

CRIAR E RECRIAR O DIVINO A HUMANIDADE DA RELIGIÃO SEGUNDO LUDWIG FEUERBACH¹

Adriana Veríssimo Serrão²

Resumo: O problema da religião atravessa toda a obra de Feuerbach como um dos temas mais marcantes do seu pensamento, numa sequência pontuada por assinaláveis flutuações, tanto no entendimento do conceito e no uso do termo "religião", como na posição assumida perante ela pela filosofia. O presente artigo traça uma linha evolutiva deste tratamento, considerando os seguintes tópicos: 1. O problema da filosofia da religião: do Deus teológico à essência do divino. 2. A essência do cristianismo ou a dupla humanidade da religião. 3. Da psicologia à antropologia: a questão da humanidade do Homem. 4. O sentido do divino e a religião do futuro.

Palavras chaves: Ludwig Feuerbach – religião – antropologia – humanidade – futuro.

Abstrait: Le problème de la religion traverse toute la pensée de Feuerbach comme l'un des thèmes les plus importants de sa réflexion philosophique, une séquence ponctuée par des fluctuations notables, tant dans la compréhension conceptuelle et l'utilisation du terme «religion», tant en ce qui concerne la position prise devant elle par la philosophie. Cet article fournit une ligne d'évolution de ce traitement, compte tenu des sujets suivants: 1. Le problème de la philosophie de la religion: du Dieu théologique à l'essence du divin. 2. L'essence du christianisme ou la double humanité de religion. 3. De la psychologie à l'anthropologie: la question de l'humanité de l'homme. 4. Le sens de Dieu et la religion de l'avenir.

Mots clés: Ludwig Feuerbach – religion – anthropologie – humanité – avenir.

¹ Primeira Publicação em: *A Questão de Deus na História da Filosofia*, coordenação de Maria Leonor L. O. Xavier, Sintra (Portugal), Zéfiro, 2008, vol. I, pp. 617-629.

² Doutora em Filosofia, Universidade de Lisboa, Departamento de Filosofia, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. adrianaserrao@fl.ul.pt

O problema da religião atravessa toda a obra de Feuerbach como um dos temas mais marcantes do seu pensamento, numa sequência evolutiva pontuada por assinaláveis flutuações, tanto no entendimento do conceito e no uso do termo "religião", como na posição assumida perante ela pela filosofia.

Numa primeira fase, o âmbito da religião confunde-se com o cristianismo, e este com uma visão global do mundo sustentada em dois pilares fundamentais: a criação *ex nihilo* e a imortalidade da alma, contraditórios, um e outro, com a eternidade da Natureza e a universalidade da razão que enquadram o exercício do livre filosofar. No contexto da oposição entre visões concorrentes e da incompatibilidade entre pensamento autónomo e aceitação acrítica de factos sobrenaturais, o cristianismo surge como o "outro da razão" e a conciliação de liberdade e dogmática, de reflexão e revelação como uma *concordia discors* que contamina a razão e a torna impura³.

É a partir do ensaio sobre a natureza do milagre, de 1838, que o sentido do transcendente começa a ser encarado positivamente, como um especial modo de perceber a realidade que não lhe é totalmente contrário, mas se limita a transformá-la. Um facto miraculoso cai fora da alternativa entre natural e sobrenatural, tratando-se de um evento sensível metamorfoseado num evento sobrenatural pelo simples motivo de ter sido "visto de outra maneira". A transmutação do sensível natural (água) no sensível sobrenatural (vinho) ou a multiplicação de um pão em muitos pães não remetem para uma ilusão sensorial, uma vez que terão acontecido à vista de muitos, mas para uma predisposição a perceber o *mesmo* como sendo *outro*. Sem chegar a ser justificada, mas enunciada já com clareza, a hipótese de que a visão miraculosa, uma maneira de ver capaz de alterar o que é efectivamente visto e de o investir de uma aura prodigiosa, tenha um fundamento na natureza humana ou, o mesmo é

³ A antítese entre filosofia e religião (ou cristianismo) sustenta todo o período juvenil. Explicitamente formulada na Carta a Hegel, de 1828, é o eixo principal da primeira obra de envergadura, os *Pensamentos sobre a morte e a imortalidade* (*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*), de 1831, uma longa desconstrução das categorias enformadoras da mentalidade europeia cristã: a ideia de imortalidade da alma, em cujo fundamento se encontra a figura de um Eu hiper-subjectivo, concebendo-se como perdurando eternamente, fora do espaço e tempo reais, num mundo extraterreno e numa duração sem fim após a morte; e, paralelamente, a concepção da Natureza como dependente da vontade de um acto criador absoluto, que institui o dualismo do espírito e da matéria e lança sobre esta o estatuto de realidade segunda na escala do ser.

O confronto entre razão natural e fé sobrenatural prolonga-se pelos estudos dedicados à história da filosofia moderna e ao movimento de emancipação gradualmente conquistado a partir das doutrinas panteístas do Renascimento e está ainda no centro dos acesos debates travados no final da década acerca do carácter cristão ou não-cristão da filosofia de Hegel; cf. "Über Philosophie und Christentum" (1839), GW, vol. 8.

Nas citações são usadas as seguintes siglas: GW: L. Feuerbach. *Gesammelte Werke*, hrsg. von Werner Schuffenhauer, Berlin, Akademie Verlag, 1967 ss; SW: L. Feuerbach. *Sämtliche Werke*, hrsg. von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl. Bd. I-X (Stuttgart, 1903-1911); 2.^a ed. em reprodução fac-similada acrescida dos volumes XI e XII-XIII (Stuttgart, 1963; 1964).

dizer, de que haja na sensibilidade uma "propensão para o milagre", é suficiente para identificar um problema filosoficamente relevante que será intensivamente abordado no conjunto de escritos subsequentes: "o milagre *contradiz a razão*, mas *não contradiz o homem em geral*"⁴.

Das Wesen des Christentums, a grande obra de 1841, consolida em filosofia da religião uma orientação inovadora, de cariz antropológico, que colocará o nome de Feuerbach entre os representantes maiores desta disciplina. Para além da pluralidade das religiões, produções históricas e manifestações compactas da consciência colectiva, *a religião*, no singular, é um acontecimento enraizado na subjectividade humana e de profundas implicações na vida individual. Ao articular a esfera do religioso com uma disposição espontânea da subjectividade, a filosofia da religião confina com um estudo de psicologia e torna-se uma fonte de insuspeitadas possibilidades para o conhecimento do ser humano.

A subordinação do problema de Deus ao problema da religião e, por sua vez, a integração desta numa compreensão aprofundada da humanidade do homem, seu portador, será, nos escritos da maturidade, deslocada de uma estrita psicologia religiosa e reelaborada à luz dos princípios de uma filosofia do Homem integral.

