

ELEMENTOS PARA UMA REFLEXÃO POLÍTICA EM FEUERBACH: UMA APROXIMAÇÃO INICIAL AO PROBLEMA¹

José Edmar Lima Filho²

Resumo: Neste artigo proponho alguns elementos que permitem identificar um interesse político no interior do pensamento de Feuerbach, considerando o desenvolvimento da questão sobretudo nos textos da década de 1840, embora por vezes recorra a textos posteriores. Meu objetivo é mostrar como, partindo seja do diagnóstico da situação política de sua época, seja da avaliação crítica da pseudo-comunidade cristã, Feuerbach procura estabelecer os fundamentos de uma reflexão política que considera a centralidade da comunidade para a realização essência humana, a qual encontra numa teoria do reconhecimento e na secularização do conceito de religião o espaço de sua efetividade.

Palavras-chave: Feuerbach. Política. Comunidade.

Abstract: This article advances some elements that allow the researcher to identify a political interest within Feuerbach's thought as one considers the development of this question, especially in his writings of the 1840s, although he sometimes refers to later texts. Starting not only from his diagnosis of the political situation of the time, but also from his critical evaluation of a falsely Christian community, the goal here is to show how Feuerbach seeks to set up the foundation for a political reflection that considers the centrality of the community for the realization of human essence which finds in a theory of recognition and secularization of the concept of religion the space of its effectiveness.

Keywords: Feuerbach. Politics. Community.

¹ Este texto constitui uma versão revisada e ligeiramente reformulada de parte da Tese de Doutorado do autor, nomeadamente de seu capítulo terceiro, defendida em janeiro de 2017 sob o título “Antropologia, Ética e Política em ‘A Essência do Cristianismo’ de Ludwig Feuerbach”, na Universidade Federal do Ceará.

² Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Membro pesquisador do Grupo de Pesquisa em Filosofia da Religião (GEPHIR/UVA-CNPq) e do Laboratório de Estudos Hegelianos (LEH/UVA-FUNCAP). Professor Adjunto do Curso de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA. E-mail: semedmar@yahoo.com.br.

Introdução

É muito comum que as leituras mais apressadas da filosofia de Feuerbach no Brasil estejam interessadas pelo exposto n’*A Essência do Cristianismo* (“*Das Wesen des Christentums*” [1841]), seja porque é esta uma das mais importantes e conhecidas obras do autor, seja pela precariedade de traduções da obra de Feuerbach em geral para a língua portuguesa. De fato, mesmo entre os estudiosos de filosofia dos distintos níveis (Graduação e Pós-graduação) nas Universidades brasileiras, há pouca (ou nenhuma!) informação consistente sobre o pensamento feuerbachiano, excetuando-se uma ou outra iniciativa isolada, e, quando ocorre, normalmente aparece ou por meio da crítica de outros pensadores, o que significa um *contato indireto*, ou pela preocupação exclusiva com a crítica da religião, o que se demonstra uma *leitura reducionista*. Esta constatação me sugeriu algumas inquietações, a saber: i. será Feuerbach, de fato, um autor conhecido na Academia?; ii. se a resposta for negativa – e eu penso que sim – por que Feuerbach não é um autor discutido com tanta frequência como Aristóteles, Kant ou Nietzsche, por exemplo?; iii. por que não se estuda seriamente a filosofia feuerbachiana quando alguns “grandes autores”³ como Marx fazem referência expressa à importância de sua contribuição teórica?; iv. por que Feuerbach foi esquecido dos estudos de Graduação e Pós-graduação em Filosofia no Brasil?; v. por que, quando se fala de Feuerbach, normalmente se associa sua filosofia unicamente à crítica da religião?; vi. não haveria outras questões de interesse de Feuerbach?; vii. mesmo na base da crítica de Feuerbach à religião, não haveria outros problemas a serem enfrentados, que lhes dá ensejo?; viii. por que não estudar de modo mais comprometido a filosofia de Feuerbach por ela mesma, por um contato direto?

Confesso que, pelo menos para algumas das questões, sequer vislumbro a possibilidade de uma resposta convincente; mesmo assim as inquietações v, vi, vii e viii continuam a me interpelar pois quem, como Feuerbach, “se interessa por tudo o que é humano” (cf. FEUERBACH, 2009, p. 14) fala ao homem real sempre como a um amigo. E quem não se interessa em ouvir a um amigo? Daí a decisão de continuar a aprofundar as leituras de Feuerbach, mesmo de “*A Essência do Cristianismo*”, o que se demonstrou fundamental: ela me permitiu concluir que mesmo esta obra, para além do que se diz, trata do interesse de Feuerbach por apresentar uma *proposta afirmativa* ao ter por fundamento um interesse genuinamente antropológico e ético-político, em vez de simplesmente negativo e

³ E a própria separação entre filósofos “grandes” e “pequenos” já não sugeriria admitir um preconceito? Quem determina o que é um “grande” pensador? Seriam estes critérios claros? Subjetivos? Como sair deste “círculo vicioso”?

anti-religioso.

Neste texto que principio com o propósito inicial de dar visibilidade aos estudos sobre Feuerbach, pretendo estar atento ao interesse político que, como penso, está subjacente à necessidade da postura crítica feuerbachiana sobre a religião. Não tratarei exaustivamente da questão a ponto de ambicionar esgotá-la, nem tenciono me dirigir a outros problemas que estão apenas mencionados, sobretudo quanto à antropologia e à ética, embora em algum momento estes temas de algum modo venham à tona na exposição; isso porque uma apresentação de todos estes elementos implicariam em superar a necessária brevidade de linhas de um artigo como o que apresento. De igual modo, não desejo simplesmente mostrar *como* Feuerbach empreende sua crítica da religião, mas o *porquê*: trata-se de investigar a proposta de uma reflexão política a partir de “*A Essência do Cristianismo*” com base na qual é indispensável a Feuerbach empreender sua crítica à religião e, particularmente, ao cristianismo.

1. A posição do problema

Como sobejamente veiculado, em “*A Essência do Cristianismo*” Feuerbach procura apresentar os pressupostos antropológicos que justificam a religião – e, particularmente, a religião cristã; no texto comparece a tese da impossibilidade de alinhar Deus e o homem, o que acaba por cindir os indivíduos entre si, uma vez que nas religiões em geral (e, novamente, em particular no caso da religião cristã) assume-se o elemento da fé como razão determinante para a fundamentação das relações intersubjetivas. Daqui Feuerbach deriva a tarefa de reduzir o conteúdo fundamental da teologia cristã à antropologia. Contudo, a verificação dos componentes imprescindíveis (essenciais) da natureza humana conduziu o argumento de Feuerbach a reconhecer a necessidade da alteridade do ponto de vista do autodesdobramento da vida humana: o homem, que é para si mesmo “eu” e “tu”, reconhece-se no outro e, ao fazê-lo, compreende que o convívio é uma exigência interna à qual ele não pode resistir. O ser humano é dominado pelo coração como componente irrenunciável de sua essência-existência⁴ e este o dirige para a busca da felicidade, compreendida com fundamento

⁴ Não é demais ressaltar que, para caracterizar a essência humana, Feuerbach escreve que “um homem completo possui a força do pensamento, a força da vontade e a força do coração. A força do pensamento é a luz do conhecimento, a força da vontade é a energia do caráter, a força do coração é o amor. Razão, amor e vontade são perfeições, são os mais altos poderes, são a essência absoluta do homem enquanto homem e a finalidade de sua existência. O homem existe para conhecer, para amar e para querer. Mas qual é a finalidade da razão? A razão. Do amor? O amor. Da vontade? O livre-arbítrio. Conhecemos para conhecer, amamos para amar, queremos para querer, i. e., para sermos livres. A essência verdadeira é a que pensa, que ama, que deseja. Verdadeiro, perfeito, divino é apenas o que existe em função de si mesmo. Assim é o amor, assim a razão, assim a vontade. A trindade

no ato comunicativo de si para um outro de si: não mais de si para Deus como entidade abstrata, mas para o homem como homem, como ente concreto⁵ e como pólo de atração essencial⁶.

Essa concepção crítica feuerbachiana, quando dirigida à religião cristã, contribui para desmascarar a “aparência do amor” pregado pelo cristianismo: ao se basear na fé como fundamento, o cristianismo retira (ou pretende retirar) do homem a “necessidade” da convivência *inter pares* e a substitui por outra, sobrenatural, instaurando uma “pseudo-comunidade”, uma comunidade sem comunidade, uma comunidade ilusória, porque baseada no egoísmo, que é precisamente o elemento de justificação da religião, sobretudo no monoteísmo⁷. Daí se infere o motivo que leva Feuerbach a propor a necessidade de “reatualizar” ou de reassumir a proposta iluminista à sua maneira, pela qual sugere trazer para o mundo humano o que era prerrogativa do divino, o que alcança igualmente a determinação da vida-comum: da política. Trata-se, neste sentido, de substituir os ídolos religiosos pela cultura, pela ética, pelo humanismo, pela política, desde que se tenha em conta que apenas estes elementos podem unir os homens, à diferença da religião (cf. BRANDÃO, 2012, p. 9), pois “tudo que, num período posterior ou num povo culto, é atribuído à natureza ou à razão, é num período anterior e num povo ainda inculto atribuído a Deus” (FEUERBACH, 2012a, p. 60). Portanto, é para cumprir a exigência da demonstração da indispensável laicização da política e da necessidade de estimular a discussão a respeito da vida-comum⁸ que Feuerbach elabora sua crítica da religião, o que significa assumir uma *necessidade política como sua razão suficiente*.

divina no homem e que está acima do homem individual é a unidade de razão, amor e vontade. Razão (imaginação, fantasia, representação, opinião), vontade, amor ou coração não são poderes que o homem possui – porque ele é nada sem eles, ele só é o que é através deles –, são pois como os elementos que fundamentam a sua essência e que ele nem possui nem produz, poderes que o animam, determinam e dominam – poderes divinos, absolutos, aos quais ele não pode oferecer resistência” (FEUERBACH, 2012a, p. 36-37).

⁵ Para mencionar a letra de Feuerbach: “teria eu interesse por um ser insensível? Não! Eu só sinto por um ser sensível – só por aquilo que constato ser da minha essência, por aquilo em que sinto a mim mesmo e com cujo sofrimento eu próprio sofro” (FEUERBACH, 2012a, p. 80-81).

⁶ Por esse motivo, Fabro reconhece na intenção feuerbachiana de “*A Essência do Cristianismo*” um interesse “polêmico-constutivo”, qual seja: “polêmico, porque denuncia a mistificação que a filosofia e a teologia moderna [...] [aplicaram à] religião e [ao] Cristianismo; construtivo, porque descobre a verdadeira essência da religião e do Cristianismo no amor de Deus pelo homem e no amor do homem por Deus que é, no entanto, para Feuerbach – na realidade – o amor do homem pelo homem” (FABRO, 1977, p. 47).

⁷ Em muitos trechos de “*A Essência do Cristianismo*” esta provocação vem à tona, como, por exemplo, em FEUERBACH, 2012a, p. 57; 80, entre outros.

⁸ Embora esta seja uma questão muito importante no pensamento de Feuerbach, existem poucos estudos relacionados especificamente a este problema (esta é, por exemplo, a conclusão também presente em SCHNEIDER, 2013, p. 15). O texto introdutório que apresento objetiva, ao mesmo tempo, reconhecer a presença da questão no pensamento feuerbachiano, lançar luzes sobre um tema pouco discutido e fomentar o interesse pela pesquisa do tema no autor.

2. Da necessidade de uma “nova política” (pautada na “nova filosofia”) como uma “teoria-prática da comunidade humana”

Quando inicia suas “*Preleções sobre a Essência da Religião*” (“*Vorlesungen über das Wesen der Religion*” [1848]), Feuerbach declara que a religião está visceralmente ligada à política (cf. FEUERBACH, 2009, p. 13), o que nos encaminha para a seguinte ambiguidade hermenêutica: trata-se de uma denúncia contra a “política religiosa” do seu tempo ou da apresentação da simbiose entre esses dois temas independente da avaliação crítica da política do seu momento histórico?

