INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Felipe Assunção Martins

“Matar a culpa e salvar o desejo”: O *Eudaimonismo* emancipatório de Ludwig Feuerbach

Brasília
2025

Termo de ciência de autorização para disponibilização da tese na biblioteca

Felipe Assunção Martins

"Matar a culpa e salvar o desejo": O *Eudaimonismo* emancipatório de Ludwig Feuerbach

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília como requisito para obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Márcio Gimenes de Paula

Brasília, Fevereiro de 2025

Ficha catalográfica

Agradecimentos

Se é verdade que uma tese é um percurso solitário, é igualmente verdade que este percurso seria intransitável sem as mãos, as vozes e as presenças que tornam possível avançar. Agradecer é, assim, um gesto de justiça, mas também de reconhecimento do absurdo que seria pensar a jornada de um doutorado como um ato individual. Abaixo, compartilho o esforço impossível de registrar minha gratidão, sabendo que qualquer tentativa será sempre uma aproximação imperfeita.

Agradeço, em primeiro lugar, ao Departamento de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (UnB), que me acolheu, me desafiou e, principalmente, suportou a minha teimosia filosófica ao longo destes anos. A cada coordenador, professor e técnico-administrativo, minha gratidão por formarem um espaço onde o pensamento crítico pode florescer – ainda que, por vezes, em meio às intempéries acadêmicas.

À CAPES, meu agradecimento duplo: pela bolsa de demanda social, que sustentou não apenas as necessidades materiais deste percurso, mas também uma ilusão de estabilidade; e pela bolsa PDSE, que me permitiu uma temporada de desafios e descobertas na Alemanha – experiências que ampliaram minhas perspectivas acadêmicas e pessoais.

Ao curso de Filosofia do Campus Cidade de Goiás da Universidade Federal de Goiás (UFG), que, como professor substituto, foi para mim uma verdadeira "segunda graduação em Filosofia". Entre aulas e aprendizados, vivi ali um processo de reaprendizagem filosófica, desta vez do outro lado da sala de aula, que jamais esquecerei.

A *Universität Münster* merece um agradecimento caloroso por ter sido a minha casa acadêmica durante o período do doutorado-sanduíche. Em especial, agradeço ao Andreas Oberdorf, que tornou possível a travessia burocrática com paciência e eficiência germânicas. Ao casal Nicholas Johnson e Mel Hankins, minha gratidão pelo acolhimento caloroso e pela amizade que me fez sentir em casa mesmo tão distante. E, claro, à professora Ursula Reitemeyer, maior especialista em Feuerbach na Alemanha,

cujo entusiasmo ao me receber e cuja orientação brilhante tornaram o período na Alemanha não apenas produtivo, mas verdadeiramente inspirador.

Aos colegas do Grupo de Pesquisa GPELF, coordenado pelo professor Edmar Filho, meu agradecimento por tantas discussões enriquecedoras. Estendo esta gratidão especialmente aos professores Edmar Filho, Erick Lima e Rafael Werner, cujas contribuições foram cruciais para a qualificação e o refinamento desta tese. E ao meu orientador e amigo, Márcio Gimenes, deixo não apenas um agradecimento, mas um reconhecimento profundo: sua paciência e sabedoria foram o farol em momentos de dúvida, enquanto sua compreensão foi, em muitas ocasiões, o alívio necessário para seguir adiante.

Minha família é, sem dúvida, o fundamento material e espiritual deste trabalho. Às minhas avós Maria Aparecida e vó Maria, aos meus primos e primas, aos meus tios e tias – com destaque para Wellington e Patrícia, pelo apoio constante – e aos meus irmãos: Gabriel, cuja combinação de "engenharia e afetividade" inspira uma filosofia da ternura, e Frederico, monge budista no Rio Grande do Sul, que me ensinou que o budismo pode ser alegre e desprovido de ascetismo. Aos meus pais, Edna e Kléber, dedico um agradecimento ontológico: se conhecer é conhecer as causas, vocês são minha causa material e eficiente no mundo. Conhecer é também amar as causas – e o amor que dedico a vocês nunca terá equivalência.

À família Mazzuti/Solé, minha nova família: Carlos, Doriani, Henrique, Rafael, vó Ci, vó Vera, tio Xande e Capitu, agradeço pelo carinho e pelo acolhimento generoso.

Aos amigos que estiveram ao meu lado nesta jornada, minha gratidão afetuosa: Larissa (que esteve do início ao fim desta Tese), Elliot, Chiyoko, Ana Luiza, Ana Clara, Marquinhos, Jonathan e a pequena Maria Clara, Mari, Lorenzo e Miguel, Darley e Aline (e o pequeno Noah, o melhor nadador do mundo), Leozinho e Ananda, Larissa Almeida, a duplinha Lorena e João Pedro e aos amigos do curso de Alemão, João, Ju, Peter, Hiago e meu *Lehrer* Herr Vahram Asdurian. Vocês foram a lembrança constante de que pensar não é suficiente – é preciso, também, viver.

À minha filha, Nina, que, com seu sorriso irresistível e sua capacidade de transformar qualquer ambiente em um *playground*, me ensinou que a felicidade está nas coisas simples (como fazer "*slimes*"). Obrigado por ser minha maior obra-prima e por fazer de mim um doutor em "trocar fraldas em tempo recorde".

Ao Feijão, meu parceiro canino e filósofo de quatro patas, cujas reflexões silenciosas (ou seriam cochilos?) me acompanharam em incontáveis madrugadas. Obrigado por lembrar que a vida não se resume a teorias complexas – às vezes, é só sobre correr atrás de um brinquedo.

E, por fim, à Júlia, minha noiva, minha cúmplice e minha maior incentivadora. Sua (im)paciência italiana infinita e sua habilidade de me resgatar de abismos filosóficos com apenas um sorriso (e, às vezes, um lanche e um filme) foram essenciais para que eu chegasse até aqui. Obrigado por me lembrar que, mesmo entre tantas ideias abstratas, o amor é o mais concreto dos sentimentos. Você é o meu "impulso de felicidade" encarnado.

Aos meus pais.

"*Ser feliz com quem é feliz e infeliz*
com quem é infeliz – nisso consiste a moral".
Feuerbach

[ASSUNÇÃO, Felipe. *"Matar a culpa e salvar o desejo": o Eudaimonismo emancipatório de Ludwig Feuerbach.* Brasília: Universidade de Brasília, Faculdade de Filosofia, Pós-graduação em Filosofia, 2025].

RESUMO

A presente tese aborda a gênese conceitual das discussões éticas no pensamento tardio de Ludwig Feuerbach. Buscamos analisar, ao longo do período de 1857-1867, a formação de seu pensamento *Eudaimonista* final, retomando as discussões da sua crítica religiosa em *Theogonie*, passando pelo seu debate sobre o materialismo em *Über Spiritualismus und Materialismus*, alcançando a sua última produção, não publicada em vida por Feuerbach, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*. O nosso percurso argumentativo tentará demonstrar como permanece ao longo dessas obras um debate ético emancipatório que se opõe diretamente às posições morais deontológicas e de negação do Impulso de Felicidade [*Glückseligkeitstrieb*] como constituinte intrínseco e inelutável das disposições naturais do homem no mundo. Ao final, apresentamos ainda a nossa tradução integral, inédita em português, para o texto *Zur Ethik: Der Eudämonismus* de 1867.

Palavras-chave: Impulso de Felicidade; Ética, Desejo, Emancipação; Feuerbach, Ludwig.

[ASSUNÇÃO, Felipe. *"Killing the guilt and saving the desire": Ludwig Feuerbach's emancipatory Eudaimonism*. Brasília: University of Brasília, Faculty of Philosophy, Postgraduate Studies in Philosophy, 2025].].

ABSTRACT

This thesis addresses the conceptual genesis of ethical discussions in Ludwig Feuerbach's later thought. We seek to analyze, throughout the period 1857-1867, the formation of his final Eudaimonist thought, resuming the discussions of his religious critique in *Theogonie*, passing through his debate on materialism in *Über Spiritualismus und Materialismus*, reaching his last production, not published during Feuerbach's lifetime, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*. Our argumentative path will attempt to demonstrate how an emancipatory ethical debate remains throughout these works that directly opposes the deontological moral positions and the denial of the Happiness Drive [*Glückseligkeitstrieb*] as an intrinsic and ineluctable constituent of man's natural dispositions in the world. Finally, we present our complete translation, never before published in Portuguese, of the text *Zur Ethik: Der Eudämonismus* from 1867.

Keywords: Impulse for Happiness; Ethics, Desire, Emancipation; Feuerbach, Ludwig.

SUMÁRIO

RESUMO **VIII**

ABSTRACT **IX**

SUMÁRIO **X**

INTRODUÇÃO **13**

CAPÍTULO I - "INFÂNCIA DO DESEJO": A IMPOTÊNCIA REVOLUCIOÁRIA DOS AFETOS EM *THEOGONIE* **22**

CAPÍTULO II – A FISIOLOGIA DO PENSAR: CORPOREIDADE E FINITUDE NO FEUERBACH TARDIO **107**

CAPÍTULO III – FELICIDADE E FINITUDE: A ÉTICA EUDAIMONISTA DE FEUERBACH **157**

CONCLUSÃO **217**

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS **221**

TRADUÇÃO DE "*ZUR ETHIK: DER EUDÄMONISMUS*" (1867-1869) **228**

INTRODUÇÃO

Solidão é finitude e limitação,
comunidade é liberdade e infinitude.
(...); homem *com* homem
- a *unidade de eu e tu - é Deus*.

Ludwig Feuerbach,
***Princípios da Filosofia do Futuro*, § 62.**

A presente tese, intitulada *"Matar a culpa e salvar o desejo": o eudaimonismo emancipatório de Ludwig Feuerbach*, propõe-se a delinear, a gênese, o desenvolvimento e a consolidação do pensamento ético tardio de Ludwig Feuerbach, situando-o no contexto do período compreendido entre 1857 e 1867. Este intervalo, caracterizado por intensas transformações filosóficas e culturais na Alemanha do século XIX, revela-se como um terreno fértil para a emergência de um eudaimonismo ético radical, no qual Feuerbach ressignifica a centralidade do desejo humano como princípio ético fundamental. A investigação percorre, assim, um itinerário conceitual que parte de sua crítica à religião e ao idealismo especulativo – especialmente em sua oposição a Hegel –, até alcançar a formulação final de sua ética do impulso de felicidade (*Glückseligkeitstrieb*), culminando na obra *Zur Ethik: Der Eudämonismus* (1867), cuja relevância, ainda subestimada, é aqui resgatada e amplamente analisada.

Neste percurso, não apenas se examina a crítica feuerbachiana à transcendência religiosa e à moral deontológica, mas também se ilumina como a ideia de felicidade – compreendida como um movimento natural e inevitável do ser humano em direção à sua plenitude – torna-se o núcleo estruturante de um projeto ético que reivindica a imanência e a concretude como elementos centrais da vida moral. Feuerbach, ao identificar no desejo humano pela felicidade uma força constitutiva e irreprimível, contrapõe-se diretamente às tradições filosóficas que negam a legitimidade ontológica desse impulso, seja ao subordiná-lo a princípios transcendentes inalcançáveis, seja ao

reprimi-lo em nome de uma moralidade ascética ou racionalista. Ao criticar essas concepções, Feuerbach inaugura uma ética que não apenas reabilita o desejo como fundamento da ação moral, mas que também se configura como um projeto emancipatório, no qual o homem, liberto das culpas impostas por sistemas religiosos e morais opressores, pode finalmente afirmar-se enquanto ser integral, reconciliado consigo mesmo e com o mundo.

Essa abordagem, portanto, não se limita a um exame histórico das ideias de Feuerbach, mas busca evidenciar sua relevância contemporânea, na medida em que sua ética do desejo e da felicidade se apresenta como uma alternativa ao pessimismo ético e às restrições impostas por concepções moralistas que fragmentam a unidade entre desejo, liberdade e realização humana. A tese argumenta que o eudaimonismo feuerbachiano, ao reivindicar a felicidade como princípio ético universal, ultrapassa o mero hedonismo e inaugura uma reflexão profunda sobre a possibilidade de uma moralidade verdadeiramente humana, fundada não na negação, mas na afirmação das disposições naturais do homem no mundo. Tal perspectiva ética, ao integrar desejo, sensibilidade e racionalidade em um só movimento, oferece uma resposta vigorosa às aporias da filosofia moral tradicional, estabelecendo um marco crucial no pensamento ético moderno.

Nos capítulos que estruturam este trabalho, empreende-se um esforço analítico e conceitual para articular as múltiplas dimensões da crítica feuerbachiana à metafísica tradicional, bem como para explorar as implicações de seu projeto de refundação ética, que se posiciona como uma tentativa de resgatar a centralidade do humano sem recorrer às abstrações da filosofia idealista ou às alienações impostas pela transcendência religiosa. No primeiro capítulo, intitulado *"Infância do desejo": a impotência revolucionária dos afetos em Theogonie*, debruçamo-nos sobre as elaborações iniciais de Feuerbach em torno da gênese dos afetos humanos no campo religioso, identificando como a obra *Theogonie* opera uma desconstrução radical das pretensões antropocêntricas da filosofia tradicional. Feuerbach revela, nessa análise, uma compreensão do ser humano como um ente constituído por sua debilidade e contingência, características que, de modo algum reduzem sua dignidade ontológica, apontam para sua abertura constitutiva ao outro e para a dinâmica simbólica que estrutura sua subjetividade.

Nesse horizonte crítico, a obra não apenas questiona o antropocentrismo, mas inaugura um movimento de descentralização da subjetividade humana, que deixa de ser concebida como uma instância autocentrada e passa a ser vista como o produto de relações mediadas por narrativas míticas, pela linguagem simbólica e pelos afetos compartilhados. A "infância do desejo" mencionada no título do capítulo, não se refere a uma fragilidade infantilizada do ser humano, mas alude à potência inicial dos afetos como elementos estruturantes de uma ética que se opõe à abstração especulativa e à repressão moral. É nesse sentido que a fraqueza ou debilidade constitutiva do ser humano, entendida como uma crítica ao antropocentrismo, abre espaço para uma concepção de alteridade e de transcendência imanente, onde o homem se descobre não como um sujeito absoluto, mas como um ser-em-relação, cuja existência se configura a partir de interações sensíveis e intersubjetivas.

Ademais, o capítulo investiga como Feuerbach mobiliza a relação entre "destino e felicidade" – um binômio profundamente enraizado na tradição filosófica e literária germânica – para reinterpretá-lo à luz de uma ética emancipada do peso da moralidade deontológica e da transcendência religiosa. Tal reinterpretação, que poderia ser caracterizada como um "epicurismo germânico", identifica no desejo humano não uma força irracional e destrutiva, mas uma condição essencial para a realização plena da existência. A felicidade, nesse contexto, não se apresenta como uma recompensa exterior ou como a realização de uma finalidade transcendente, mas como o desdobramento intrínseco das disposições naturais do homem, cuja busca pelo prazer e pela autorrealização não deve ser reprimida, mas compreendida como o núcleo de uma ética verdadeiramente humana.

Feuerbach, ao recusar as categorias tradicionais de pecado, culpa e redenção que perpassam a metafísica religiosa, propõe um retorno ao sensível, ao concreto e ao terreno como fundamentos de sua antropologia filosófica. A religião, interpretada como projeção das aspirações humanas, é aqui desnudada em seu papel ambivalente: enquanto constrói narrativas que refletem os anseios humanos, ela também aliena o homem de si mesmo ao deslocar suas qualidades para uma esfera divina. É nesse ponto que o desejo, enquanto expressão do impulso de felicidade, emerge como um eixo estruturador da crítica feuerbachiana, capaz de transformar a impotência inicial dos afetos – seu caráter aparentemente revolucionário e, ao mesmo tempo, contido pelas

estruturas religiosas – em uma força emancipadora que inaugura uma nova ética capaz de situar o homem como centro de seu próprio universo simbólico e afetivo, reafirmando a possibilidade de uma vida orientada pela realização dos desejos, mas sempre em um horizonte de alteridade e intersubjetividade.

O segundo capítulo, intitulado *A fisiologia do pensar: corporeidade e materialismo no Feuerbach tardio*, aprofunda-se na ruptura de Feuerbach com as abstrações do idealismo especulativo hegeliano e na sua decisiva reorientação filosófica em direção à materialidade concreta e à corporeidade humana. Neste ponto de inflexão teórica, a filosofia de Feuerbach abandona a pretensão de alcançar verdades universais por meio de deduções puramente racionais ou especulativas, redirecionando seu foco para a existência sensível, intersubjetiva e concreta, que se constitui no âmbito das relações humanas efetivas. Tal ruptura, entretanto, não se limita a uma simples crítica às insuficiências do hegelianismo, mas configura um movimento mais amplo de refundação filosófica, no qual o corpo e os sentidos passam a ocupar o centro das reflexões éticas e epistemológicas, revelando-se como a base incontornável de toda experiência humana.

Feuerbach, ao deslocar o eixo da filosofia para uma dimensão sensível, desafia o racionalismo abstrato que permeia tanto a metafísica teológica quanto o idealismo especulativo. Ele sustenta que as categorias do pensamento não podem ser desvinculadas das condições corpóreas que as possibilitam, uma vez que todo conhecimento emerge, em última análise, das interações sensíveis e afetivas do homem com o mundo e com os outros. A "fisiologia do pensar" proposta por Feuerbach enfatiza que o pensamento não é uma atividade autossuficiente ou desvinculada da realidade corpórea, mas um processo que se desenrola no interior de uma existência encarnada, cujas condições materiais e afetivas são fundamentais para a formação da consciência e da subjetividade. Assim, a corporeidade deixa de ser tratada como um elemento secundário ou subordinado à razão, assumindo, ao contrário, um papel estruturante na compreensão da realidade humana.

A dramaticidade das relações humanas concretas, frequentemente ignorada pelas filosofias idealistas, é central nesta guinada materialista de Feuerbach. Ele argumenta que a experiência genuína do mundo e a busca pela verdade não podem ser abstraídas das condições sensíveis e relacionais em que se realizam. O homem, como ser

corpóreo, encontra-se inextricavelmente ligado a outros seres humanos e ao mundo natural, e é precisamente nessa interdependência que se configuram tanto as bases da ética quanto os elementos estruturantes da felicidade. O fundamento sensível da realidade, assim, não é apenas um contraponto ao racionalismo abstrato, mas a condição de possibilidade de toda experiência filosófica autêntica, que não se satisfaz com meras construções especulativas, mas se ancora na concretude das relações intersubjetivas e no dinamismo das práticas humanas.

A reorientação filosófica, que integra corpo e sentidos como componentes centrais da reflexão ética, não implica um abandono da filosofia, mas antes uma expansão de seu horizonte. Feuerbach mostra que o reconhecimento da corporeidade não é incompatível com a busca por valores universais; ao contrário, é por meio da valorização do corpo e das experiências sensíveis que a filosofia pode superar a alienação característica tanto da metafísica religiosa quanto do idealismo especulativo. A ética que emerge desse contexto não é construída a partir de normas abstratas ou ideais transcendentes, mas radica na materialidade concreta da existência humana, onde a felicidade é entendida como o desdobramento das disposições naturais do homem em sua plenitude.

Além disso, o capítulo examina como essa guinada para o materialismo se articula com o projeto ético de Feuerbach, no qual a busca pela felicidade é inseparável da integração dos sentidos e do corpo à vida moral. A corporeidade, nesse sentido, não é apenas um objeto de análise filosófica, mas uma condição para a emancipação ética do homem, pois é por meio do corpo que o indivíduo experimenta o mundo, relaciona-se com o outro e encontra os fundamentos de sua existência ética. Feuerbach, ao incorporar a sensibilidade humana nos parâmetros de sua integralidade, propõe uma ética que não reprime os impulsos naturais do homem, mas os reconhece como elementos constitutivos de sua busca pela realização plena. Essa visão, ao mesmo tempo materialista e emancipatória, redefine a filosofia como um empreendimento profundamente conectado à vida, onde o corpo, os sentidos e as relações humanas são elevados à condição de fundamentos inescapáveis de toda prática moral.

O terceiro capítulo, intitulado *Felicidade e Finitude: a ética eudaimonista de Feuerbach*, constitui o núcleo conceitual da presente tese, oferecendo uma reconstrução rigorosa e detalhada da proposta ética de Ludwig Feuerbach, centrada na noção de

Trieb (impulso) como fundamento da moralidade e da existência humana. Feuerbach, ao reconhecer o impulso de felicidade (*Glückseligkeitstrieb*) como um elemento intrínseco à condição humana, desafia as concepções tradicionais que relegam o desejo à condição de impulso inferior, irracional ou moralmente suspeito. Em contraposição a essas visões, ele propõe uma ética eudaimonista que não apenas legitima, mas celebra o desejo como um princípio estruturante da vida moral e como força propulsora da emancipação individual e coletiva.

Neste capítulo, o *Pessimismusstreit* – o debate filosófico sobre o pessimismo – ocupa uma posição central na argumentação. Feuerbach confronta as perspectivas de Arthur Schopenhauer e Immanuel Kant, dois gigantes da tradição filosófica alemã, cujas concepções sobre a moralidade e o desejo ilustram as tensões que Feuerbach procura resolver. Contra Schopenhauer, que reduz o desejo a uma fonte de sofrimento e propõe sua supressão como caminho para a redenção, Feuerbach argumenta que a negação do impulso pela felicidade equivale a uma renúncia à própria condição humana, perpetuando uma alienação radical do sujeito em relação à sua natureza. Da mesma forma, Feuerbach critica o rigorismo moral de Kant, cuja ética deontológica subordina os desejos e inclinações humanas a um ideal racional abstrato, frequentemente divorciado das realidades concretas da vida e das necessidades afetivas do indivíduo. Para Feuerbach, ambas as abordagens representam, de maneiras distintas, um afastamento do que ele considera ser o cerne da existência ética: a reconciliação do homem com sua natureza sensível e o reconhecimento do desejo como fundamento ontológico da moralidade.

A partir dessas críticas, o capítulo avança para uma análise aprofundada do conceito de má consciência em Feuerbach, entendido como uma internalização da culpa imposta pela moralidade religiosa. Feuerbach argumenta que a má consciência, ao negar a legitimidade do desejo humano, transforma a felicidade em um ideal inalcançável, aprisionando o indivíduo em um ciclo de repressão e autoalienação. A culpa religiosa, que Feuerbach identifica como um mecanismo central das doutrinas morais tradicionais, é não apenas psicológica, mas também estrutural, operando como um sistema de controle que impede o indivíduo de realizar plenamente sua liberdade e potencialidades. Em resposta, Feuerbach propõe uma ética que supera essa

internalização repressiva por meio de uma revalorização radical do desejo como força vital e emancipatória.

Uma ética eudaimonista, ao afirmar o desejo pela felicidade como motor da ação humana, não implica uma indulgência irrefletida aos impulsos imediatos, mas sim uma reconfiguração do próprio conceito de moralidade. Para Feuerbach, a felicidade não é um estado passivo ou meramente hedonista, mas um processo ativo de autoafirmação e autocompreensão, no qual o indivíduo se reconhece como parte de uma rede de relações humanas e naturais. Nesse contexto, liberdade e felicidade deixam de ser conceitos opostos ou antagônicos e passam a se entrelaçar em um movimento dialético, no qual a realização do desejo individual é inseparável do reconhecimento da alteridade e da construção de uma existência ética compartilhada.