Sendo impossível abarcar nos limites de um artigo todos os meandros deste complexo tema e a ilimitada teia das suas ramificações, e não sendo o mesmo apreensível fora do próprio movimento reflexivo em que se foi constituindo, o presente estudo procura tornar patente a correlação entre o religioso e o humano, estruturante da posição de Feuerbach e ilustrativa da sua originalidade.

O problema da filosofia da religião: do Deus teológico à essência do divino

"A tarefa da filosofia não é refutar a fé, nem demonstrá-la, mas apenas apreendê-la e esclarecê-la."⁵

"eu não pergunto: como é possível a religião? Mas sim: o que é a religião, o que é Deus? E isto na base de factos concretos."⁶

"eu deixo a religião *expressar-se* por si mesma: apenas me torno o seu ouvinte e intérprete, não o seu ponto. Não inventar – descobrir, 'desvendar existência', foi o meu único objectivo, *ver* com justeza a minha única aspiração."⁷

⁴ "Über das Wunder", GW 8, 320.

⁵ *Nachgelassene Aphorismen*, SW, X, 327.

⁶ *Nachgelassene Aphorismen*, SW, X, 344.

⁷ *Das Wesen des Christentums* (doravante: *WCh*), 2.^a edição (B), GW 5, 16-17.

Estas afirmações permitem captar imediatamente o cerne do tratamento feuerbachiano da religião, fenómeno multifacetado onde confluem planos variáveis e camadas de sentido contrastantes. Trazer a religião à filosofia e considerá-la como questão filosófica não depende de uma idiossincrasia pessoal, mas da assunção de um ponto de vista neutral não implicado confessional ou doutrinariamente e isento de posições pré-concebidas. Nem apoiante nem refutativa, a filosofia *da* religião mais não pretende do que compreender uma disposição geral inscrita no ser humano e que sustenta a multiplicidade das formações religiosas particulares.

São múltiplas as analogias de que Feuerbach se socorre para caracterizar a tarefa do filósofo da religião. Tal o cientista da natureza, é um naturalista do espírito, estudioso objectivo e observador atento, que analisa um composto indiferenciado e massivo e nele vai separando ingredientes até identificar substâncias básicas e elementos primários. Outras vezes é apresentado como um tradutor conduzindo um trabalho de decifração que lê a religião como uma língua de semântica e sintaxe próprias e procura correspondências fiéis para os seus significados ocultos. Ressalta de ambos os modelos a prática de uma hermenêutica distanciada. Para o filósofo, nem parte interessada nem juiz, a religião é uma questão *de facto*, não *de jure*, cuja finalidade principal reside na resolução da sua essência. Esta não se obtém indutivamente por extracção de constantes das formações confessionais existentes, nem por via de uma dogmática comparativa, muito menos de uma antropologia histórico-cultural dos cultos exteriores, mas pela identificação de um plano gerador comum, presente e subjacente a todas as religiões.

A explicitação deste originário segue um procedimento dúplice, simultaneamente crítico e genético. Face à complexidade de comportamentos multiformes, revestidos de significações diferenciadas e elementos heterogêneos, a vertente crítica, tal a investigação da química analítica, separa o acessório e contingente até identificar um núcleo estável. Desvendada esta origem, a vertente genética, por sua vez, reconduz as manifestações à sua raiz, descrevendo os modos como esse acontecimento se dá na consciência e quais os mecanismos da subjectividade nele envolvidos⁸. Só aí, nesse plano primitivo, a essência da religião pode ser captada em estado nascente e como expressão incarnada e autêntica.

No esforço de dilucidação da pergunta "o que é?", são operadas pelo método crítico sucessivas reduções preliminares que circunscrevem a esfera religiosa como objecto

⁸ Cf. a formulação do método genético-crítico em *Das Wesen des Christentums*, GW 5, 105. A explicitação destes princípios, metodologia e objectivos encontra-se sobretudo nos Prefácios da 1.^a e da 2.^a edições (A e B), entrelaçada com outras inspirações clássicas, como a socrática "conhece-te a ti mesmo" ou a analogia kantiana presente no motivo de uma "crítica da razão impura", título inicialmente previsto para *A essência do cristianismo*.

filosófico: por um lado, entre as religiões objectivadas e a religião como conjunto de operações subjectivas e, por outro, entre a religião e a teologia.

Fala por si o contraste, longamente enfatizado, entre as posições da religião e da teologia, que estrutura a arquitectónica de *A essência do cristianismo* e incide quer nas faculdades fundamentais em exercício, quer no modo como o objecto "Deus" é respectivamente caracterizado. A teologia pensa de modo teórico, conceptual, lida por isso com um Deus abstracto; concebido pelo intelecto, é uma entidade intelectual, posta como conceito ou ideia pensada. O receio da teologia de cair em antropomorfismos leva-a limitar o número de determinações reais para ficar, em última instância, com um ente de razão que corresponde às exigências da própria razão: Deus é inteligência e causa primeira, na ordem teórica, vontade e lei moral, no plano prático. Típico do pensamento teológico é o esvaziamento da essência divina, reduzida a uma essência minimalista e cristalizada em atributos de tipo metafísico – causa primeira, infinitude, perfeição –, podendo chegar à posição de Deus como pura existência destituída de atributos, ou mesmo à figura extrema do Nada⁹. Razão impura, porque serve um interesse extra-racional, dogmático ou apologético, de uma crença particular, a teologia transporta, por outro lado, uma ambivalência de fundo que culmina na necessidade de demonstrar a existência desse mesmo Deus previamente tomado como existente. Quando Deus tem de ser provado no plano teórico, é porque a descrença já se instalou na vida; a teologia é intrinsecamente céptica, fundamentalmente irreligiosa, *ateísmo*.

Se a teologia se desenrola no plano da separação e no estabelecimento de diferenças, a religião, em total contraste, vive da comunhão e da semelhança: "O pensamento do ser absolutamente perfeito deixa o homem *frio* e *vazio*"¹⁰. Para o crente, indiferente aos rígidos

⁹ "A negação de determinados predicados positivos da essência divina não é senão uma negação da religião, que todavia ainda possui para si uma *aparência* de religião, para não ser reconhecida *como negação* – não é mais do que um *subtil* e *astucioso ateísmo*." (WCh, GW 5, 50-51).

Os atributos racionais – inteligência e vontade (ou lei moral) – são matéria dos capítulos iniciais e expressam, respectivamente, a essência do intelecto e da razão prática, ao passo que a Segunda Parte da obra ("A essência inautêntica da religião") desmonta as contradições do pensamento teológico na determinação da essência e da existência do ser divino. Nos *Princípios da filosofia do futuro* (1843), o leque dos atributos metafísicos é ampliado (infinitude, ilimitação, necessidade, incondicionalidade, universalidade, independência, autonomia, impassibilidade, perfeição), sendo o modo teológico entendido também como procedimento fundamental da filosofia moderna, uma vez que as categorias da Razão não são mais do que as categorias de Deus humanizadas e trazidas à imanência; sobre a metamorfose da teologia em filosofia, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, §§ 1-23.