Para resolver a inquietação parece relevante considerar que o desenvolvimento da postura aguerrida de Feuerbach em relação à política vem articulada com sua crítica tanto da religião quanto da filosofia de sua época. O argumento que sustento é, para mais, que é possível compreender que estas críticas são, elas mesmas, também *críticas políticas*. De vários lugares se pode justificar esta hipótese, mas parto aqui da Primeira das “*Preleções*”, quando Feuerbach defende que “[...] nosso interesse principal não é o presente à política teórica, e sim a prática” (FEUERBACH, 2009, p. 13). O trecho em causa ajuda a compreender que Feuerbach trata, neste texto, de uma aversão que alcança seja a prática política de sua época, seja as discussões políticas que a tomam por algo simplesmente teórico-especulativo e, pois, por algo não efetivo. Ora, isso só pode ser compreendido na esteira da crítica anterior que fundamenta o nosso argumento.

Ademais, a assunção da política como algo efetivo é o que autoriza a exposição de Feuerbach pela qual diz que intenta “participar da política ativa e diretamente” (FEUERBACH, 2009, p. 13). Em suas palavras, “já de há muito nos ocupamos e satisfazemos com o discurso e a escrita; exigimos que finalmente a palavra se torne carne, e o espírito, matéria” (FEUERBACH, 2009, p. 13). Pelo que se vê, Feuerbach recupera um argumento recorrente nas críticas anteriores, particularmente em “*A Essência do Cristianismo*”, em que comparece, analogamente, a crítica à religião em razão de sua repulsa à concretude material e à filosofia de então, que permanece desencarnada da vida: “estamos fartos tanto do idealismo filosófico quanto do político; agora queremos nos tornar materialistas políticos” (FEUERBACH, 2009, p. 13).

Prosseguindo seu diagnóstico, Feuerbach ainda avalia que seu momento histórico correspondera a uma época “[...] em que todas as relações públicas estavam tão envenenadas e contagiadas [...] [e que] todas as promoções do serviço público [...] [e] licenças autoritárias [...] eram apenas o preço do servilismo político e do obscurantismo religioso”

(FEUERBACH, 2009, p. 15), o que possibilita perceber também a descrição da política tal como vivida à época na Alemanha, na qual a implicação mútua com a religião trazia à baila os resquícios do medievo e a tentativa de legitimação teológica, com todos os seus óbices e riscos, para o mundo das relações comunitárias intersubjetivas.

Nesse sentido, as palavras iniciais das “*Preleções*” expõem um Feuerbach que provoca o leitor a refletir a respeito do problema da política do ponto de vista da “nova filosofia” que propôs desde “*A Essência do Cristianismo*”⁹, uma vez que naquela ocasião procurou demonstrar a importância de estabelecer uma filosofia “que fala o idioma humano”, que seja “fiel ao homem” e que corresponda à existência concreta e real do indivíduo no mundo¹⁰ e que, ao ser assim, não se coaduna com a proposta da teologia cristã.

Mesmo em “*A Essência do Cristianismo*”, Feuerbach já confessava que a proposição da sua crítica da religião, motivada por certa necessidade intelectual e ética (cf. FEUERBACH, 2012a, p. 17), lhe rendera certo “desfavorecimento” da parte dos políticos de sua época, subdivididos entre o grupo daqueles i. “[...] que consideram a religião como o meio mais político para a submissão e a opressão do homem”, e o dos ii. “[...] que encaram a religião como a coisa politicamente mais inexpressiva e que são por isso amigos da luz e da liberdade no campo da indústria e da política, mas até mesmo inimigos no campo da religião” (FEUERBACH, 2012a, p. 17-18). Textualmente, portanto, Feuerbach relata a existência de uma primeira condenação política de sua filosofia – e isso explica, de alguma maneira, a tentativa de sufocamento de sua contribuição –, que já estava articulada de algum modo entre seus contemporâneos, seja os anti-iluministas ou mesmo os iluministas, para os quais o desfavor a Feuerbach atuava como pólo de convergência, o que também aconteceria por parte do então monarca da Prússia, o rei Frederico Guilherme IV.

Não é sem razão, portanto, que a primeira das *Preleções* retome a importância de se discutir a promíscua relação de simbiose entre política e religião na Alemanha de então. Embora fosse publicada sete anos após “*A Essência do Cristianismo*”, é importante reconhecer que naquela obra Feuerbach menciona ter passado doze anos afastado da convivência urbana para se ocupar dos estudos e atividades literárias (cf. FEUERBACH, 2009, p. 15), o que, portanto, implica em assumir que o contexto de produção das duas obras é

⁹ A proposta de uma “nova filosofia”, que Feuerbach também conceitua por “filosofia do futuro”, estaria ao mesmo tempo postulada por seus “*Princípios da Filosofia do Futuro*” (“*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*” [1843]), cuja breve caracterização pode ser encontrada em LIMA FILHO, 2017b, sobretudo p. 156-165.

¹⁰ Para ratificar o exposto, vale observar o texto de Schütz quando defende que “Feuerbach soube trazer para o mundo sensível do dia-a-dia o fundamento humano de fatos e ideias que, antes, eram apenas explicados pela religião e pelo idealismo abstrato” (SCHÜTZ, 2001, p. 19).

basicamente o mesmo; em 1848, como em 1841, Feuerbach se apresenta como alguém atento aos problemas da sociedade em que vivia e que procurava elaborar, a partir da filosofia, não apenas uma compreensão do mundo, senão pensar alternativas efetivas de intervenção na situação vigente, o que poderia justificar seu expresso desejo por certo “materialismo político” e pela “política prática”. Por isso, trata-se aqui mais de atuar para transformar a realidade posta que de simplesmente descrevê-la¹¹, embora, por vezes, seja importante mencionar casos reais do mundo vivido, como aquele de certo “nobre deputado”, que em 1847, não hesitou em dizer na assembleia prussiana que o Estado deveria reconhecer e permitir o exercício dos direitos políticos apenas para portadores de confissões religiosas e que, portanto, isso não deveria se aplicar aos ateus (cf. FEUERBACH, 2009, p. 23). Ademais, a rejeição de Feuerbach ao sistema político de governo da época é também dirigida aos sistemas de governos espirituais, quais sejam, as doutrinas filosóficas e religiosas (cf. FEUERBACH, 2009, p. 15), pois, assim, como a “velha filosofia “idealista, a “velha política”, que articula como seus momentos internos política e religião, em vez de promover a reunião entre os indivíduos, afasta-os entre si.

Em “*A Essência do Cristianismo*” o tema da política também está presente em muitas ocasiões, como, por exemplo, quando Feuerbach ressalta a importância da esfera comunitária para o humano, fundada na ideia de que “o primeiro objeto do homem é o homem”, uma vez que “[...] o fato dele ser homem deve ele ao homem” (FEUERBACH, 2012a, p. 105). A ideia de comunidade, a que Feuerbach faz referência informando da urgência de seu resgate, é desenvolvida com base na recusa e na crítica da pseudo-comunidade religiosa, abstrata, irreal e, por isso, contraditória em relação à comunidade concreta dos homens, que acolhe em seu interior a verdade da natureza e das relações intersubjetivas; daí que, na esteira da crítica do cristianismo e em seu fundamento, Feuerbach enxergue a necessidade de reformulação da convivência humana, na medida em que a religião cristã separa os homens tendo em vista a especialidade da fê e do egoísmo característico de seu monoteísmo. Conforme Feuerbach, “o cristianismo [...] desprezava a espécie humana e só tinha em vista o indivíduo [...] [e, por isso, sacrificava] o gênero ao indivíduo [...] [compreendido] só numa unidade imediata, indistinta do gênero” (FEUERBACH, 2012a, p. 163), e é isto que impede a ocorrência da vivência comunitária real.

¹¹ Ora, é este, precisamente, o embaraço mencionado por Marx no manuscrito “*Ad Feuerbach*” (1845) que, por óbvio como presente no título, também se dirige a Feuerbach. Nele, Marx insiste que “os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (MARX, 2007, p. 535).

O excesso de subjetividade e a escassez da genericidade estão reunidas num só ato no interior do cristianismo, e, por isso, a comunidade que se funda em seu núcleo só pode se constituir em oposição à verdadeira comunidade; é uma “comunidade sem comunidade”, consequência de um “amor sem amor”. Parece ser este o motivo que dirige Feuerbach a buscar, por vezes, não no cristianismo, mas no paganismo os elementos para a ressignificação da vida comunitária entre os homens: lá, a necessidade de uma existência compartilhada politicamente estava presente e, por isso, Feuerbach recorda que um “[...] pagão se conhece também na felicidade enquanto indivíduo como necessitado de um outro ser semelhante, da sua espécie [...]” (FEUERBACH, 2012a, p. 164 – nota 97), algo que é negado no interior do cristianismo. Feuerbach diz ainda:

[...] os pagãos não só contemplavam o homem em conexão com o universo; eles contemplavam o homem, i. e., aqui o indivíduo, somente em conexão com outros homens, em união com uma coletividade. Distinguiam rigorosamente [...] entre o indivíduo e a espécie, entre o indivíduo como parte do todo e a espécie humana, e subordinavam o indivíduo ao todo. [...] O conceito de homem como indivíduo era para os antigos um conceito derivado do conceito de espécie ou comunidade. Enquanto tinham em alta conta a espécie humana, as qualidades da humanidade, a inteligência, desprezavam o indivíduo. [...] o paganismo só concebia e compreendia o indivíduo como parte em oposição à totalidade do gênero humano [...] (FEUERBACH, 2012a, p. 163).

Ao recuperar os elementos do paganismo que referenciam a existência humana compartilhada, o que é indispensável pelo fato de que “[...] os pagãos transportaram o céu para a terra” (FEUERBACH, 2012a, p. 336), Feuerbach faz irromper a necessidade de se estabelecer uma “nova política”, em oposição à política aparente e, por isso, ilusória daquela postulada pela religião cristã que, ao ser assim, atua de modo prejudicial sobre o mundo dos homens. Nessa nova política, é fundamental que se resgate o “conceito da verdadeira vida”, a que Feuerbach equivale ao “conceito do amor” (cf. FEUERBACH, 2012a, p. 126), que não é – nem pode ser apreendido –, portanto, como algo abstrato e sobrenatural. O conceito ético do amor, que comparece em diversas passagens mesmo aqui em 1841 e que reaparece de modo bastante acentuado nos textos feuerbachianos da maturidade, é tomado neste momento igualmente como conceito político, e congrega as categorias necessárias para a reavaliação da reunião comunitária dos homens. De acordo com Feuerbach,

um homem bom é só aquele que é bom para outros e faz o bem a outros; precisamente por ser bom para outros, é bom para si mesmo¹². O que é uma

¹² Analogamente, diz Feuerbach, “se quero ser bom para uma flor, tenho que cumprir sua vontade; **tenho que lhe dar a luz, o calor, a água, e a terra que ela necessita. Se eu não a trato segundo sua inclinação, mas segundo a minha opinião arbitrária, então, em vez de bom, sou mal para com ela.** Por isso, se quero ser bom com as

obra de caridade para com os outros é com relação a mim mesmo, o benfeitor, uma ação moralmente *boa*, da mesma maneira que o que é um *mal* para com os outros é com relação a mim mesmo, o artífice do mal, uma *má* ação. Inteligência e força as possuo para mim mesmo, bondade só para os outros; a bondade não é uma propriedade subsistente, mas fluente, uma propriedade que passa de um a outro. Ser bom significa amar – o amor é somente bondade –, mas é pensável o amor sem outro ao que se ama? O *sentido* do amor radica, desde logo, somente no *objeto* do amor (FEUERBACH, 2007b, p. 27).

Daqui se pode inferir que, para Feuerbach, o amor age como uma espécie de força associativa entre os seres humanos e que, por isso mesmo, cumpre um papel importante para o estabelecimento da “nova política”, agora necessariamente laica e fundamentada no “princípio supremo da moral fundada no homem”, qual seja: “faz o bem *por amor do homem*” (FEUERBACH, 2007b, p. 36 – nota 22).

A proposta da “nova política” resgata determinados conceitos pagãos¹³ e se desenvolve como uma “teoria da comunidade humana”, justificada pela ideia de que

o conceito de homem enquanto indivíduo era para os antigos um conceito derivado do conceito de espécie ou comunidade. Enquanto tinham em alta conta a espécie humana, as qualidades da humanidade, a inteligência, desprezavam o indivíduo. [...] o paganismo só concebia e compreendia o indivíduo como parte em oposição à totalidade do gênero humano (FEUERBACH, 2012a, p. 163).