Ademais, este capítulo explora como essa reorientação ética não se limita a uma crítica às doutrinas repressoras do passado, mas se projeta como um ideal positivo e transformador. Feuerbach, ao rejeitar a cisão entre razão e desejo, propõe uma ética integrada, onde os impulsos naturais do homem não são vistos como obstáculos a serem superados, mas como elementos constitutivos de sua humanidade, culminando na formulação de uma moralidade que não é imposta de fora, por regras ou dogmas transcendentais, mas que emerge de dentro, das necessidades e aspirações mais profundas do próprio sujeito. Nesse sentido, a ética eudaimonista de Feuerbach se apresenta como um projeto emancipatório, no qual o homem, ao libertar-se da culpa e reconciliar-se com seus próprios desejos, encontra no impulso pela felicidade não apenas um objetivo, mas a própria essência da liberdade.

Por fim, ao destacar a centralidade do *Trieb* como princípio ético, este capítulo busca demonstrar que a proposta feuerbachiana transcende as dicotomias tradicionais entre racionalismo e emotivismo, idealismo e materialismo no debate moral. Feuerbach inaugura uma ética que não reprime, mas integra as dimensões sensível, racional e afetiva da existência humana, oferecendo um modelo de moralidade que não apenas reconhece, mas celebra a condição humana em toda a sua complexidade e ambiguidade. Ao afirmar que felicidade e liberdade são inseparáveis, Feuerbach não apenas redefine as bases da ética, mas também oferece uma visão profundamente humanista e libertadora da vida moral, em que o desejo, longe de ser um fardo ou uma fraqueza, revela-se como a força motriz da emancipação e da realização humanas.

Desenvolvemos uma abordagem propedêutica e metodológica por meio de uma articulação entre análise histórica, reconceitualização filosófica e interpretação crítica. O trabalho delineia o pensamento ético de Ludwig Feuerbach, com foco no período tardio de sua obra, compreendido entre 1857 e 1867, priorizando as implicações de sua ética centrada no impulso de felicidade (*Glückseligkeitstrieb*) e suas repercussões no campo filosófico e antropológico.

A primeira etapa do trabalho consistiu na seleção e delimitação de fontes primárias que fundamentaram a investigação. Foram analisados textos centrais de Feuerbach, relativos à constelação referencial de *Zur Ethik: Der Eudämonismus* (1867), além de obras intermediárias que evidenciam mudanças em sua abordagem ética e antropológica. Essa seleção foi conduzida de modo a garantir o rigor da reconstrução histórica e o exame do desenvolvimento interno de seus conceitos.

O método histórico-filosófico guiou a reconstrução dos debates e contextos nos quais Feuerbach estava inserido. A tese posiciona suas reflexões éticas em relação a debates filosóficos da Alemanha do século XIX, como o *Pessimismusstreit*, e examina as críticas dirigidas por Feuerbach às tradições filosóficas de Hegel, Kant e Schopenhauer. A abordagem histórica também permitiu situar o pensamento ético de Feuerbach em relação às transformações culturais e sociais do período, destacando como essas influências moldaram suas reflexões.

A análise conceitual foi estruturada em torno de categorias fundamentais da ética feuerbachiana, como impulso de felicidade, consciência moral e corporeidade. Essas categorias foram exploradas em suas interrelações e implicações para a compreensão da moralidade e da subjetividade humana. O método hermenêutico orientou a interpretação das fontes, buscando apreender as conexões entre as dimensões sensível e racional da ética de Feuerbach e suas propostas para a constituição das relações intersubjetivas.

A estrutura metodológica incluiu o exame dos mecanismos teóricos utilizados por Feuerbach para criticar os fundamentos religiosos e metafísicos da moralidade tradicional. A tese identificou como o autor reformula conceitos como culpa e redenção, integrando-os em uma ética que toma o desejo como elemento constitutivo da

ação moral. Essa abordagem foi articulada à análise de práticas e condições materiais que sustentam as categorias filosóficas tratadas.

A organização estrutural da tese distribuiu os temas em capítulos, cada um deles tratando de aspectos específicos do pensamento ético de Feuerbach. O primeiro capítulo analisa a crítica inicial à religião e às narrativas teológicas em *Theogonie*, enquanto o segundo explora a corporeidade como fundamento das experiências humanas e do pensamento filosófico. O terceiro capítulo se concentra no impulso de felicidade, destacando sua função como princípio ético e suas conexões com debates filosóficos contemporâneos ao autor.

Utilizamos fontes secundárias para situar o pensamento de Feuerbach nos debates históricos e nas interpretações atuais. Essa etapa visou confrontar leituras tradicionais de sua obra, muitas vezes restritas à crítica religiosa, destacando a relevância de sua ética para a filosofia contemporânea. As fontes secundárias também possibilitaram diálogos entre a abordagem ética de Feuerbach e outros modelos teóricos e filosóficos.

A elaboração do texto foi guiada por critérios de organização que priorizam a articulação entre análise histórica, conceito filosófico e interpretação crítica. O trabalho se desenvolveu de modo a integrar essas dimensões sem subordinar os conceitos tratados a categorias externas ou artificiais, privilegiando uma abordagem que respeita a coerência interna do pensamento feuerbachiano.

Essa metodologia buscou oferecer uma perspectiva que reconstrói, analisa e interpreta o pensamento ético de Feuerbach, identificando suas proposições centrais e investigando suas implicações para a filosofia ética. O enfoque metodológico permitiu explorar as potencialidades do projeto ético de Feuerbach, evidenciando as conexões entre desejo, felicidade e moralidade como dimensões interdependentes da existência humana.

CAPÍTULO I – "Infância do desejo": a impotência revolucionária dos afetos em *Theogonie*

"*A criança mama, dorme e rasteja*
no mundo antes de aprender a vê-lo"
Feuerbach, GW VI.

1. Abertura e descentramento do homem: a debilidade humana como crítica ao antropocentrismo

O instável cenário cultural e político pós-hegeliano, no qual Feuerbach se localiza, configurou-se sob a égide de uma crise da modernidade revelada pela fratura revolucionária nas formas elementares do pensamento e do estado de coisas então predominantes, condensada, sobretudo, na tensão abismal entre o ineludível caráter finito da existência e o, cada vez mais, distanciado plano infinito da transcendência divina. As demandas imanentes irrompidas do crescente *páthos* moderno da autonomia e da auto constituição, assim como o pendor à *práxis* humana surgido da necessidade epocal de uma urgente efetividade do racional[1], fazem revelar o esgotamento e a

[1] Um dos principais aspectos englobantes a todos os autores da esquerda hegeliana – entre eles, além do próprio Feuerbach, David Strauss, Bruno Bauer, Karl Marx, Friedrich Engels, Max Stirner e, talvez, até Sören Kierkegaard - é a busca pela efetividade da filosofia. Karl Löwith, em seu *De Hegel à Nietzsche*, traça o percurso da filosofia pós-hegeliana no século XIX encontrando como marca característica da dissidência dos chamados 'hegelianos de esquerda' uma heterodoxa interpretação, de cariz "revolucionário", da tese hegeliana de que o 'o racional é o efetivo e o efetivo é o racional': "A direita acentuou a circunstância de que só o real [efetivo] é racional e a esquerda a de que só o racional é real [efetivo]" (LÖWITH, 2008, pp. 101 – 102). Por já considerar cumprida a reconciliação da razão com a realidade, a direita assumiu uma posição, se não totalmente conservadora, ao menos resignada, da filosofia de Hegel, considerando-a ou como consumada ou, pelo fato da própria tradição filosófica ter se esgotado na sistematicidade abrangente da filosofia hegeliana, como incapaz de compreender o novo tempo – restando ao filósofo o papel de historiador da filosofia e às ciências da natureza a prioridade na investigação da realidade; já a esquerda hegeliana, por ainda desejar a esperada racionalização da realidade, recorrendo muitas vezes à *práxis* e à ação para conseguir essa efetivação, adota um posicionamento radicalmente crítico em relação ao velho Hegel, implodindo seu reino em "províncias, destruindo seu sistema e, justamente por isso, o levaram ao plano de uma eficácia histórica" (idem, p. 96), além de dar uma continuação ao trabalho filosófico de compreender seu próprio tempo em conceitos. Talvez, por isso, possamos considerar os hegelianos de esquerda como discípulos mais fiéis a Hegel – ainda que extrapolando seus propósitos de maneira audaciosa. Lawrence Stepelevich (STEPELEVICH, 1983, p. ix) parece também corroborar com isso: "This restricting of philosophy to its own age rests upon

inautenticidade de uma cosmovisão onto-teológica apartadora do indivíduo e perpetuadora das concepções abstratas e incompletas acerca do lugar e do papel do homem no mundo, engendrando, por fim, como transfiguração, a admissão consciente de uma "finitude abandonada" (FERNÁNDEZ, A., 2001, pp. 238) , não consolável mais pela transcendência e assumida entusiasticamente e programaticamente enquanto *amor mundi*:

> (...) aquilo que agora mais importa é, sobretudo, tolher a velha separação entre além e aquém, para que a humanidade possa concentrar-se com todo o seu ânimo e com todo o seu coração sob si mesma, sob o seu mundo e o seu presente (FEUERBACH, 1965, p. 352).

A aceitação da tarefa de transpor ao homem o sentido único e completo de sua existência e de seu destino sem o apelo a qualquer instância exterior ou estranha à ele (seja uma providência divina ou extranatural) - sintetizada pela emblemática sentença "*homo homini Deus est*" (FEUERBACH, 1994, p. 328), traz consigo, para além de um mero posicionamento ateísta e contraventor, a instauração positiva de uma perspectiva ética fundacional, reformadora das bases morais do homem, que visa alterar substancialmente a sua disposição no mundo e seu comportamento diante da realidade a partir do reconhecimento da *autodeterminação* e *auto finalização* humanas - o homem como "fim de si mesmo" (FEUERBACH, 1994, p. 325) - , deslocando para ele a responsabilização e imputabilidade total de si próprio:

> *Vida* não quer dizer outra coisa que *o ser fundamento de si mesmo*. Ser em si, ser si mesmo é certamente a determinação mais evidente e mais incontestável da vida. Como podes separar o ser-em-si do ser-fora-de-si, o ser-si-mesmo do ser-fundamento de si mesmo? (FEUERBACH, 1993b, p. 156).

A autorreferencialidade e autodeterminação do homem, dispositivos crítico-epistemológicos do primeiro arco da produção feuerbachiana (1830-1841), mobilizadas por um expediente político-emancipatório e configurada numa filosofia da

---

the most fundamental of Hegelian principles: that philosophy is nothing other than the continuing development of the same self-reflective spirit driving ever onward to transcend the confines of any fixed system of thought".

(auto)consciência para explicar a dinâmica projetiva intrínseca ao homem que justificaria a origem do mecanismo de objetificação antropológica na religião, encontra, porém, os seus limites e insuficiências propedêuticas a partir da recepção crítica ao alegado *essencialismo abstrato* contido nos pressupostos conceituais de *Das Wesen des Christentum* de 1841. O impasse surge especificamente a partir do empenho exegético de Feuerbach de redução das categorias teológico-metafísicas à uma matriz antropológica, identificando-a enquanto arquétipo privilegiado da experiência humana auto-determinadora, operando uma reconversão e reintegração de uma pré-estrutura essencial do gênero humano (*Gattungswesen*) para aplacar o processo anímico-subjetivo de transposição e reduplicação hiperbólicas de si mesmo na religiosidade, salvaguardando, malgrado o seu propósito emancipatório, intactos ainda a sacralidade ou a "divindade" dos mesmos atributos e predicados outrora hipostasiados transcendentalmente ao próprio homem.

O pensamento de Feuerbach, devemos admitir, parece não ter rompido radicalmente com a noção de sacralidade, nesse sentido. Essa afirmação pode, a princípio, soar estranha à recepção atual mais consagrada do seu pensamento que o julgou um ateu contundente[2]. A crítica ao suposto *essencialismo* de Feuerbach inaugurada por Max Stirner, e continuada por uma tradição pós-humanista contemporânea, identifica justamente essa permanência, nas tendências humanistas da modernidade, de um velado caráter sacro - um "ateísmo piedoso" (FEUERBACH, 2005e, p. 171) - contido nos esquemas secularizantes de divinização do homem, incapazes, no entanto, de superar os "espectros" metafísicos da racionalidade moderna:

> Feuerbach apropria-se com a força do *desespero* de todo o conteúdo do cristianismo não para jogá-lo fora, mas para trazê-lo a si, com a finalidade de, em um último esforço, retirar ao céu aquilo porque tanto ansiara e que sempre esteve tão longe, guardando-o para sempre em si (STIRNER, 2009, p. 45)

Da mesma maneira, Nietzsche, algumas décadas depois, e Deleuze, em sua interpretação do ateísmo nietzscheano, o consideraram um "teólogo travestido"[3] (Cf.

[2] Cf. SOUZA, Draiton Gonzaga de. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.

[3] Gerard Lebrun, na esteira da interpretação nietzscheana, também considerou o pensamento de

DELEUZE, 1976, pp. 132-133) por manter intacto o valor divino do humano, sobrepondo, enquanto "máscara" e "disfarce", um humanismo reacionário às ruinas abertas pelo anúncio da morte de Deus:

> Feuerbach diz que o homem mudou, que se tornou Deus; Deus mudou, a essência de Deus tornou-se a essência do homem. Mas aquele que é Homem não mudou; o homem reativo, o escravo, que não deixa de ser escravo ao se apresentar como Deus, sempre o escravo, máquina de fabricar o divino" (DELEUZE, 1976, p. 132).

Se o humanismo *desesperado* de Feuerbach, para aludir ao escárnio stierneano, pode se demonstrar, no rastro dos seus críticos ulteriores, ainda como um sucedâneo metafísico reativo ao "declínio [niilista] do mundo suprassensível" (PELBART, 2016, p. 105) – ou se quisermos, até ao próprio "esquecimento do ser"[4] em termos heideggerianos –, cumprindo a tarefa metafísica de "criar sentido e bondade na era pós-metafísica" (REITEMEYER, 2023, p. 258), por outro lado, a sua tradução antropológica do divino, mantendo intacto o fundamento essencial do humano, denunciou o sintoma, já esgotado em sua época, de uma desumanização irracionalista (ou ainda o seu correlato hiper-racionalista) na compreensão sobre o homem[5], repondo à antropologia aquilo que justamente o próprio Heidegger definiu, um século após o nosso autor, negativamente como a tarefa do humanismo: "cuidar para que o homem seja humano em lugar de não-humano, *inumano*, isto é, alheio a sua essência" (HEIDEGGER, 2006, p. 21) ou, nas palavras de Feuerbach:

> (...) toda especulação (...) sem o homem, fora do homem ou até por cima do homem, é uma especulação *sem unidade*, *sem necessidade*, *sem substância*, *sem fundamento*, *sem realidade*" (FEUERBACH, 2005f, p. 99).

Feuebrach como uma "especulação travestida", cf. LEBRUN, Gerard. "La speculation travestie". In: Revista Trans/Form/Ação, n. 1, 1974.

[4] "Ao determinar a humanidade do ser humano, o humanismo não só não pergunta sobre a relação do ser com o ser humano, como até impede essa pergunta, já que não a conhecem ou a compreendem por causa de sua origem metafísica" (HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Alianza Editorial: Madrid, 2006, p. 24).

[5] Cf. SERRÃO, Adriana. *A humanidade da razão: Ludwig Feuerbach e o projeto de uma antropologia integral*. Calouste Gulbenkian: Lisboa, 1999, p. 355.

O desafio, no qual a filosofia feuerbachiana se insere, é o de propor uma reconfiguração das categorias teológico-metafísicas, sem, no entanto, abandonar a centralidade operativa do humanismo. Os anúncios pós-humanistas do "além-do-homem" (Nietzsche) e da "morte do homem" (Deleuze, Foucault) colocam, nesse sentido, uma problemática que, embora anacrônica ao desenvolvimento do pensamento de Feuerbach, atinge o âmago de seu projeto antropológico: o reconhecimento do humanismo moderno como uma categoria central do léxico metafísico ocidental. A dificuldade aqui implicada, da qual apenas poderemos brevemente nos referir, é a da superação do paradigma metafísico do *fundamento* e da (im)possibilidade da busca de valores e significados intrínsecos que ordenem o sentido último para a realidade, sem que recaia-se outra vez na aporia de um "novo absolutismo": "(...) o absolutismo teológico, do alvorecer da modernidade, foi substituído nos finais do século XVIII por um absolutismo antropológico que colocou o homem como sede e origem de todo o sentido" (CASTRO-GÓMEZ, 2022, p. 21).

É nesse ponto que a defesa da sacralidade do humano em Feuerbach se abre para uma possível crítica niilista. O confronto com os ataques de Stirner em sua réplica à *Der Einzige und seine Eigenthum* [O Único e a sua propriedade] em 1845, antecipam muitos desses pontos, pelos quais podemos vislumbrar uma defesa de Feuerbach contra uma posição niilista de identificação do humanismo como fundamento ainda transcendente ao homem – o "além em nós" (STIRNER, 2009, p. 199) como chamou Stirner. Esclarecendo a sua concepção de *Gattungwesen* contra o posicionamento stirneano de um indivíduo hipersubjetivista "desumanizado" - "'Eu sou mais do que ser humano', diz o Único. Mas será mais do que homem?" (FEUERBACH, 2005e, p. 175) -, e antecipando a crítica contemporânea ao paradoxo do niilismo, Feuerbach afirma: "Por isso quem não coloca o género humano no lugar da divindade, *deixa no indivíduo um vazio* que se voltará necessariamente a preencher com a representação de um Deus, isto é, da essência personificada do género" (FEUERBACH, 2005e, p. 177).

No "além do homem" nietzschiano ou, melhor, no "mais do que homem" stirneano, para nos referir diretamente a um debate contemporâneo à Feuerbach, nosso autor parece identificar um processo de sobrehumanização do próprio homem pelo ultrapassamento dos seus valores, revelando tanto a insuficiência de um humanismo normativo enquanto categoria relacional, quanto sua dissolução como fundamento ético

da experiência compartilhada. Pode-se estabelecer aqui, a partir do posicionamento de Feuerbach, a compreensão de uma convergência, paradoxal e para além de seus propósitos, entre essas tendências pós-humanistas e o mesmo processo de desfiguração humana ocorrida nas filosofias especulativas a partir de sua "hiperracionalização". Ambas representam, para Feuerbach, duas posturas modernas de escapamento e de inaceitação da realidade humana factual, reduzindo-a a uma experiência, seja pela via idealista de desvalorização dos aspectos sensíveis e materiais do homem, seja pela via pós-humanista de suspeita absoluta e recusa a qualquer fundamento além do indivíduo isolado, a um processo subjacente de amplificação do subjetivismo solipsista e de desintegração da experiência humana enquanto realidade intersubjetiva e historicamente determinada, obstruindo, assim, a emergência de horizontes coletivos para a construção de novos valores. Se, de fato, o niilismo pós-humanista, recai, como dirá posteriormente Lukács (2020, p.30), em um irracionalismo reacionário, esse não escapa, portanto, de um mesmo processo, por vias opostas, de privatização da experiência humana, restringindo-a, como também afirmou Marx na sua defesa de Feuerbach em *Die Deutsche Ideologie* (2007, pp. 257-258), à uma atomização – essa, sim, abstrata – do ser social, dissolvendo as bases originárias da sociabilidade e, por conseguinte, as condições para uma *práxis* transformadora capaz de reconfigurar a historicidade concreta das relações humanas. Contra os "além-homens", Feuerbach propõe, por trás de sua concepção de *Gattungwesen* como raiz da divindade, a reintegração do sujeito ao horizonte relacional do *entre-homens*, rearticulando a dimensão comunitária de interação genérica com o *tu* enquanto fundamento ético e histórico diante das abstrações desagregadoras do subjetivismo moderno. É esse, aliás, o sentido da sua resposta – escrita provocativamente em terceira pessoa – ao individualismo egoísta de Stirner: "É que em Feuerbach o género não significa, de facto, um *abstractum*, mas apenas o tu em face do eu singular fixado por si mesmo, o outro, e em geral os indivíduos humanos existentes fora de mim" (FEUERBACH, 2005e, p. 176).

O seu método "genético-crítico" parece se distanciar, assim, explicitamente de uma *École de soupçon*, para roubar uma expressão de Paul Ricouer (1970, p. 33), que pressupõe um procedimento decifrativo destrutivo (ainda cético, à sua revelia) e de suspeição da realidade, suscitado por uma leitura de esgotamento, "mal-estar" ou crise

espiritual absolutos dos conceitos fundamentais da modernidade, favorecendo, por fim, soluções disruptivas de renúncia e rompimento – ou, ainda, de "transvaloração" em termos nietzscheanos - das categorias metafísicas para escapar da sua lógica interna de inteligibilidade total do real e da busca por um princípio absoluto último em substituição à Deus. "O niilismo nunca foi a sua posição" (REITEMEYER, 2023, p. 258), mas também a suspeita e a desconfiança sobre o homem nunca foram o posicionamento de Feuerbach. Contrariamente às posturas de uma confiança sobre-humana e de uma desconfiança cética absolutas sobre o homem, Feuerbach sugere uma alternativa esperançosa ao problema do niilismo: "substituir o princípio do *ceticismo* – o motor imóvel do niilismo – pelo princípio da *confiança*" (ARROYO, 2009, p. 68). Feuerbach era certamente consciente do estado de miséria e precariedade humanas, admitindo sem ingenuidades as vicissitudes de sua finitude – "só quem é capaz de sofrer merece existir" (FEUERBACH, 2005f, p. 93) -, porém, apenas enquanto condição transitiva, isto é, não condenatória sobre as possibilidades de transformação histórica do homem. O pensamento feuerbachiano, nesse sentido, pode também ser entendido como uma espécie paliativa de "redução do peso do pecado original" (FERRARIS, 2000, p. 194), convertendo a condição terminal de desvio e culpa religiosos (nos quais correspondem aqui a desvalorização idealista da sensibilidade e o diagnóstico niilista de decadência) em uma admissão realista da integralidade e finitude humanas, receptível ao *novo* e ao *futuro* enquanto fundamento programático e como ruptura esperançosa ao estado de desumanização do homem:

> (...) uma nova filosofia (...) correspondente à essência verdadeira, real e total do homem, mas exatamente por isso contrária a todos os homens corrompidos e mutilados por uma religião e especulação sobre e anti-humana e antinatural (FEUERBACH, 2007b, p. 21)

Uma "nova filosofia" que surge como uma "nova religião": não há, para Feuerbach, uma ruptura absoluta, mas um processo de transformação das categorias teológico-metafísicas: "a nova filosofia é por isso a posição da religião" (FEUERBACH, 2005f, p. 95). A compreensão histórica do desenvolvimento da modernidade é lida, por nosso autor, e em consonância com as mais recentes discussões

sobre o secularismo (Taylor, Marramao[6]), não como um processo de dessacralização dissolutiva, mas como metáfora e categoria genealógica de um processo progressivo de metamorfose transformativa, de "mundanização" e "historicização" da religiosidade: "só o que pode ser objeto da religião é objeto da filosofia (...). A filosofia toma o lugar da religião, tem em si a essência da religião, é na verdade ela mesma religião" (FEUERBACH, 2005c, pp. 140-155) – o que demonstra, além do mais, o seu ideal transformativo *reformador* da filosofia, cujo referencial luterano, um "Lutero II", como o próprio se nomeava, é constantemente referido por Feuerbach como síntese de seu método.