¹⁰ WCh, GW 5, 49.

A teologia, aqui considerada apenas como forma geral de pensamento e no contraste com a religiosidade vivida, é usada por Feuerbach em múltiplas acepções e cuidadosamente categorizada segundo matizes tão diversos, como o teísmo, ou "teologia vulgar" (*gemeine Theologie*), a teologia dogmática e as orientações estritamente filosóficas como a teologia racional ou a teologia especulativa, numa evolução interna

raciocínios teológicos e às subtilezas da sua retórica, Deus é um ser *ligado*, familiar, próximo, profusamente determinado, pleno de qualidades. A fé é a prova mesma da existência de Deus, é a crença que não carece de outras provas porque se basta a si mesma; fé e conhecimento não se distinguem: "A religião só se satisfaz com um Deus *inteiro, sem reservas*. A religião não quer uma mera manifestação de Deus; *quer o próprio Deus, Deus em pessoa*."¹¹ A incompatibilidade entre Deus teológico-metafísico (ideia *em si*) e Deus religioso (realidade *para nós*) transparece na distinção complementar entre "fé morta", porque aderente a um conteúdo – uma entidade antecipadamente dada ou um elenco fixo de dogmas – e "fé viva" que precede e acompanha a existência do divino. Em rigor, não se é crente de "uma religião" institucionalizada e codificada; *a religião* é antes a própria crença viva que alimenta o divino num movimento de constante criação e recriação. Compreender a essência da religião é sondar a especificidade deste mesmo acto gerador que modela a divindade e a mantém viva, alterando-a e configurando-a de conteúdos mutáveis e cujo valor de humanidade será tanto mais acentuado quanto mais se encontrar próximo da origem. Deste modo, para Feuerbach, o problema filosófico de Deus, tradicionalmente reservado à teologia, um modo de conhecimento conduzido no interior de parâmetros racionais, metafísicos ou especulativos, e inevitavelmente ao serviço de um Deus predeterminado, é deslocado para o estádio vivencial da *religiosidade*. Religião é a *ligação*, o vínculo estreito que liga o homem a algo mais que ele e diferente dele.

Fenómeno sintético, a essência da religião em geral reside precisamente na conjugação destes dois pólos: uma atitude subjectiva, que envolve a consciência e os objectos da consciência; e a própria posição de um conteúdo transcendente, conjunto de representações e figurações do divino. Na distinção das faces subjectiva (a fé) e objectiva (o divino) reside o ponto nodal da inquirição da essência autêntica do religioso. Assim se explica a tese segundo

que testemunha o progressivo esvaziamento dos conteúdos divinos e a redução a uma entidade inteligível. Paralelamente a esta abordagem histórico-categorial, e numa intenção polémica, o modo teológico, por servir, em última instância, a defesa de um Deus exclusivo e de uma única religião verdadeira, lançando sobre as outras religiões o epíteto da falsidade, comporta do ponto de vista ideológico e político uma posição autoritária e transporta um foco de violência que institui clivagens na Humanidade e legitima o fanatismo.

Não cabe no âmbito deste estudo o desenvolvimento de um tema que mereceria um tratamento autónomo na obra de Feuerbach. Recorde-se apenas que Feuerbach realiza o primeiro ciclo de estudos universitários na Faculdade de Teologia de Heidelberg, onde toma conhecimento com as correntes teológico-filosóficas aí seguidas, a racionalista de Heinrich Paulus e a especulativa de Karl Daub. Será precisamente a discórdia da teologia com a filosofia que o levará a mudar de curso e a transferir-se para Berlim. Em 1824, já estudante de Filosofia, toma contacto com a teologia protestante de Schleiermacher, Marheineke, Neander e Strauss. Profundo conhecedor da teologia do seu tempo, Feuerbach é-o também da tradição histórica, como se depreende do erudito aparato documental de *Das Wesen des Christentums* e do conjunto de ensaios sobre Lutero, cuja obra é intensivamente estudada depois de 1842.

¹¹ *WCh*, GW 5, 52.

a qual "a religião não se compreende a si mesma, a filosofia especulativa e a teologia compreendem-na de um modo errôneo".¹² Vivendo na coincidência, espontânea e destituída de capacidade autocrítica, entre humano e divino, Deus e religião (fé) identificam-se na e para a consciência crente. Trata-se de uma "consciência destituída de consciência"¹³: intimamente unida ao conteúdo e incapaz de se separar dele, desconhece os processos que nela ocorrem. Teologia e filosofia especulativa, pelo contrário, são meios de justificação racional que desprezam os mecanismos e necessidades da subjectividade vital. Fixam-se no lado objectivo: tratam de Deus, não da religião; não são fé, mas doutrinas da fé. Para a visão ampla do filósofo, intérprete de ambos os lados, "Deus" ocupa o lugar mediador entre a sua génese e os conteúdos de que é portador. A existência do divino, componente da atitude religiosa, mas não fundamento dela, é reconduzida ao Homem. São ténues as fronteiras entre filosofia da religião e antropologia.

A essência do cristianismo ou a dupla humanidade da religião

No respeito do princípio de neutralidade que postula a equivalência de todas as religiões, Feuerbach aborda, no conjunto dos múltiplos escritos que retomarão este tema até ao final da década de 60, as principais matrizes religiosas da Humanidade, desde as religiões animistas, ao politeísmo clássico e aos diversos monoteísmos (judaico, cristão, hindu...), todas baseadas na referência ao transcendente e na adoração de seres *diferentes* do homem como seres *superiores* ao homem.

Uma linha geral de demarcação ressalta da diferente relação com o objecto da adoração e do próprio modo dessa adoração. Nas religiões naturais o sensível não-humano – forças cósmicas, elementos vivos, seres vegetais ou animais – é investido de poderes, comportamentos ou pensamentos humanos: a divinização recai sobre o mundo exterior, extra-humano e não-humano. Nas religiões teístas (politeístas ou monoteístas), os Deuses são pessoas; é a própria humanidade que é consagrada na forma das entidades divinas. No curso da evolução histórica, o politeísmo clássico é um estágio híbrido e transitório entre animismo e teísmo, uma vez que muitos Deuses gregos e romanos, figuras com identidade pessoal diferenciada, estão ainda repletos de atributos naturais ou associados simbolicamente a eles¹⁴.

¹² "Über 'Das Wesen des Christentums' in Beziehung auf Stirners 'Der Einzige und sein Eigentum'", GW, 9, 429.