Se considerarmos que “sob o ponto de vista prático, [...] o homem relaciona as coisas somente consigo mesmo, com sua vantagem e proveito; sob o teórico, ele relaciona as coisas com elas mesmas” (FEUERBACH, 2009, p. 21), então a “nova política” não pode ser compreendida senão como algo que harmoniza dentro de si os elementos teóricos e práticos de uma doutrina da comunidade humana que, no limite, corresponde às exigências internas à natureza humana para o desenvolvimento do homem como “homem inteiro” (ou “homem integral”), posto que “[...] apenas onde a teoria não nega a prática e a prática não

flores, tenho que ser floral; se quero ser bom para o homem, tenho que sê-lo em sentido humano, tenho que ser um ser de sentimentos humanos. *Mal e inumano, bom e humano* são a mesma coisa, e precisamente, também por isso, o *homem é o supremo bem do homem*, pois nenhum ser é tão bom para o homem como o homem. Para o homem não há nenhuma *outra medida do bem senão o homem*. E esta medida [...] não é de nenhuma maneira uma medida egoísta e limitada, nem sequer em sentido físico, pois o homem existe o mesmo no equador e nos círculos polares. [...] A medida do gênero é uma medida absoluta, não relativa como a dos indivíduos e das espécies, pois o que é bom e suportável para uma espécie não o é para outra; mas o gênero abarca todas estas medidas relativas em si. Portanto, o que é bom para o homem no sentido do *gênero*, é bom também para o mundo dos animais e das plantas; é em si mesmo bom”. (FEUERBACH, 2007b, p. 35-36 – **negrito meu**), algo que representa o que Arrayás conceitua por “otimismo antropológico” de Feuerbach, “herdado da Ilustração” (cf. nota de Arrayás em FEUERBACH, 2007b, p. 36). Para uma rápida caracterização da relação de Feuerbach com o iluminismo, cf. LIMA FILHO, 2017a, p. 90-99.

¹³ Porque “a ocupação com a natureza, a cultura em geral pressupõe ou pelo menos leva a efeito infalivelmente um senso e crença pagã, i.e., profana, antiteológica, antissupranatural” (FEUERBACH, 2012a, p. 288).

nega a teoria existe carácter, verdade e religião” (FEUERBACH, 2005d, p. 117).

3. “Teoria da comunidade humana” e “teoria do reconhecimento”

A consequência do ponto anterior é que a constituição da teoria feuerbachiana da comunidade humana está marcada decisivamente pela importância da consideração da dupla determinação para a vida dos homens, como seja, i. o seu fundamento natural e ii. a referência ao outro de si. Pensando na tematização deste segundo aspecto constitutivo da dupla determinação da existência humana, sugiro ser bastante elucidativo considerar a retomada de uma “teoria do reconhecimento” em Feuerbach, tal como segue.

De um rápido mapeamento das interpretações do problema político em Feuerbach podemos visualizar considerações imprescindíveis, como a que é proporcionada por Serrão; quando promove uma retomada do que nomeia por “imagem de Feuerbach na literatura mais recente”, identifica: i. que Alexis Philonenko “[...] parece encontrar correctamente a unidade mais profunda do pensamento feuerbachiano numa teoria da comunidade humana” (SERRÃO, 1993, p. 129), apesar de apresentar lacunas importantes deixadas por ele, a seu juízo, na exposição; e (ii) que em “*Philosophie der Leiblichkeit. Ludwig Feuerbachs Entwurf einer Philosophie der Zukunft*”, Reitemeyer “[...] procura reabilitar os temas feuerbachianos da sensibilidade e da corporeidade como critérios de uma socialidade concreta e de um ‘novo humanismo’” (SERRÃO, 1993, p. 131), lendo Feuerbach “[...] na perspectiva da racionalidade política e emancipadora” (SERRÃO, 1993, p. 131).

As preciosas leituras destacadas por Serrão trazem uma contribuição fundamental a respeito do desenvolvimento do tema da política na interior da filosofia feuerbachiana em geral, na medida em que se esforçam por ver no filósofo um acentuado conteúdo político que serve como articulador de seu pensamento. Também é esta a posição de Schütz, para quem,

[...] ao desmistificar as bases legitimadoras e sustentadoras do sistema de então e à medida que apontava para o ser humano concreto e sensível como referência crítica do sistema, a filosofia de Feuerbach tornou-se inevitavelmente política e emancipatória (SCHÜTZ, 2009, p. 186).

Embora as afirmações precedentes tentem justificar a posição do tema da política em Feuerbach apelando para uma avaliação que extrapola os limites de “*A Essência do Cristianismo*”, nem por isso negam a viabilidade da questão no interior da obra de 1841. Na verdade, a legitimidade desta hipótese interpretativa vem sugerida desde Serrão, quando admite que

o que atravessa *A essência do cristianismo* [...] é o confronto entre dois tipos de vida ou duas formas de realizar a essência humana: de um lado, a via aberta, sã e comunicativa, do outro uma psicologia da intimidade ensimesmada cortada do mundo e do gênero e raiando, não obstante, a sua autenticidade pueril, as fronteiras da ilusão e, no limite, a patologia psíquica (SERRÃO, 2009, p. 23).

Ora, na medida em que assume a “via aberta, sã e comunicativa” como um tipo de vida capaz de realizar a essência humana, Serrão contribui para fundamentar a dimensão da alteridade radicada no convívio, portanto, a política, não como um tema de segunda ordem na obra de 1841, mas como o marco definidor de sua interpretação.

Se é assim, considerando a admissão da noção de “alteridade” como “[...] condição ontológica, [...] [como] estrutura do pensar e do agir, [...] [como] horizonte de emancipação e de criatividade” (cf. BARATA-MOURA, 1993, p. 55ss) ou de “altruísmo” (cf. SERRÃO, 2009, p. 29ss), então é indispensável que o tema da ética se vincule essencialmente ao da política, pelo que Feuerbach evita uma compreensão “solipsista” da sua proposta teórica, o que, no entanto, se apresenta nas interpretações posteriores de alguns de seus críticos¹⁴. Para Feuerbach é importante observar a noção de convivência compartilhada unida à sua concepção de “humanidade”, a qual, embora “[...] só pair[e] diante de nós, na nossa imaginação, como um pensamento, [...] como realidade (em oposição a este pensamento) [é compreendida] como infinitos indivíduos limitados” (FEUERBACH, 2012a, p. 165). Daí que

[...] a individualidade como Feuerbach a concebe não recai no tão temido perigo de solipsismo, uma vez que os indivíduos concretos são seres em coexistência, sendo a convivência também um componente constitutivo da formação da individualidade. A identidade pessoal não é a autorreferencialidade do Eu=Eu, mas a dupla referência a si e aos outros. Daí que a identidade individual seja plural: o Eu um Eu-Tu. Somente a relação conduz a sensibilidade ao plano do sentimento e sobretudo ao amor intra-humano, que representa o clímax de todos os vínculos interpessoais efectivos (SERRÃO, 2009, p. 29).

Revisitando a ideia de que o ser humano participa de uma dupla determinação de sua existência, é fundamental a Feuerbach certificar que ao tempo em que o homem é marcado pelo seu fundamento natural, é dependente igualmente de outro homem¹⁵, o que

¹⁴ Conill argumenta que “[...] apesar dos processos que funcionalizam as relações humanas (mercantilização, politização, juridificação e espetacularização), existem outros princípios que inspiram e qualificam a convivência, dentre os quais [...] a simpatia, o respeito e o reconhecimento, na medida em que configuram também três experiências decisivas na vida moderna e contemporânea” (CONILL, 2010, p. 62), proposição que parece apresentar determinadas conexões com a teoria feuerbachiana da comunidade humana.

¹⁵ Um exemplo de tal “dupla determinação da vida humana” é extraído do texto de 1841 quando Feuerbach argumenta que “[...] os homens se agrupam quando ameaçados por poderes naturais” (FEUERBACH, 2012a, p. 139 – nota 76).

significa a assunção de um tipo particular de “dialética da alteridade” em que o diferente é concebido como algo originário¹⁶ (cf. BINETTI, 2009, p. 281). Tomando a provocação exposta e com base nas propostas dos intérpretes mencionados é possível concluir que, se é verdadeiro que “[...] sentimento de dependência é sentimento de necessidade” (FEUERBACH, 2012a, p. 140), então é fato que Feuerbach se dedica aqui a uma tentativa de revisão de uma espécie de “teoria do reconhecimento”, pois que “somente através do outro [homem] torna-se o homem claro para si e consciente de si mesmo¹⁷” (FEUERBACH, 2012a, p. 105).

À sua maneira, portanto, Feuerbach parece efetuar a retomada da discussão do tema do reconhecimento desenvolvido pela filosofia hegeliana¹⁸, sobretudo no sentido trabalhado especificamente na *Fenomenologia do Espírito*, quando Hegel destaca o “[...] problema de como nos tornamos uma pessoa plenamente desenvolvida pela obtenção do reconhecimento de nosso status por parte de outros” (INWOOD, 1997, p. 275). Recorrendo às palavras de Hegel, lemos que

para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para *fora de si*. Isso tem dupla significação: *primeiro*, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa *outra* essência. *Segundo*, com isso ela

¹⁶ A respeito “dialética da diferença” feuerbachiana, cabe destacar que “[...] todo ser só é necessário através daquilo pelo qual ele se distingue dos outros seres – a diferença é a base da existência” (FEUERBACH, 2012a, p. 300).

¹⁷ Em “*A essência da fé segundo Lutero*” [“*Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers. Ein Beitrag zum “Wesen des Christentums”*” (1844)], Feuerbach argumenta que “o amar me humilha, pois eu me subordino, me submeto a outro ser; ser amado, sem embargo, me eleva. O que eu perco ao amar o recebo copiosamente de volta ao ser amado. A consciência de ser amado é autoconsciência, sentimento da própria dignidade; e quanto mais alto seja a realidade pela qual eu me sei amado, tanto mais alto é o sentimento de minha própria dignidade. Saber-se amado pelo ser supremo é, portanto, a expressão da suprema autoestima, a expressão do *sentimento divino de minha própria dignidade*” (FEUERBACH, 2007b, p. 79).

¹⁸ Comentando o tema, Inwood ressalta cinco sentidos principais para o conceito de “reconhecer”, com base nas palavras alemãs *Anerkennung* e *anerkennen*, quais sejam: “1. Identificar uma coisa ou uma pessoa como um indivíduo (por exemplo, Sócrates) ou como pertencente a um certo tipo (digamos, um leão). Pode-se reconhecer um indivíduo em virtude de nossa experiência pretérita em relação a ele ou, sem tal experiência, em virtude de conhecermos alguma característica que o distingue. Do mesmo modo, o fato de reconhecermos um exemplo de um determinado tipo pode ser fruto de encontros prévios com outros casos do mesmo tipo ou do conhecimento de alguns traços característicos do tipo. ‘Reconhecimento’, esse sentido, não é substituível por ‘reconhecimento’: a recongnição de algo não implica em seu reconhecimento. Em alemão é *erkennen*, ou *wiedererkennen* (‘reconhecer de novo’), se for salientada a experiência passada, mas raramente *anerkennen*. (O *Handwörterbuch* de Krung dá *Wiedererkennung* como um dos sentidos de *Anerkennung*, ‘reconhecimento teórico’, mas concentra-se principalmente no ‘reconhecimento prático’.) 2. Perceber que uma coisa é, por exemplo, um erro, uma verdade. Na medida em que essa percepção é particular, não pode ser usado ‘reconhecimento’. Pode ocorrer a recingirão do erro mas não o seu reconhecimento. Isso é *erkennen*, não *anerkennen*. 3. Admitir, conceder, confessar ou ‘reconhecer’ que uma coisa ou pessoa é algo. Isso é *anerkennen*. 4. Endossar, ratificar, sancionar, aprovar, ‘reconhecer’ algo; atentar para, reconhecer uma coisa ou pessoa etc. Isso é *anerkennen*. 5. Notar, atentar para, prestar atenção a alguém de um modo especial para lhe prestar homenagem. (‘Ele recebeu finalmente o devido reconhecimento.’) Isto também é *anerkennen*. Assim, *Anerkennung* envolve não simplesmente a identificação intelectual de uma coisa ou pessoa (embora pressuponha caracteristicamente tal reconhecimento intelectual), mas a atribuição a essa coisa ou pessoa de um valor positivo, assim como a expressão explícita dessa atribuição” (INWOOD, 1997, p. 275).