O diagnóstico de Feuerbach de que a tarefa emancipatória da modernidade se consistiu a partir de um processo de "realização e humanização de Deus" (FEUERBACH, 2005c, p 102) e na identificação das raízes teológicas das categorias metafísicas do pensamento ocidental – "A *essência* da filosofia especulativa não é senão a *essência de Deus racionalizada*" (FEUERBACH, 2005c, p. 102) – estabelece, enquanto forma hermenêutica para a compreensão do desenvolvimento histórico-secularizante, a imagem dialética da *metamorfose* – expressada terminologicamente por Feuerbach enquanto "tradução" - como eixo mobilizador do impulso de legitimação da autodeterminação do homem em uma continuidade direta e consequencialista da disposição moderna – uma "necessidade intrínseca" (FEUERBACH, 2005c, p. 103) - de "transformação da teologia na antropologia" (FEUERBACH, 2005c, p. 102), o mesmo significa dizer que Feuerbach opôs-se, portanto, à uma perspectiva fatalista de dissolução e descontinuação total do léxico-semântico da tradição metafísica na sua virada antropológica da religião. Nisso, o pensamento feuerbachiano permaneceu, apesar de tudo, essencialmente dialético. Não há superação (*Überwinden*) de um momento histórico sem a suprassunção (*Aufhebung*) do seu momento anterior, incorporado e reestabelecido como nova estrutura superior, isto é, não há uma interrupção total, ou um golpe de mágica, entre a consciência iludida e a consciência emancipada: a própria religião e a tradição teológico-metafísica, quando bem compreendidas as suas gêneses afetivas, devem nos levar ao desvendamento de seus mistérios antropológicos.

[6] Cf. MARRAMAO, G. *Poder e Secularização*. São Paulo: Editora Unesp, 1995; TAYLOR, C. *Uma era secular*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.

À suspeita radicalizada da realidade, a consagração das potencialidades essenciais do humano em Feuerbach não se contrapõe por uma apologia, sem mais, do seu estado presente e atual de pretensa perfeição e, muito menos, pela sobre-humanização ou ultrapassamento dos seus valores, mas, pelo contrário, por uma hermenêutica da debilidade humana e das pulsões que justamente instaram o seu processo interior de "desessenciamento" e alheamento de si mesmo. A *provisionalidade* (*Vorläufige*) do seu pensamento – basta lembrar de suas *Teses provisórias para a Reforma da Filosofia* de 1842 -, consequente à sua anti-sistematicidade e a sua assistematicidade, é o correspondente formal e metodológico da sua crítica ao caráter absoluto das pretensões hiperracionalistas da modernidade, cuja raiz está na imagem da "asseidade do ser divino": "A absoluta ausência de pressupostos – o começo da filosofia especulativa – não é senão a ausência de pressupostos e a ausência de começo do ser divino" (FEUERBACH, 2005c, p. 113). Contra a totalidade sistemática das chamadas filosofias especulativas, Feuerbach apresenta a incompletude do saber e a sua abertura para a não-filosofia. Assumir, portanto, a provisionalidade do saber significou, na hermenêutica de Feuerbach, evitar uma concepção totalitária do humano que não englobasse também as suas fraquezas e incompletudes e que assumisse, ilusoriamente e pretensamente, a consumação dos atributos meramente racionais do humano em detrimento dos seus aspectos sensíveis e corporais. Em outras palavras, o reconhecimento da debilidade humana passou a ser parte constituinte de uma filosofia capaz de tangenciar a realidade em sua real inteireza e pluralidade contra uma visão perfectiva (e, portanto, corretiva e culpabilizante) de um ideal sobre-humano do próprio homem. Assumir a provisionalidade do saber significou, assim, assumir a provisionalidade do próprio homem, isto é, o seu caráter finito e imperfeito.

Nisso reside não apenas o cariz compreensivo da sua hermenêutica religiosa, mas também do seu projeto de uma antropologia integral (*Ganzer Mensch*). Reconhecer a inteireza do humano significa também reconhecer o seu estado de miséria, de fome, de erro, de vício, de infelicidade, de sujeira, de ilusão e de patologia – aspectos indeléveis da sensibilidade e materialidade humanas: "a sensibilidade é a fonte do prazer, mas é também a fonte das dores, dos sofrimentos, das doenças" (FEUERBACH, 1993c, p. 110), isto é, sensibilidade é também dor e frustração. É no *pathos* humano – nos seus "antropopatismos" (FEUERBACH, 2005g, p. 188) ou, se quisermos

transgredir os seus termos, na *acrasia* do humano - que a re-inflexão antropológica de Feuerbach, reconhecerá a autenticidade do homem. A terapêutica antropológica – a "hidroterapia pneumática" (FEUERBACH, 2007b, p. 14) - proposta por Feuerbach como processo de "auto-desilusão e autoconsciência da religião" (FEUERBACH, 2007b, p. 26) para curar as "patologias psíquicas" (FEUERBACH, 2007b, p. 13) dos legítimos sonhos religiosos do espírito humano, não é compreendida - antecipando a Canguilhem - pela heterogeneidade do estado normal e patológico no homem: é também, para Feuerbach, "no patológico que se decifra (...) a saúde" (CANGUILHEM, 2015, p. 12). Em um *continuum* com as ilusões patológicas, o seu desvendamento não desnuda do humano as suas potencialidades, não as elimina, mas reconhece nessas próprias ilusões uma fonte autêntica do próprio homem. Todo engano e toda falha, mais do que uma mácula, é, para o nosso autor, revelador de uma integralidade do homem. A fantasia e a imaginação religiosas, nesse sentido, não são, pois, meras aparências. Elas revelam, para Feuerbach, na sua equivocidade uma essência oculta da vontade e desejo humanos para a realização dos anseios mais íntimos do ânimo e do coração: "mostro (...) que não são mistérios estranhos, mas íntimos, os mistérios de natureza humana. (...) *o que é o mais alto grau de ilusão é também o mais alto grau de sacralidade*" (FEUERBACH, 2007b, pp. 24-25).

Dessa maneira, ao passo que ocorre o processo de desilusão ou desalienação de verdades ocultas na religiosidade, o pensamento feuerbachiano caminha também para a conversão dessas realizações ilusórias em esperanças ativas de transformação da realidade. Feuerbach não abandona nem as utopias, nem as esperanças e nem as possibilidades reais de uma mudança futura. O diagnóstico do sujeito moderno cindido pela ilusão e pelas aparências – "a cisão do homem com a sua própria essência" (FEUERBACH, 2007b, p. 63) - é uma chave de interpretação pela qual Feuerbach identificará, ao mesmo tempo, as ambiguidades e as potencialidades de uma alternativa ética fundamental: ou nos deixamos consumir pelas realizações imaginárias, tomando "qualquer conto de fada da história como fato" (FEUERBACH, 2007b, p. 11), ou nos tornamos conscientes do nosso próprio destino.

O *essencialismo humano* em Feuerbach – isto é, a sua concepção da "essência do homem em geral" (FEUERBACH, 2007b, p. 35) – não é, portanto, resgatado a partir de uma imagem nostálgica e estanque da humanidade, mas de um empenho de

reintegração de uma integralidade perdida, apartada e dilacerada pelos dualismos teológico-metafísicos, e na tradução de forças encobertas, tanto nas religiões quanto nas chamadas filosofias especulativas, pelas visões deturpadas e cindidas (ou alienadas) sobre o homem real, sendo desvendada, portanto, mais pela autenticidade de suas fraquezas e pela potência de suas ilusões do que por uma compreensão definitiva e *a priori* do humano. É curiosamente na religiosidade, à par da teologia e das concepções filosóficas, que Feuerbach irá encontrar mais bem preservada, embora objetivada para fora de si, as potencialidades humanas reais. Isso porque, apesar da religião comportar, no final das contas, uma ilusão, ela possui em si mesma ainda um conteúdo verdadeiro, revelando uma antropologia em potencial. Feuerbach extrai dessa manifestação autêntica humana, enraizada nas carências da vida, uma antropologia do *homem em tensão*, como um paradigma imperfeito, composto de fragilidades que o levam, negativamente, a se auto objetivar esperançosamente em um mundo transcendente, mas que, por outro lado, também engendram um porvir a ser realizado.

No contexto da hermenêutica religiosa de Feuerbach, compreensiva às condições vitais e aos movimentos afetivos que fazem surgir a necessidade de criação dos deuses pelos homens, o nascimento da consciência religiosa é explicado, não apenas pelo estado de distanciamento e estranhamento (alienação) de uma humanidade projetada para fora de si, mas também pelo reconhecimento de uma autêntica situação vivencial que nasce de uma vínculo afetivo e doloroso com o mundo – "aquilo de que o homem sente falta [...], isso é Deus" (FEUERBACH, 1994, p. 82) - e de um desejo de satisfação e felicidade: "o fim da religião é o bem-estar, a salvação, a bem-aventurança do homem, e a relação do homem para com Deus não é senão a relação dele para com a sua salvação" (FEUERBACH, 1994, p. 225).

Feuerbach identifica, porém, na gênese dessa subjetividade religiosa, um duplo direcionamento das possibilidades de efetivação e realização da vida, expostas por ele com a distinção entre *ânimo* (*Gemüt*) e *coração* (*Herz*):

> "o ânimo em harmonia com a natureza é o coração, o coração em contradição com a natureza é o ânimo. Por outras palavras, o coração é o ânimo objectivo, realista, este o coração subjetivo, idealista [...]. O coração é a aspiração de tornar feliz, o ânimo, a

> aspiração de se ser em si mesmo infinitamente feliz. O coração só se satisfaz no outro, o ânimo em si mesmo". (FEUERBACH, 1994, pp. 343-344)

Mais do que um posicionamento meramente crítico ou negativo da religião, a interpretação religiosa de nosso autor desemboca na proposta de uma alternativa entre dois modos existenciais para a afirmação da felicidade e plenitude do homem no mundo. De um lado está o direcionamento para a satisfação fantasiosa, delimitada pelo isolamento do mundo e da vida terrenas. Tal possibilidade explicaria a tendência ilusória do homem religioso: mobilizado pela onipotência volitiva da fantasia, capaz de transcender todos os limites naturais, e obedecendo aos ditames dos desejos subjetivos do ânimo, a emotiva imaginação religiosa se mostra estática no contato com a realidade do mundo exterior a ela, permanecendo no enclausuramento interno de suas autoproduções, criando continuamente para si, consonante à motivação prática/consoladora da religião, uma realidade extraordinária favorável aos seus interesses individuais e à autossatisfação imaginária. Do outro lado, no entanto, se encontra a orientação para a vida vivida no convívio aberto com o mundo e com os outros e no enraizamento sensível-natural da realidade. Essa é, na verdade, a solução e a proposta de sua superação da alienação religiosa: "dirigir para fora os olhos voltados para dentro" (FEUERBACH, 1994, p. 431).

Na raiz do ânimo religioso encontra-se, pois, um conflito psicoafetivo e gnosiológico entre a exterioridade e a interioridade, entre a subjetividade e a objetividade na sua relação com o domínio extra subjetivo – por isso, aliás, a sua posterior compreensão da teologia como uma "psicologia exotérica" (FEUERBACH, 2005c, p 121): compreender os predicados de Deus significa, antes, compreender os desígnios da própria subjetividade humana. Em questão está a tese fundamental de *Wesen des Christentum*, de clara inspiração kantiana, de que o sujeito conhece a si mesmo na sua relação objetificada/projetada com o mundo – o que explicaria a própria dinâmica de objetificação do homem em Deus:

> (...) o homem toma consciência de si mesmo através do objeto: a consciência do objeto é a consciência que o homem tem de si mesmo. Através do objeto conheces o homem; nele a sua essência

> aparece; o objeto é a sua essência revelada, o seu Eu verdadeiro, objetivo (FEUERBACH, 2007b, p. 38)

Afinal, se a realidade é a subjetividade objetificada, como conhecer a realidade exterior ao sujeito? Como "dirigir para fora os olhos voltados para dentro", expressão máxima da psicologia intrassubjetiva religiosa, se a própria relação epistémica do indivíduo é explicada, por Feuerbach, como uma objetificação de si mesmo no mundo e, ao extremo, na projeção antropológica dos predicados humanos na sua relação com as divindades? Se Deus e o mundo não são nada além do que o próprio sujeito objetificado, como compreender o mundo para além do sujeito?

O problema gnosiológico subjetivista coloca, além do mais, um problema ético fundamental. Em termos morais, que aqui nos interessam mais, a autoconsciência e a auto referencialidade da subjetividade moderna, constituintes teóricos da liberdade da vontade auto determinadora, tornam-se, assim, princípios insuficientes para exprimir a complexidade moral das bases relacionais e vivenciais do homem e para fundamentar a *práxis* humana inserida em contextos interrelacionais – ontológicos, mas também sociais e políticos - mais amplos de interação e suscetibilidade e que se põem, em oposição à uma abordagem subjetivista, para além das decisões de um indivíduo isolado.

É na abertura do indivíduo para o mundo externo, para a objetividade extra-subjetiva, discussão trazida pela calorosa recepção crítica à *Wesen des Christentum*, que Feuerbach reformulará os princípios da sua filosofia, atendando-se cada vez mais para a questão da sensibilidade humana e para o consequente reconhecimento da insuficiência de uma teoria emancipatória baseada unicamente na autoconsciência e autodeterminação do homem. Dentro do panorama da sua tensa produção, o desenvolvimento da noção de intersubjetividade, demonstra, em Feuerbach, o crescente reconhecimento da fragilidade e descentralidade do homem passa gradativamente de uma concepção na qual o sujeito entrega-se, num ato de sacrifício de sua individualidade, à totalidade comunitária infinita representada pelo conjunto intersubjetivo do gênero humano - ideia presente desde os textos juvenis até *Wesen des Christentums* de 1841; passando, já dentro dos parâmetros da refundação ontológica da realidade proposta por uma filosofia da sensibilidade, pela valorização crescente da

subjetividade corporizada sem perder de vista, porém, o caráter relacional de sua própria constituição expressada pela primazia do tu e pela abertura *porosa* ao mundo e ao outro vivenciada na coexistência; e, por fim, chegando, no seu período maduro e em consonância com a reestruturação sensível da realidade, à formulação de uma ética eudemonista fundamentada a partir da identificação do amor-de-si e do impulso de felicidade individual como pulsões sensíveis inerentes ao homem, mas também orientada, pela natureza expansiva e compassiva de tais sentimentos, para o inevitável compartilhamento *altruísta* deles, consistindo nisso o sentido último e completo da moral.

Perpassando todo esse desenvolvimento está sempre a reavaliação da configuração identitária/definidora do indivíduo, acompanhada pela constante crítica ao isolamento monológico do sujeito e assentada por uma *Weltanschauung* secularizada conducente ao programa de refundação ética e ontológica das bases relacionais e vivenciais do homem, almejando converter para termos imanentes (sensíveis, materiais, *terrenos*) a compreensão de si e o convívio interpessoal humanos antes pautados em critérios abstratos e teológicos distanciados da experiência humana real:

> A filosofia do futuro tem como tarefa reconduzir a filosofia do reino das 'almas do outro mundo' para o reino das almas *corporizadas*, das almas *vivas*, de a fazer descer da beatitude do pensamento divino, desprovido de necessidades, até à *miséria humana* (FEUERBACH, 2005c, p. 101).

O estabelecimento da efetivação do homem no mundo ocorrerá, por isso, no desenvolvimento da concepção de uma abertura dialógica entre o indivíduo e a realidade. A heteronomia exerce, em Feuerbach, sempre uma função de ampliação das possibilidades de realização do homem - seja diante da heteronomia determinista da natureza, em concordância com a liberdade humana, ou da heteronomia da presença intersubjetiva do outro. A vida plena se dá, segundo Feuerbach, não no ensimesmamento, mas sempre no contato com o exterior e com o outro em geral. A sua definição do indivíduo, em resposta aos ataques stirneanos, é colocada sempre em referência ao diálogo com totalidade do gênero humano. Isso significa que, embora a

vida genérica se inicie com a vida interiorizada da consciência subjetiva, essa mesma consciência tem como princípio e finalidade a vida voltada para o exterior, em comunicação com tu, vida em relação com o seu gênero que, sendo um domínio ilimitado e intersubjetivo, supera os limites frágeis da facticidade individual:

> O homem é para si mesmo ao mesmo tempo eu e tu; pode colocar-se no lugar do outro, precisamente porque tem como objeto, não apenas a sua individualidade, mas o seu gênero, a sua essência (FEUERBACH, 2005c, p. 112)

A referencialidade ao tu, contida já na concepção genérica do homem, faz florescer a exigência de uma integralidade da noção de homem através da reivindicação da alteridade para a construção de si enquanto princípio de configuração relacional do sujeito e de estruturação do caráter dialógico das identidades: ser integral é ser completo pelo outro. A integralidade humana implica, dessa maneira, uma complementaridade, que demonstra, ademais, a insuficiência do domínio autorreferenciado do próprio indivíduo: "Solidão é finitude e limitação, comunidade é liberdade e infinitude. (...); homem com homem - a unidade de eu e tu - é Deus" (FEUERBACH, 2005c, p. 154).

À relacionalidade intersubjetiva do eu com o tu, signo de sua abertura para alteridade e para o diálogo, antepõe-se ainda uma relacionalidade mais fundamental e originária com a própria realidade exterior ao sujeito, expressada, sobretudo, na relação do homem com a Natureza. É o homem que se torna um "tu" para a Natureza. A absoluta alteridade da Natureza exerce no desenvolvimento do pensamento feuerbachiano uma importante clivagem metodológica de descentramento do predomínio da centralidade e autodeterminação do homem. A possibilidade de uma coesa interpretação ética de Feuerbach, pressuposto assumido de nossa tese, encontra a sua real complexidade e problematização quando se revela - no desdobramento interno do pensamento feuerbachiano, sobretudo, a partir de *Wesen der Religion* de 1845 - a dualidade entre, de um lado, o pendor antropocêntrico da busca pela liberdade e responsabilidade humanas, exigência histórico-desalienante da autoafirmação e autoconsciência do homem moderno, e, do outro, a consideração de uma imponente

ordem natural e necessária das coisas, fundamento e substrato ontológico da vivência sensível e espaço-temporalmente determinada do homem no mundo.

Numa guinada espinosana, refletindo o intenso debate crítico alemão do *Pantheismusstreit* de Jacobi e Mendelssohn à Schelling e Heine, a compreensão feuerbachiana de Natureza em *Wesen der Religion* reflete os mecanismos, já antecipados em *Wesen des Christentum*, da inversão tautológica dos predicados de Deus – "não existe distinção entre o predicado e o sujeito, podendo o predicado ser posto no lugar do sujeito" (FEUERBACH, 2007, p. 23) -, num ataque direto ao caráter personalista e criacionista das figuras divinas monoteístas: a divindade de Deus se encontra, não em Deus enquanto sujeito, enquanto pessoa voluntariosa anterior e superior à existência, mas na infinidade imanente dos seus atributos e predicados, isto é, são os atributos divinos manifestados através da Natureza que constituem a própria divindade e o seu real significado. O que representará, nos termos da nova tradução antropológica da religião em Feuerbach, que a relação fundamental do homem com Deus é, antes de tudo, não a autocentrada relação objetificada do homem consigo mesmo, mas a relação objetificada do homem com a esfera primordialmente não-humanizável da Natureza: "Aquelas qualidades pelas quais implicam e se expressam a diferença entre o ser divino e o ser humano (...) são originariamente e implicitamente apenas as qualidades da Natureza" (FEUERBACH, 2004, p. 9).

A gênese religiosa passa, dessa maneira, a ser explicada agora, não mais por uma auto-objetificação essencialista do Gênero Humano, mas por um estado primordial de tensão nas condições ontológico-existenciais da vivência extra-subjetiva do homem no mundo, cuja primeira expressão é manifestada - evocando diretamente a teologia do sentimento schleiermacheana - por um natural *sentimento de dependência* e impotência no confronto com o incondicional antagonismo entre a vida interiorizada e autorreferenciada do ânimo humano e a vida exteriorizada na objetividade autônoma e arbitrária da Natureza: "O sentimento de dependência no homem é a fonte da religião; mas o objeto dessa dependência, i.e., aquilo pelo qual o homem é e sente a si mesmo como dependente é, originariamente, nada além do que a Natureza" (FEUERBACH, 2004, pp. 1-2).

A configuração ontológico-natural da realidade sensível não apenas precede o antropológico-cultural, mas lhe é, em grande medida, antagônica e restringente. A terminologia utilizada na definição da natureza como entidade eminentemente *não-humana*[7], traz à tona o tom trágico da vivência existencial inicialmente negativa do homem, marcada pelo sentimento de dependência e de uma debilidade impotente diante da absoluta surdez aos seus anseios e da inevitabilidade da morte individual - fatores determinantes, enquanto perspectivas naturais, do significado finito da vida: "O homem vive, mas a sua vida não depende dele: eu existo agora, mas que eu exista também em outros instantes, não depende da minha vontade e do meu conhecimento" (FEUERBACH, 1986, p. 177).

Contra uma visão mecânico-cientificista – que, aliás, certa tradição marxista (Lúkacs, por exemplo) chegou a atribuir ao próprio Feuerbach no desenvolvimento do seu materialismo tardio[8] – a concepção de Natureza em Feuerbach aparece, originariamente, como irredutível às medidas e decodificações humanas:

> A Natureza é a causa e a condição de toda existência e consciência (...). sua existência não é baseada sobre a existência humana, muito menos sobre as atividades do intelecto e imaginação humanas (FEUERBACH, 2004, pp. 8-9).

Tal reconhecimento da completa independência e heteronomia da Natureza frente ao homem configura-a como um princípio vital antecedente e totalizador da organicidade auto-constituinte e produtora da vida como um todo, englobando a pluralidade de todos os seus componentes espacialmente e concomitantemente localizados, entre eles e sem privilégios, o próprio homem: a vida humana é gerada pelo "vergonhoso e rebaixado órgão do útero" (FEUERBACH, 2004, p. 19) e não por uma *hereditariedade sobrenatural* pré-determinada providencialmente:

---

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

[8] "A filosofia materialística de velho estilo, o materialismo mecanicista, cujo último grande expoente foi exatamente Feuerbach, era sempre, e em qualquer lugar, a ideologia da revolução democrática" (LUKÁCS, 1950, p. 138).

> Devo eu, portanto, estender o meu amor e reverência até à Adão? Não, eu possuo todo o direito de limitar a minha reverência religiosa àquelas coisas que estão mais próximas de mim, isto é, aos meus genitores como a causa natural da minha existência (FEUERBACH, 2004, p. 5).

A natureza é produtora da vida e do próprio homem, mas é também produtora de suas monstruosidades: "Por que a Natureza produz monstros? Porque o resultado da sua formação não é objeto de uma propósito pré-existente" (FEUERBACH, 2004, p. 54) – o que implica, novamente num tom espinosano de Feuerbach, que não há, nenhuma orientação teleológica no desenvolvimento da Natureza: "o mistério da teleologia é baseado na contradição entre a necessidade da Natureza e a arbitrária vontade humana, entre a Natureza tal qual ela é para si mesma e a Natureza como o homem a imagina" (FEUERBACH, 2004, p. 50). A distinção entre uma natureza criada e uma natureza auto-produtiva demarca, para o nosso autor, o início do processo religioso de dominação subjetiva da exterioridade e da tentativa de redução da imprevisibilidade e involuntariedade da Natureza aos critérios humanos de racionalização:

> (...) o deísta transforma o fim em princípio, o posterior em anterior, em síntese, ele não considera como ser primeiro a essência da natureza que age *inconscientemente*, mas sim o ser consciente, humano, artístico, daí cometer ele uma censurável inversão, pois, ao invés de deixar surgir o *consciente* do *inconsciente*, faz surgir o *inconsciente* do *consciente* (FEUERBACH, 2009, p. 172).