¹³ *WCh*, GW 5, 75.

¹⁴ Cf., para o tema das religiões naturais e a sequência da mentalidade animista à mentalidade teísta, centrada na subjectividade, sobretudo *Das Wesen der Religion (A essência da religião)*, de 1846, e *Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums (Teogonia, segundo as fontes da*

Em ambas as configurações dominantes, o objecto divino é provido de traços humanos, uma semelhança patente em grau maior ou menor: naquelas, a pessoalidade é projectada para fora, lançada sobre seres preexistentes e dotados de autonomia e que mediante a humanização devêm meias-naturais, meias-pessoais; a personificação recai apenas nas qualidades, não na coisa mesma. Nas religiões teístas, os objectos divinos são supra-sensíveis; a divinização recai sobre um objecto interno da consciência e produzido na consciência; a humanização envolve simultaneamente os atributos e o sujeito. O monoteísmo, e em particular o cristianismo, é por isso o espécime mais rico e interessante, sendo que na figura de um Deus pessoal e único coincidem a dupla humanidade, subjectiva e objectiva, da religião. É nesta perspectiva, e só nesta, que o cristianismo, a que Feuerbach dedica a atenção maior, pode ser considerado a religião absoluta.

A essência subjectiva da religião é desvendada por uma fenomenologia da experiência crente: múltiplas disposições elementares – afectos, emoções, imagens – conjugam-se numa orientação global da subjectividade, de índole sentimental, cuja sede é o ânimo (*Gemüt*), o íntimo da subjectividade. O acesso a este reduto da vida interior é possível apenas indirectamente, na medida em que o pensamento religioso se manifesta, usando uma linguagem figurada que fala através de imagens e se objectiva nas qualidades sensíveis que coloca em Deus. A essência objectiva da religião é esclarecida por uma analítica das proposições que nesses predicados o nomeiam e celebram como um ser pleno e pela respectiva tradução dos significados neles contidos. Estando as duas faces deste processo estreitamente imbricados na realidade vivida, também o estão no duplo andamento do método de decifração. A correspondência entre divino e humano – ou o entendimento da religião como "conhecimento de si" do homem – impõe à interpretação psicológica uma hermenêutica circular que ora passa dos atributos (divinos) ao sujeito (divino), ora deste ao sujeito (humano). Tal como dizer que Deus "é fogo" significa implicitamente que o fogo é divino, afirmar que Deus "é amor" significa que o amor é tomado como valor absoluto. O elemento crucial na linguagem do ânimo não é o sujeito das qualidades, mas essas mesmas qualidades, pelas quais, e unicamente pelas quais, os Deuses se diferenciam: "uma qualidade não é divina pelo facto de Deus a ter, mas Deus tem-na porque *ela em si para si, por si mesma*, é divina, porque Deus *não é Deus quando ela lhe falta*."¹⁵ A mutabilidade destes traços e a plasticidade das significações que transportam não permite um trabalho de tradução exaustivo e definitivo;

Antiguidade clássica, hebraica e cristã), a obra tardia de 1857, onde ganha especial relevo o estudo da mitologia homérica.

¹⁵ WCh, GW 5, 71.

assim como a actividade dos falantes modela uma língua viva, colorindo-a de entoações expressivas que sedimentam novos significados, a hermenêutica da tradução incide, por descrições aproximadas, em grandes núcleos idiomáticos, num continuado processo de desvendamento de enigmas¹⁶. A sequência dos diversos capítulos de *A essência do cristianismo* mostra, predicado a predicado, que os atributos do Deus cristão são todos modos humanos ou, noutros termos, que na figura divina o homem apenas adora indirectamente qualidades humanas.

Limitamo-nos a apresentar uma súpula deste trabalho intensivo que lê em Cristo a imagem objectivada do homem: Deus-homem, inteiramente humano pela encarnação, um estatuto confirmado pela condição real de filho, Cristo é uma personalidade inteira, de espírito e de corpo, cuja paixão ilustra o primado da "carne e do sangue" sobre o intelecto e o sofrimento real de uma personalidade concreta. O sacrifício até à morte representa o clímax do sofrimento, a dor de um inocente levada ao extremo do suportável e, ao mesmo tempo, a dádiva de si por amor dos homens. Sofrimento e amor, ou o amor que se testemunha pelo sofrimento, elevam Cristo ao estatuto de figura humana exemplar e modelo moral da Humanidade.

Superlativo das qualidades do género humano, porque elevadas a um grau hiperbólico, Cristo é o compêndio da humanidade, um ideal do homem mediado por um juízo selectivo que infinitiza o finito, libertando-o das limitações reais e das deficiências individuais. Deus-homem sintetiza numa composição única *o mesmo e o outro*: imagem *ampliada* dos predicados positivos e imagem *idealizada* de que são apagados os traços negativos do original: "A *essência divina nada é senão* a essência humana, ou melhor, *a essência do homem purificada*, liberta das limitações do homem individual, objectivada, isto é, *intuída e adorada* como uma *essência própria, diferente, distinta dele*"¹⁷. É o ser humano subtraído, pelo poder da providência e da intervenção miraculosa, às duras leis que regem o curso das coisas mundanas e liberto, pela ressurreição, do limite terminal da morte.

¹⁶ "o meu livro [*A essência do cristianismo*] não pretende ser senão uma *tradução fiel* [...], uma resolução do enigma da religião cristã. As proposições gerais que eu pressuponho na Introdução não são proposições *a priori*, engenhadas por mim, não são produtos da especulação; apenas provieram da análise da religião, são apenas [...] manifestações efectivas da essência humana – a saber, da essência e da consciência religiosa do homem – vertidas em pensamentos, isto é, sintetizadas em expressões gerais e assim tornadas compreensíveis." *WCh* (B), GW 5, 14.

¹⁷ *WCh*, GW 5, 48-49. Análogo processo selectivo preside à formação das entidades negativas, os Demónios, que reúnem traços condenáveis, sob o fundo do juízo moral distintivo de bondade e maldade.