suprassumiu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a *si mesma* que vê no *Outro*. A consciência-de-si tem de suprassumir esse *seu-ser-Outro*. Esse é o suprassumir do primeiro sentido duplo, e por isso mesmo, um segundo sentido duplo: *primeiro*, deve proceder a suprassumir a *outra* essência independente, para assim vir-a-ser a certeza *de si* como essência; *segundo*, deve proceder a suprassumir a *si mesma*, pois ela mesma é esse Outro. Esse suprassumir de sentido duplo do seu ser-Outro de duplo sentido é também um retorno, de duplo sentido, *a si mesma*; portanto, em *primeiro lugar* a consciência retorna a si mesma mediante esse suprassumir, pois se torna de novo igual a si mesma mediante esse suprassumir *do seu ser-Outro*; *segundo*, restitui também a ela mesma a outra consciência-de-si, já que era para si no Outro. Suprassume esse *seu ser* no Outro, e deixa o Outro livre, de novo. Mas esse movimento da consciência-de-si em relação a uma outra consciência-de-si se representa, desse modo, como o *agir de uma* (delas). Porém esse agir de uma tem o duplo sentido de ser tanto o *seu agir* como o *agir da outra*; pois a outra é também independente, encerrada em si mesma, nada há nela que não seja mediante ela mesma. A primeira consciência-de-si não tem diante de si o objeto, como inicialmente é só para o desejo; o que tem é um objeto independente, para si essente, sobre o qual portanto nada pode fazer para si, se o objeto não fizer em si o mesmo que ela nele faz. O movimento é assim, pura e simplesmente, o duplo movimento das duas consciências-de-si. Cada uma vê *a outra* fazer o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige – portanto faz *somente o que faz* enquanto a outra faz o mesmo. O agir unilateral seria inútil; pois, o que deve acontecer, só pode efetuar-se através de ambas as consciências. Por conseguinte, o agir tem um duplo sentido, não só enquanto é agir quer *sobre si* mesmo, que *sobre o Outro*, mas também enquanto indivisamente é o *agir* tanto de *um* quanto de *Outro*.

Vemos repetir-se, nesse movimento, o processo que se apresentava como jogo de forças; mas [agora] na consciência. O que naquele [jogo de forças] era para nós, aqui é para os extremos mesmos. O meio-termo é a consciência-de-si que se decompõe nos extremos; e cada extremo é essa troca de sua determinidade, e passagem absoluta para o oposto. Como porém é consciência, cada extremo vem mesmo para fora de si; todavia ao mesmo tempo, em seu ser-*fora-de-si*, é retido em si; é *para-si*; e seu ser-*fora-de-si* é *para ele*. É para ele que imediatamente *é e não é* outra consciência; e também que esse Outro só é para si quando se suprassume como para-si-essente; e só é para si no ser-*para-si* do Outro. Cada extremo é para o Outro o meio-termo, mediante o qual é consigo mesmo mediatizado e concluído; cada um é para si e para o Outro, essência imediata para si essente; que ao mesmo tempo só é para si através dessa mediação. *Eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente* (HEGEL, 2007, p. 143-144).

O movimento descrito por Hegel revela como a consciência-de-si se encontra com outra consciência-de-si, perde-se nela (torna-se outra para si mesma) e reencontra-se nela (ao reconhecer a essencialidade da alteridade daquela outra consciência de si com quem se encontra). A implicação mútua entre as duas consciências-de-si referidas fundamenta tanto a independência de cada uma delas do ponto de vista subjetivo (liberdade), quanto a dependência entre elas, na medida em que o não-reconhecimento da alteridade implica na perda de si do eu da consciência-de-si.

Reclamando, portanto, a proposta da “teoria do reconhecimento” hegeliana, Feuerbach procura justificar a necessidade da comunidade humana como uma lacuna existencial para o indivíduo, posto que ele “[...] nada consegue fisicamente sem a ajuda de outros homens, também espiritualmente” (FEUERBACH, 2012a, p. 105), o que implica na admissão do universo político a partir da ideia de *cooperatividade intersubjetiva*¹⁹, que atua como geradora da *complementaridade humana* – pois “isolado o poder humano é limitado, unido é infinito” (FEUERBACH, 2012a, p. 105).

A intersubjetividade permanece, nessa acepção, uma exigência indispensável para o homem: é na comunidade que ele se encontra como indivíduo livre, uma vez que “sentimento de solidão²⁰ é sentimento de limitação; sentimento de comunidade é sentimento de liberdade” (FEUERBACH, 2012a, p. 139 – nota 76); mas é também a comunidade o lugar onde o homem pode cumprir a tarefa moral à qual não pode renunciar, dado que “[...] o Tu pertence à perfeição do Eu, [...] só o homem completa o homem, [...] só em conjunto podem os homens ser o que e como o homem pode e deve ser” (FEUERBACH, 2012a, p. 167), e “ser *bom* significa ser *homem*. Eu sou bom apenas se compartilho dos sofrimentos dos outros, se os tomo sobre mim; mas sentir com os outros, sentir pelos outros, isto significa precisamente ser *homem*” (FEUERBACH, 2007b, p. 37).

Nesse sentido, a necessidade da convivência comunitária parece vir compreendida igualmente em “*A Essência do Cristianismo*” como a ocasião própria que permite o desenvolvimento das capacidades humanas, o que justifica a tese de que

somente quando o homem se choca com o homem inflama-se o espírito e a sagacidade – por isso existe mais espírito na cidade do que no campo, mais nas grandes do que nas pequenas cidades –, somente quando o homem se aquece com o homem surge o sentimento e a fantasia, o amor, um ato comunicativo que sem ser correspondido é a maior das dores, a fonte primitiva da poesia (FEUERBACH, 2012a, p. 106)

algo que sugere que a *comunidade política* é o lugar em que se põe e se justifica a essência humana (cf. FEUERBACH, 2012a, p. 181; FEUERBACH, 2005d, p. 154). Se é assim, então isso significa, ao mesmo tempo, o reconhecimento da dimensão da historicidade no interior da reflexão política²¹ e a articulação dela com o propósito ético, uma vez que a comunidade

¹⁹ Feuerbach argumenta que “o sentimento da compaixão, da participação é, portanto, um sentimento substancial, essencial, filosófico” (FEUERBACH, 2012a, p. 234), de modo que a cooperação humana é, para o indivíduo, um sentimento essencial, do qual ele não se desvincula como não o faz em relação à sua própria natureza.

²⁰ Sobre o tema, é importante consultar FEUERBACH, 2005d, p. 154.

²¹ Estas provocações sobre a dimensão comunitária da vida humana, no limite, reassumem a importância da historicidade do homem e, conseqüentemente, também da filosofia em geral. Isto permite que Lima Vaz

permanece o lugar a partir de onde o homem pode ser feliz (cf. FEUERBACH, 2012a, p. 118) e livre, pois “carente de relação, a individualidade humana nada é fora da ligação com a alteridade mundana e pessoal” (SERRÃO, 2005, p. 28). Isto equivale, em Feuerbach, a um resgate da política concreta, terrena, em oposição à pseudo-comunidade firmada pela fé religiosa, a mesma que “[...] anula a união natural da humanidade” (FEUERBACH, 2012a, p. 251) em troca de uma “união aparente” porque dissociativa.

A consequência disso é a absoluta laicização da política, um cumprimento do ideal iluminista, revisitado pós-Hegel e antecipado já por Spinoza²², de que a fundamentação da associação humana não deve possuir um caráter teológico-sobrenatural, mas uma base antropológico-natural, que encontra na *capacidade comunicacional* do homem, isto é, no poder da linguagem uma das mais flagrantes possibilidades de se justificar.

De fato, na obra de 1841, a palavra é concebida como um ato de liberdade e como um traço distintivo do homem em relação aos animais (cf. FEUERBACH, 2012a, p. 101), mas também se assume que ela desempenha a função de *medium* entre os interlocutores e que as “palavras possuem poderes revolucionários, [as] palavras dominam a humanidade” (FEUERBACH, 2012a, p. 102).

A expressão linguística, compreendida também como comunicação da interioridade, abre para os homens um mundo absolutamente humano, o mundo da cultura – que objetiva realizar o céu na terra (cf. FEUERBACH, 2012a, p. 220) –, pois que proporciona a realização da necessidade interna que caracteriza de maneira indelével o indivíduo: o vínculo da dependência intersubjetiva. Se admitirmos que Feuerbach está correto, então a palavra possui um potencial político indiscutível. Para mais,

apresente o que conceitua por “inflexão historicocêntrica” na filosofia a partir de Hegel, e que atinge os neohegelianos, algo que caracterizaria, portanto, a própria postura feuerbachiana; essa inflexão historicocêntrica, para Lima Vaz, “[...] coloca necessariamente o problema da comunidade humana no centro da reflexão filosófica. A solidão a-histórica do Eu cede lugar à emergência do Nós e aos passos da sua constituição como sujeito da história” (LIMA VAZ, 1992, p. 70). Sobre o tema da história cabe a contribuição de Amengual, para quem “usualmente a crítica de Feuerbach a Hegel é entendida e caracterizada como sensualista e materialista. A isto há que se adicionar que, com o mesmo direito e pelo mesmo motivo, é uma crítica ao pensar histórico e ao pensar da história universal hegeliano. Assim se determina com mais precisão o materialismo feuerbachiano como naturalista. Ao pensar histórico e escatológico de Hegel, Feuerbach opõe um pensar *preséptico*, naturalístico, utópico” (AMENGUAL, 1982, p. 65-66), que se revela na postulação de uma filosofia inovadora, apoiada na concepção de que “o filósofo não há de ser um mero arquivista do passado, senão a consciência crítica do período em que lhe correspondera viver” (FERNÁNDEZ, 1997, p. 163). Ainda sobre a questão da historicidade na filosofia de Feuerbach, cf. FERNÁNDEZ, 2006.

²² O tema é particularmente tratado em seu *Tratado teológico-político*, em cujo interior desenvolve, entre outras, a tese da relação entre religião e política (cf. SPINOZA, 1997).

[...] somente quando o homem fala com o homem, somente no discurso, num ato comunitário, surge a razão. Perguntar e responder são os primeiros atos do pensamento. Para se pensar há a necessidade originariamente de dois atos. Somente no estágio de uma cultura mais elevada o homem se redobra, de forma a poder em si e por si mesmo desempenhar o papel de um outro. Pensar e falar é por isso em todos os povos antigos e primitivos a mesma coisa; só pensam quando falam, seu pensar é apenas conversação. Pessoas simples, i. e., não instruídas abstratamente ainda hoje não entendem o que está escrito se não leem em voz alta, se não pronunciam o que leem. Como é certa neste sentido a observação de Hobbes de que a razão humana deriva dos ouvidos! (FEUERBACH, 2012a, p. 106).

Depreende-se do recorte que Feuerbach concede uma centralidade decisiva à *palavra* como ao *Logos* grego – que, por exemplo, é mencionado em “*A Essência do Cristianismo*” como “palavra criadora” (FEUERBACH, 2012a, p. 101) –, na proporção em que este concentra em si os atributos do pensamento e da linguagem. Isto significa, no limite, que o que faz do homem, homem é a existência nele também de sua capacidade de linguagem, a mesma que lhe permite satisfazer sua necessidade/dependência em relação a outros indivíduos seus iguais, e aqui Feuerbach atua como quem faz ecoar alguns elementos da interpretação política de Aristóteles²³.

A noção de intersubjetividade, para além de sua importância também do ponto de vista moral, aparece aqui como um “princípio de existência” para o homem (cf. FEUERBACH, 2012a, p. 128) e, portanto, como uma determinação fundamental. Mas a intersubjetividade é uma categoria que exige ao menos dois pólos, ambos portadores de consciência, vontade e sentimento; isto impõe a centralidade da categoria de *comunidade humana* como uma espécie de *constante antropológica* para o indivíduo.