O estabelecimento de um *começo* não-natural – *ex nihilo* - da própria natureza é, ao mesmo tempo, o estabelecimento do seu fim, enquanto sua finalidade, mas também enquanto sua mortificação: "ser criado é nada mais do que ser finito, ser individualizado" (FEUERBACH, 2004, p. 18). A *criação*, ao contrário da auto-produtividade, pressupõe, dessa maneira, ao mesmo tempo uma intervenção extrínseca aos propósitos essencialmente inumanos da natureza, inserindo nela uma distensão temporal teleológica direcionada à contenção e domesticação da sua disposição

inerentemente involuntária e inconsciente. É esse o sentido mais primitivo da religiosidade anímica para Feuerbach: domar o indomável, tornar homogêneos o externo e o interno, identificá-la ao Eu, absorvê-la e reduzi-la a uma fantasiosa identidade pacífica: "A religião (...), tal qual a civilização e a cultura, não possui outro fim senão o de tornar a Natureza teoreticamente um ser inteligível e fisicamente agradável aos anseios do homem" (FEUERBACH, 2004, p.35).

Mais uma vez Feuerbach se mostra, neste sentido, ainda ferrenhamente dialético: "(...) apenas o dualismo, o contraste, a diferença, são produtivos. (...) assim, a vida é produzida apenas pelo conflito das diferenças e até mesmo pelo antagonismo de seus elementos, forças e seres" (FEUERBACH, 2004, p. 20). A compreensão da dinâmica entre o homem e a natureza, contrária a uma visão pacífica romantizada de uma identidade originária entre eles – como chegou a aludir Karl Marx em sua carta ao nosso autor em 1843, aproximando a filosofia de Feuerbach com o pensamento do jovem Schelling[9] -, é figurada, entretanto, por uma relação conflituosa-dialética entre a dependência e a domesticação, entre o homem como *senhor* e como *escravo* da Natureza: "como servo da natureza, eu me submeto a ela, como senhor da natureza, eu me sobressaio dela" (FEUERBACH, 2004, p. 30).

Feuerbach identifica na formação da racionalidade civilizatória um processo de refreamento, mobilizado exordialmente pela mentalidade e disposição religiosas – expressada tropologicamente através de mitos e ritualizações -, desse antagonismo originário entre o homem e a natureza, traçado pela organização social e simbólica dos afetos primordiais do ânimo humano na sua relação conflituosa com a alteridade do mundo externo. A dialética civilizacional é, assim, descrita como a história da renúncia e da contenção da vulnerabilidade do homem através de uma relação auto-sacrificial – um "sacrifício sangrento" - de antropomorfização da imprevisibilidade e incontrolabilidade da Natureza objetificadas nas figuras divinas. O homem se desumaniza para tornar humana a própria natureza: "Não é de se admirar que e o

[9] "O *pensamento sincero* – podemos acreditar no melhor de nosso oponente – do *jovem* Schelling, para cuja realização, no entanto, ele não possuía qualidades necessárias exceto a imaginação, não tinha energia além da vaidade, nenhuma força motriz senão o ópio, nenhum órgão senão a irritabilidade de uma percepção feminina, esse pensamento sincero de sua juventude, que no seu caso permaneceu um fantástico sonho juvenil, tornou-se no seu caso verdade, realidade, seriedade masculina. Schelling é, portanto, uma caricatura antecipada de você (…)" (FEUERBACH, 2021, p. 68).

homem renuncie à sua própria humanidade para tornar humana a Natureza, chegando ao ponto de derramar sangue humano para despertar nela sentimentos humanos" (FEUERBACH, 2004, p. 37).

Feuebach não vê nos mitos e ritos religiosos a expressão de uma irracionalidade - eles são parte constituinte do mesmo processo cultural de domesticação do involuntário no homem e de contenção do sentimento de dependência originário. A ambiguidade intrínseca aos ritos sacrificiais – caracterizada pelo seu "fatal caráter híbrido" (RÖHR, 2000, p. 145) – reveste-se de um papel fundante inaugural no processo civilizatório de emancipação humana, ao configurar, de maneira simbólica e paradigmática, a tentativa de romper com a complexa e irresoluta condição contingencial que caracteriza a existência do homem. Essa condição se revela, por um lado, na culpa devocional, expressão direta de um sentimento ontológico de dependência e submissão às forças indomáveis e imprevisíveis da Natureza, e, por outro, no impulso apropriativo, resultado de um mecanismo igualmente inato e inexorável de liberação das restrições que lhe são inerentes:

> O sacrifício torna perceptível para os sentidos a essência total da religião. Sua fonte é o sentimento de dependência, medo, dúvida, da incerteza no sucesso de eventos futuros (...); mas o resultado, o propósito do sacrifício é a autoconsciência, a coragem, o desfrute, a certeza de sucesso, de liberdade e felicidade (FEUERBACH, 2004, p. 30).

Assim, o rito sacrificial opera como um marco cultural e simbólico no desenvolvimento histórico-civilizacional da humanidade que, ao encapsular essas tensões contraditórias, projeta a aspiração humana por transcender a dualidade que cinde sua relação com o mundo natural: entre o reconhecimento de sua vulnerabilidade primordial e a tentativa de domínio sobre a alteridade que o circunda subpõe-se um movimento civilizacional contínuo de conformação da *intenção* do desejo de liberação, isto é, de independência da natureza, com a *habilidade* e a possibilidade para a sua satisfação:

> A religião tem os seus pressupostos na contradição entre vontade e habilidade, desejo e satisfação, intenção e sucesso, imaginação e

> realidade, pensamento e existência. (...). O pensamento, a vontade, são *meus*; mas aquilo que eu penso e o que eu quero *não* são meus, *estão fora de mim*, não dependem de mim (FEUERBACH, 2004, p. 30).

Sob essa tensão entre o desejo e a realização subjaz, no entanto, ao projeto civilizatório uma economia corretiva dos afetos: "quanto mais as minhas mãos estão atadas, mais ilimitados são os meus desejos" (FEUERBACH, 2004, p. 34). Há, assim, uma inversão fundamental no mecanismo anímico do homem: a sua incapacidade de dominar a Natureza em sua materialidade é compensada por sua capacidade de sobrepujá-la no plano simbólico, redirecionando exponencialmente o abismo entre a intenção e a satisfação para uma sobreposição do desejo sobre a realidade: "o querer é a origem, a essência mesma, da religião – a essência dos deuses não é nada mais do que a essência do querer" (FEUERBACH, 2004, p. 33). Feuerbach, em sua crítica da religião, revela a tragédia e a ironia inescapáveis dessa dinâmica: o homem, incapaz de reconciliar-se plenamente com os limites naturais – "a Natureza não responde às lamentações e perguntas do homem; ela o joga inexoravelmente de volta para si mesmo" (FEUERBACH, 2004, p. 37) -, projeta nas figuras divinas o ideal de uma natureza submetida, onde a satisfação absoluta – embora também culturalmente inatingível por uma habilidade e técnicas absolutas – se torna *imaginariamente* concebível: "A destruição de tal contraste ou contradição [entre o desejo e a realização] é a tendência, o propósito, da religião" (FEUERBACH, 2004, 30).

Este espaço, impregnado de contradições constitutivas – e são, para Feuerbach, nos espaços, nos intervalos vazios, que se formam os deuses: "eles existem no abismo entre o mundo do imaginário e o mundo da realidade" (FEUERBACH, 2004, p. 60) -, é onde se funda o drama cultural-religioso da humanidade num movimento pendular que oscila entre a humildade (*Demut*) e a arrogância (*Hochmut*), entre a resignação e aceitação das determinidades finitas da existência e a *hybris* pulsional da dominação e instrumentalização da Natureza, dois polos que definem não apenas a relação religiosa do homem com a Natureza, mas também os modos político-civilizacionais que orientam sua visão de mundo. Enquanto técnicas culturais de refreamento dessa contradição originária, a religião e a política, em *Wesen der Religion*, alinham-se em uma continuidade – poderíamos dizer, *teológico-política* – para a organização

sociocultural dos homens e a preservação da própria vida em substituição à absoluta heteronomia e imprevisibilidade da Natureza: "(...) o poder sobre a vida e a morte [da natureza] é integrado como um atributo e instrumento do poder político ou moral" (FEUERBACH, 2004, p. 39). Os modelos religiosos sacrificiais passam então a representar o rito *artificial* – "apenas a 'vaidade' humana é o princípio da História" (FEUERBACH, 2004, p. 42) - de transição para a um ordenamento teológico-jurídico de gestão da vida humana, dos seus afetos e desejos: "Assim, o homem faz, mesmo da punição pelos seus crimes, um código divino" (FEUERBACH, 2004, p. 41).

Como elemento central na compreensão das configurações simbólicas e normativas dessa continuidade entre as estruturas religiosas e as formas de organização sociopolítica, Feuerbach faz uma importante distinção entre o *politeísmo* e *monoteísmo*, enquanto dois modos culturais-religiosos distintos de manejo da vulnerabilidade constitutiva da condição humana no reconhecimento de seus limites e no impulso por transcendê-los. A crítica feuerbachiana à religião, ao se desdobrar na análise das estruturas simbólicas que sustentam a transição histórica e ontológica entre politeísmo e monoteísmo, empenha-se na decifração das dinâmicas mais profundas da relação entre humanidade, natureza e transcendência.

O monoteísmo introduz, para Feuerbach, uma ruptura categorial no dinamismo entre o desejo e a realidade ao transcender os limites da imanência e reordenar a relação entre homem e Natureza sob a lógica de uma única subjetividade divina, sobrepujando à Natureza um princípio criador e ordenador extrínseco às condicionalidades finitas e naturais – imagem arquetípica, para Feuerbach, de todo o poder hierárquico e *monárquico*:

> (...) este ser que não é restrito por nenhum limite de tempo e espaço, que não é limitado por nenhuma espécie particular de coisas, e que, na verdade, abrange todas as coisas e seres, sem ser ele mesmo algum objeto ou ser visível – esse ser é, pelo Monoteísmo, colocado como o comandante do mundo e tornado a sua causa (FEUERBACH, 2004, p. 45).

A totalidade da ordem natural é, aqui, subordinada a um princípio unificador que projeta continuamente no futuro a promessa – política e soteriológica - da realização de uma satisfação plena e absoluta: "O futuro (...) põe-se ao homem com os

terrores do inferno ou da felicidade do paraíso celeste. (...). Meu é o presente, mas o futuro pertence a Deus" (FEUERBACH, 2004, p. 61). Há, portanto, no Monoteísmo, não o desenvolvimento virtuoso de habilidades para o enfrentamento dos antagonismos da finitude, mas uma amplificação do próprio desejo humano que desloca o eixo simbólico do presente factível para um futuro esperado, transformando a Natureza em objeto de controle imaginário: quanto maior a insatisfação com a contingência do presente, maior a necessidade de imaginar uma ordem transcendente que supere as limitações naturais.

No politeísmo, ao contrário, a relação entre o homem e a natureza preserva um reconhecimento da causalidade imanente: as forças naturais são divinizadas e personificadas, mas sem a pretensão de as submeter a uma ordem transcendente. A Natureza, aqui, é aceita em sua multiplicidade e limitação, e o homem organiza-se em relação a ela de maneira situada, respeitando os limites de sua condição. Este paradigma valoriza o presente e configura uma relação de adequação entre o desejo humano e as possibilidades oferecidas pelo mundo natural: "eles submetem os seus desejos aos limites da natureza humana" (FEUERBACH, 2004, p. 70). O politeísmo, ao antropomorfizar a natureza e erigir suas forças em entidades divinas, busca harmonizar o humano com os ritmos e limites intrínsecos do mundo natural, sem violentá-lo com a imposição de uma vontade universalizadora:

> O politeísta sacrifica a si mesmo à Natureza, concede à Natureza o poder e o governo do olhar e do coração humanos; o politeísta faz do ser humano um ser dependente da Natureza (FEUERBACH, 2004, p. 64)

A percepção da natureza como entidade incriada e auto-produtiva demonstra a horizontalidade e pluralidade ontológica que subjaz à cosmovisão politeísta, figurada na imagem político-religiosa do "republicanismo" que recusa qualquer apelo a um controle monárquico-transcendente ou a um princípio teleológico que ordene e submeta o conjunto das relações naturais:

> A natureza não tem princípio nem fim. Tudo nela está em transformação, tudo é relativo, tudo é ao mesmo tempo causa e efeito, tudo é geral e particular; ela não acaba em um ápice

> monárquico; é uma república. (...). Sim, assim como a república é o dever histórico, a finalidade prática da humanidade, deve a meta teórica do homem, a constituição da natureza, ser reconhecida como republicana, e o regime da natureza não deve ser transportado para fora dela, mas deve ser buscado em sua própria essência (FEUERBACH, 2009, p. 119).

Ao antropomorfizar as forças da natureza e erigir seus fenômenos em entidades divinas, o politeísmo promove um alinhamento entre o humano e a realidade sensível, recusando a cisão entre imanência e transcendência típica do monoteísmo. A religiosidade politeísta, ao invés de buscar a subordinação da natureza a uma ordem transcendente, assume-a como totalidade autônoma, estruturada por causalidades internas que estabelecem o campo relacional no qual o humano age e se define. A divinização da natureza, nesse contexto, não é instrumentalizada, mas dignificada, traduzindo o reconhecimento de uma dependência constitutiva que organiza as possibilidades de ação e sentido no interior de uma ontologia da imanência.

Nesse sentido, a metáfora da natureza "republicana" inaugura um campo de reflexão no qual a pluralidade ontológica e a concomitância das forças naturais são compreendidas enquanto estruturas de igualdade originária, nas quais a finitude aparece como o elemento universal e nivelador de toda existência. Essa compreensão não implica, no entanto, uma resignação passiva à dependência irresoluta, mas um deslocamento categorial que abandona qualquer apelo à transcendência em prol de uma ética afirmativa e imanente, ancorada na aceitação do caráter finito da condição humana.

Ao dramatismo na descrição vivencial da vulnerabilidade do homem não corresponde, assim, um posicionamento niilista ou pessimista da existência. O caráter finito e mortal do humano norteia, na verdade, positivamente, toda a ressignificação ética de uma afirmação da plenitude da vida: "Somente se o homem voltar a reconhecer que não se trata de uma morte aparente, mas de uma morte verdadeira e real, que liquida totalmente a vida do indivíduo, e apenas se voltar à consciência de sua finitude, se armará de coragem suficiente para começar uma nova vida" (FEUERBACH, 1993b, p. 73). A fidelidade à terra e o entusiasmo pela vida sensível e material são anunciados concomitantemente à aceitação total da morte natural e da constatação da singularidade da existência: "A vida só é, por isso, vida, porque uma segunda não pode haver. Apenas

o ser-uma-vez produz essência e força, ações vivas e capacidades" (FEUERBACH, 1993b, p. 246). Daqui o elogio, evocado ao final de *Das Wesen der Religion*, e em consonância com suas obras juvenis, aos gregos, simbolizado por seus heróis, enquanto arquétipos e emblema para a iminente conquista moderna de assumir, sem fantasias, o próprio destino mortal. O herói é quem, diante da finitude da vida, a assume responsavelmente e almeja, nos limites da existência terrena, a conquista de sua plenitude: "Oh, tu, herói Aquiles, modelo exemplar do espírito grego, que com toda nobreza confessou preferir ser um escravo na terra a ser um rei no reino das sombras" (FEUERBACH, 1993b, p. 94).

A singularidade da existência humana, demarcada pela irrepetibilidade ontológica dos seres enquanto evento único e concreto, redefine as condições de possibilidade para a compreensão da vida ao desestabilizar os pressupostos metafísicos e teleológicos que fundamentam a noção de imortalidade transcendente, reinscrevendo o humano no âmbito da imanência material. A finitude, nesse contexto, deixa de ser concebida como uma limitação intrínseca à ser superada, para emergir como determinação estrutural que organiza tanto o horizonte de possibilidades do ser quanto o realinhamento das categorias de ação e realização à materialidade, privilegiando as determinações finitas como eixos ordenadores das relações humanas e da constituição dos sujeitos no mundo.

A leitura feuerbachiana do paganismo grego promove uma ruptura com a tradição monoteísta ao desarticular a primazia da transcendência na organização das relações entre o humano e a natureza. Feuerbach não apenas destaca o politeísmo como modelo cultural, mas o interpreta como paradigma ético no qual a natureza é compreendida enquanto sistema autossuficiente e produtivo, dotado de causalidade imanente e pluralidade constitutiva. A natureza deixa de ser concebida como um meio subordinado às finalidades humanas ou divinas e passa a ser reconhecida como matriz originária das dinâmicas ontológicas, em cuja estrutura a dependência e a vulnerabilidade humanas encontram não apenas expressão, mas também condições de possibilidade. Ao associar a ideia de uma "república da natureza" à pluralidade imanente, Feuerbach elimina a necessidade de hierarquias teológicas ou antropocêntricas, inserindo a existência humana em uma horizontalidade ontológica que recusa qualquer dualismo metafísico.

A complexidade da relação homem-natureza, como delineada por Feuerbach, abre espaço para uma transição fundamental na compreensão articulada do religioso e da formação civilizatória. O vínculo ambíguo entre homem e Natureza, ora moldado pela vulnerabilidade e impotência, ora pela tentativa de domínio e transcendência, apresenta-se como ponto de partida para um aprofundamento crítico que redefine as bases da sua antropologia filosófica e da sua crítica religiosa. Se até então o problema central residia na relação do homem com sua própria auto-objetificação projetada nas figuras divinas, agora a questão desloca-se para a análise da interação simbólica e prática com o mundo exterior. Nesse sentido, a oposição entre dependência e domínio transcende o âmbito teológico para enraizar-se nas condições concretas da existência humana, configurando um dilema que atravessa o religioso, o político e o cultural.

A nossa argumentação até aqui buscou estabelecer o pano de fundo para a investigação mais detalhada dos processos culturais e psicoafetivos que sustentam o imaginário religioso. A crítica feuerbachiana, ao desvelar as dinâmicas intrínsecas às práticas rituais e às estruturas normativas do sacrifício e da adoração, encontra na natureza não apenas o substrato material da existência, mas também o palco de tensões irresolutas entre imanência e transcendência. Essa perspectiva encontrará em *Theogonie* de 1857 uma formulação ampliada, na qual o politeísmo e o monoteísmo serão analisados como expressões culturais de uma dinâmica afetiva e simbólica que reorganiza as relações do desejo humano com o mundo natural. Tais tensões, conforme veremos na próxima seção, não se limitam às práticas religiosas, mas encontram expressão nas linguagens e signos que conferem forma e sentido ao drama civilizacional da humanidade.

2. "*Ist und Heißt*": mito e linguagem no realismo poético-religioso

"*Não, nunca são nuvens!*
São eles mesmos, os deuses de Hélade"
Heinrich Heine, *Os deuses da Grécia*.

"O olho precede a caneta"
Joseph Brodsky, *Marca d'água*.

O reconhecimento da Natureza como componente descentralizador do pendor antropocêntrico no desenvolvimento do pensamento feuerbachiano, como vimos, marca uma virada hermenêutica para uma compreensão pluralizada e heterogênea do homem, atingindo mais diretamente a complexidade da vivência humana real na sua finitude prática e existencial, não mais apelando para uma compreensão essencialista do humano - ainda que tenhamos observado também que, mesmo tal compreensão, implicava já uma concepção intersubjetiva e relacional de *Gattungswesen* -, mas para uma componente factual da sua relação com a exterioridade e com a Natureza.

Tal verticalização interpretativa, ao buscar ultrapassar o horizonte antropocêntrico da crítica religiosa inicialmente empreendida por Feuerbach, introduz uma tensão teórica significativa que parece desdobrar-se em direções contraditórias no interior do seu projeto. Se, por um lado, essa expansão configura um avanço ao deslocar a relação fundamental entre homem e Deus para uma problematização da relação mais originária entre homem e natureza, por outro, ela revela a dificuldade de articular epistemologicamente os modos de compreensão humana (*Verstand*) frente à anterioridade ontológica da natureza, cuja alteridade radical se impõe como um aparente limite absoluto à mediação humana – uma "fratura" [*Sprung*], como chamou Haym (FEUERBACH, 1971, p. 333): "a natureza só se deixa compreender por si mesma; (...) ela não pode ser mensurada por nenhuma medida humana" (FEUERBACH, 2004, p. 55).

Essa incongruência emerge de forma paradigmática em "*Über das 'Wesen der Religion' in beziehung auf 'Feuerbach und die Philosophie. Ein beitrag zur kritik*

beider'" [Sobre a "Essência da religião" em relação a "Feuerbach e a Filosofia - Uma contribuição para a crítica de ambos"] de 1847, na qual Feuerbach confronta a proposição de Rudolf Haym de uma reinterpretação linguística da relação homem-Deus, inserindo-a no horizonte de uma crítica mais ampla da linguagem como mediadora simbólica: "*A essência de Deus*, a base incompreendida, negligenciada e modestamente escondida da religião dogmática, o terreno ingrato e pisoteado em que caminhou a filosofia, *nada mais é do que a essência da linguagem*" (HAYM, 1847, p. 12). Para Haym, a questão central reside em deslocar o debate religioso e metafísico para o campo da *significação* mediado pela linguagem como origem antropológica da religiosidade em geral, garantindo, assim, a comunicabilidade entre o homem e a natureza como fundamento de uma *práxis* científica. Nesse sentido, a reconciliação entre sujeito e objeto – entendida como o núcleo da relação com a divindade e, por extensão, entre o homem e a natureza – deveria ser redimensionada à luz de uma crítica da linguagem - "A crítica da razão se tornou a crítica da linguagem" (*idem*, p. 48) – que ultrapassaria, segundo Haym, a mera função comunicativa para assumir o estatuto de estrutura constitutiva da realidade, mediadora das categorias fundamentais da experiência humana e potencialmente capaz de superar o antagonismo substancial, identificado por Feuerbach, entre a interioridade anímica do sujeito e a exterioridade não-humana da natureza.

A compreensão da linguagem como fenômeno originário da religiosidade, proposta por Haym, insere uma problemática, não apenas linguística e epistemológica, ao pensamento de Feuerbach, mas também ontológica e ética, atingindo, sobretudo, a sua concepção intersubjetiva de uma relacionalidade fundamental do humano. Ao compreender a independência essencial da natureza e sua radical exterioridade em relação ao homem, Feuerbach parece, não apenas desarticular a possibilidade de um vínculo de identidade absoluta entre o sujeito e o objeto, mas também garantir a autonomia do plano da objetividade natural frente aos mecanismos projetivos, que justamente caracterizam, para o nosso autor, a atitude fundamental da subjetividade religiosa:

> Não faz exatamente isso, o amável Ego (Eu) com o outro-Ego (Outro-Eu), assim como o homem teológico e teleológico o faz com a Natureza? Se o amável Ego enxerga no outro-Ego outras

> qualidades, diferentes das que ele mesmo possui, ele as determina afirmativamente, ou melhor, apenas como o oposto de suas próprias qualidades e, consequentemente, como defeitos, como um erro – uma vez que ele naturalmente considera as suas próprias qualidades como virtudes? (FEUERBACH, 1971, p. 343).