Na conversão do latente em manifesto, a filosofia da religião contrapõe a uma teologia dos mistérios sobrenaturais revelados uma revelação de segredos naturais humanos; decodificados, destituídos da aura de nebulosidade, os incompreensíveis mistérios teológicos não são mais do que confissões de anseios profundos do coração. O desfasamento entre real e ideal que a figura de Deus reflecte reconduz a interioridade à dimensão fundante do *desejo*, de que são estruturantes o desejo de felicidade (ou da vida plena) e o desejo da vida eterna (ou de não morrer), a que não pode dar resposta um ser metafísico, perfeito e impassível, mas apenas um ser pessoal, cordial, disponível e não indiferente, ele mesmo sensível e sofredor, cuja misericórdia actua sobre a infelicidade e se comove com a miséria a que assiste: "Onde o Deus pessoal é uma *autêntica necessidade do* coração, aí ele próprio tem de sofrer necessidades. Só no seu sofrimento reside a certeza da sua realidade efectiva, só nele reside a impressão e ênfase essencial da encarnação."¹⁸

A diferença entre crente e Deus é somente de grau, não de natureza, a união do crente e do crido necessariamente mais forte quanto maior a semelhança de naturezas sensíveis: "A teologia *nega a verdade do coração, a verdade do afecto religioso*. O afecto religioso, o coração, diz, por exemplo: "Deus *sofre*"; a teologia, pelo contrário, diz: Deus *não* sofre, ou seja, o coração *nega a diferença* entre Deus e homem, a teologia *afirma-a*".¹⁹

A passagem da essência divina à existência divina decorre por si mesma. Sendo a pura existência de um ente de razão destituída de significado e poder afectivo sobre o ânimo, o sujeito "deus" não existe para além dessas mesmas qualidades divinizadas. Deus é o nome a que são aplicados inúmeros predicados, o sujeito-substantivo portador e somatório de múltiplos adjectivos. Contra a reiterada censura de ateísmo nas argumentações dos teólogos ou contra a censura de religiosidade invocada por alguns filósofos, Feuerbach manterá firme esta leitura que, na religião, separa a verdade dos predicados e a inverdade do(s) sujeito(s)²⁰.

Da psicologia à antropologia: a questão da humanidade do Homem

Chegamos ao ponto em que a dilucidação da religião, ao mesmo tempo espelhamento e ocultação da essência humana, entronca com a antropologia. O alcance desta correlação não é linear, merecendo por isso especial atenção, uma vez que é precisamente em torno da

¹⁸ WCh, GW 5, 258.

¹⁹ *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* (Teses provisórias para a reforma da filosofia) (1843), GW 9, 256.

²⁰ Cf., respectivamente, a resposta a Julius Müller, "Beleuchtung einer Rezension des 'Wesen des Christentums'" e "Zur Beurteilung der Schrift 'Das Wesen des Christentums'" e a já citada réplica a Max Stirner, "Über 'Das Wesen des Christentums' in Beziehung auf Stirners 'Der Einzige und sein Eigentum'".

concepção da humanidade do homem que a filosofia de Feuerbach sofre uma significativa mutação após a auscultação dos segredos da consciência crente.

Em *A essência do cristianismo*, Feuerbach estabelece uma articulação entre essência da religião e essência do homem, longamente desenvolvida na Introdução. Universal, presente em todos os indivíduos, a essência é um complexo triádico de poderes fundamentais – a razão, a vontade e o coração – de que o homem se torna individualmente consciente ao pensar, ao agir e ao amar. Numa tese correlativa da crítica à eguidade absoluta como categoria enformadora do pensamento teológico ou do filosófico, estas actividades não são pertença do indivíduo, mas forças comunitárias, pertença da Humanidade no seu todo, do género humano, não de cada um. Não sendo nenhum indivíduo, enquanto tal, a encarnação da essência "homem", mas tão-só um "deputado do género" que o representa mas não o substitui, só se humaniza na medida em que ultrapassa a sua esfera limitada – privada ou íntima –, constituindo precisamente essa saída de si do eu individual o horizonte da vida racional. Humanização é universalização, ampliação, realização conjunta.

As actividades acompanhadas da consciência de si – isto é, da consciência do desfasamento entre si e o todo – são concretizações individuais da universalidade humana transversal a todos os indivíduos e põem o indivíduo em conexão com a Humanidade fora dele e com a essência humana nele. Saber a relação de pertença e, ao mesmo tempo, a não coincidência entre si e o género humano, ou entre a individualidade das nossas operações e o horizonte comum em que se inscrevem, é condição de um exercício expansivo do viver, aberto ao mundo, dirigido para a exterioridade mundana e a alteridade humana. A contraposição entre racionalidade e religiosidade, ou entre "homem racional" e "homem religioso" não se poderia fundar numa qualquer oposição real entre grupos humanos, em categorias antropológicas ou na alternativa entre faculdades, como, por exemplo, entre pensamento e sentimento – não existe uma faculdade específica ou predeterminadamente "religiosa" –, mas em duas orientações globais de vida, ou seja, duas modalidades de se reportar à sua própria humanidade e de dirigir a partir delas o conjunto das faculdades.

A religião é precisamente definida como uma *atitude (Verhalten)*, ao mesmo tempo comportamento e relação, que corta laços com o mundo e os outros seres humanos, para se transpor para um *além (Jenseits)* criado e conservado na subjectividade, onde novos laços vêm a ser reatados. Um mecanismo de fuga aos obstáculos da vida real finita, suprida pela imaginação que se torna numa capacidade poderosa, exacerbada, capaz de colmatar as deficiências sentidas criando um universo povoado de imagens e rendida ao poder

encantatório das figurações do eterno e do supra-terreno. O poder da imagem sobrepõe-se ao poder da coisa: "Quem tira à religião a imagem, retira-lhe a coisa mesma, tem nas mãos apenas o *caput mortuum*. A imagem *enquanto imagem* é a coisa."²¹

O esbatimento da densidade da existência sensível, despromovida a instância segunda e transitória, tem como correlato a concentração em si da subjectividade ensimesmada, ao mesmo tempo empobrecida, porque efectivamente isolada, e engrandecida, porque reconfortada pela convivência imediata com as personalidades transcendentais. Directa e limitada na vida racional, a relação com a essência (a consciência de si) é indirecta na atitude religiosa, mediada pela dimensão fantástica do Céu onde todos os elementos se encaixam e todas as contradições se harmonizam num quadro coerente de histórias sagradas regidas por uma ordem providencial e miraculosa. Deus e o Céu são apenas duas faces do mesmo mundo.

A referência à sua própria humanidade, de que o religioso nunca deixa de ser portador, recai não tanto numa estrita antropologia "religiosa", mas em processos mentais, isto é, numa psicologia: "a *diferença* entre fé e razão torna-se mesmo num facto psicológico"²². Semelhante a um sonho, um prolongado sonhar acordado, o mundo sonhado, que não é mais do que a duplicação idealizada *deste* mundo, ganha a primazia sobre o existente sensível, numa inversão de estatuto entre mundos paralelos.

Não é do ponto de vista lógico, mas psico-antropológico que a tensão entre verdade e ilusão se coloca como premente ao filósofo da religião, num ajuízo do religioso como radicalmente verdadeiro pela génese – na raiz da psicologia profunda está o desejo de completude, o movimento para a felicidade – e ao mesmo tempo tendencialmente pernicioso pela via de solução adoptada: a hegemonia de uma visão irreal, que leva à subtracção da essência, isto é, da vida em relação, numa progressiva dinâmica de empobrecimento regida pela relação inversamente proporcional entre inferior e superior. A psicologia religiosa obedece à regra do "tanto mais, quanto menos"²³, oscilando entre despojamento de si e retorno a si, alienação (empobrecimento) e compensação imaginária (enriquecimento).