Em “*A Essência do Cristianismo*” a palavra *comunidade* (*Gemeinschaft*) e suas derivadas (*Gemeinschaftliche*, por exemplo) comparecem diversas vezes. Quando aparecem, Feuerbach normalmente trata de apresentá-las associadas à ideia de complementaridade entre os seres humanos mediada pelo convívio, como no exemplo do amor sexual²⁴; a

²³ Sobre a importância de destacar os elementos que caracterizam a relação da dimensão política do homem com o *Logos*, e para o aprofundamento adequado do tema aqui apenas mencionado, cf. RAMOS, 2014; AUBENQUE, 2004.

²⁴ Feuerbach parece utilizar a noção do amor sexual como representativa da encarnação de seu conceito de amor, como um “[...] amor que tem carne e sangue” (FEUERBACH, 2012a, p. 76) e que se liga, essencialmente, à natureza (cf. FEUERBACH, 2012a, p. 97) e, portanto, à corporeidade (cf. FEUERBACH, 2012a, p. 112-113); sobre isso, argumenta, entre outras coisas, que “carne e sangue é vida e só a vida é a realidade do corpo. Mas carne e sangue nada é sem o oxigênio da diferença sexual. A diferença sexual não é uma diferença superficial ou restringida somente a algumas partes do corpo; ela é uma diferença essencial; penetra até no fio do cabelo. A essência do homem é a masculinidade, a da mulher é a feminilidade. Mesmo que o homem seja espiritual e hiperfísico permanecerá sempre um homem; da mesma forma a mulher. Por isso a personalidade não é nada sem a diferença sexual” (FEUERBACH, 2012a, p. 112-113) e é precisamente sobre a diferença sexual

complementaridade entre os seres humanos é compreendida como um modo de conseguirem a realização do que Feuerbach chama de “homem perfeito”, que é representado pelo gênero humano (cf. FEUERBACH, 2012a, p. 167). Daí que, de acordo com a interpretação feuerbachiana,

[...] o convívio aprimora e eleva: espontaneamente, sem dissimulação, o homem torna-se outro no convívio, muito diverso do que é só para si. O amor faz milagres, principalmente o amor sexual. Homem e mulher se completam mutuamente e assim se une o gênero humano para representar o homem perfeito. Sem o gênero é o amor impossível (FEUERBACH, 2012a, p. 167).

Vem à tona, então, a defesa irrestrita de uma *teoria do sujeito* vinculada indissociadamente a uma *teoria da comunidade humana*, que tem no conceito da “verdadeira vida”, do amor, sua fonte e sua concretização. Essa teoria da comunidade humana se sustenta como meio de aprimoramento do indivíduo, como certa realização das necessidades inerentes à sua própria natureza, em cujo interior se desenvolve, por exemplo, a importância do amor concreto que pode se constituir também por meio da amizade – a mesma que se fundamenta, antes de tudo, na *reciprocidade* –, ao tempo em que tem a ver também com a capacidade deliberativa dos seres humanos. Feuerbach argumenta:

[...] no amor o homem expressa a insuficiência da sua individualidade, postula a existência do outro como uma necessidade do coração, inclui o outro na sua própria essência, só declara a sua vida unida ao outro pelo amor como uma vida verdadeiramente humana, correspondente ao conceito do homem, i.e., ao gênero. Defeituoso, incompleto, débil, carente é o indivíduo; mas forte, perfeito, satisfeito, sem carência, autossuficiente, infinito é o amor, porque nele a consciência da individualidade é a consciência da perfeição do gênero. Mas como o amor, atua também a amizade, pelo menos quando é verdadeira e sincera, quando é religião, como o era entre os antigos. Os amigos se completam: a amizade é uma ponte para a virtude e ainda mais: ela própria é virtude, mas uma virtude comunitária (FEUERBACH, 2012a, p. 167-168).

A amizade possui um eminente papel político, na medida em que, fundamentada no amor, demonstra concretamente o enlace entre indivíduos que se complementam, algo que só é possível se se admite que a complementaridade só ocorre entre diferentes: o que um tem, ao outro falta; é, portanto, pela *diferença* que se constrói e se mantém a comunidade humana. Conforme Feuerbach,

(*Geschlechtsunterschied*) que se ergue a moral que aceita a natureza (cf. FEUERBACH, 2012a, p. 113), diferença que comparece igualmente no instinto sexual (*Geschlechtstrieb*) e justifica o amor sexual (*Geschlechtsliebe*), aquele que permite a continuidade da humanidade, já que “somente o homem e a mulher juntos perfazem o ser humano real, homem e mulher juntos são a existência da espécie humana – pois a sua união é a fonte da pluralidade, a fonte de outros seres humanos” (FEUERBACH, 2012a, p. 177); daí que “o amor nada mais [...] [seja] que a consciência do gênero dentro da diferença sexual” (FEUERBACH, 2012a, p. 167).

[...] a amizade se baseia num instinto de complementação. O amigo dá a si mesmo o que ele não possui através do outro. O amigo purga as falhas de um através das virtudes do outro. O amigo justifica o amigo diante de Deus. Por mais defeituoso que um homem possa ser em si mesmo, já demonstra, entretanto, uma boa índole quando tem por amigos pessoas virtuosas. Se eu mesmo não posso ser perfeito, pelo menos amo a virtude, a perfeição nos outros (FEUERBACH, 2012a, p. 168).

Não apenas na amizade, mas no encontro do homem com o homem, nas relações intersubjetivas em geral, Feuerbach retoma aquela dialética da diferença (ou da “alteridade”) hegeliana²⁵, que reforça o sentido da intersubjetividade (cf. CONILL, 2010, p. 64), na forma da “dialética *Eu-Tu*”, em que se recuperam as noções de unidade essencial e multiplicidade existencial, portanto a relação entre essência e existência. Nas palavras de “*A Essência do Cristianismo*”,

sem dúvida é a essência do homem única, mas esta essência é infinita; daí ser a sua essência real uma diversidade infinita e que se completa mutuamente para revelar a riqueza da essência. A unidade da essência é multiplicidade na existência. Entre mim e o outro [...] se encontra portanto uma diferença essencial, qualitativa. O outro é o meu Tu – mesmo sendo recíproco –, é o meu outro Eu, o homem objeto, o meu interior revelado – o olho que se vê a si mesmo. Somente no outro tenho a consciência da humanidade; somente através dele eu experimento, sinto que sou homem; somente no amor por ele torna-se claro que ele pertence a mim e eu a ele, que ambos não podemos existir um sem o outro, que somente a comunidade faz a humanidade [...] Em síntese, existe uma diferença qualitativa, crítica, entre os homens (FEUERBACH, 2012a, p. 169-170).

Se é assim, então Feuerbach atesta a legitimidade da interpretação de sua concepção política em “*A Essência do Cristianismo*” como certo *comunitarismo*, quando se tem em conta a compreensão de comunitarismo como posição que “[...] acentua [...] a importância do pequeno grupo, da comunidade precisamente, para a formação moral e integração social da pessoa humana. Mais que o Estado centralizador, é o coletivismo o alvo do comunitarismo [...]” (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1998, p. 930), o que significa, no limite, que “[...] o comunitarismo propõe uma filosofia baseada no pertencimento social” (RAMOS, 2014, p. 62).

Claro que, à primeira vista, dizer que Feuerbach se aproxima do comunitarismo soa excêntrico e, talvez mesmo, anacrônico, pelo fato do termo ter alcançado maior visibilidade sobretudo a partir dos famosos debates entre liberais e comunitaristas desde o

²⁵ Tema muito caro aos estudos contemporâneos, como aqueles desenvolvidos por Axel Honneth e sua noção de “luta por reconhecimento”, para citar um exemplo (cf. HONNETH, 2003). Sobre a questão da dialética e a alteridade em Hegel, é importante ter em conta ainda a tematização oferecida por Moraes (cf. MORAES, 2001).

início da década de 1970. No entanto, Schmidt anota que

[embora] o termo *comunitarismo* [...] [tenha] trajetória relativamente curta [...] segundo Etzioni, o termo foi cunhado apenas em 1841 por Barmby, que fundou a Associação Comunitarista Universal²⁶. No uso que lhe foi dado no século XIX, *comunitarista* passou a significar “membro de uma comunidade formada para pôr em prática teorias comunistas ou socialistas”. O significado contemporâneo – “de, pertencente a ou característico de uma comunidade” – apareceu no Dicionário *Webster's*, em 1909 [...] (SCHMIDT, 2011, p. 301).

Nessa perspectiva, portanto, mesmo que o conceito de comunitarismo se tenha desenvolvido a partir do ano de publicação de “*A Essência do Cristianismo*”, Feuerbach não se autodenomina comunitarista naquela obra. É importante dizer, no entanto, que mesmo que “usualmente, quando se fala de comunitarismo entre nós, te[nha]-se em mente não mais que alguns autores (Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, Michael Sandel, Charles Taylor), [...] **[estes,] aliás, não se autodenominavam comunitaristas²⁷**” (SCHMIDT, 2011, p. 301 – **negrito meu**).

O conceito de comunitarismo aqui mencionado está, portanto, mais aplicado ao espírito que à letra de Feuerbach, e apenas sobre alguns aspectos, é verdade, fundamentalmente sobre a ideia de que

o comunitarismo é o pensamento que se preocupa fundamentalmente com a comunidade [...]. Ou, em outras palavras, o pensamento que confere destaque à comunidade na construção da boa sociedade. Daí serem aqui considerados comunitaristas os autores que historicamente conferiram importância central à comunidade na vida social (SCHMIDT, 2011, p. 302).

A escolha pela aplicação da noção de comunitarismo a Feuerbach tem lugar aqui apenas, portanto, no sentido de que há uma preocupação central com o tema da comunidade na concepção política presente em “*A Essência do Cristianismo*”, o que demonstra a presença da questão da política ainda quando elabora sua crítica à religião cristã, embora parte das leituras, mesmo entre seus contemporâneos, só perceba esta dimensão pela publicação de obras posteriores²⁸.

²⁶ É impossível não notar que se trata do ano de publicação de “*A Essência do Cristianismo*”.

²⁷ Embora não se autodenomine comunitarista, Feuerbach diz de sua filosofia que ela “[...] coloca a essência do homem apenas na comunidade [...], [e que, portanto, seria ele, Feuerbach, um] homem comunitário, [um] comunista” (FEUERBACH, 2005e, p. 181). Isso significa que Feuerbach reconhece a centralidade da categoria de *comunidade* no interior de sua reflexão política, o que lhe torna, de certo modo, aproximado de uma postura comunitarista. É importante, no entanto, considerar que mesmo o conceito de comunismo a que Feuerbach se refere ainda não estaria univocamente estabelecido à época – para uma caracterização do conceito de comunismo na Alemanha do século XIX (o que constitui um debate importante), cf. WINIGER, 2015a, p. 5ss.

²⁸ Como é o caso de Marx, por exemplo, quando elogia a sagacidade dos termos políticos de Feuerbach depois de ler os “*Princípios da filosofia do futuro*” (1843) e “*A essência da fé segundo Lutero*” (1844) – cf. nota 33.

É verdade que o conceito de *comunidade* tem um significado bastante difuso se considerado ao longo da trajetória filosófica ocidental. Nisbet, no entanto, admite o sentido do termo como designante de “relações entre indivíduos que são marcadas por um alto grau de intimidade pessoal, de coesão social ou compromisso moral, e de continuidade no tempo” (NISBET, 1982, p. 13), o que nos serve como elemento comparativo para a avaliação e fixação da noção feuerbachiana do conceito. As relações comunitárias são, na acepção de Feuerbach, algo ínsito à natureza humana que tende à sua plenificação na comunidade, tal como já se apresentava em Aristóteles²⁹. E essa concepção tem vínculo estreito com a própria “razão sensível” que desenvolve, algo que, conforme Martínez, autoriza-nos a elaborar “[...] uma compreensão da estrutura social em termos complexos – nem sempre constituído de forma racional e ordenada” (MARTÍNEZ, 2009, p. 218). O “comunitarismo feuerbachiano”, se assim se pode nomear, trata, pois, do realce de certa “antropologia comunitária” ou de um “egoísmo participativo”, para utilizar as palavras de Martínez, por meio do qual poderíamos avaliar

[...] quais são as condições favoráveis para que as pessoas possam se desenvolver individual e socialmente. Mais ainda, quando se afirma que uma concepção comunitária do ser humano pode ser mais frutífera que a concepção liberal, não devemos entender com isto uma concepção totalizante e despersonalizante do mesmo. Do que se trata é de recobrar uma dimensão perdida no homem que pode figurar-se, não como uma linha vertical que se inicia a partir do “eu” até os “outros”, senão melhor como um círculo no qual tanto o “eu” quanto os “outros” co-participam. Trata-se de transitar de um “eu” impregnado pelo individualismo possessivo a um “nós” estabelecido em termos dialógicos, relacionais e co-dependentes (MARTÍNEZ, 2009, p. 218).