A irredutibilidade entre sujeito e objeto configura, para Feuerbach, a intransponibilidade ontológica que demarca a distinção essencial entre o que "pertence ao homem e o que pertence à Natureza" (FEUERBACH, 1971, p. 345), estabelecendo uma cisão que não pode ser dissolvida pelas articulações conceituais ou simbólicas próprias da subjetividade humana. Essa separação fundamental, que contrapõe o que a Natureza é *para o homem* àquilo que ela constitui em sua autonomia e independência não-humanas, evidencia os limites constitutivos do conhecimento e da experiência humanas, cuja relação com o outro, mediada apenas por formas *análogas* e *aproximativas*, revela a inadequação das categorias linguísticas e simbólicas enquanto veículos de acesso à essência do radicalmente outro. Nesse contexto, o próprio discurso humano sobre a Natureza e sobre Deus expõe a arbitrariedade cognitiva e emotiva da subjetividade, que, ao articular a alteridade em termos compreensíveis para si, a transforma em reflexo de suas próprias estruturas internas:

> (...) nós comparamos e designamos suas manifestações [da Natureza] com manifestações *análogas* ao homem no sentido de torná-la inteligível para nós, embora, apliquemos em geral – e somos obrigados a aplicar - expressões e ideias humanas, tais como ordem e propósito, em acordo com a natureza da nossa linguagem, na qual é fundada apenas sobre a aparência subjetiva das coisas (FEUERBACH, 2004, pp. 55-56).

A dinâmica projetiva que permeia a linguagem religiosa, compreendida como princípio de apropriação epistemológica, subordina o não-humano às categorias de ordem e finalidade, suprimindo a anterioridade ontológica da alteridade e reafirmando a insuficiência das construções simbólicas em captar a sua autonomia. Essa projeção, ao instrumentalizar a alteridade mediante as formas simbólicas que moldam o discurso religioso, transfere para este a tarefa de mediar a relação com o absolutamente outro, reproduzindo, contudo, a cisão ontológica que caracteriza a relação entre o ser e o pensar: "não afirmo que as palavras ou ideias de ordem, propósito, lei não

correspondem a algo real na natureza, apenas nego a identidade do pensar e do ser" (FEUERBACH, 2009, p. 145). Assim, a interioridade humana, ao projetar-se no mundo externo, subjuga o outro à lógica da identidade, anulando a diferença fundamental que define sua singularidade e reduzindo-o a um simulacro da subjetividade que o instrumentaliza.

É nesse sentido que surgem, na interpretação do pensamento feuerbachiano, as posições de uma linguagem privada e arbitrária intrínseca ao discurso religioso em geral, cuja estrutura se fundamentaria no subjetivismo linguístico, distanciado de sua função dialógica primordial e incapacitado de promover uma real referencialidade comunicativa. Lima Filho (2024, *no prelo*) destaca, sobre isso, o aspecto ilusório da linguagem religiosa, revelando que, sob a pretensa universalidade de suas proposições, reside uma *intencionalidade* exegética pautada no princípio da conveniência, que instrumentalizaria a linguagem para atender às necessidades subjetivas de seus formuladores. Segundo essa posição, essa instrumentalidade, ao fragmentar a relação entre os homens e a realidade objetiva, reduziria a linguagem à esfera do arbitrário, desprovida de qualquer capacidade de estabelecer vínculos reais que transcendam a subjetividade individual. Assim, a linguagem religiosa, ao perder seu potencial comunicativo geral, reforçaria a separação entre os indivíduos, evidenciando seu caráter isolado e privado, em um movimento que eliminaria qualquer possibilidade de integração genuína entre o humano e o outro – seja a Natureza ou o Gênero Humano:

> Se é verdade que a comunicação tem, sem dúvida, a possibilidade de exteriorização do indivíduo, assim como de fazê-lo realizar-se com seu Gênero, isso somente é possível quando a *fala* está comprometida com a verdade das coisas, não com intenções enganadoras. Quando se entende o discurso a partir do objetivo de simplesmente convencer o interlocutor de que o conteúdo da fala é correto, embora não haja critério de certificação além do desejo subjetivo, como no caso de uma proposição dogmática – para a qual é necessária a mediação do elemento exclusivo da fé -, então a linguagem não une, mas distancia os homens uns dos outros (LIMA FILHO, 2024, *no prelo*).

Ao posicionamento linguístico de uma arbitrariedade discursiva na religiosidade implica, assim, uma leitura *antirrealista* das proposições teológico-religiosas, na qual o discurso religioso em geral se reduziria a um monólogo do sujeito com as suas próprias

projeções e intencionalidades objetificaficadas nas divindades religiosas para a sua auto-satisfação. Nesse sentido, o discurso religioso em geral, sendo incapaz de transpor-se à alteridade do não-humano, se converteria em um discurso vazio de verificabilidade e referencialidade, em que as projeções dos desejos representariam, não a referência a um mundo objectual fora do sujeito, mas somente ao viés intencional do ânimo religioso.

A problemática linguística do discurso religioso impõe, dessa maneira, novamente uma problemática ontológica da relação entre as palavras, como designações representativas dos anseios subjetivos humanos, e as coisas mesmas em sua independência ontológica. Ao desnudar a lógica de subordinação implícita no pensamento moderno, Feuerbach rejeita a possibilidade de uma reconciliação epistemológica que absorva a alteridade na identidade do sujeito, sublinhando a impossibilidade de superar a anterioridade da realidade em relação às articulações conceituais. Em contraste, sua crítica reafirma a necessidade de reconhecer a irredutibilidade do outro, cuja autonomia ontológica resiste às pretensões universalizantes da racionalidade e da linguagem, preservando-se como instância primordial e exterior ao pensamento.

A Natureza, ao constituir-se como esfera ontologicamente anterior e distinta, resguarda sua singularidade frente às tentativas de domesticação conceitual, indicando que a assimetria constitutiva da relação entre homem e mundo não deve ser compreendida como uma limitação, mas como uma condição indispensável para salvaguardar a integridade do radicalmente outro da Natureza. Essa assimetria, ao sublinhar a irreconciliabilidade entre o ser e a representação, revela não apenas os limites do saber humano, mas também a necessidade de uma postura epistemológica que reconheça na diferença ontológica a base de uma relação ética não apropriativa com a alteridade.

Aqui surge uma problemática sobre a incognoscibilidade de Deus que ocupa um lugar central na crítica de Feuerbach à religião, pois nela se articula a assimetria entre a condição humana e a suposta transcendência divina. Para Feuerbach, o discurso religioso sobre Deus não opera como uma descrição objetiva de uma entidade transcendente, mas como uma projeção do desejo humano sobre a realidade sensível, uma tentativa de reconciliação imaginativa com a alteridade irreconciliável da

Natureza. Nesse sentido, o debate sobre a incognoscibilidade de Deus não é meramente teológico, mas ontológico e linguístico, pois remete à própria relação entre ser, linguagem e mundo.

A Natureza, enquanto esfera ontologicamente distinta e anterior ao sujeito humano, mantém uma radical alteridade que não pode ser plenamente absorvida ou domesticada pelos conceitos. Esse abismo ontológico entre o homem e o mundo serve, em Feuerbach, como a base para sua crítica à teologia tradicional. A ideia de um Deus incognoscível surge, segundo Feuerbach, da tentativa humana de lidar com a opacidade da Natureza – sua resistência à total apropriação conceitual – projetando sobre ela uma entidade transcendente que justifica e organiza a incompreensibilidade do mundo. Essa projeção, contudo, não resolve o problema epistemológico, mas o desloca: ao invés de confrontar a limitação humana em face do mundo sensível, a teologia cria um discurso que transforma essa limitação em fundamento de uma alteridade divina suprema.

O que Feuerbach desvela é que o discurso religioso, ao invocar a incognoscibilidade de Deus, não faz mais do que reforçar a diferença ontológica entre o humano e a Natureza sob uma forma ideológica. Deus, enquanto conceito máximo de transcendência, é construído como o reflexo idealizado das limitações humanas diante do mundo sensível, e sua "incognoscibilidade" é, na verdade, o reconhecimento implícito da incapacidade de se reduzir a realidade à linguagem ou ao pensamento. Assim, para Feuerbach, a religião não apenas reconhece a diferença entre o ser e a representação, mas a torna o próprio alicerce de sua estrutura simbólica.

Contudo, ao criticar a ideia de incognoscibilidade de Deus, Feuerbach não propõe uma dissolução dessa diferença ontológica, mas uma reorientação de sua função. Em sua obra tardia, particularmente na *Theogonie*, ele deslocará o foco do discurso religioso para as condições culturais de sua produção. É a funcionalidade da palavra religiosa – sua capacidade de expressar o desejo humano – que se torna o eixo interpretativo. Para Feuerbach, o nascimento dos deuses (*Ursprung der Götter* - segundo título dado por Feuerbach à reedição de *Theogonie* em 1866 [10]) não pode ser compreendido a partir da literalidade das palavras religiosas, mas pelo desejo que as

[10] Cf. SCHUFFENHAUER, Werner. "Vorbemerkung". In: FEUERBACH, L.. *Theogonie nach den Quellen des classischen, hebräischen und christlichen Alterthums* [*Gesammelte Werke, 7*]. Berlin: Akademie-Verlag, 1985, p. V.

funda, pela potência criativa subjacente à linguagem. A palavra religiosa, nesse contexto, não é apenas uma tentativa de apreender o radicalmente outro, mas uma expressão do anseio humano por uma conexão sensível com a realidade.

A obra *Theogonie nach den Quellen des classischen, hebräischen und christlichen Alterthums* [Teogonia segundo as fontes das antiguidades clássicas, hebraicas e cristãs], publicada originalmente em 1857 ainda em vida por seu editor Otto Wigand no volume IX das suas *Sämtlichen Werke*, surge num momento tardio da produção feuerbachiana, não apenas como uma recapitulação de suas críticas religiosas anteriores - como foi, aliás, recepcionada por sua única resenha crítica feita por Arnold Ruge em 1858[11] - mas como o desenvolvimento de seus novos posicionamentos materialistas sobre relação do homem com a Natureza.

Theogonie é considerada, pelo próprio Feuerbach, como a mais completa e madura de suas críticas religiosas. Embora seja notável a ausência de uma introdução ou prefácio que explicitem o seu método ao longo da obra, Feuerbach esclarece as suas intenções originais, da obra ainda em desenvolvimento, em uma carta à Jacob Moleschott de 29 de dezembro de 1854:

> Portanto, a menos que o interesse do livreiro frustre esta intenção, quero deliberadamente dar-lhe o título estúpido: "Referências sobre a 'Essência da Religião'" [*Belegstellen zum 'Wesen der Religion'*]. No entanto, não se trata de uma mera coleção de referências, mas sim uma criação a partir de *fontes*, especialmente da antiguidade clássica, para pesquisar e iluminar os elementos originais da chamada "consciência moral e jurídica de Deus" [*Gottes-Rechts- und Sittlichkeits-bewußtseins*], uma visão completamente *empírica* [...]. Começo com Homero, a quem elogio como o pai da antropologia e o examino deste ponto de vista, mas depois ligo a ele o resto da literatura grega e romana, é claro, apenas à maneira de uma antologia [*Blumenlese*]. A frase da qual tudo começa e para a qual tudo retorna é simples: "Os deuses dos homens são os desejos dos homens" – uma frase que é o significado da *Essência da religião* e da *Essência do Cristianismo* que há muito e muitas vezes expressei, apenas com a diferença de que o que é a frase final nelas é o ponto de partida aqui, o que nelas tem a aparência de uma generalização injustificada de alguns fenômenos ou expressões acidentais e subordinadas do ser humano, aqui é realizado e comprovado histórica e filosoficamente

[11] Sobre a recepção da obra *Theogonie*, Cf. TOMASONI, Arnold Ruge: Cardillo, p. XX, n.46

> de uma forma minuciosa e irrefutável que não deixe dúvidas (FEUERBACH, 1996, p. 83).

Sua estruturação obedece ao modelo heróico-grego de uma odisséia de retorno do homem a si mesmo: "no qual tudo começa e para o qual tudo retorna" [*von dem alles aus- und auf den alles wieder zurückgeht*] (*Ibidem*). Do primeiro capítulo sobre "A ira de Aquiles e a vontade de Zeus" (*Achilleus Zorn und Zeus Wille*) ao último capítulo sobre o "Amor de si" (*Die Selbstliebe*), Feuerbach desenvolve, através de um percurso de análise filológica do dircurso linguístico e psico-afetivo do ânimo religioso, uma epopéia do ânimo humano na sua busca pela afirmação de si mesmo. Os modelos religiosos grego e judaico-cristão são, no entanto, postos aqui, não mais pelas diferenças inconciliáveis entre o monoteísmo e o politeísmo, mas por uma semelhança e continuidade mitológico-cultural, a partir da análise das suas fontes [*Quellen*] textuais, o que significará, portanto, uma análise da própria linguagem religiosa nesses textos.

O dispositivo hermenêutico feuerbachiano de uma "tradução" do divino torna-se, agora, insuficiente para a compreensão da discursividade religiosa. Não se trata mais, em *Theogonie*, de apenas verter para termos antropológicos uma verdade significativa implícita na religião, mas de compreender os mecanismos formativos intrínsecos de designação semântico-afetiva dos deuses na sua raiz linguística, isto é, não se trata de transliterar para termos humanos a linguagem divina, mas de compreender a própria semântica projetiva da linguagem religiosa. O método filológico da obra pressupõe uma análise, essencialmente genético-crítica, de resgate do sentido e significado originais dos deuses em suas manifestações e teofanias no mundo relacional com o humano. A filologia aqui não se limita à decifração dos nomes dos deuses em sua ocorrência meramente etimológica, mas se expande para abarcar a polissemia intrínseca das narrativas míticas, evidenciando como a combinação e o significado dos signos religiosos operam como marcadores de uma relação projetiva e intencional entre o desejo humano e o mundo objetivo.

O processo de decifração dos nomes divinos é acompanhado por uma cripto-análise[12] fenomenológica das dinâmicas psico-afetivas que fizeram emergir a denominação simbólica das divindades nas linguagens humanas. Nesse contexto, o nome dos deuses não se constitui enquanto um índice meramente denotativo, mas enquanto manifestação imediata de uma realidade que, ao ser nomeada, revela-se em sua essência originária. A análise da nomeação divina, portanto, é simultaneamente uma genealogia do humano enquanto projeção de suas pulsões afetivas e uma psicologia teogônica que desvenda os mecanismos pelos quais os desejos, as angústias e as esperanças humanas se cristalizam no horizonte do sagrado.

O mote interpretativo da obra é sintetizado pela expressão: *ist und heisst*, os deuses "*são e se chamam*" (FEUERBACH, 2010, p. 18):

> Um sentimento, aqui um sentimento de vingança, que – muitas vezes com uma velocidade impetuosa – se reproduz, desperta involuntariamente sentimentos nos outros, unifica e inspira ações correspondentes a esse sentimento – quem resiste a essa força unificadora de sentimento e ação? – tal sentimento simpático *é e se chama* Deus, aqui um deus de vingança ou punição (FEUERBACH, 2010, p.111).

O "paralelismo entre o *nome* e a *existência*" (CARDILLO, p. 149) no discurso religioso não deve ser confundido, entretanto, com uma correspondência imediata entre a linguagem e o ser. Aqui reside, para Feuerbach, justamente a complexidade da análise do discurso religioso. Há uma ambiguidade referencial no próprio ato de nomeação dos deuses: se, de um lado, os deuses figuram como referências nominais que estruturam o campo simbólico da enunciação religiosa, por outro lado, é a experiência humana, material e afetiva, que se revela como o verdadeiro substrato sobre o qual a significação se projeta: "a linguagem preserva nas palavras, com confiança e gratidão, as primeiras impressões [sensíveis], indeléveis e inesquecíveis" (FEUERBACH, 2010, p. 274). Essa tensão entre a referência material e a projeção simbólica, para além do seu impasse,

[12] "Quando o *Parsi* ou o *Hindu* reza para o fogo ou para a água, ele, embora não tenha um ser humano diante de seus olhos (...), pressupõe que a essência teológica do fogo e da água é uma entidade *cripto-antropológica*". (FEUERBACH, Teogonia, p. 179).

configura-se como a base e condição de possibilidade da própria dinâmica do discurso religioso enquanto mediador entre o real e o simbólico.

A nomeação divina, mais do que uma articulação *representacional*, que traduziria uma necessidade humana de simplesmente articular arbitrariamente e fantasiosamente sua relação simbólica com o mundo, se constitui, na verdade, como uma operação linguística que instaura um espaço simbólico cuja densidade reside numa *intensificação* do real-sensível. A realidade religiosa não é, nesse sentido, irreferencial, mas duplamente real: "Não há dúvidas de que essa pleonástica reduplicação (duplamento) e aumento (ampliação) da essência humana tenha exercido um fascínio indescritível, mágico, aos olhos e ao ânimo dos homens" (FEUERBACH, 2010, p. 186). O discurso religioso, para Feuerbach, longe de ser um simulacro ou um discurso ilusório e arbitrário, se caracteriza, para roubar uma expressão de Jean Baudrillard (BAUDRILLARD, 1991), por um "excesso de realidade", uma hiper-realização hiperbólica da experiência humana, cuja amplificação instaura um processo no qual a experiência material é reelaborada e melhorada em termos que ultrapassam a imediaticidade dos fenômenos.

A linguagem religiosa, ao mesmo tempo em que nomeia o transcendente, desestabiliza as fronteiras entre o real e o simbólico, instaurando uma zona de significação que não se limita a refletir a experiência sensível, mas a transforma em um campo de intensificação ontológica no qual o humano e o divino se encontram em uma continuidade quantitativa marcada por ambivalências estruturais. Essa peculiaridade do fenômeno religioso, que rejeita a linearidade das categorias representacionais e escapa tanto ao reducionismo materialista quanto à abstração metafísica, configura uma problemática central: como compreender a realidade religiosa enquanto dimensão que duplica o dado sensível e, ao mesmo tempo, o ultrapassa, instaurando um "excesso de realidade" que reorganiza o real em termos hiperbolizados? Essa tensão, que redefine os contornos do humano e do divino, exige uma análise que não apenas reconheça o caráter intensificador da linguagem religiosa, mas também investigue como essa duplicação simbólica opera na criação de uma ontologia compartilhável, na qual a materialidade sensível e a transcendência simbólica coexistem e se ressignificam mutuamente.

A referencialidade da linguagem religiosa deve ser, portanto, compreendida a partir de sua ambivalência constitutiva. Daqui a equiparação linguística de Feuerbach do *binômio* homem-deus. A relação entre Deus *e* o homem, na concepção feuerbachiana, configura-se como uma hendíade[13] (*ein Hendiadys*) que, embora formalmente expressada por dois termos distintos, funda-se numa unidade essencial cuja distinção linguística apenas reafirma a identidade ontológica subjacente entre ambos:

> Como Deus e Natureza são apenas uma hendíade, uma unidade dividida em dois, expresso através de duas palavras, ou como o Deus que opera na Natureza ou através dela não se distingue nas próprias causas e efeitos daquilo que a Natureza é em si [...], assim também Deus e Homem são somente uma hendíade, uma vez que o Deus que age através do Homem ou nele e com ele é apenas uma *tautologia* do homem, em outros termos, é apenas a essência do homem expressa com uma outra palavra (FEUERBACH, 2010, pp. 179-180).

A correlacionalidade, mediada pela estrutura da hendíade, redefine, para Feuerbach, a relação entre homem e Deus como uma estratégia de amplificação ontológica, em que o sagrado não rompe com a essência humana, mas a intensifica ao ponto de conferir-lhe um caráter absoluto. Ao postular a ausência de diferença essencial entre Deus e homem, Feuerbach inscreve o debate da linguagem religiosa em um campo de tensões onde a relação entre ambos não é meramente dualizada, mas manifestada como uma unidade essencial cuja pluralidade aparente é produto de uma intensificação simbólica e linguística. A tautologia que caracteriza essa relação não estabelece o divino como exterioridade autônoma, mas como a culminação simbólica do humano, uma hiper-realização ontológica da própria humanidade em termos que amplificam suas próprias possibilidades sob a forma de um ultrapassamento que reflete e eleva imageticamente as suas próprias potencialidades. Nesse movimento, o sagrado emerge não como ruptura ontológica, mas como uma transfiguração que ressignifica a finitude humana em um registro que, embora, hiperbolizado, permanece enraizado na

[13] Figura retórica que consiste na utilização de dois nomes ou substantivos coordenados em vez de um substantivo e seu atributo. Por extensão, é o uso de duas palavras para expressar um só conceito.

imanência da sua origem afetiva e humana: "[...] é o mesmo dizer: 'se um Deus *ou* o próprio coração incitou' ou dizer 'se um Deus *e* o próprio coração incitaram'. Em ambos os casos, Deus é uma expressão supérflua, um pleonasmo do coração humano" (FEUERBACH, 2010, p. 186).

Tal unidade simbólica revela-se na função especular desempenhada pelo conectivo "e", desarticulando não apenas as distinções entre sujeito e objeto ou criador e criatura, mas também problematizando as fronteiras entre agência e instrumentalidade, configurando, por fim, uma reciprocidade e continuidade ontológica funcional na qual Deus ora emerge como agente, ora como colaborador reforçando a unidade subjacente entre ambos:

> Na realização de uma ação, a ligação entre Deus e homem pode manifestar-se ou em modo pelo qual Deus seja a sua causa, o autor, e o homem o instrumento [...], ou em modo pelo qual Deus, ou ao menos uma parte ou membro seu, seja o instrumento [...], ou, mais conformemente à natureza de uma personalidade, em tal modo que Deus seja uma ajuda, um colaborador do homem (FEUERBACH, 2010, p. 180).

A tautologia homem-Deus, nesse sentido, não representa para Feuerbach, uma redundância; antes, é o dispositivo simbólico de transfiguração da impotência humana, convertendo as suas limitações materiais em uma narrativa simbólica que reorganiza sua relação consigo mesma sob o signo do absoluto: "A atividade divina é, portanto, a ininterrupta *continuação*, realização e cumprimento da atividade humana interrompida e inibida em razão da resistência da natureza" (FEUERBACH, 2010, p. 270).

A insuficiência ontológica humana, constituída pela impossibilidade de domínio sobre a totalidade natural e pelas limitações impostas à experiência sensível da vulnerabilidade humana, inaugura a necessidade de essa estrutura simbólica que intensifica e reorganiza a gramática do real em termos de uma potencialidade ampliada do próprio homem. A linguagem religiosa, enquanto operação de transfiguração ontogenética, instaura-se, assim, como mecanismo em que o sensível é rearticulado em uma lógica de duplicação pleonástica – uma hiperbolização na qual as insuficiências humanas se projetam no divino, não como ruptura, mas como continuidade potencializada, um deslocamento em gradações que preserva a densidade do fenômeno

originário ao mesmo tempo que a inscreve num campo de amplificação dos afetos humanos:

> Deus não possui alegria alguma na morte "do homem". Não! A divindade nada mais é do que a alegria que uma potência ou uma faculdade humana sente em sua própria perfeição e saúde. Não está *além* e *para fora* dos próprios poderes humanos, mas apenas acima daquilo que, de acordo com as suas capacidades, o homem não pode fazer nada além de desejar e pensar. *A divindade é a própria potência humana liberada das suas cansativas limitações* [...] vinculadas ao humano (FEUERBACH, 2010, p. 278).