²¹ WCh, GW 5, 6.

²² WCh, GW 5, 5.

²³ A relação inversamente proporcional regula um mecanismo psicológico de descentramento (perda de si) e recentramento (egoísta) em si, instalado na desproporção entre pobreza e riqueza – "o homem pobre tem um Deus rico", e vice-versa, – e o complementar princípio de compensação, figurado pelo movimento da diástole e da sístole (WCh, GW 5, 73). Representa também um princípio de leitura das formas de pensamento e das concepções históricas de Deus, numa escala que vai do Deus pobre, do deísmo e da teologia natural da *Aufklärung*, ao grau maximamente enriquecido do pietismo e do misticismo.

Esta ambivalência pode ser exemplificada a propósito do comportamento por excelência da religiosidade genuína, a oração, via interior e recatada de um contacto directo que trata Deus por Tu, a quem confessa anseios, solicita favores ou implora a satisfação de desejos com a confiança de que venham a ser cumpridos. Revelação do poder da palavra e da necessidade de experiência comunicativa, ao rezar, o eu apenas fala consigo mesmo, a alteridade a que se dirige não é real, não o contradiz: pergunta/pedido e resposta desenrolam-se no circuito fechado de um discurso monológico.

A intenção diagnóstica do psicólogo clínico contrapõe a razão e a religiosidade como orientações diferenciadas, divergentes, mas não contraditórias. Ao contrastá-las, sem porém estabelecer hiatos intransponíveis e clivagens rígidas, Feuerbach legitima – além da reiterada unidade da essência e de um único género humano – a função terapêutica da filosofia da religião que traz o sonho à realidade, desfazendo a ilusão, restituindo a riqueza e o valor incondicional da vida colectiva e natural. Quer seja diagnosticado como visão deturpada, tal um erro óptico que duplica a coisa com a imagem; quer como "patologia psíquica", ou, mais gravemente ainda com a conotação moral de um egoísmo interessado na salvação pessoal, a gênese da religião é reconduzida a uma ilusão da consciência, a uma consciência irrealizante, o que permite, como tal, ao filósofo, a prescrição da cura através do esclarecimento e a reorientação para a efectiva alteridade. A função terapêutica inscreve a filosofia da religião numa *medicina animae*, expressa pela similitude com a "hidroterapia pneumática" ou a medicina homeostática.

No modelo do homem completo (*vollkommen*), a unidade pluridimensional de intelecto, vontade e sentimento não consente nem a realização individual (solitária) da humanidade, nem a realização parcial, isto é, que um dos poderes fundamentais se desligue do complexo total para se tornar unidireccional ou predominante. Ora, não estando em causa, na analítica da religião e do seu funcionamento, temperamentos pessoais, mas uma tipologia psíquica geral, é na articulação relativa entre as instâncias da essência humana – o mesmo é dizer, na determinação da razão – que as dificuldades conceptuais mais se fazem sentir no interior de *A essência do cristianismo*, como se a ideia de homem de que Feuerbach parte não fosse suficiente para dar conta da amplitude das facetas do humano que está precisamente a desvendar.

Se a articulação entre pensamento e vontade não levanta dificuldades – o modelo da acção é racional e determinado pela escolha consciente dos fins – já relação entre intelecto e sentimento, bem como as diferentes instâncias do sentimento não são claras. As flutuações

terminológicas e o estatuto ambíguo atribuído ao *coração* – ora um poder da razão (universal e acima do indivíduo) e, como tal, fundamento do amor, ora confundindo-se com o ânimo (individual e privado), só vem a deslindar-se na parte final, quando a distinção de *coração* (*Herz*) e ânimo (*Gemüt*) não se coloca já no quadro da oposição entre razão e afecto, mas como diferenciações emanantes da sensibilidade: o ânimo seria, na longa tentativa de explanação, o "coração introvertido" e o coração o "ânimo extrovertido". Fica em aberto o problema que a filosofia da maturidade terá de solucionar: a conciliação de razão e coração, ou a própria reformulação da racionalidade e, com ela, a superação do paradoxo que associa a humanidade ao religioso e a racionalidade à filosofia (e à teologia)²⁴.

Com alguns sinais perceptíveis ao longo de *A essência do cristianismo*, a elaboração de uma nova antropologia capaz de superar a oposição da razão e do homem ocorre apenas no interior da filosofia da sensibilidade (*Sinnlichkeit*), que instaura, a partir de 1843, o ponto de vista da existência como fundador da consciência: "consciência é *ser* consciente". A reabilitação por parte de Feuerbach da *passividade* – numa escala que vai da afecção sensorial-sensível à efectividade da alegria e da dor como provas ontológicas – assume o *pathos* como dimensão constitutiva de um ser não apenas aberto ao mundo pela consciência, mas permeável e receptivo, um *ser poroso* enquanto corporizado e situado no mundo. Deixando de se colocar uma fronteira nítida entre *logos* (razão activa) e *pathos*, a *passio* que a interpretação da psicologia religiosa relegava para um culto doentio do sofrimento é reinterpretada como subjecto-objectiva e reconduzida, assim como a actividade da cabeça, à dinâmica única e bipolar da sensibilidade²⁵. Ao identificar o ser com o ser sensível (*Sinnlichkeit*), Feuerbach evita o dualismo e a hierarquia antropológica atribuindo ao ser do homem uma única natureza essencial que é tanto matéria como espírito, "coração" como "cabeça".

O sentido do divino e a religião do futuro

Cumprido o projecto da filosofia da religião, e resolvido o seu enigma, o tema não desaparece das preocupações de Feuerbach permanecendo, pelo contrário, a dimensão religiosa como um *Leitmotiv* integrado na sua própria visão do mundo e recorrente na

²⁴ Cf. *WCh*, GW 5, 480-485. Além da tematização de ânimo e coração, a Conclusão introduzia uma diferente noção de humanidade como duplicidade de forças e fraquezas: "Demonstrámos que o *conteúdo* e *objecto da religião* é inteiramente *humano*, e humano no duplo sentido deste termo, que significa tanto algo de positivo como de negativo, que a religião afirma incondicionalmente, não apenas as forças da essência humana, mas também as fraquezas, os desejos mais subjectivos do coração humano [...]" (*WCh*, GW 5, 443).

²⁵ A elevação da passividade a princípio da filosofia concreta encontra-se em "Über den 'Anfang der Philosophie'" e nos parágrafos finais das *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*.

proposta de uma *filosofia do futuro*, que é ao mesmo tempo proclamação de uma nova era da Humanidade.