O desafio, portanto, é constituir um regime político que atenda, concomitantemente, i. às exigências da sociabilidade humana, ii. ao reconhecimento da importância capital da alteridade, e iii. à não dissolução do eu por uma massificação que enferma todas as coisas (cf. MARTÍNEZ, 2009, p. 219). Embora Feuerbach, pelo menos em “*A Essência do Cristianismo*”, não estabeleça em pormenores a organização interna deste regime político³⁰, Martínez assinala que a ideia feuerbachiana do reconhecimento “[...] serve,

²⁹ Na interpretação de Íñigo, Aristóteles concebe a *comunidade política (polis)* como um “lugar de encontro para o indivíduo, retícula ideal que aproxima os distintos egoísmos em busca da *harmonia* e de um projeto de organização coletiva, [...] representa o espaço no qual volta a surgir uma nova forma de façanha individual [...]. Como resultado da convivência real na Polis surgirá a convivência ideal na Política, na arte de organizar essa convivência e de encadeá-las nas ideias que, verdadeiramente, a tornam possível. [...] Liberado do discurso do poder, da autoritária preeminência do discurso ideológico, o cidadão, o *polites* se confrontará com uma das mais apaixonantes aventuras que nos legou a cultura grega: a arte de construir um homem” (ÍÑIGO, 1993, p. 40).

³⁰ Nas “*Teses provisórias para a Reforma da Filosofia*” (“*Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*”

de certo modo, como fundamento de qualquer discurso da democracia, pois a aceitação das diferenças constitui a única condição de possibilidade para o desenvolvimento comunitário e relacional da humanidade” (MARTÍNEZ, 2009, p. 219); uma democracia que equalize a personalidade do eu e a sua comunitariedade e conquiste o estabelecimento de um “nós” baseado no diálogo e na participação, parece ser um apelo legítimo que Martínez reconhece e que nos parece ressoar das palavras de “*A Essência do Cristianismo*”, algo apropriado a uma proposta republicana – o que, de fato, Feuerbach parece propor em aforismo sobre Política datado do período entre 1841 e 1847. Naquela ocasião, Feuerbach defende que “a dissolução da Teologia na Antropologia no âmbito do pensamento é, no âmbito da práxis, da vida, a dissolução da Monarquia na República” (FEUERBACH, 1874, p. 324), o que significa que embora em “*A Essência do Cristianismo*” não compareça a menção explícita de Feuerbach à organização interna do regime político vislumbrado, ele teria consciência de uma opção que se aproxima do republicanismo, na medida em que considera o conflito como a essência da monarquia, na mesma medida em que o conflito seria a essência da teologia: aqui entre Deus e o mundo, lá entre o Estado e as pessoas (cf. FEUERBACH, 1874, p. 324).

Se é assim, então a proposta política feuerbachiana parece pretender ser promovida com base em uma espécie de República em que se desenvolvem as potencialidades humanas num projeto cujo fundamento é o reconhecimento e a cooperação entre os indivíduos, sem esquecer da importância fundamental que se deve conceder às condições materiais que tornam a vida humana possível. Conforme argumento de “*Sobre a filosofia moral*” (“*Zur Moralphilosophie*” [1868]),

não existe felicidade sem virtude [...] Mas tenha-se bem em mente: não existe igualmente virtude sem felicidade – e com isto a moral adentra no âmbito da economia privada e da economia política. Onde não são dadas as condições para a felicidade, também não há condições para a virtude (FEUERBACH, 1992, p. 59).

[1842]) Feuerbach se limita a mencionar a noção de “Estado” e de fazer referência a um “chefe do Estado” que deve representar a todos os estratos sociais, mas não se detém na avaliação do tipo de organização estatal a que este conceito corresponde (cf. FEUERBACH, 2005f, p. 100). Em “*Princípios da filosofia. Necessidade de uma transformação*”, a referência ao Estado é retomada apelando para a noção de associatividade, de complementaridade que aperfeiçoa o homem (cf. FEUERBACH, 2005c, p. 162), e no mesmo texto Feuerbach menciona a ideia de república terrena como efeito da oposição à “república no céu” (cf. FEUERBACH, 2005c, p. 168), além de rapidamente versar sobre uma comunidade não-hierárquica como um “impulso prático” que move a Humanidade (cf. FEUERBACH, 2005c, p. 166). É igualmente interessante que a Carta a Otto Wigand, datada de 03 de março de 1848, seja iniciada pela expressão “*Vive la République!*” e que nela Feuerbach reconheça que a Revolução Francesa lhe tenha causado uma revolução interna (cf. FEUERBACH, 1904, p. 156). Além disso, Schneider ainda acentua que Feuerbach teria confessado a forma de estado republicano a Karl Riedel (cf. SCHNEIDER, 2013, p. 13).

Na medida em que se refere à relação da discussão moral com o cômputo próprio da economia, seja privada, seja política, Feuerbach parece inserir no argumento sobre as *condições para a felicidade e a virtude* a noção de *condições materiais*, posto que este é o âmbito de atuação da economia. Embora, para Schmidt, não compareça no pensamento feuerbachiano aquilo que o intérprete nomeia por “sociologia materialista” (cf. SCHMIDT, 1975, p. 212), em que se averiguaria os elementos econômicos que estão subjacentes ao desenvolvimento da vida humana, tal como em Marx, parece necessário reconhecer nesta tardia exposição sobre a filosofia moral uma tentativa de apresentar a importância destes elementos para pensar tanto a ética quanto a política. A este respeito, diz Feuerbach

a virtude necessita, como o corpo, de nutrição, roupas, luz, ar, espaço. Onde os homens são esmagados, uns sobre os outros, como, por exemplo, nas fábricas e nas casas de trabalhadores ingleses, admitindo-se que se possam chamar de casas aquelas pocilgas onde mesmo o oxigênio do ar não vem dividido em medida suficiente – compare-se a este propósito o escrito de K. Marx *O Capital*, rico de fatos incontestáveis e instrutivos, bem como de pensamentos reformadores da espécie mais interessante, mas também mais terrível –, aqui também é retirado da moral todo espaço de ação, aqui a virtude é, no máximo, apenas um monopólio dos senhores proprietários das fábricas, dos capitalistas. Onde falta o necessário à vida, falta também a necessidade ética. O fundamento da vida é também o fundamento da moral (FEUERBACH, 1992, p. 59-60).

Nessa perspectiva, torna-se legítimo interpretar que a república a que Feuerbach se refere deva ser tomada igualmente em *sentido anti-capitalista*, pois reconhece a impossibilidade de aí se desenvolverem as condições materiais adequadas à manutenção e subsistência da vida humana, o que parece assinalar que o tema da política feuerbachiana é conduzido na direção de certa concepção de “comunismo”.

Sobre a questão, Winiger anota que “[...] as convicções políticas de Feuerbach, pelo menos desde o início da década de 1840, não eram ‘liberais’, mas muito radicais e muito ‘à esquerda’” (WINIGER, 2015b, p. 1), além de recordar a descoberta do “comunismo” por Feuerbach no verão de 1844³¹ (cf. WINIGER, 2015b, p. 8). Ele parece ter se aproximado, igualmente, do socialismo tanto em “*A Essência do Cristianismo*” quanto, ainda mais, nos “*Princípios da Filosofia do Futuro*”³² – onde Feuerbach afirma que “a comunidade do homem com o homem é o primeiro princípio e critério da verdade e da universalidade”

³¹ Certamente a referência em causa é à Carta 171 de Feuerbach, endereçada a Friedrich Kapp em Berlim desde Bruckberg, a 15 de outubro de 1844 (cf. FEUERBACH, 1904, p. 137-139).

³² Esta é também a compreensão de Winiger (cf. WINIGER, 2015a, p. 1). Importante destacar que os termos comunismo e socialismo não estão absoluta e adequadamente separados neste momento e às vezes eram usados mesmo como sinônimos (cf. WINIGER, 2015a, p. 5).

(FEUERBACH, 2005d, p. 144). O que se nota é que há durante meados da década de 1840 certo entusiasmo de Feuerbach pelo tema, e isto permitiu a Engels declarar, em publicação de 13 de dezembro de 1844 no “*The New Moral World*”, que

o Dr. Feuerbach, atualmente o mais brilhante gênio filosófico da Alemanha, declarou-se comunista. Um amigo nosso o visitou recentemente em sua propriedade rural solitária, em um canto remoto da Baviera; perante ele, declarou estar plenamente convencido de que o comunismo representava a conseqüência necessária dos princípios que ele havia proclamado, que o comunismo era, de fato, tão-somente a práxis do que ele antes proclamara teoricamente (MEW Band 2, Dietz Verlag, Berlin/DDR 1962, 515).

Apesar deste entusiasmo inicial de Feuerbach pelo comunismo³³, Winiger encontra elementos que apontam na direção de um declínio do interesse de Feuerbach por esta proposta, ao tempo em que o encaminharam para uma aproximação em relação ao movimento democrático radical (cf. WINIGER, 2015b, p. 16), que tinha em Christian Kapp, de quem Feuerbach se tornou amigo, uma de suas principais referências. Para Winiger, a partir de 1845, Feuerbach teria passado a compartilhar da orientação política de Kapp, ainda que na velhice se tenha tornado amigo do revolucionário francês Edouard Vaillant e tenha, não apenas lido, como estudado seriamente – e inclusive citado – *O Capital*, de Marx. Para além disso, entretanto, é notável a influência dos escritos e ideias de Feuerbach sobre os chamados “reformadores sociais” (*Sozialreformer*) e “primeiros socialistas” (*Frühsozialisten*) alemães³⁴.

Considerações finais: “nova política” como “nova religião”?

Na avaliação da religião cristã que empreende Feuerbach encontra a ocasião de denunciar o desapego das relações intersubjetivas em prol do apego à divindade e, portanto, de criticar o desvinculamento entre os homens na comunidade política em favor de um elo destes com o céu. Daí que para Feuerbach a crítica à religião cristã é, já ela, uma *crítica*

³³ Segundo Winiger, a última vez que o termo “comunismo” aparece nas cartas de Feuerbach foi na metade de 1845 (cf. WINIGER, 2015b, p. 15).

³⁴ Sobre o tema, cf. WINIGER, 2015a; RAWIDOWICZ, 1931, p. 411ss. É de Engels, em seu “*Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*” (“*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*” [1886]), a confissão de que “momentaneamente, todos nós éramos ‘feuerbachianos’” (MEW Band 21, Dietz Verlag, Berlin/DDR 1962, 272). Grün chega mesmo a admitir que “a importância e significado de Feuerbach ainda crescerão enormemente se tentarmos mostrar [...] sua conexão, provavelmente inconsciente, com o socialismo” (GRÜN apud WINIGER, 2015a, p. 1). Marx, em carta a Feuerbach, diz-lhe: “Estou contente por encontrar uma oportunidade de expor-lhe a grande admiração e — permita-me a palavra — o amor que sinto por você. Seus *Princípios da filosofia do futuro* e *A essência da fé em sentido luterano* são, em todo caso, e apesar de sua limitada extensão, de mais importância que toda a literatura alemã atual junta. Nestes trabalhos, você concedeu — não sei se intencionalmente — uma base filosófica ao socialismo e os comunistas, ademais, compreenderam imediatamente estas obras neste sentido. A unidade do homem com o homem, que está baseada na diferença real entre os homens, o conceito de uma espécie humana descida do céu da abstração à terra real, o que pode ser isto, senão o conceito de sociedade?” (MARX apud MARTÍNEZ, 2009, p. 214).

política. De outro modo é dizer: é porque Feuerbach percebera o enfraquecimento dos liames intersubjetivos, a falta de senso comunitário, que foi necessário criticar a religião, particularmente a cristã, na medida em que o cristianismo gera no crente a ilusão de que a necessidade de outro ser humano deva ser algo de menor importância (cf. FEUERBACH, 2012a, p. 171), embora “certamente [...] [seja] para o religioso uma carência também a comunidade, a formação comunitária [...]” (FEUERBACH, 2012a, p. 171). De acordo com Feuerbach, é precisamente o apelo à sensibilidade proposto pela “nova filosofia” como critério da verdade (cf. FEUERBACH, 2005d, p. 138; 139) o elemento que justifica a crítica da abstração e, conseqüentemente, à teologia cristã; é também a abstração o recurso que funda a pseudo-comunidade religiosa, o que demonstra a necessidade estar submetida ao crivo de sua crítica, pois

onde não há ouvido tampouco há lamentos, onde não há olhos tampouco há lágrimas; sem pulmões não se suspira e sem sangue não palpita um coração [...] Só o homem é algo para o homem, só a carne para a carne. [...] o que não tem essência de carne, tampouco tem sentimento nem sensibilidade para a carne. [...] Não, *o que está contra os sentidos, está contra o homem.* (FEUERBACH, 2007b, p. 37-39).