Tal transfiguração simbólica não se limita a reorganizar o sensível em termos de sua superação apenas, sendo também uma fundação de cumplicidade e complementariedade que dissolve as fronteiras ontológicas aparentes entre deus e homem. A religião, assim, não atua apenas como um sistema de crenças, mas como narrativa que traduz os conflitos humanos em resoluções no campo simbólico. O mutualismo dessa relação configura-se, assim, como dispositivo linguístico que confere agência e legitimação ao desejo humano e a resolução de seus próprios conflitos: "Os deuses e os homens não são unidos, ou melhor, não são uma só e idêntica coisa apenas nas mesmas ações, mas também nos seus sentimentos, nas suas inclinações e nas suas opiniões" (FEUERBACH, 2010, p. 187).

A dissolução das fronteiras ontológicas entre homem e divino – enquanto narrativa simbólica que intensifica as aspirações humanas – engendra um paradoxo fundamental que sustenta a cumplicidade entre ambas as esferas, sem dissolver a ambiguidade que as caracteriza. Não há, nessa relação, uma fusão que elimine a diferença; há, antes, um deslocamento constante entre unidade e distinção, como evidenciado pela afirmação de que "os deuses e os homens não são unidos, ou melhor, não são uma só e idêntica coisa apenas nas mesmas ações, mas também nos seus sentimentos, nas suas inclinações e nas suas opiniões" (FEUERBACH, 2010, p. 187). Tal continuidade, ao invés de eliminar a tensão inerente à mutualidade, inscreve no discurso religioso um mecanismo de intensificação – uma gramática de superposição simbólica – na qual o divino se revela como reflexo, mas também como intensificador das aspirações humanas.

A linguagem religiosa, ao projetar os afetos e valores humanos no plano transcendente, articula-se como uma estrutura que simultaneamente legitima e

reinscreve a insuficiência ontológica do homem. Essa gramática, ao transformar limitações em potência, evidencia o caráter simbólico da religião, cuja narrativa reorganiza a experiência sensível sob uma lógica que não busca resolver os conflitos humanos, mas, ao contrário, reinscrevê-los em uma rede de significações mais amplas. Como postula Feuerbach – "aquilo que o homem não pode negar a si mesmo sem renunciar a si como homem, não pode negar nem mesmo a Deus sem renunciar a Deus mesmo" (FEUERBACH, 2010, p. 278) – a própria essência do divino depende dessa projeção recíproca, tornando impossível separar completamente as categorias do humano e do transcendente.

Essa lógica simbólica, no entanto, não elimina a tensão que marca a relação entre continuidade e deslocamento no discurso religioso. A ambiguidade que atravessa essa narrativa não se limita a legitimar as aspirações humanas no transcendente; ela as reinscreve em uma dinâmica de opacidade, onde o divino, ao mesmo tempo em que confere agência simbólica ao humano, sublinha as limitações inerentes à sua condição. A frase "os deuses levam ao cumprimento as minhas ações" (FEUERBACH, 2010, p. 75) é paradigmática ao exemplificar a complexidade dessa reciprocidade: a agência, ao ser compartilhada entre homem e Deus, nunca é completamente delimitada, permanecendo em um estado de suspensão narrativa que reforça o caráter simbólico do divino como operador que intensifica e legitima, mas que jamais abandona o caráter ambivalente de sua atuação.

A continuidade simbólica entre humano e divino manifesta-se, ainda, na maneira como a religião transforma as emoções humanas em narrativas de plenitude. Zeus, enquanto protetor dos estrangeiros, não se apresenta como uma força autônoma ou exterior ao humano – "não representa uma força externa e autônoma, mas a personificação da compaixão e do temor humanos" (FEUERBACH, 2010, p. 76) – demonstrando que os valores atribuídos ao transcendente não são senão intensificações da ética já inscrita na experiência humana. Essa cumplicidade moral, estruturada sobre a antropomorfização do divino, não reduz o transcendente à mera projeção do humano, mas o reinscreve como instância que amplifica e reorganiza a experiência sensível sob uma lógica de absoluto. "O temor religioso não se distingue essencialmente do temor humano; ambos derivam da necessidade de preservar a harmonia e a justiça nas relações interpessoais" (FEUERBACH, 2010, p. 75) – um reflexo de como a

moralidade religiosa atua não como imposição exterior, mas como intensificação simbólica de valores já presentes na dinâmica social.

Essa reciprocidade simbólica, ao mesmo tempo que amplia a capacidade humana de reorganizar o real, preserva a tensão inerente à gramática do divino como operador de intensificação narrativa. A frase "Deus surge da nostalgia do doente em ser saudável, do desejo do preso em ser livre" (FEUERBACH, 2010, p. 278) ilustra como a religião não resolve os limites da experiência humana, mas os reinscreve em uma lógica de amplificação que transforma insuficiências em potência simbólica. Essa dinâmica reafirma a ambivalência como elemento estrutural do discurso religioso, onde o humano, ao projetar suas aspirações no transcendente, encontra não uma resolução, mas uma reinscrição narrativa que, ao intensificar a continuidade entre as esferas, preserva a opacidade como condição essencial para a manutenção dessa cumplicidade.

A materialidade que sustenta o fenômeno religioso não desaparece na transfiguração simbólica que o caracteriza, mas se reinscreve como fundamento de uma ambivalência essencial que permeia o discurso religioso. A duplicação pleonástica que articula a relação entre humano e divino, situada numa lógica de continuidade ontogenética, não suprime as tensões entre presença e idealização, mas as reposiciona como gradações que preservam a concretude sensível ao mesmo tempo que a transformam. A corporeidade dos deuses, que comem, bebem e habitam um espaço material sublimado, não se apresenta como abstração metafísica destituída de substância, mas como uma hiper-realidade onde a experiência contingente do homem é ampliada simbolicamente e reorganizada como potência. A fome satisfeita nos rituais, o fogo que aquece e ilumina nas celebrações, não se configuram como metáforas desprovidas de vínculo com o mundo sensível, mas como manifestações que incorporam e ressignificam as dimensões materiais em uma narrativa religiosa que opera pela intensificação de seus elementos concretos. De acordo com a formulação de que "os deuses representam as coisas pelas coisas mesmas" (FEUERBACH, 2010, p. 256), a esfera do sagrado não abstrai o real, mas o conserva e simultaneamente o projeta em termos de absoluto.

Esse processo, enquanto reafirma a presença tangível no cerne do fenômeno religioso, também introduz a possibilidade de autonomia do signo, cuja função de mediação entre o fenômeno e sua significação cria um campo de tensões no qual a coisa

transfigurada corre o risco de se desvincular de sua origem sensível. A linguagem que nomeia o sagrado, ao distanciar-se progressivamente do fenômeno que traduz, pode instaurar uma abstração que idealiza sem preservar plenamente o vínculo corpóreo. No entanto, a narrativa religiosa resiste à completa independência do simbólico, garantindo que a materialidade original persista como matriz essencial da experiência religiosa, ainda que deslocada e reinterpretada. Mesmo quando se vale de dispositivos metafóricos e figurativos, o discurso religioso não desmaterializa a experiência, mas a reinscreve em uma dinâmica de amplificação que transforma os elementos concretos em operadores simbólicos mais densos.

A relação entre homem e deus, concebida sob a perspectiva dessa transfiguração simbólica, organiza-se por meio de uma diferença de grau, não de essência. Os deuses não se colocam como instâncias absolutamente externas ao humano, mas como hiperbolizações das capacidades sensíveis que estruturam a vida corpórea. A ideia de que "os deuses podem mais do que os homens, os deuses enxergam mais do que os homens" (FEUERBACH, 2010, p. 67) ilustra como a relação entre ambos é mediada por uma ampliação funcional, e não por uma ruptura ontológica. Esse deslocamento progressivo permite que o divino seja entendido como um operador simbólico que intensifica o que já está presente no homem, transformando a limitação em abertura para um campo de possibilidades narrativas e existenciais mais amplas. Tal gradação evidencia-se como condição estruturante da cumplicidade entre as duas esferas, na qual as fragilidades humanas são reconhecidas e legitimadas na esfera divina sem, no entanto, serem totalmente superadas.

A tensão entre continuidade e independência no discurso religioso atinge seu ápice na questão do signo, que, enquanto mediação entre o sensível e o simbólico, insere uma ambiguidade fundamental na experiência religiosa. A fome, enquanto experiência concreta, quando transfigurada em um ritual que a satisfaz simbolicamente, preserva sua materialidade mesmo ao ser deslocada para o âmbito do simbólico. Essa dinâmica demonstra que a narrativa religiosa não opera como um simples reflexo do sensível, mas como uma reorganização que intensifica suas camadas e dimensões. Contudo, quando a coisa se converte apenas em imagem e a palavra substitui completamente o fenômeno, o vínculo com o mundo tangível corre o risco de dissolver-se em abstrações conceituais, desfigurando a corporeidade que originou o discurso

religioso. Essa tensão não é resolvida, mas preservada como um elemento constitutivo da gramática religiosa, onde o sensível e o simbólico coexistem em uma relação de deslocamento e interdependência.

A prática religiosa, ao rearticular o sensível em um sistema simbólico que o intensifica, impede que a materialidade seja anulada em sua idealização. Em vez disso, reafirma o concreto como base da narrativa religiosa, fazendo dos deuses projeções amplificadas das potências humanas. Essas figuras divinas, concebidas como transfigurações da experiência corpórea, reiteram que o sagrado, embora idealizado, permanece vinculado às condições da contingência humana. Essa articulação entre ampliação simbólica e preservação da densidade material constitui o núcleo ambivalente do fenômeno religioso, cuja narrativa não elimina os limites da experiência humana, mas os reinscreve como condições de sua significação e potência.

A veneração e os rituais simbólicos, enquanto expressão de reconhecimento e conexão entre o humano e o divino, não se configuram como abstrações destituídas de relação com a materialidade, mas como práticas que intensificam e transformam o vínculo concreto que os une. O sacrifício, elemento central da performatividade religiosa, não se limita a operar como um gesto de representação conceitual, mas organiza a experiência corpórea sob uma lógica que a transfigura em termos de absoluto. A carne oferecida, o sangue vertido e o fogo que consome os elementos sagrados não são símbolos que afastam a religião do mundo sensível, mas mecanismos que potencializam e ressignificam o real em uma dimensão que transcende a mera imanência. O alimento ofertado, nesse contexto, não ilustra a fome, mas a reinscreve em um registro que idealiza sua satisfação, traduzindo o desejo humano de plenitude em um movimento que desloca essa aspiração para a esfera do transcendente.

Os deuses, concebidos como amplificações perfeitas das capacidades humanas, não se distanciam da materialidade, mas a incorporam em uma relação de continuidade elevada. As práticas de sacrifício, que privilegiam o melhor alimento e a mais refinada oferenda, não apenas simbolizam o desejo de agradar ao divino, mas reiteram o anseio humano por idealizar a própria existência. Ao comerem e beberem como os homens, mas de forma superior e idealizada, os deuses refletem um modelo de perfectibilidade que reforça a relação entre o sensível e o simbólico sem jamais romper com suas raízes no mundo tangível. Esses atos rituais, ao invés de apenas celebrarem uma

transcendência distante, expressam uma ligação visceral com o real, elevando-o ao status de manifestação sagrada.

No campo da arte religiosa, essa lógica transfigurativa atinge uma complexidade adicional, pois a imagética que figura o divino não se limita a uma representação simbólica, mas atua como uma extensão material do próprio sagrado. A estátua, o altar e a pintura, ao invés de abstraírem a divindade, a ancoram na experiência sensível, transformando o objeto artístico em um *locus* de intensificação do real. Esses elementos não são apenas reflexos de uma narrativa religiosa, mas espaços de manifestação em que o sagrado se torna tangível. A chama que arde no altar, por exemplo, não simboliza o divino de maneira abstrata; ela o encarna, reafirmando a presença do transcendente por meio de uma performatividade que não se afasta do mundo corpóreo.

Ainda que a arte e a religião se utilizem de dispositivos simbólicos, esses dispositivos não se desprendem completamente da concretude daquilo que representam. A imagem do divino, ao ser esculpida ou pintada, não transforma o sagrado em uma abstração desprovida de ligação com o sensível, mas o reinscreve em uma dinâmica que preserva a densidade material enquanto projeta suas potencialidades. A estátua de um deus ou a cena de um ritual sagrado retratada em um altar não se reduzem a simulacros desvinculados da realidade, mas operam como manifestações que ressignificam o tangível, intensificando-o ao elevá-lo ao campo do absoluto. A arte religiosa, portanto, não se resolve na abstração, mas se constitui como expressão ampliada do vínculo entre o humano e o transcendente.

A veneração religiosa, nesse contexto, manifesta-se como a necessidade humana de reafirmar e fortalecer sua ligação com o divino, não por meio de uma separação da experiência sensível, mas através de sua amplificação. A carne sacrificada, o vinho oferecido e o fogo que consome os altares não são apenas símbolos, mas realidades transfiguradas que reiteram a centralidade da materialidade no núcleo do sagrado. Da mesma forma, a arte religiosa, ao apresentar o divino em formas idealizadas, não desconecta o transcendente da experiência concreta, mas o reinscreve em uma lógica que une o tangível ao simbólico, mostrando que o homem, ao venerar os deuses, também celebra a possibilidade de superação e realização de suas próprias aspirações. É nessa interação contínua entre o concreto e o ideal, o sensível e o absoluto, que tanto a

religião quanto a arte encontram sua função essencial: intensificar a experiência humana enquanto preservam sua conexão com o mundo real.

A poesia religiosa, enquanto expressão de uma linguagem que transcende o prosaico e o descritivo, fundamenta-se no poder da *poiesis* – o ato criador que reimagina a realidade à luz do desejo humano por completude e satisfação. Nesse horizonte simbólico, a palavra ultrapassa sua função de designar ou representar, convertendo-se em uma força criativa capaz de instaurar uma dinâmica em que o efeito antecede a causa, transformando a aspiração em realização imediata. A fome não é apenas contemplada no ato da oferta, mas ressignificada dentro de uma lógica na qual o sensível e o simbólico se entrelaçam, ampliando o significado da experiência. Nesse sentido, a prática religiosa não é uma simples descrição do mundo; é um artifício que reconfigura o real como um campo de superação e transcendência.

Os deuses, concebidos como "homens poéticos" (FEUERBACH, 2010, p. 165), encarnam essa capacidade de articular uma realidade transfigurada, funcionando como “hipérboles criativas” que amplificam as possibilidades humanas. A linguagem religiosa, ao operar dentro dessa matriz poética, não busca explicar o mundo de maneira linear ou factual, mas intensificá-lo, reconfigurá-lo em termos de potência e plenitude. A oferenda sacrificada, o fogo purificador e o sangue derramado no altar não apenas aludem a práticas concretas, mas se instituem como dispositivos de transformação simbólica, convertendo o ordinário em manifestação do absoluto. A materialidade do ritual não é obliterada; pelo contrário, é rearticulada em uma narrativa que organiza o sensível dentro de uma gramática simbólica que enfatiza sua relevância ampliada.

A palavra poética, nesse cenário, dissolve as distinções rígidas entre signo e objeto. A carne ofertada no sacrifício não é meramente carne, nem o fogo apenas fogo; ambos são transmutados em elementos que carregam uma densidade simbólica, refletindo as aspirações humanas por transcendência e significado. A fome, enquanto impulso inicial, é deslocada para um registro narrativo em que se integra como parte de uma experiência de completude idealizada. A linguagem religiosa, ao operar como instrumento de criação e intensificação, confere à palavra um caráter performativo, no qual esta não apenas comunica, mas institui. Esse processo não descreve o mundo como ele é, mas o refunda como um espaço simbólico em que o desejo encontra sua expressão ideal.

Nesse contexto, a materialidade e o ideal se entrelaçam em um ciclo de reforço mútuo, reafirmando o simbólico como uma extensão do sensível. O fogo que consome as oferendas, por exemplo, não é apenas um elemento físico; é uma manifestação tangível da força criativa da palavra que o invoca e que o inscreve na lógica do transcendente. O prazer imediato que caracteriza a linguagem religiosa não deriva de um distanciamento contemplativo, mas da vivência direta de uma transformação que reorganiza o real em termos de realização simbólica. A prática religiosa, assim, não abandona o mundo sensível, mas o intensifica, reorganizando-o em um campo que transcende a mera experiência material.

A poética religiosa, portanto, não pode ser compreendida como um conjunto estático de representações ou crenças, mas como um mecanismo dinâmico de criação que responde ao anseio humano por superar suas limitações. A fome é convertida em saciedade idealizada; o sacrifício, em uma oferta divina; o fogo, em epifania do transcendente. Nesse processo, o simbólico não substitui o sensível, mas o amplifica, reinscrevendo-o em uma narrativa que reorganiza a relação entre homem e divino como um contínuo criativo. Os deuses, enquanto projeções poéticas das aspirações humanas, reafirmam que a linguagem religiosa não é um sistema abstrato separado da experiência, mas uma ferramenta poderosa que transforma o real em um campo de possibilidades ampliadas. Por meio dessa dinâmica, a prática religiosa não apenas transfigura o sensível, mas o celebra como o fundamento a partir do qual o homem constrói sua visão do absoluto.

3. Desejo e teofania: o *aceleracionismo* dos afetos

"(*I can`t get no) satisfaction*"
The Rolling Stones

O desejo, em sua estrutura ontológica, configura-se como uma força antecipatória que não apenas mobiliza a subjetividade em direção a um futuro possível, mas também reorganiza o presente ao projetar um horizonte de expectativas que excede qualquer realização imediata, tornando-se, assim, um princípio dinâmico de criação e

transformação. Em Feuerbach, especialmente em *Theogonie*, o desejo revela uma tensão intrínseca entre sua natureza insaciável – marcada pela necessidade de satisfação – e seu caráter *criacional* (daqui a sua concepção de um *Anfangswünschen* – um desejo de começo), que o faz transcender o presente em direção ao que ainda não é, mas que se apresenta como promessa de plenitude. Nesse sentido, o desejo não pode ser reduzido a um impulso estático ou puramente reativo; ao contrário, ele é o motor de uma temporalidade ativa, que não apenas espera passivamente pela realização, mas instaura condições para que algo novo emerja no campo da existência.

Se o desejo pode ser pensado como um "aceleracionismo afetivo", isso ocorre porque ele é uma força que se alimenta da urgência, mas não de uma urgência banal, imediatista ou puramente pragmática; trata-se de uma pressa carregada de imaginação e potência, que antecipa o futuro não para habitá-lo passivamente, mas para convocá-lo ao presente como uma promessa que exige realização. Esse aceleracionismo não está preso às engrenagens do mundo material ou à lógica implacável da produção; ele reside no próprio movimento do desejo, que não aguarda que o futuro venha até ele, mas o arrasta para dentro do presente com a intensidade de quem constrói enquanto avança. É um aceleracionismo que não destrói o passado, mas o subverte; não nega o presente, mas o transforma; não se dissolve no futuro, mas o inaugura, revelando, no próprio ato de desejar, uma temporalidade criativa que expande os limites da realidade e do possível.

Esse movimento inscreve o desejo na temporalidade de forma radical: não como uma simples linha reta que conecta presente e futuro, mas como um vetor que tensiona o agora ao antecipar aquilo que está *por vir*, estabelecendo uma relação dinâmica entre criação e falta. A pressa do desejo, como Feuerbach observa, é mais do que um impulso irracional ou instintivo; é a manifestação de sua própria teleologia, que, ao mesmo tempo em que se orienta para um fim, jamais se esgota em qualquer ponto de chegada – sempre insatisfeito -, pois sua essência está em abrir possibilidades ainda não realizadas. Desejar é, portanto, mais do que buscar uma satisfação específica: é afirmar a condição humana de estar sempre diante de um futuro que escapa, mas que, paradoxalmente, é necessário para que a consciência se mova e crie.

O desejo, ao tensionar o presente para além de si mesmo, inaugura uma dimensão ontológica em que a temporalidade se torna criadora, pois a antecipação não

apenas projeta um fim, mas instaura condições para a emergência de algo que transcenda as limitações do agora. Nesse contexto, o vínculo entre o desejo e a teofania – que Feuerbach aborda em sua análise das relações entre o humano e o divino – revela-se não como uma simples projeção simbólica da consciência humana, mas como o resultado de uma dinâmica psicológica em que o desejo, ao buscar sua satisfação, reconfigura o campo simbólico e material, produzindo não apenas imagens de transcendência, mas a própria possibilidade de transcendência enquanto tal.

Assim, se o desejo funda a teofania, é porque ele carrega consigo um caráter inaugural: desejar é instaurar um início, é criar a partir da falta, transformando a ausência em presença simbólica e potencializando a relação entre o finito e o infinito. Feuerbach identifica nesse movimento a gênese de uma dinâmica que estrutura não apenas a relação do humano consigo mesmo, mas também a construção de um horizonte transcendente que ultrapassa a fragmentação e a finitude da consciência individual, tornando o desejo um princípio de articulação entre a imanência e a transcendência. Ao projetar a possibilidade de um futuro onde a satisfação é plena – ainda que sempre adiada –, o desejo torna-se o fundamento da temporalidade criativa e do surgimento do divino enquanto epifania de um movimento que não é externo à condição humana, mas que emerge da própria estrutura da subjetividade como uma afirmação da vida em sua plenitude antecipatória.

A relação entre o desejo e a temporalidade encontrará nas escatologias religiosas uma formulação ampliada e profundamente paradigmática: ao invés de projetar o futuro como mera antecipação de satisfação, a estrutura escatológica reconstrói o tempo como uma economia de redenção, onde passado, presente e futuro se entrelaçam numa narrativa de queda e restauração. O desejo, nesse contexto, deixa de ser apenas um motor antecipatório e criativo e se torna uma promessa teleológica, orientada por um esquema que busca não apenas satisfazer, mas corrigir e completar o que foi perdido. Como observa Vladimir Jankélévitch, "o futuro extremo remete ao passado extremo. (...) o paraíso perdido é, na verdade, um paraíso a se encontrar" (1973, pp. 139-141). Nesse movimento, a linearidade escatológica reconstrói não apenas o tempo, mas a própria estrutura do desejo como força volitiva, agora submersa em uma ordem moral supra-histórica.

A escatologia, ao projetar uma finalidade última – seja o paraíso celeste, a cidade de Deus ou a utopia terrena – inscreve o desejo humano em uma estrutura que simultaneamente acelera e refreia sua realização. Por um lado, a promessa da redenção imprime um dinamismo incansável no curso da história, uma ânsia pelo progresso e pela perfectibilidade que impulsiona o seu movimento aceleracionista. Por outro, essa mesma promessa desloca a satisfação para uma meta inalcançável no tempo imediato, sublimando o desejo ao integrá-lo numa economia de espera e de preparação. A linearidade escatológica, assim, não apenas estrutura o desejo, mas reconfigura a relação entre ação e moralidade, subordinando a vontade individual à promessa de um fim totalizante que restitua a ordem perdida e ultrapasse a contingência do tempo vivido.

