propio, una apreciación de tono similar: «en el marco de esta amplia desestructuración de los puntos de referencia (tanto normativos, ontológicos y epistémicos) que ha conocido la civilización europea y que, desde entonces, se ha identificado bajo la denominación (no controlada) de «muerte de Dios», Feuerbach parece desempeñar el rol de intérprete en el doble sentido de la palabra, es decir, como *actor* que participa activamente en el acontecimiento e influye en su desarrollo y como *analista*, como *espectador* que interpreta el significado de un acontecimiento observado con una distancia (relativa)» (2015, p. 49, trad. Pablo U. Rodríguez)”.

— en tercer término, el vinculado con la determinación del *comienzo* en filosofía (inescindible de la reflexión acerca de si es posible una *filosofía sin supuestos*);

— finalmente, aquel que nos interesa subrayar especialmente en próximos desarrollos: el de la *muerte de Dios* y su conexión con la *muerte del Hombre*.

Casi inadvertido, operando de forma subterránea y en los márgenes mismos del pensamiento deleuziano, Feuerbach está presente. E invita a Deleuze a pasear por el lado salvaje, a saber, por el lado posthegeliano de la filosofía.

Referencias

ÁLVAREZ ASIÁIN, Enrique. “La imagen del pensamiento en Gilles Deleuze; Tensiones entre cine y filosofía”. **Revista Observaciones filosóficas** (en línea), Nro. 5, 2007. [Recuperado el 1 de abril de 2022]: <https://www.observacionesfilosoficas.net/laimagendelpensamiento.html#sdfootnote3sym>.

CHAPUT, Emmanuel. **Ludwig Feuerbach, penseur de la mort de Dieu** (Tesis de Doctorado, Université de Montréal), 2015. [Recuperada el 1 de abril de 2022]: https://central.bac-lac.gc.ca/.item?id=TC-QMU-12508&op=pdf&app=Library&is_thesis=1&oclc_number=1033194799.

CRAGNOLINI, Mónica. **Nietzsche, camino y demora**. Buenos Aires, EUDEBA, 2003.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche et la philosophie**. París, Presses Universitaires de France, 1962 [Versión castellana: **Nietzsche y la filosofía** (trad. Carmen Artal). Barcelona, Anagrama, 1998].

DELEUZE, Gilles. **Le bergsonisme**, Paris, Presses Universitaire de France, 1966-1997. [Versión en castellano: **El bergsonismo** (trad. Carcedo), Madrid, Cátedra, 1987].

DELEUZE, Gilles. **Différence et répétition**. París, Presses Universitaires de France, 1968 [Versión castellana: **Diferencia y repetición** (trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece). Buenos Aires, Amorrortu, 2002].

DELEUZE, Gilles. **Logique du sens**. Paris, Les Éditions de Minuit, 1969. [Versión castellana: **Lógica del sentido** (prólogo y traducción de Miguel Morey). Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1989].

DELEUZE, Gilles. **En medio de Spinoza** (trad. Equipo Editorial Cactus). Buenos Aires, Cactus, 2da ed., 2011.

DELEUZE, Gilles. **El poder. Curso sobre Foucault. Tomo II** (trad. Pablo Ires & Sebastián Puente). Buenos Aires, Cactus, 2014.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Paris, Les Éditions de Minuit, 1986-2004. [Versión castellana: **Foucault** (trad. Miguel Morey). Barcelona, Paidós, 1987].

DELEUZE, Gilles. **L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974** (édition préparée par David Lapoujade) Paris, Les Éditions de Minuit, 2002. [Versión castellana: **La isla desierta y otros textos**. (trad. José Luis Pardo Torío). Valencia, Pre-Textos, 2005].

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **Qu'est-ce que la philosophie?** Paris, Les Éditions de Minuit, 2005. [Versión castellana: **¿Qué es la filosofía?** (trad. Thomas Kauf). Barcelona, Anagrama, 1997].

FERREYRA, Julián. “El problema del comienzo en Hegel y Deleuze” (en línea). **VIII Jornadas de Investigación en Filosofía**, 27 al 29 de abril de 2011, La Plata, 2011. [Recuperado el 1 de abril de 2022]: https://memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1281/ev.1281.pdf.

FERREYRA, Julián. “El esquizoanálisis, o la formación de nociones comunes como tarea política”, en: TATIÁN, Diego (comp.). **Spinoza. Tercer coloquio**. Córdoba, Brujas, p. 183-190, 2007.

FEUERBACH, Ludwig. **Manifestes philosophiques** (trad. al francés por Louis Althusser). Paris, Presses Universitaires de France, 1960.

FEUERBACH, Ludwig. Zur Kritik der hegelschen Philosophie, en: **Sämtliche Werke, II**, Hrsg. W. Bolin & Fr. Jodl, Stuttgart – Bad Cannstatt, Fromman Verlag – Gunther Holzboog, 1959 – 1964. [Versión castellana: **Aportes para la crítica de Hegel** (trad. Alfredo Llanos). Buenos Aires, La Pléyade, 1974].



Este livro foi composto em fonte Linux Libertine, impresso no formato 15 x 22 cm em offset 75 g/m², com 160 páginas e em e-book formato pdf.
Setembro de 2022.

“Retornar a Feuerbach: este é o imperativo que norteia a produção do livro que agora disponibilizamos ao debate público. O objetivo de propor esse regresso se fundamenta em uma raiz dupla, que igualmente justifica a escolha do título deste trabalho: na certeza de que, por um dever de honestidade, há ainda muito por desvendar do pensamento feuerbachiano e, daí, na proposta de oferecer outros diálogos com Feuerbach, talvez menos evidentes do que se poderia esperar. [...] [A] multiplicidade temática de questões e a polifonia decorrente dos diálogos [...] ressaltados [nesta obra] pouco (ou quase nunca) vêm devidamente aprofundadas nas perspectivas daqueles que enxergam Feuerbach mais por meio dos óculos de seus críticos que por ele mesmo. Seguramente, pode-se concluir que ir além da superfície e dos jargões consolidados pela ousadia de ler a produção feuerbachiana é permitir-se recusar os lugares-comuns para encontrar-se em apuros pelo não-dito e pela densidade do novo em um autor supostamente ultrapassado. É preciso voltar a Feuerbach por ele mesmo e talvez sejamos melhores na compreensão de nós próprios e daquilo que nos circunda. E não é menos que isso o que esperamos.”

ISBN 978-655421024-9



9

786554

210249