Cumpra, pois, resgatar a relevância da comunidade humana, mas isto só é possível por meio da realização da “nova filosofia”, a qual se revela, concomitantemente, como “nova política” e “nova religião”, ou, para utilizar a letra de Feuerbach, como “antropoteísmo”. Para ele, “sendo a *negação da teologia*, que nega a verdade do afecto religioso, a nova filosofia é por isso a *posição da religião*³⁵. O antropoteísmo é a *religião consciente de si* - a religião *que se compreende a si mesma*” (FEUERBACH, 2005f, p. 95).

A identidade entre nova filosofia, nova política e nova religião fica ainda mais explícita quando, em 1844, com a publicação de “*A essência da fé segundo Lutero. Uma contribuição à ‘Essência do Cristianismo’*”, Feuerbach recupera o conceito de religião apelando para a noção de *vínculo* (cf. FEUERBACH, 2007b, p. 10), o qual, a seu juízo, se sustenta sobre uma *necessidade* e uma *imperfeição*, desde que se tenha em conta que “o que está livre de necessidades em geral também não tem qualquer necessidade da existência. Se é ou não é, é o mesmo – o mesmo para ele próprio, o mesmo para outro. Um ser sem necessidade é um ser sem *fundamento*” (FEUERBACH, 2005f, p. 93). Os homens individuais

³⁵ O que significa, antes de mais, que Feuerbach, ao fazer da filosofia e da política religião, retoma a necessidade de estabelecer aquilo que Xhaufflaire desenvolve conceitualmente por “teologia da secularização”, o que lhe foi possível pelo percurso intelectual do jovem Feuerbach que seguiu da “teologia à ‘antiteologia’” (cf. XHAUFFLAIRE, 1970, p. 27-35), algo que parece desembocar no que Arvon nomeia por “transformação do sagrado” (cf. ARVON, 1957).

são limitados e imperfeitos, porque perfeito e ilimitado só é o gênero, dado que “o que para um *único* homem sozinho é absolutamente impossível é possível para dois” (FEUERBACH, 2005d, p. 112); da limitação individual vem a indispensabilidade da vida compartilhada. E na medida em que traz para dentro de si *a vida humana participadamente vivida neste mundo como a sua verdadeira expressão*, a nova filosofia como filosofia política e como verdadeira religião aproxima-se do que Feuerbach nomeia por *arte* (cf. FEUERBACH, 2005f, p. 88), a mesma que compõe *essencialmente* o ser humano (cf. FEUERBACH, 2005c, p. 160 – nota 4). Se é verdade que “a filosofia é o conhecimento daquilo *que é*³⁶ [e] pensar e conhecer as coisas e ser *tal como são* [...] [é] a suprema lei, a suprema tarefa da filosofia” (FEUERBACH, 2005f, p. 91), então a nova filosofia, que é também nova política e nova religião, tem o propósito de desvelar a verdade das coisas e traduzi-las para o “idioma humano”, para a vida concreta, uma vez que “*veracidade, simplicidade, determinidade* são os critérios formais da filosofia *real*” (FEUERBACH, 2005f, p. 91).

Em outras palavras, o que Feuerbach destaca nada mais é que a recuperação do sentido do conceito de religião como *liga* – embora a história do conceito de *religião* deva se comprometer com um debate à parte que aqui não tratarei de desenvolver³⁷ –, como *reunião*, que do ponto de vista da “nova filosofia” não ocorre sem que haja dois pólos concretos, cuja expressão se realiza na relação do homem com o homem e não mais do homem com o Deus cristão transcendente e abstrato. Trata-se de re-ligar os homens entre si por meio de um vínculo concreto e temporal³⁸ – a comunidade fundada no amor – e, portanto, de explicitar e ressignificar, de modo absolutamente secular e mundano, o conceito de religião, que inclui, como seu momento interno, a importância da felicidade e da vida, posto que “[...] a verdadeira alegria da vida é a verdadeira religião” (FEUERBACH, 2012a, p. 336). Daí que a

³⁶ Por isso é indispensável considerar a necessidade da referência ao materialismo, uma vez que, como sugere Schmidt, “[...] Feuerbach, exatamente como Marx e Engels, mostra que chegamos inevitavelmente ao materialismo se incorporamos a práxis no processo do conhecimento – e com isto no *estado material* dos objetos do conhecimento” (SCHMIDT, 1975, p. 206), o que justifica a necessidade de recuperar ainda outro aspecto olvidado da filosofia feuerbachiana: sua teoria do conhecimento (cf. SCHMIDT, 1975, p. 207). Ela, que conduz tanto à antropologia quanto à ética e à política, é compreendida “[...] a partir do conceito de práxis [...]. O que as coisas exteriores sejam e o que é que são elas, o que é ‘ser’ (em sentido ôntico), nada disto pode averiguar-se no interior da teoria, abstraíndo-se do homem e de suas condições concretas de existência [...], [de tal modo que] verdade íntegra significa que teoria e práxis não se contradizem entre si. Há que se corrigir, portanto, com a ótica da vida, a ótica do conhecimento intelectual. Como já havia feito Hegel, Feuerbach protesta contra o caráter contrário à vida da abstração” (SCHMIDT, 1975, p. 207-208). Para uma leitura sobre o tema do conhecimento, cf. LIMA FILHO, 2017b.

³⁷ Sobre a história do conceito de religião, cf. AZEVEDO, 2010.

³⁸ Feuerbach postula que “espaço e tempo são os primeiros critérios da prática. Um povo que exclui o tempo da sua metafísica [...] também exclui, conseqüentemente, o tempo da sua política, diviniza o princípio anti-histórico” (FEUERBACH, 2005f, p. 92), o que significa incorrer na formulação de uma política irreal, abstrata, que não corresponde às reais exigências da comunidade humana.

“nova filosofia”, “[...] por ser gerada na essência da religião, tem a verdadeira essência da religião em si, é em si e por si, enquanto filosofia, religião³⁹” (FEUERBACH, 2012a, p. 28), cujo princípio supremo e último repousa sobre a necessidade da “unidade do homem com o homem” (cf. FEUERBACH, 2005d, p. 154). De fato, já em 1842 Feuerbach assinala que “o princípio fundamental do [...] [seu] escrito [*A Essência do Cristianismo*] é que o amor incondicional e indiviso do homem pelo homem, um amor que tem em si mesmo seu Deus e seu céu, é a verdadeira religião” (FEUERBACH, 1960a, p. 257). Sendo assim, a nova filosofia é compreendida pelo próprio Feuerbach não como uma mera oposição à religião, mas como a *verdade da religião*⁴⁰, o que lhe autoriza a dizer, no ano seguinte à publicação de *A Essência do Cristianismo*, que a nova filosofia “é a *ideia realizada* - a *verdade* do cristianismo” (FEUERBACH, 2005f, p. 100). Por esse motivo, é legítima a recusa imediata da pré-noção, desenvolvida não só entre os seus contemporâneos, senão também talvez entre os nossos, de que “o ateísmo era tido e é tido ainda hoje como a negação de todos os princípios morais, de todos os fundamentos e laços éticos” (FEUERBACH, 2012a, p. 207) e, por isso, “crer significa[ria] o mesmo que ser bom, não crer o mesmo que ser mau⁴¹” (FEUERBACH, 2012a, p. 250); na verdade, a resistência ao ateísmo corresponderia, no limite, a uma resistência contra a posição da “nova filosofia” como “nova religião”⁴².

À nova filosofia concebida como nova religião, como antropoteísmo, caberia superar, por conseguinte, o estabelecimento da comunidade ilusória fundada na especialidade da fé e a dicotômica oposição entre Deus e o homem, erros crassos cometidos pelas religiões, cujo fundamento reside na abstração (cf. FEUERBACH, 2012a, p. 117). Uma vez realizada esta superação, aponta para a re-posição dos vínculos comunitários ao trazer para dentro de si

³⁹ Para ampliar o argumento, é importante cf. FEUERBACH, 2005d, p. 155.

⁴⁰ O tema é retomado por Cabada Castro, quando destaca que “Feuerbach [não pensa] haver destruído a religião, senão que se trata, pelo contrário, do descobrimento do autêntico ponto crucial da mesma” (CABADA CASTRO, 1975, p. 47). Daí que, como propõe a interpretação de Arroyo, “o processo redutivo realizado por Feuerbach é o seguinte: a teologia cristã é essencialmente cristologia, mas a cristologia é essencialmente antropologia. Daí que a nova filosofia que Feuerbach quer inaugurar – a ‘filosofia do futuro’ – pretenda ser uma superação consciente da religião teísta e a fundação de uma religião do homem (o antropoteísmo); mas uma religião que renda culto ao homem completo: do homem que superou a cisão hegeliana entre o entendimento e o sentimento, e reconhece como humanos não só a razão, senão também o coração; do homem que reconhece a solidão e a pobreza do individualismo e descobre seu ser real na existência comunitária, na unidade do Eu e o Tu, no amor” (ARROYO, 2006, p. 214).

⁴¹ Martínez, por sua vez, sugere que Feuerbach realizou uma defesa decidida do ateísmo, o que, segundo a percepção do intérprete, corresponde a “[...] um ataque direto contra os fundamentos religiosos da política da Restauração” (MARTÍNEZ, 2009, p. 213).

⁴² Cabe destacar que, de acordo com Feuerbach, a rejeição à mudança, ao novo, que é admitida em relação às transformações do passado, mas não em relação ao presente, torna clara a hipocrisia de seu tempo: “seja por miopia, seja por comodismo, faz-se do presente uma exceção à regra” (FEUERBACH, 2005d, p. 118).

a verdade da política: se a religião é *liga*, ela não pode se afastar da realização da comunidade concreta dos homens; a política é só a verdade da religião, como a nova filosofia é apenas a verdade da velha filosofia (cf. FEUERBACH, 2005f, p. 88). Daí que,

não se compreende, de maneira alguma, o sentido do ateísmo feuerbachiano se este é pensado de maneira direta como negação de Deus e não [...] como positiva e explícita afirmação do homem: “Quem não sabe dizer de mim senão que sou ateu, não sabe nada de mim. Eu nego a Deus. Isto quer dizer, em meu caso: eu nego a negação do homem. A questão sobre o ser ou não ser de Deus é, no meu caso, unicamente a questão sobre o ser ou não ser do homem”. Neste sentido, Feuerbach prefere denominar a seu ateísmo “antropoteísmo” e não mero e simples ateísmo (CABADA CASTRO, 1999, p. 72).

É verdade que a tematização da identidade entre filosofia, religião e política não se encontra encerrada definitivamente em “*A Essência do Cristianismo*”, do mesmo modo como acontece com outros temas de sua filosofia. Mas também é certo que as palavras da obra de 1841 impulsionam a discussão que se segue, na medida em que a crítica da religião é compreendida como crítica política, o que desembocaria nas reflexões postuladas nos “*Princípios da filosofia. Necessidade de uma transformação*” [“*Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung*” (1842/1843? 1848?)] que prosseguem o espírito da letra do texto anterior. Nesta obra, “filosofia, religião e política enlaçam-se sem contradição num ideal supremo pelos traços comuns que as apresentam: a intensificação da imanência, o primado da prática vital e a comunidade de seres plenos” (SERRÃO, 2005, p. 26), pois que Feuerbach trata de ali desenvolver a tese de que a essência da religião é fundamentalmente uma essência política (cf. FEUERBACH, 2005c, p. 162).