A adesão do tempo numa finalidade supra-histórica altera também os próprios mecanismos morais volitivos implicados na relação com o porvir, suplantando o arranjo entre a memória e a causalidade naturais, aspectos da vida virtuosa presos ao tempo contingente da ação (teoria das virtudes), em nome de uma expectativa normativa prolongada – ou, se quisermos, sublimada – na estrutura linear de um processo teleológico impessoal. Em outros termos, a própria ordem moral, orientada para o "reino dos fins" (seja o paraíso perdido, a cidade de Deus, a sociedade sem classes etc.), altera o dinamismo intencional da vontade, projetando-a idealmente para uma meta-finalidade restitutiva do desastre prático a que a fragilidade moral se encontra pelo seu estado atual de queda ou pecado. O progresso e o melhoramento são, nesse sentido, sintomas de uma fratura originária que deve ser reparada pela sucessiva redenção e perfectibilidade humanas.

Essa estrutura, ao reordenar a relação entre o desejo e o tempo, confere à escatologia um caráter paradoxal: o desejo não apenas se volta ao futuro como antecipação, mas carrega consigo o peso de um passado a ser resgatado, como se a plenitude desejada exigisse não apenas a criação do novo, mas a reparação do que se perdeu. A narrativa escatológica, ao transformar o tempo em um contínuo orientado por um *telos* totalizante, revela a tensão fundamental entre aceleração e espera, entre a pressa do desejo por sua realização e a necessidade de que esta se cumpra na plenitude de um futuro sempre além do alcance. A história, nesse sentido, torna-se o palco onde o desejo escatológico se desdobra, carregando consigo tanto a promessa de uma redenção

última quanto a lembrança de que o paraíso nunca é apenas um ponto de chegada, mas também, sempre, um ponto de partida a ser constantemente reconstruído.

A dinâmica entre os deuses e os desejos humanos reflete uma lógica fragmentária na qual a contingência da vontade humana organiza a emergência das divindades enquanto manifestações simbólicas. A irregularidade de sua presença deriva da oscilação intrínseca aos desejos humanos, que surgem e desaparecem em fluxos descontínuos, estruturando o horizonte da consciência. Nesse sentido, é a descontinuidade dos desejos que define a intermitência das divindades, as quais se apresentam como projeções efêmera das aspirações humanas, sem nunca perderem sua vinculação com o élan criativo que funda a consciência humana.

As divindades emergem não como entidades persistentes e onipresentes, mas como epifanias que se alternam entre presença e ausência. “Independentemente de como os homens os considerem, e do próprio fato de que os considerem como entidades persistentes e onipresentes, para a consciência humana os deuses mantêm um status ontológico descontínuo” (FEUERBACH, 2010, p. 245). Essa descontínua inserção no horizonte da consciência, ainda que pontual, transcende o simples complemento das limitações humanas, projetando-se como expressão de uma transcendência que reorganiza e potencializa o campo simbólico. “Mesmo que alguém expressasse o piedoso propósito de pensar sempre e em todos os lugares nos deuses, assim que se envolvesse [...] em algum evento da vida humana, perderia involuntariamente de vista os deuses” (FEUERBACH, 2010, p. 30).

Em sua intermitência, os deuses transcendem o papel de meros complementos da finitude humana e alcançam um status que, ainda que simbólico, afirma-se como autônomo na consciência coletiva. Contudo, é fundamental compreender em que condições essas projeções emergem como epifanias teogônicas. Como os desejos humanos, cuja materialidade os funda, transmutam-se em desejos que sustentam a existência divina? E mais, como os deuses, sendo oriundos dessa contínua interação entre aspirações e limitações humanas, são capazes de manifestar-se à consciência como instâncias autônomas que parecem transcender completamente sua origem terrena?

Enquanto projeções simbólicas das aspirações humanas, os deuses operam dentro de uma lógica descontínua que reflete a fragmentação do próprio pensamento

humano. Eles não apenas ampliam os limites do possível, mas também traduzem a tensão entre o humano e o transcendente em uma narrativa que legitima a ausência intermitente do divino. Essa narrativa, ao mesmo tempo que intensifica o campo do desejo, preserva a natureza contingente da consciência humana, na qual os deuses surgem e desaparecem como reflexos de um dinamismo interno que nunca se fixa, mas continuamente se reformula.

A articulação entre a emergência dos desejos humanos e a aparição dos deuses revela uma estrutura simbólica que inscreve as teofanias em três eventos fundamentais da prática religiosa: a oração, o sacrifício e a festa. Tanto na literatura bíblica quanto nos poemas homéricos, as manifestações divinas emergem predominantemente em resposta a atos de invocação ou gratidão, o que consolida o vínculo entre a aspiração humana e a intervenção do divino. Feuerbach esclarece que tais manifestações estruturam-se em torno de "o agradecimento pelos desejos realizados" ou "o pedido cujo objeto ou é um bem real, ou é o afastamento de um mal" (FEUERBACH, 2010, p. 30), reafirmando o papel central do desejo como motor da conexão entre o terreno e o transcendente.

Esse vínculo entre o desejo e a manifestação divina expõe não apenas a interdependência entre o humano e o transcendente, mas também uma dinâmica que reorganiza a própria gramática da experiência religiosa. Feuerbach observa que a aparição divina é "necessária e originária" apenas quando "um desejo irrompe no coração humano com necessidade" (FEUERBACH, 2010, p. 35), indicando que o caráter genético da teofania depende diretamente da força e da urgência da aspiração humana. A relação entre a intensidade do desejo e a irrupção do divino não apenas estrutura a narrativa religiosa, mas a coloca como espaço onde o humano, ao projetar suas carências, encontra no transcendente a legitimação de suas próprias insuficiências.

Na Ilíada, por exemplo, a primeira teofania – o irado deus Apolo atendendo à invocação de vingança de Crise – demonstra como o desejo humano não apenas convoca o divino, mas reorganiza o campo simbólico ao transformar uma necessidade em presença transcendente. De maneira semelhante, na primeira Ode Olímpica de Píndaro, a divindade emerge exatamente no momento em que o desejo atinge sua máxima intensidade: "Aproximando-se, então, do cinzento mar, sozinho, no crepúsculo, invocou o ruidoso manejador do tridente. Imediatamente ele estava diante dele"

(FEUERBACH, 2010, p. 35). Essas cenas ilustram que as teofanias originárias não apenas traduzem o desejo humano em intervenção divina, mas intensificam a experiência simbólica ao estabelecerem uma continuidade entre a dimensão terrena e a transcendência.

No entanto, nem todas as manifestações divinas possuem esse caráter originário. Feuerbach categoriza como derivadas ou supérfluas aquelas intervenções que não decorrem de uma necessidade urgente ou que não respondem a desejos humanos genuínos. A aparição de Hera na Ilíada, ao incitar Aquiles a convocar os aqueus após dez dias de peste, exemplifica essa condição derivada. Nesse episódio, Hera não realiza uma intervenção essencial, mas apenas explicita algo já implícito nos pensamentos de Aquiles, demonstrando um caráter narrativo que carece de profundidade teogônica. De maneira semelhante, na narrativa bíblica, a ordem de Jeová a Jacó para retornar à sua terra natal (Gênesis 31, 1-3) se revela redundante, pois os motivos para a decisão de Jacó já estavam delineados anteriormente, indicando que a intervenção divina não é necessária para justificar a ação.

Essas manifestações derivadas, embora poeticamente necessárias dentro do contexto narrativo, carecem de significado genético ou teogônico, pois pressupõem a existência de deuses já estabelecidos como autônomos e independentes. Como observa Feuerbach, tais intervenções "não têm nenhum significado genético" (FEUERBACH, 2010, p. 36), uma vez que não derivam da irrupção de uma necessidade humana concreta, mas apenas reforçam uma construção literária. Essa tensão entre o poético e o religioso evidencia o contraste entre a criação narrativa e a experiência simbólica originária, apontando para a distinção entre uma transcendência que amplifica o humano e outra que apenas cumpre uma função decorativa na narrativa.

Ao propor essa distinção, Feuerbach não apenas delimita o papel do desejo como elemento estruturante da relação entre o humano e o divino, mas também sugere que a religião reflete uma dinâmica descontínua, fragmentária, que acompanha as oscilações das aspirações humanas. Os deuses, ao surgirem e desaparecerem conforme o ritmo dessas aspirações, reafirmam a condição simbólica da transcendência como reflexo das carências humanas. Essa lógica, ao invés de reduzir o divino a uma projeção, intensifica a relação simbólica ao colocar o desejo como o espaço em que o

humano se confronta com sua própria capacidade de criar e legitimar narrativas que transcendem a sua finitude.

Feuerbach elabora uma fenomenologia que transcende uma simples descrição das manifestações divinas, articulando-as como momentos fundantes da dinâmica projetiva da religiosidade humana. Ao investigar tanto as narrativas homéricas quanto as bíblicas, ele identifica que tais manifestações, quando dotadas de significado genético, revelam não apenas a causa, mas também a estrutura simbólica que organiza a projeção do divino como resposta às aspirações humanas (FEUERBACH, 2010, pp. 54-64). Um eixo central dessa análise é o conceito de *Anfangswünschen* – os desejos de começo –, os quais se inscrevem em práticas profundamente arraigadas de invocação dos deuses antes de iniciar uma ação significativa, buscando garantir seu êxito. Essa prática, mais do que uma superstição ou tradição cultural, reflete a angústia existencial do homem diante da contingência.

O exemplo mencionado por Feuerbach, em que os antigos evitavam iniciar "nenhuma ação de alguma importância, nem mesmo a abertura de um barril para provar o vinho novo, sem invocar os deuses, com ou sem sacrifícios, para pedir sua ajuda e bênção" (FEUERBACH, 2010, p. 36), não deve ser lido como mero detalhe antropológico, mas como índice de uma organização mais profunda da relação entre o homem e a natureza. A dependência das condições externas – o clima, a fertilidade da terra, as circunstâncias inesperadas – expõe o homem a uma ansiedade que transcende o âmbito individual, situando-o em um contexto no qual sua vontade e competência, por mais vigorosas que sejam, jamais bastam para assegurar o sucesso de suas ações. Essa tensão inaugura a necessidade do divino enquanto mediador simbólico.

A análise de Feuerbach enfatiza que o desejo e a esperança de sucesso constituem o motor inicial de toda ação humana, mas que esse movimento é inevitavelmente atravessado pelo reconhecimento de que "a realização desse desejo não depende de forma alguma apenas do homem [...] mas depende também, ao mesmo tempo, das circunstâncias e das condições externas" (FEUERBACH, 2010, p. XXX, p. 36). Tal consciência, ao revelar a fragilidade do humano perante as forças naturais e contingenciais, gera uma angústia paralisante que ameaça o ímpeto de agir. É precisamente nesse momento que o homem recorre à invocação divina, projetando no transcendente a capacidade de garantir o que ele, por si só, não pode assegurar. Essa

invocação, distante de ser uma prática arbitrária, constitui uma resposta simbólica à vulnerabilidade, organizando a experiência do medo e da esperança em termos de um diálogo com o absoluto.

Ao transferir para a divindade a responsabilidade de assegurar o êxito de suas ações, o homem, segundo Feuerbach, não apenas mitiga sua ansiedade, mas também reconfigura a relação entre si e o mundo. A invocação divina, ao infundir "a certeza de que seus desejos serão cumpridos" (FEUERBACH, 2010, p. 37), não opera apenas no registro do alívio emocional, mas funda um espaço simbólico em que o desejo humano se traduz em narrativa de transcendência. A projeção religiosa, nesse contexto, não é uma simples transferência de poder ou responsabilidade, mas uma operação simbólica que organiza a relação entre vontade, fragilidade e segurança.

Ao desvelar a lógica que subjaz a essas práticas, Feuerbach ilumina um aspecto central da experiência religiosa: a capacidade de transformar a dependência em potência simbólica. A invocação dos deuses, portanto, não é meramente um ato ritualístico ou ornamental; ela expressa uma tentativa estrutural de lidar com as incertezas e limites da existência humana. A religiosidade, nesse sentido, não apenas reflete a precariedade do homem, mas cria uma gramática simbólica em que o transcendente legitima a continuidade da ação e do desejo. Ao reorganizar o mundo em termos de projeção e realização, o divino aparece como operador simbólico que intensifica a possibilidade de agir mesmo diante do imponderável. A projeção do divino, assim, não apenas responde às limitações humanas, mas as reinscreve em uma narrativa que articula vulnerabilidade e transcendência como polos inseparáveis de sua estrutura simbólica.

Os desejos de começo, conforme analisados por Feuerbach, articulam uma dinâmica essencial da projeção teogônica, evidenciando não apenas uma resposta à vulnerabilidade humana, mas a elaboração de um mecanismo simbólico que transcende a experiência imediata da limitação. Esses desejos, ao se situarem na interseção entre a finitude do humano e a potência atribuída ao divino, não apenas mitigam a ansiedade gerada pela contingência, mas instauram uma gramática simbólica na qual o divino é concebido como a personificação da realização absoluta das aspirações humanas. A projeção religiosa, nesse contexto, emerge como uma tentativa estruturada de reinscrever o limite como fundamento da transcendência.

A força desse mecanismo reside na sua capacidade de transformar a insuficiência concreta em um campo de possibilidades simbólicas. Feuerbach ressalta que:

> com a vontade que é obstaculizada, que falha pela oposição do mundo interior e exterior, que a cada passo sofre as mais dolorosas interrupções e obstáculos, também se dá, simultaneamente, a representada desejada ou possibilidade de uma vontade sem limitações, constante, que se impõe sem oposições, e com a maldita ignorância, com o ignorar o que o homem gostaria de saber, também se dá, simultaneamente, a desejada representação ou possibilidade do conhecimento do que não se conhece (FEUERBACH, 2010, pp. 37-38).

Nesse movimento, a projeção do divino não funciona como uma evasão ilusória, mas como uma reorganização simbólica que permite à consciência humana enfrentar sua finitude ao articular uma relação produtiva entre o desejo e o transcendente.

O poder teogônico do desejo se manifesta de maneira mais incisiva nos momentos em que a limitação humana é vivida como uma realidade intransponível. Não se trata apenas de uma resposta hipotética ao fracasso, mas de uma reação diante da experiência concreta da impotência. Feuerbach observa:

> O verdadeiro poder e significado dos desejos humanos, e consequentemente também de suas forças realizadoras, os deuses, não se mostram de forma alguma onde [...] a insuficiência da capacidade humana é apenas uma possibilidade, mas sim onde essa temida possibilidade se transformou em realidade, onde incidentes e obstáculos intransponíveis frustram a vontade do homem, e onde, em geral, a satisfação de seus [...] desejos não está em seu poder. E, no entanto, onde o poder humano de agir, e, em geral, o natural, chega ao seu limite, ali começa, ali se manifesta preferencialmente o poder dos deuses (FEUERBACH, 2010, p. 64).

A partir dessa leitura, torna-se evidente que o divino não é apenas uma figura compensatória, mas uma extensão simbólica que reorganiza a experiência da finitude em termos de potência.

Esse deslocamento do desejo para o centro da experiência religiosa redefine a relação entre limite e transcendência. Quando a capacidade de agir do humano se

esgota, o desejo persiste como última instância, projetando-se no divino como garantia simbólica: “A última razão, a última vontade do homem, é o deus, ou, o que é o mesmo, o desejo. Quando o homem já não pode mais, ele ainda pode ao menos rezar, ainda pode desejar” (FEUERBACH, 2010, p. 64). A religião, nesse sentido, não apenas transforma a fragilidade em potência, mas reconfigura o desejo como o fundamento de uma transcendência que não nega a limitação, mas a reinscreve como condição de possibilidade.

A expressão “os deuses podem tudo” adquire uma ressonância ampliada quando associada ao princípio de que “os deuses podem tudo o que os homens – com base no sagrado direito do perigo – desejam” (FEUERBACH, 2010, p. 64). Essa conexão revela que o divino opera como reflexo intensificado das necessidades humanas, transformando vulnerabilidades em narrativas simbólicas que legitimam e ampliam o alcance do desejo. Os deuses, enquanto operadores simbólicos, transcendem a função de meros complementos à ação humana, tornando-se figuras que reorganizam os limites concretos em termos de potência e transcendência. Assim, a religião constrói uma gramática do absoluto na qual o desejo é reposicionado não como uma fragilidade a ser superada, mas como a força propulsora que articula a finitude e a transcendência em uma continuidade simbólica indispensável.

A dinâmica dos desejos humanos, conforme examinada por Feuerbach, reflete uma profunda interseção entre a limitação humana e a potência projetada no divino. Enquanto os desejos de necessidade evidenciam a função teogônica do medo e da esperança frente à contingência, os desejos mais íntimos e nobres – benevolência, veneração, amor e gratidão – deslocam essa projeção para um registro mais refinado, no qual a insuficiência humana é confrontada com a aspiração por um sentido mais amplo de realização. Essas manifestações, que encontram eco em expressões como “Deus te ajude!”, revelam a relação simbólica pela qual o divino é invocado como extensão e superação das limitações humanas.

A estrutura teogônica desses desejos íntimos inscreve-se em uma gramática simbólica que transcende a necessidade material e situa o divino como garantidor de uma realização que o humano, por si só, não pode alcançar. Ao mesmo tempo, esse movimento desvela o paradoxo essencial da religiosidade: a intensificação da presença divina ocorre tanto nos momentos de fragilidade quanto nas situações de plenitude.

Feuerbach observa que o medo pela não realização de um desejo e a esperança na sua realização constituem as formas fundamentais do desejo de felicidade, as quais não apenas sustentam as teofanias originárias, mas fundamentam também as manifestações mais amplas da atitude religiosa: “Justamente quando [...] os homens se alegram com as boas ações de Deus e deveriam dar glória à sua graça, geralmente se esquecem dele. Mas quando uma grave emergência os oprime, então pensam em Deus [...] Assim, eles pensam em Deus apenas no perigo” (FEUERBACH, 2010, p. 84).

Essa oscilação entre perigo e gratidão não contradiz, mas aprofunda a lógica da projeção teogônica. Segundo Feuerbach, a veneração dos deuses na boa sorte deriva de um refinado senso humano de que a prosperidade é transitória e vulnerável. “Sob os olhos do homem sempre paira [...] a possibilidade da má sorte” (FEUERBACH, 2010, p. 85). Essa consciência, permeada pela “sístole e diástole do medo e da esperança” (FEUERBACH, 2010, p. 86), evidencia a inquietação fundamental do humano diante da imprevisibilidade da existência. Mesmo na plenitude, a sombra da desgraça reforça a necessidade do transcendente como um horizonte de estabilidade simbólica.

A substância dos deuses – sabedoria, bem e poder – reflete a tentativa humana de estruturar simbolicamente os elementos que ultrapassam sua fragilidade e limitação. Para Feuerbach, “os conceitos de sabedoria, bem e poder constituem a essência dos deuses porque refletem as aspirações últimas do homem em sua busca por sentido e permanência” (FEUERBACH, 2010, p. 86). Nesse sentido, a religião não opera apenas como um alívio diante das contingências, mas como uma arquitetura simbólica que projeta no transcendente os pilares necessários para que o humano continue a existir e a desejar. Os deuses, enquanto projeções teogônicas, não apenas legitimam o desejo humano, mas o amplificam, articulando-o como elemento estruturante da relação entre finitude e transcendência. A religião, assim, converte a vulnerabilidade e a esperança em potências narrativas que integram a finitude em uma gramática de absoluto.

A fé religiosa, segundo Feuerbach, ocupa um papel central na construção simbólica da experiência humana, sendo definida como "uma convicção derivada de desejos suficientes" (FEUERBACH, 2010, p. 40). Não se trata de um simples convencimento teórico ou de uma abstração neutra, mas de uma certeza visceral que se enraíza na relação entre o desejo e sua realização simbólica. Essa definição subverte a "definição comum" da fé, que a reduz a um convencimento derivado de razões

subjetivamente suficientes, destacando sua especificidade enquanto uma força criadora e transformadora. Para Feuerbach, a fé religiosa, ao contrário da opinião neutra, é um ato que mobiliza o imaginário humano, transformando o invisível em uma certeza tangível, reconfigurando o impossível em termos de potência simbólica.

O princípio que estrutura essa dinâmica é o que Feuerbach denomina "princípio do desejo suficiente": "O que o desejo quer, a fé o torna real ou objetivo como algo concretamente existente" (FEUERBACH, 2010, p. 40). Esse movimento epistemológico evidencia que a fé transcende o domínio da abstração ao transformar o desejo em realidade projetada, conferindo-lhe uma dimensão de realidade transcendental. A máxima do poeta cristão Young, "Tão logo desejamos ardentemente, logo acreditamos" (FEUERBACH, 2010, p. 44), encapsula essa íntima relação entre desejo, esperança e projeção simbólica, reafirmando o papel central da fé como uma resposta criativa às aspirações mais profundas do ser humano.

A crença na imortalidade da alma exemplifica de maneira paradigmática essa lógica. Feuerbach observa que tal crença não se fundamenta em evidências empíricas, mas na necessidade de transcender a mortalidade e afirmar uma continuidade simbólica além da experiência sensível (FEUERBACH, 2010, p. 39). Nesse sentido, a fé religiosa legitima os anseios humanos ao mesmo tempo que os concretiza simbolicamente, organizando a relação entre finitude e transcendência em uma gramática simbólica que transforma a fragilidade em potência.

A representação dos deuses, por sua vez, emerge como uma elaboração simbólica profundamente enraizada na estrutura existencial da experiência humana. Gerada e confirmada pela dolorosa experiência de seu contrário, essa representação é "animada, vivificada e possuída pelo desejo de que ela seja essência e verdade" (*Teogonia*, p. 38). Ela não é apenas uma criação do desejo, mas uma projeção que estrutura a experiência humana em termos transcendentes, articulando felicidade e desventura, sucesso e fracasso, vida e morte em uma narrativa de realização simbólica. A convicção religiosa, portanto, não é passiva ou contemplativa, mas ativa, moldando a realidade simbólica em consonância com os anseios profundos da existência.

No cerne dessa reflexão está a dimensão criativa da fé, que transcende sua função de simples consolo para se afirmar como um dispositivo organizador da experiência humana em termos de transcendência. A religião, vista sob essa ótica, não é

meramente um sistema de crenças, mas um espaço simbólico onde a finitude é transformada em um horizonte de possibilidades. A fragilidade humana, antes de ser negada ou eliminada, é reconfigurada como um elemento estruturante de uma gramática transcendental que transforma as limitações em potências. Dessa forma, a experiência religiosa reorganiza a existência em termos de significado, permitindo que o humano encontre, no desejo e na fé, os fundamentos de uma transcendência que ressignifica a própria condição de ser no mundo.

Feuerbach identifica na relação entre desejo e fé a chave para compreender a essência das representações religiosas, questionando a validade das provas racionais e deduções abstratas sobre a existência dos deuses. Para ele, "as chamadas provas da existência dos deuses demonstram uma escassa habilidade com a essência dos deuses", pois tratam as representações religiosas "como se se tratasse de uma coisa indiferente, árida, mais ou menos como uma verdade matemática" (FEUERBACH, 2010, p. 40). Essa crítica evidencia que o vínculo essencial entre pensamento e ser, no contexto religioso, não reside na racionalidade, mas no desejo – o anseio de que aquilo que é pensado transcenda a abstração e se manifeste como algo concretamente existente (FEUERBACH, 2010, p. 40).