A alteração das posições relativas entre consciência e ser, ou entre pensamento e vida, sinalizam a passagem para uma filosofia da existência que já não precisa de trazer à luz a intrínseca humanidade do religioso, sobejamente mostrada, mas de inquirir sob o lema de uma "nova religião" os contornos de um núcleo religioso do ser humano em geral. Que o homem total concreto seja a "medida da razão", e não inversamente, a razão a medida do homem²⁶, significa que a razão é a simultaneidade estrutural e funcional de "cabeça e coração", de actividade e passividade, pólos correlativos, integrados e incindíveis, e não dimensões hierarquizadas, da mesma natureza humana sensível. Que o ser humano enquanto tal seja intrinsecamente religioso decorre da carência de alteridade, emanante do coração, fundamento do tecido de interações que constitui o próprio existir. Só a sensibilidade traz o coração à razão.

O último Feuerbach mantém o sentido positivo da religiosidade, despojada da hipostasiação de deuses transcendentos, conserva a religião e a função prospectiva e antecipadora do desejo, sem cair na entronização de seres supremos ou entidades supra e extra-humanas.

Duas linhas fundamentais aglutinam as reflexões englobadas no motivo da "nova religião", ou da nova filosofia como substituto da religião, correspondendo precisamente a duas dimensões que retratam a complexidade da existência humana: ao eixo vertical, com orientação ascendente/descendente da vida interior e o eixo horizontal da vida exterior.

A subjectividade humana tem a sua raiz fora dela, não porém em outra subjectividade superior, mas na Natureza, seja os seres naturais próximos, base da vida quotidiana, seja na Natureza como fundamento último a que todos os existentes, e também os humanos, devem o seu existir. A consciência de que a existência assenta na dependência que perpassa todas as dimensões, das mais elementares às mais elaboradas, não tem no último Feuerbach uma feição tranquila, uma vez que o fundamento é um fundamento mudo, que não responde à interrogação sobre o princípio e o fim, questões terminais que permanecerão sem resposta. Configurado como sentimento existencial, o sentimento religioso é inerente e não pode ser extirpado: "O homem situa-se com o seu Eu ou consciência na margem de um abismo insondável, que não é porém senão a sua própria essência inconsciente que lhe aparece como

²⁶ *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), GW 9, §51.

uma essência estranha. O sentimento que se apodera do homem diante desse abismo e que irrompe nas exclamações: 'Que sou? De onde venho? Para onde vou?' é o sentimento religioso, o sentimento de que eu nada sou sem um *Não-Eu*, que é de facto diferente de mim, mas está contudo intimamente ligado a mim, que é um *outro* ser e contudo a minha *própria* essência."²⁷

Esta Natureza não-humana, que é exterior, assoma também nele como profundidade abissal: como Não-Eu no Eu. A consciência lúcida e vígil não só não é originária, porque mediada e precedida da consciência do mundo, mas convive encaixada num não-Eu, instância de impulsos e tendências só parcialmente conhecida quando vem à superfície do Eu, e que este não controla inteiramente. As duas formas geradoras das religiões típicas assentam no rasgar desta mesma tensão em direcções opostas, procurando solucioná-la de modo unívoco, mas suprimindo para tal o entrelaçado e a continuidade de Eu e Não-Eu, que forma a individualidade: "Mas o homem não concebe nem suporta a sua própria profundidade e rasga por isso, a sua essência num eu sem não-eu, a que chama Deus, e num não-eu sem eu, a que chama Natureza."²⁸ Complementar do sentido vertical de uma existência desapojada, suspensa de um fundo abissal, é o sentido ascendente, o impulso para formar um ideal "acima de", preenchido de desejos, e onde a existência ainda não cumprida se projecta num futuro: "O que eu *não* sou, mas desejo ser e me esforço por vir a ser, isso é o meu Deus."²⁹

Feuerbach não procura agora colocar um ponto final num conflito insolúvel e que dramatiza o seu último pensamento antropológico – uma vez que a tensão oscilante entre profundidade e altura, entre presente e futuro, não é ilusória, mas a marca real da finitude inultrapassável de um humano que é simples locatário e não proprietário –, mas reorientá-lo numa perspectiva humana de futuro.

O princípio "o homem é o Deus do homem" consagra poder da cooperação interpessoal Eu e Tu, a única que pode cumprir sem ilusões fantasiosas o conteúdo desiderativo projectado no divino, realizando-o na imanência das relações efectivas entre indivíduos concretos: "Só o género está em condições de suprimir e, ao mesmo tempo, de substituir a divindade, a religião. 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

²⁷ *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (1851), GW 6, 349-350.

²⁸ *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, GW 6, 352 nota.

²⁹ "Über 'Das Wesen des Christentums' in Beziehung auf Stirners 'Der Einzige und sein Eigentum'", GW, 9, 430.

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.”³⁰ Os laços da cooperação, da solidariedade e do altruísmo instituem no seio da Humanidade comunidades inclusivas que reconheçam os direitos do indivíduo como ser integral e ao mesmo tempo não-absoluto, pleno e ao mesmo tempo finito. O amor como relação equiparada e sem desníveis entre seres concretos finitos, não o sentimentalismo emanante de um eu enclausurado e projectivo, é a figura por excelência da vitalidade do ser prático, verdadeira religião da Humanidade inteira e condição de possibilidade, quer do género quer do indivíduo.

Em lugar da hierarquia política que prolonga o modelo das religiões históricas sustentadas na clivagem entre Deus-senhor e homens-súbditos, a horizontalidade fraterna de uma comunidade ética e política realizada na base da reciprocidade de amar e ser amado³¹. Liberto do egoísmo que sustenta o anseio da salvação individual lançada para o limbo de um Céu extramundano onde persiste o antropocentrismo de um humano autoproclamado como senhor dos demais seres, também o sentido estético participa desta sacralização da Natureza como *alter ego* face a cada um dos seus seres singularmente tomado como sujeito de vida. "Nem o animal desprovido de razão, nem a planta desprovida de linguagem, nem a pedra desprovida de sentimento devem ser excluídos desta festa de todos-os-santos."³²

Nenhum pensamento da morte de Deus se pode encontrar em Feuerbach, mas pelo contrário, a intensificação da religiosidade da vida numa transcendência imanente. Trazer a religiosidade à vida de cada dia e a cada momento é o mesmo que celebrar a consistência e densidade da existência, concreta e quotidiana, transformando actos banais em actos sagrados. Toda a querela que minaria durante décadas a leitura de Feuerbach em torno e contra o seu ateísmo e que asfixiou as potencialidades da posição feuerbachiana é marginal e extrínseca. Ele próprio crítico do ateísmo teórico, meramente intelectual e negativo, e defensor de um ateísmo prático em que o alfa tem valor privativo e não negativo, outro nome para a confiança na Humanidade e no futuro, única promessa de felicidade capaz de realizar na terra o que se busca no Céu.