Ao fim e ao cabo, as palavras apresentadas em “*A Essência do Cristianismo*” culminam na visualização de uma *redução*, inevitável para a nova filosofia, da religião à política. Confirmando esta interpretação, Cabada Castro sugere que

isto é o que deve ser a religião, uma vez que ela não é de fato assim ao centrar sua atenção exclusivamente na relação do indivíduo com seu Deus, descuidando do entorno social dos demais [indivíduos] [...]; e a isto se deve – segundo Feuerbach – [o fato de] que “os homens se entreguem hoje em dia à política, porque veem no cristianismo uma religião que anula no homem a energia política” (CABADA CASTRO, 1975, p. 48).

Feuerbach ainda explicita aquilo que, a seu juízo, constitui o núcleo fundamental da política como religião: a abertura ao convívio com outros seres humanos, que podem auxiliar-se mutuamente na superação das suas dificuldades concretas sem a necessidade da

mediação da divindade⁴³ (cf. FEUERBACH, 2005c, p. 166). Por esse motivo, em “*Sobre A Essência do Cristianismo em relação com O Único e a sua Propriedade de Stirner*”, Feuerbach argumenta que

não ter religião significa pensar *apenas em si mesmo*; ter religião pensar *em outros*. E esta religião é a única que permanecerá, pelo menos enquanto não houver sobre a terra um ser humano ‘único’; pois basta que tenhamos *dois* seres humanos, como homem e mulher, para termos já religião. Dois, diferença, é a origem da religião – o tu é o Deus do eu, pois eu não sou sem ti; eu dependo de ti; nenhum tu – nenhum eu (FEUERBACH, 2005e, p. 177),

o que contribui para concluir, em linha com a proposta feuerbachiana, que “a nova religião, a religião do futuro, é a política” (FEUERBACH, 2005c, p. 168), ressaltando que tal religião passa pela incredulidade, em vez da fé, a mesma incredulidade que “[...] *interrompe a história com o presente*; ela se imagina que o hoje seja sempre, que *faz [que a] hipocrática do presente* seja a expressão permanente e característica da humanidade” (FEUERBACH, 2007b, p. 66).

⁴³ Por essa razão, Cuadrado destaca que “a religião aparece, assim, como um valor positivo, não porque nos relaciona com o Ser supremo, mas porque relaciona o homem consigo mesmo, isto é, faz-lhe tomar consciência de seu valor. A religião apresenta um papel decisivo pois ensina ao homem sua própria grandeza. Feuerbach não tem a intenção de suprimir a religião, senão [...] de superá-la, levando-a à sua consumação. Assim como o cristianismo histórico havia ensinado que Deus se havia feito homem, agora um cristianismo verdadeiro deveria ensinar que o homem deve ser Deus” (CUADRADO, 2016, p. 410).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMENGUAL, G. *Crítica al pensar histórico y naturalismo en L. Feuerbach*. Taula. Quaderns de Pensament, Universitat de les Illes Balears, n. 1, 1982, p. 53-66.

ARROYO, L. M. "Humanismo y Cristianismo". *El humanismo ateo*. Thémata. Revista de Filosofía, Sevilla, n. 36, 2006, p. 207-221.

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

AUBENQUE, P. *Aristóteles era comunitarista?* Revista Dissertatio, Pelotas, Edição comemorativa (19-20), 2004, p. 5-20.

AZEVEDO, C. A. *A procura do conceito de religio: entre o relegere e o religare*. Religare, João Pessoa, v. 7, n. 10, 2010, p. 90-96.

BARATA-MOURA, J. *Esclarecer significa fundamentar. Alienação e alteridade em Das Wesen des Christentums de Ludwig Feuerbach*. In: BARATA-MOURA, J. & MARQUES, V. S. (orgs.) *Pensar Feuerbach*. Colóquio comemorativo dos 150 anos da publicação de *A Essência do Cristianismo* (1841-1991). Lisboa: Edições Colibri, 1993, p. 47-93.

BINETTI, M. J. *Feuerbach y Kierkegaard: hacia la humanización de lo divino*. In: CHAGAS, E. F.; REDYSON, D.; PAULA, M. G. (orgs.) *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*. Fortaleza: Edições UFC, 2009, p. 271-292.

BRANDÃO, J. S. Introdução. In: FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*. Trad. bras. José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2012.

BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. *Dicionário de política*. Vol. 1. Trad. bras. Carmen C. Varriale et al. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

CABADA CASTRO, M. *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1999.

_____. *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.

CONILL, J. *La alteridad recíproca y la experiencia de reconocimiento*. Investigaciones Fenomenológicas, s/l, v. monográfico 2, 2010, p. 61-76.

CUADRADO, J. A. G. *Las controversias sobre la gracia y la génesis del humanismo ateo. Espiritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana, Año 65, n. 152, 2016, p. 407-432.*

FABRO, C. *Ludwig Feuerbach. L'Essenza del Cristianesimo*. L'Aquila: Japadre Editore, 1977.

FERNÁNDEZ, A. G. L. *Feuerbach y la tradición filosófica*. ÉNDOXA: Series Filosóficas, Madrid, n. 21, 2006, p. 239-267.

_____. *La consciencia epocal en L. Feuerbach*. Revista de filosofía (Chile), v.

17, n. 1, 1997, p. 143-186.

FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*. Trad. bras. José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2012a.

_____. *Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach*. Zweiter Band (Briefe 1838-1871). Leipzig: Verlag von Otto Wigand: 1904.

_____. *Das Wesen des Christentums*. Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie, (vgl. Feuerbach-Wesen Bd. 1). Disponível em: [http://nsl-archive.tv/Buecher/Bis-1945/Feuerbach,%20Ludwig%20-%20Das%20Wesen%20des%20Christentums%20\(1848,%20752%20S.,%20Text\).pdf](http://nsl-archive.tv/Buecher/Bis-1945/Feuerbach,%20Ludwig%20-%20Das%20Wesen%20des%20Christentums%20(1848,%20752%20S.,%20Text).pdf).

Acesso em 04 de março de 2014.

_____. *Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christenthums*. In: FEUERBACH, L. *Sämtliche Werke*. Vol. 7. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Verlag, Günther Holzboog, 1960a.

_____. *Etica e felicità. Con una raccolta di aforismi di argomento morale*⁴⁴. Trad. it. Barbara Bacchi. Milano: Guerini e Associati, 1992.

_____. Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung. Hrsg. v. K. Grün, 2 Bde., Leipzig/Heidelberg, 1874.

_____. *La esencia de la fe según Lutero. Una contribución a La Esencia del Cristianismo*. In: FEUERBACH, L. *Escritos en torno a La Esencia del Cristianismo*. Trad. esp. Luis Miguel Arroyo Arrayás. Madrid: Editorial Tecnos, 2007b, p. 3-98.

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

_____. *Princípios da filosofia. Necessidade de uma transformação*. In: FEUERBACH, L. *Filosofia da Sensibilidade. Escritos (1839-1846)*. Trad. port. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005c, p. 157-169.

_____. *Princípios da filosofia do futuro*. In: FEUERBACH, L. *Filosofia da Sensibilidade. Escritos (1839-1846)*. Trad. port. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005d, p. 101-155.

FEUERBACH, L. *Sämtliche Werke*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Verlag, Günther Holzboog, 1960b.

_____. *Sobre A Essência do Cristianismo em relação com O Único e a sua Propriedade de Stirner*. In: FEUERBACH, L. *Filosofia da Sensibilidade. Escritos (1839-*

⁴⁴ Trata-se da tradução italiana editada por Ferruccio Andolfi do texto de Feuerbach publicado postumamente por K. Grün, com o título *Zur Moralphilosophie*, e W. Bolin e F. Jodl, que o intitularam *Der Eudämonismus*.

1846). Trad. port. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005e, p. 171-181.

_____. *Teses provisórias para a Reforma da Filosofia*. In: FEUERBACH, L. *Filosofia da Sensibilidade. Escritos (1839-1846)*. Trad. port. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005f, p. 85-100.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. bras. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. bras. de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

ÍÑIGO, E. L. *Introducción a las éticas*. In: ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Trad. esp. Julio Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos, 1993, p. 7-119.

INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. Trad. bras. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

LIMA FILHO, J. E. *Antropologia, Ética e Política em “A Essência do Cristianismo” de Ludwig Feuerbach*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Cultura e Arte, Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 147f, 2017a.

_____. *Ontologia e Conhecimento nos Princípios da Filosofia do Futuro de Ludwig Feuerbach*. *Philosophos: Revista de Filosofia, Goiânia*, v. 22, n. 2, 2017b, p. 153-185.

LIMA VAZ, H. C. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.

MARTÍNEZ, J. G. *Un aporte a la filosofía política desde la ética de Ludwig Feuerbach*. *Presente, pasado y futuro de la democracia*, Universidade de Murcia, 2009, p. 213-220.

MARX, K. 1. *Ad Feuerbach (1845)*. In: MARX, K. & ENGELS, F. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. Trad. bras. Rubens Enderle, Nélío Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 533-535.

MARX, K. & ENGELS, F. *Werke*. Band 2. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1962.

MORAES, A. *Dialética da alteridade*. *Ágora Filosófica*, Recife, ano 1, n. 1, 2001, p. 56-66.
NISBET, R. *Os filósofos sociais*. Brasília: EdUnB, 1982.

RAMOS, C. A. *Aristóteles e o sentido político da comunidade ante o liberalismo*. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 129, Jun/2014, p. 61-77.

RAWIDOWICZ, S. *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*. Berlin: Verlag von Reuther & Reichard, 1931.

SCHMIDT, J. P. *Comunidade e comunitarismo: considerações sobre a inovação da ordem*

sociopolítica. Ciências Sociais Unisinos, São Leopoldo, v. 47, n. 3, 2011, p. 300-313.

SCHMIDT, A. *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Trad. esp. Julio Carabaña. Madrid: Taurus Ediciones, 1975.

SCHNEIDER, K. Zum Geleit: „Vive la République“ – *Der politische Feuerbach*. In: SCHNEIDER, K. (Hrsg.) *Der politische Feuerbach*. Münster/New York/München/Berlin: Waxmann Verlag, 2013, p. 13-18.

SCHÜTZ, R. *Religião e capitalismo: uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

_____. *Sensibilidade emancipatória: Schelling, Feuerbach e Marx a contrapelo da tradição*. In: CHAGAS, E. F.; REDYSON, D.; PAULA, M. G. (orgs.) *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*. Fortaleza: Edições UFC, 2009, p. 171-211.

SERRÃO, A. V. *A imagem de Ludwig Feuerbach na literatura mais recente (1988-1993)*. Philosophica, Lisboa, v. 1, 1993, p. 123-142.

_____. *Apresentação*. In: FEUERBACH, L. *Filosofia da Sensibilidade. Escritos (1839-1846)*. Trad. port. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005, p. 13-30.

_____. *Feuerbach e a apoteose da vida*. In: CHAGAS, E. F.; REDYSON, D.; PAULA, M. G. (orgs.) *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*. Fortaleza: Edições UFC, 2009, p. 15-35.

SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Trad. cast. Atilano Domínguez. Barcelona: Ediciones Altaya, 1997.

XHAUFFLAIRE, M. *Feuerbach et la Théologie de la Sécularisation*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1970.

WINIGER, J. *Feuerbachs Bedeutung für den Frühsozialismus in Deutschland*. Überarbeitete Fassung (2015a) der Erstveröffentlichung in *Aufklärung und Kritik*, 3/2013, S. 128–143. Disponível em http://www.ludwig-feuerbach.de/Winiger_Feuerbach-Fruehsozialismus.pdf. Acesso em 22 de fevereiro de 2018.

_____. *Feuerbachs Kommunismus-Begeisterung Mitte der 1840er Jahre. Eine chronologische Erkundung*. Überarbeitete Fassung (2015b) der Erstveröffentlichung in *Aufklärung und Kritik*, 2/2012, Schwerpunkt Ludwig Feuerbach Schriftenreihe der Ludwig-Feuerbach-Gesellschaft Nürnberg e.V., Band 3, S. 104–121. Disponível em: http://www.ludwig-feuerbach.de/Winiger_Feuerbachs_Kommunismus-Begeisterung.pdf. Acesso em 22 de fevereiro de 2018.