Numa palavra: "Não ser contra a religião, mas estar para além dela".³³

³⁰ "Über 'Das Wesen des Christentums' in Beziehung auf Stirners 'Der Einzige und sein Eigentum'", GW, 9, 429.

³¹ *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW 9, §§35, 36.

³² *WCh*, GW 5, 479.

³³ Karl Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*, Leipzig und Heidelberg, C. F. Winter Verlag, 1874, Bd. II, 313.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A) Edições e traduções:

Ludwig Feuerbach. *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl, Bd. I-X, Stuttgart, 1903-1911; 2.^a ed. em reprodução fac-similada (Stuttgart, Bad Cannstatt-Frommann Verlag, 1959-1960), acrescida dos volumes: XI: *Jugendschriften. Mit Zeittafel und Bibliographie*, hrsg. von Hans-Martin Sass e Bd. XII-XIII: *Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach*, neu herausgegeben und erweitert von Hans-Martin Sass (Stuttgart, 1964).

Karl Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*. 2 Bd., Leipzig und Heidelberg, C. F. Winter Verlag, 1874.

Ludwig Feuerbach. *Gesammelte Werke*. Hrsg. Werner Schuffenhauer, Berlin, Akademie Verlag, 1967ff.

Princípios da filosofia do futuro e outros escritos, trad. port. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1988.

A essência do cristianismo, trad. port. de A. Veríssimo Serrão, Lisboa, F.C.Gulbenkian, 1994, 3.^a ed. 2008.

Ludwig Feuerbach. Filosofia da Sensibilidade. Escritos 1839-1846, trad. port. de A. Veríssimo Serrão, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2004.

B) Obras colectivas:

Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach. Hrsg. von Hermann Lübke und Hans-Martin Sass, München/ Mainz, Kaiser - Mathias Grünewald, 1975.

Feuerbach dans la pensée théologique et philosophique moderne. Mélanges de Science Religieuse, Lille, Faculté Catholique, 28 (1971).

Ludwig Feuerbach (1804-1872). Identität und Pluralismus in der globalen Gesellschaft. Hrsg. von U. Reitemeyer, T. Shibata, F. Tomasoni, Münster, Waxmann, 2006.

Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft. Internationale Arbeitsgemeinschaft am ZIF der Universität Bielefeld, 1989. Hrsg. von Hans-Jürg Braun, Hans-Martin Sass, Werner Schuffenhauer, Francesco Tomasoni. Berlin, Akademie Verlag, 1990.

Ludwig Feuerbach. 1804-1872. Revue Internationale de Philosophie, Bruxelles, 26, n.º101 (1972).

Ludwig Feuerbach. Hrsg. von Erich Thies, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.

O Homem Integral. Antropologia e Utopia em Ludwig Feuerbach. Coord. de A. Veríssimo Serrão, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2001.

Pensar Feuerbach. Colóquio Comemorativo dos 150 anos da publicação de "A Essência do Cristianismo" (1841-1991). Org. de J. Barata-Moura e V. Soromenho Marques. Lisboa, Edições Colibri/ Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1993.

Sinnlichkeit und Rationalität. Der Umbruch in der Philosophie des 19. Jahrhunderts: Ludwig Feuerbach. Hrsg. von Walter Jaeschke, Berlin, Akademie Verlag, 1992.

Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach. Hrsg. von Hans-Jürg Braun, Berlin, Akademie Verlag, 1994.

C) Estudos:

O presente elenco contém, para além dos artigos incluídos nas Obras colectivas, uma selecção dos mais importantes estudos que focam de diferentes ângulos a correlação entre filosofia da religião e filosofia do homem. Não foram consideradas, entre a imensa literatura produzida sobre a filosofia da religião de Feuerbach, obras com intenção refutativa ou de índole estritamente teológica, sendo o mesmo critério aplicado a títulos que circunscrevem o tema aos debates acerca do cristianismo no contexto da Escola hegeliana.

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

Andolfi, Ferruccio, "*Feuerbach e la nostalgia del paganesimo*" in *Sapienza antica. Studi in onore di Domenico Pesce*, Università degli Studi di Parma, Facoltà del Magistero, Milano, Franco Angeli, 1985, 313-326.

_____ "*Feuerbach e la religione dell'avvenire*", *La Cultura*, Roma, XI (1973), 381-402.

Arroyo Arrayás, Luis Miguel, "*Yo soy Lutero II*". *La presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach*. Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, Caja Salamanca y Soria, 1991.

Arvon, Henri, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris, PUF, 1957.

Berner, Christian, "*Substantialisation et substantivation: la syntaxe de l'objectivation religieuse chez Feuerbach*", *Revue de Métaphysique et de Morale* 96 (1991), 395-406.

Braun, Hans-Jürg, *Die Religionsphilosophie Ludwig Feuerbachs. Kritik und Annahme des Religiösen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag-Günther Holzboog, 1972.

Castanheira, Nuno, "*A consciência e a questão da humanidade do humano em Das Wesen des Christentums de Ludwig Feuerbach*", *Philosophica*, Lisboa, 26 (2006), 135-164.

Cabada Castro, Manuel, "*La autorrealización o liberación humana como crítica de la religión en Feuerbach*" in Manuel Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid, Editorial Trotta, 1994, 291-316.

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

Harvey, Van A., *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Maihofer, Werner, "*Konkrete Existenz. Versuch über die philosophische Anthropologie Ludwig Feuerbachs*" in *Existenz und Ordnung. Festschrift für Erik Wolff zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1962, 246-281.

Negretti, Nicola, *Feuerbach e il miracolo. Testo e contesto del saggio feuerbachiano Über das Wunder*, Genova, Marietti, 1992.

Nüdling, Gregor, *Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie. Die Auflösung der Theologie in Anthropologie*, Paderborn, F. Schöningh, 1.^a ed., 1936, 2.^a ed., 1961.

Osier, Jean Pierre, "*Présentation*" a: Ludwig Feuerbach. *L'essence du christianisme*, Paris, Maspero, 1968, 7-86.

Perone, Ugo, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, Milano, Mursia, 1972.

Schilling, Werner, *Feuerbach und die Religion*, München, Evangelischer Presserverband für Bayern, 1957.

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

Severino, Giulio, *Origine e figure del processo teogonico in Feuerbach*, Milano, Mursia, 1972.

Tomasoni, Francesco, *L'Opera e il suo autore*", intr. à trad. italiana de *L'essenza del cristianesimo*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

Wartofsky, Max W., *Feuerbach*, Cambridge/ London/ New York/ Melbourne, Cambridge University Press, 1977.

Xhaufflaire, Marcel, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, Paris, Les Editions du Cerf, 1970.