Esse desejo, fundamental à fé, encontra expressividade tanto na experiência humana quanto na linguagem, refletindo sua centralidade na estrutura simbólica da religiosidade. Feuerbach observa que, na tradição dos antigos gregos, a palavra para esperança compreendia tanto a expectativa de um bem quanto o temor de um mal iminente, espelhando a ambivalência da condição humana. Já no Novo Testamento, a esperança assume uma orientação exclusivamente positiva, vinculando-se às promessas divinas e transformando-se em uma certeza quanto à realização dos desejos (FEUERBACH, 2010, p. 41). Essa reconfiguração linguística revela como as promessas, descritas por Feuerbach como "cumprimentos prometidos de desejos" (FEUERBACH, 2010, p. 41), tornam-se o núcleo da fé, estruturando sua dinâmica simbólica.

A fé, segundo Feuerbach, opera por meio de uma lógica teleológica em que os mandamentos morais e os fatos históricos são subordinados às promessas divinas, funcionando como garantias de sua futura realização. "Os acontecimentos históricos, como sinais do poder divino, tornam-se para o crente os garantidores, as provas, de que

também aquilo que ainda não é, será realizado" (FEUERBACH, 2010, p. 41). Essa dinâmica dialética transforma a esperança em certeza, mas uma certeza que depende de um poder transcendente, o único capaz de assegurar a concretização das aspirações humanas sem possibilidade de falha.

Apesar de sua complexidade, as expressões externas da fé – veneração, obediência e devoção – não constituem sua essência, mas são consequências de sua estrutura simbólica. Feuerbach sublinha que essas práticas derivam da confiança no cumprimento das promessas, que é o verdadeiro núcleo da fé. "Esses fenômenos são apenas consequências da certeza do cumprimento da promessa divina ou dos desejos humanos que sozinhos estabelecem a essência da fé" (FEUERBACH, 2010, p. 42). Assim, o foco de sua análise recai sobre o desejo e a esperança, que moldam o transcendente como projeção das aspirações humanas.

Até mesmo as representações negativas, como o inferno e o demônio, evidenciam a origem desejante da fé. Feuerbach argumenta que o inferno não foi concebido para os crentes, exceto em casos de incredulidade, mas para os descrentes, reforçando a oposição simbólica entre fé e ausência de fé. "A fé inventou até o inferno, mas não para os crentes [...] à incredulidade pertence, então, o inferno, mas à fé pertence o céu" (FEUERBACH, 2010, p. 42). Essa polarização reafirma a dinâmica entre desejo, esperança e transcendência, destacando como a fé organiza a experiência simbólica em torno da realização das aspirações humanas.

Dessa forma, a fé, para Feuerbach, transcende a condição de crença abstrata ou de opinião neutra. Ela constitui uma manifestação simbólica enraizada profundamente nas aspirações humanas, articulando desejo, esperança e certeza em uma dinâmica que ressignifica a finitude. Ao transformar limitações existenciais em potências projetadas no horizonte do absoluto, a fé oferece ao homem um espaço simbólico em que suas aspirações encontram legitimação e organização, permitindo-lhe reinterpretar sua existência em termos de transcendência e realização simbólica.

Os milagres, frequentemente considerados como os pilares mais sólidos da fé diante das objeções da antropologia, revelam-se, sob análise crítica, como manifestações que refletem intrinsecamente os desejos humanos. Não apenas a fé no milagre precede o evento milagroso – "Credes que posso fazer isso?" (Mateus 9, 28) –, mas também a vontade e o desejo do milagre antecipam sua realização, tanto no deus

que o realiza quanto no homem que o solicita. A passagem “Senhor, se o quiseres, podes purificar-me. Eu quero, sê purificado” (Mateus 8, 3) exemplifica a interdependência entre o desejo humano e a vontade divina, na qual o “eu quero” divino se fundamenta na aspiração expressa pelo humano: “somente porque tu queres ser purificado” (FEUERBACH, 2010, p. 208).

Essa dinâmica evidencia que a verdadeira causa eficiente do milagre, conforme apresentado na Bíblia e especialmente no Novo Testamento, reside na fé, mas uma fé que se constitui inseparável do desejo e da esperança que a sustentam. A fé, nesse contexto, não pode ser entendida isoladamente; ela é mediada pelo desejo profundo de realização e pela esperança de que o transcendente responda a essa aspiração. Sem que o objeto da fé também seja um objeto de esperança e desejo, a estrutura do milagre perde sua coerência interna, mostrando-se inseparável das aspirações humanas (FEUERBACH, 2010, p. 208).

Ao inverter a perspectiva tradicional que separa o divino do humano, o milagre surge não como um evento que transcende a vontade humana, mas como uma realização simbólica que legitima e intensifica os anseios humanos no âmbito do transcendente. A fé, portanto, torna-se uma projeção poderosa dos desejos humanos, estruturando o milagre como uma resposta narrativa que articula o humano e o divino em uma relação de interdependência.

4. Destino e felicidade ou um epicurismo germânico

A interpelação que Deleuze (1974, p. 151) dirige à moral enquanto acontecimento — "como nos tornar dignos daquilo que nos acontece?" — ressoa, como um desafio silencioso, no cerne da obra de Ludwig Feuerbach, em especial em *Theogonie*, onde o destino é desarticulado como fatalidade transcendente para ser reinscrito na textura imanente do desejo humano. Se a pergunta deleuziana aponta para uma ética que transcende a lógica da autoria e da culpa, Feuerbach, em sua crítica à teologia, antecipa — ainda que de modo oblíquo — a necessidade de repensar a liberdade não como domínio sobre o destino, mas como arte de habitar as contradições que a própria

materialidade da existência impõe. A hipótese que aqui se delineia é que Feuerbach, ao desmontar a projeção religiosa do destino como desígnio divino, não apenas inaugura uma antropologia radical da imanência, mas expõe uma tensão irredutível entre emancipação e repetição, entre amor e fatalidade, que ressoa nos impasses ético-afetivos da modernidade. O destino, assim despojado de sua transcendência, converte-se em campo de tensão ontológica, onde se disputa não a superação do humano, mas a possibilidade de reconfigurar sua relação com aquilo que Deleuze nomeia como o *impessoal* — forças que nos constituem para além da consciência e da interioridade moralizante, mas das quais somos, paradoxalmente, artífices involuntários.

A inversão feuerbachiana opera uma reviravolta conceitual: a *Moira*, antes atributo dos deuses, é transfigurada em "necessidade sensível" (FEUERBACH, 2010, p. 276), categoria que entrelaça desejo, caráter e condições materiais numa trama de causalidade imanente. Quando Feuerbach afirma que "o destino além do homem é o destino *no* homem" (FEUERBACH, 2010, p. 145), ele não propõe uma secularização superficial da teologia, mas uma reengenharia onto-antropológica do conceito de *necessidade*. A "vontade determinada" — síntese de impulso natural e circunstância histórico-relacional — substitui a fatalidade divina por uma rede de determinações que, embora radicadas na intersubjetividade e na sensibilidade concreta, não se reduzem a um determinismo psíquico-afetivo nem a uma interioridade transparente. O destino deixa de ser um decreto externo para tornar-se expressão cifrada da coexistência entre singularidade e alteridade, num campo onde as escolhas humanas se revelam como cristalizações simbólicas de uma “necessidade de sentimento” que articula ação e consequência, mas não sob a égide de uma consciência moral autocentrada. O que Feuerbach desvela, assim, não é a culpa interiorizada, mas a estrutura intersubjetiva da imputação, a ética encarnada nos vínculos que nos constituem desde fora — no gesto, na voz, no grito do outro.

Essa distinção é crucial para afastar Feuerbach de leituras que o inscrevem, equivocadamente, na genealogia da subjetividade penitente. A felicidade epicurista — proposta como antídoto à alienação religiosa — não é, em Feuerbach, uma abstração idealizante, mas o índice de uma ética da relação, na qual o *eros* é resgatado como força de desalienação. O drama da ação não se resolve, portanto, numa economia sacrificial da culpa, mas numa dialética afetiva de reconhecimento e alteridade, onde a dor não é

redimida pela punição, mas deslocada pela escuta e pelo cuidado. A tragédia de Orestes, celebrada por Feuerbach (2010, p. 126) como triunfo da justiça imanente, não deve ser interpretada como reinscrição de uma lógica retributiva, mas como alegoria da passagem da vingança à justiça inter-humana, onde o sangue não clama por expiação, mas por reconciliação. Ao analisar a sentença contra Caim — "a voz do sangue de teu irmão clama a mim da terra" — Feuerbach mostra que o grito por reparação não é divino, mas humano: a divindade funciona como projeção simbólica de um apelo que emana da dor do outro, e não de uma consciência culposa.

Aqui também se inscreve a leitura de Walter Benjamin em *Destino e Caráter* (2013, p. 51) de que o destino é "uma cadeia sem presente" que estrutura o caráter como repetição cega, permitindo, assim, acentuar o risco de uma ética fundada exclusivamente em redes de causalidades. A concepção feuerbachiana de destino, porém, tensiona essa cadeia ao reinscrevê-la na imanência das relações sensíveis, recusando a redução do agir à repetição de um passado opaco. De modo convergente, Georges Minois (2016), ao cartografar a história da culpa no Ocidente em *História do Futuro*, revela o processo de interiorização moral como estratégia de sujeição religiosa e política. Feuerbach, nesse contexto, desativa esse dispositivo ao deslocar a culpa da interioridade para a relação, da penitência para a alteridade, do juízo transcendente para o apelo ético da coexistência. A culpa não é aqui o núcleo de uma subjetividade autárquica, mas o sintoma de uma economia relacional marcada pela interpelação mútua — e, nesse sentido, deve ser pensada como afeto ético antes que como categoria moral.

A provocação deleuziana — "não ser indigno do que nos acontece" — pode, assim, ser reinscrita como chave hermenêutica do próprio Feuerbach: trata-se não de aceitar passivamente a dor ou a falta, mas de reconhecer, nelas, o traço do outro que nos atravessa. O destino não é, aqui, instância exterior nem tribunal interior: é o nome da nossa exposição radical às forças impessoais — o amor, a linguagem, o corpo — que nos constituem antes e além da subjetividade. O que Feuerbach propõe, em última instância, é uma ontologia da alteridade encarnada, onde a ética não é fundada na interioridade da consciência, mas na vulnerabilidade constitutiva do *viver-com*. E é nesse horizonte que sua crítica à teologia se converte não apenas em denúncia do ilusório, mas em gesto inaugural de uma antropologia do comum.

Em *Theogonie*, Feuerbach opera uma inversão simbólica que redefine os fundamentos da relação entre virtude e projeção teogônica. Em vez de buscar transcendência na negação da natureza humana ou na delegação de responsabilidades ao divino, a obra reivindica a virtude como um ato de afirmação da humanidade e de seus desejos naturais. Essa inversão desvela os enganos da projeção teológica, na qual o homem transfere para o transcendente o poder e a autoria de seu destino, alienando-se de sua própria capacidade de ação.

Essa inversão simbólica revela uma encruzilhada conceitual mais profunda: o embate entre a antropologia e a teologia, entre a assunção da responsabilidade humana e a delegação dessa responsabilidade à providência divina ou ao Fado. Feuerbach, ao examinar essa distinção, enfatiza que o destino, sob o olhar antropológico, não se configura como uma manifestação monolítica ou arbitrária do arbítrio divino. Antes, ele se revela como o efeito final, ainda que necessário, de sentimentos, desejos e escolhas que emergem do caráter individual e da maneira como o homem se orienta em relação ao mundo e aos outros. Nas palavras de Feuerbach:

> O homem, e, a meu ver, também a vontade – não tanto a livre vontade, ou seja, aquela vazia, imaginada, mas a determinada e realizada pelo tempo e pelo espaço, pela natureza e pela história, pelo nascimento e pelo sexo, pela posição e pela idade – é o destino do homem (FEUERBACH, 2010, p. 145).

Essa afirmação desloca a noção de *destino* para o interior da condição humana, revelando que o destino transcendente, frequentemente concebido como invencível ou divino, é na verdade uma expressão das dinâmicas internas do homem. Assim, o desfecho de uma vida – seja ele feliz ou infeliz – resulta de uma necessidade especial que vincula desejos, ações e consequências. Diferentemente de uma necessidade lógica ou abstrata, essa conexão é descrita por Feuerbach como uma "necessidade de sentimento" (FEUERBACH, 2010, p. 276), que indissoluvelmente une ação e reação, culpa e punição. Ainda que essa lógica seja frequentemente aplicada às dinâmicas entre crime e retribuição divina, ela também pode ser ampliada para abarcar o destino

individual concebido como Moira, em que os desejos fundamentais, o caráter e a orientação existencial do indivíduo definem o curso de sua vida.

A noção de necessidade sensível, explorada no capítulo 48 de *Wesen der Religion*, oferece uma contraposição à necessidade lógica, destacando sua natureza "excêntrica" e "excepcional". Essas manifestações extraordinárias, que à percepção humana parecem arbitrariedades ou expressões de liberdade, ilustram uma lógica profundamente vinculada à experiência humana do desejo e à interseção entre suas dimensões naturais e históricas. Em *Theogonie*, essa lógica excêntrica do desejo se torna um ponto de articulação entre as duas naturezas que coexistem no homem, sendo responsável tanto pela configuração do destino quanto pela representação simbólica de sua necessidade.

Essa análise revela que a necessidade sensível não apenas governa a relação do homem com o mundo, mas também informa a construção simbólica que o homem elabora de seu destino e de sua relação com o transcendente. Para o antropólogo, o destino emerge não como uma força externa e intransponível, mas como um reflexo das escolhas humanas, orientado por desejos e moldado pelas condições concretas da existência. Assim, Theogonie apresenta uma visão profundamente materialista e antropocêntrica do destino, subvertendo as narrativas teológicas tradicionais e reivindicando para o homem a autoria de sua própria trajetória.

Feuerbach explora a relação pleonástica entre deuses e homens para demonstrar que os motivos divinos e humanos, religiosos e morais, não são categorias distintas, mas projeções interdependentes de uma mesma dinâmica antropológica. A intervenção divina, ao destinar os homens a um desfecho – seja de recompensas ou punições –, nada mais faz do que confirmar, sob a autoridade simbólica da divindade, as regras humanas de justiça. Para Feuerbach, “se de um castigo eu indicar como causa apenas os deuses – pois até o que não fazem em nome dos homens, certamente o fazem em virtude dos homens – ou deus e o homem, ou os próprios seres humanos” (FEUERBACH, 2010, p. 125), fica evidente que os conceitos moralizantes atribuídos ao divino têm origem no plano humano.

Essa correspondência entre os domínios humano e divino é aprofundada na análise de Feuerbach sobre o direito penal, onde ele identifica paralelos estruturais entre as penas ultraterrenas e as práticas jurídicas humanas. O deus, enquanto vingador e

substituto de quem sofreu uma injustiça, opera segundo o mesmo princípio que rege a justiça terrena: "todo 'por e diante de Deus' equivale [...] a um latente por e diante de si mesmo" (FEUERBACH, 2010, p. 133). Aqui, o destino não emerge como um decreto transcendente e arbitrário, mas como uma sentença determinada pelo desejo de vingança do ofendido, que, em última instância, condiciona "o destino do réu" (FEUERBACH, 2010, p. 132).

A noção de justiça, enquanto expressão do desejo humano de proteção e retribuição, é apresentada por Feuerbach como anterior a qualquer formulação religiosa. Ele argumenta que essa concepção de justiça, fundada no desejo de vingança, reflete um impulso egoísta e subjetivo de preservação dos próprios bens e felicidade. "É uma ideia muito antiga e, por isso, não religiosa" (FEUERBACH, 2010, p. 132). A transposição dessa dinâmica para o âmbito religioso manifesta-se no fenômeno da consciência moral, que, segundo Feuerbach, encontra suas origens no vínculo psicológico entre culpa e sofrimento. A *nêmesis*, ou as torturas da má consciência, configura-se como a projeção imaginativa, no réu, do sofrimento da parte lesada (FEUERBACH, 2010, p. 133).

Essa análise conduz Feuerbach a desmantelar a pretensa autonomia simbólica das estruturas religiosas. As dinâmicas atribuídas ao divino – como a justiça retributiva e o destino – revelam-se, na verdade, como projeções diretas das necessidades e relações humanas. O que aparenta ser uma ordem transcendente nada mais é do que a reiteração de estruturas sensíveis, marcadas pelo desejo humano de controlar e regular os vínculos interpessoais. Ao deslocar o foco do divino para o humano, Feuerbach reconstrói a compreensão da justiça e da moralidade, evidenciando seu enraizamento nas experiências concretas e nos conflitos da existência humana.

A análise de Feuerbach da justiça e do destino parte da desconstrução das narrativas religiosas, identificando nelas uma projeção das dinâmicas humanas de culpa, reparação e responsabilidade. Na tradição grega, a história de Clitemnestra em Ésquilo não apresenta a justiça divina como um princípio autônomo, mas como um reflexo direto das demandas humanas. *Dike*, que sentencia a rainha ao pagamento pelo sangue derramado de Agamenon, não se configura como uma entidade transcendente. Para Feuerbach, essa justiça é uma extensão das relações interpessoais: o clamor de Agamenon por vingança não busca uma instância celestial, mas ecoa na figura de seu

filho, Orestes, que encarna a continuidade do pai e assume o papel de executor dessa justiça. O destino, portanto, emerge não como uma força externa, mas como o vínculo intrínseco entre ações humanas e suas consequências inevitáveis (FEUERBACH, 2010, p. 126).

Essa compreensão da justiça como uma projeção sensível e humana encontra paralelo na tradição bíblica, especialmente na narrativa da condenação de Caim em Gênesis (4,10). Feuerbach enfatiza que a sentença divina – "A voz do sangue de teu irmão clama a mim da terra" (FEUERBACH, 2010, p. 132) – não reflete uma ordem transcendental, mas a expressão do grito humano por reparação. Tanto no mundo pagão quanto no hebraico, as demandas de justiça surgem inicialmente como dinâmicas humanas, atribuídas posteriormente ao divino para garantir sua legitimidade simbólica. Assim, a justiça divina se apresenta não como uma lei externa, mas como uma validação das relações interpessoais marcadas por sofrimento e desejo de equilíbrio.

Para Feuerbach, a projeção de figuras vingativas, como as Erínias ou o Deus bíblico, adquire uma dimensão psicológica essencial. A má consciência, descrita como "um ser maligno, vingativo e perseguidor" (FEUERBACH, 2010, p. 133), reflete a internalização do sofrimento alheio na mente do culpado. Essa internalização transforma a moralidade em um processo profundamente humano, originado na culpa e no desejo de reparação. Nesse contexto, a moralidade não é derivada de leis abstratas ou transcendentais, mas emerge das sensibilidades humanas, marcadas pela interação direta com o outro.

Ao ressignificar o papel das narrativas religiosas, Feuerbach desloca o foco do transcendente para o imanente, evidenciando que as figuras divinas são metáforas elaboradas para simbolizar as dinâmicas humanas de retribuição e justiça. A justiça, portanto, não se configura como uma instância exterior ao homem, mas como uma manifestação das relações interpessoais que moldam a experiência concreta. Essa abordagem não apenas revela a função simbólica das religiões, mas também redefine o papel do humano como centro da construção moral e da luta por equilíbrio em meio aos conflitos e às responsabilidades da existência.

Feuerbach reconstrói a gênese da consciência moral a partir de um enfoque profundamente humano e social, deslocando-a de sua pretensa transcendência para um campo marcado pelas dinâmicas relacionais e pela introjeção de referências externas.

Para ele, a consciência moral não é um dado inato, mas um constructo social que emerge da internalização do sofrimento alheio e do julgamento coletivo. Essa interiorização cria um tribunal simbólico, onde o *alter ego* se torna a instância julgadora interna, formada por ecos de vozes externas:

> "O pai é a consciência do filho – 'o que diria o meu bom pai se eu fizesse isso?' –, o amigo é a consciência do amigo, o professor é a consciência do aluno, o judeu, e não o homem em geral, não os goyim, os não judeus, é a consciência do judeu, o grego, e não o bárbaro, é a consciência do grego" (FEUERBACH, 2010, p. 134).

Esse mecanismo reflete-se na relação simbiótica entre a censura social e a ira divina, onde a diferença entre ambas é apenas nominal. Para Feuerbach, "Receber uma injustiça e querer vingar-se se chama humano, mas vingar-se, fazer valer vitoriosamente direitos, direitos humanos [*Menschenrechte*], se chama ser Deus" (FEUERBACH, 2010, p. 136). Aqui, o sentimento de culpa e o desejo de reparação são projetados no plano divino, mas continuam enraizados na vivência humana. A reprovação da consciência, como ele descreve, é "a antecipação da *nêmesis* dos outros que aplico a mim mesmo" (FEUERBACH, 2010, p. 136-137), ilustrando como o julgamento interno é inseparável da dinâmica interpessoal.

A formação dessa consciência não é espontânea, mas um processo moldado pela interação social e pela experiência de repreensões externas. "Quem nunca viu ou sofreu uma punição, nunca recebeu uma repreensão dos outros ou nunca repreendeu alguém … não poderia, jamais, fazer a si mesmo qualquer reprovação" (FEUERBACH, 2010, p. 136-137). A consciência moral, portanto, é o medo internalizado de punição, que se converte em critério de julgamento pessoal. Esse temor, inicialmente dependente das figuras de autoridade externas, pode evoluir para uma autonomia relativa, simbolizada no lema grego "Teme a ti mesmo, honra a ti mesmo".

Contudo, Feuerbach reconhece que essa autonomia é raramente alcançada: "Apenas poucos desejam se elevar a esse ponto de vista e, de fato, poder dizer de si mesmos: minha autoconsciência, minha consciência valem mais do que os discursos das pessoas" (FEUERBACH, 2010, p. 137). Para a maioria, a consciência moral

permanece vinculada às expectativas sociais, moldando comportamentos não pela convicção interna, mas pelo desejo de evitar a censura externa.

Ao posicionar a consciência moral como produto da intersubjetividade, Feuerbach desmonta a ideia de sua transcendência ou origem metafísica. A moralidade, segundo ele, é um fenômeno profundamente humano, formado na experiência concreta da vida em sociedade. Essa abordagem reafirma que o julgamento moral não é um atributo divino ou inato, mas um reflexo da necessidade de adaptação social e da luta por um equilíbrio entre as dinâmicas interpessoais e o senso de identidade individual.

Feuerbach subverte a compreensão tradicional da consciência moral ao deslocá-la do domínio transcendental para o âmbito material e social, revelando-a como um fenômeno essencialmente relacional. Não sendo uma faculdade inata, a consciência moral emerge das dinâmicas humanas, sustentada pelo princípio do amor-próprio, ou egoísmo saudável, que "alcança a razão e a consciência" (FEUERBACH, 2010, p. 138). Esse impulso fundamenta um critério interno de distinção entre o justo e o injusto, estabelecendo um vínculo direto entre o reconhecimento do direito próprio e o respeito ao direito alheio. A máxima áurea, expressa em Mateus 7:12 ("Tudo o que quereis que os outros vos façam, fazei vós a eles") ou no Talmude ("Aquilo que reprovas no teu próximo, não faças tu mesmo"), traduz a reciprocidade implícita no egoísmo racional. Mesmo o criminoso, observa Feuerbach, não deseja que o mal que pratica contra o outro seja infligido a si: "O próprio ladrão não deseja que sua propriedade seja roubada, e o assassino não quer que sua vida seja tirada" (FEUERBACH, 2010, p. 138).

Essa reciprocidade revela, contudo, um paradoxo central: o vínculo entre o egoísmo individual e a consciência moral. O paradoxo do crime, como descrito por Feuerbach, evidencia a contradição inerente à moralidade: "Unilateralmente, ou seja, em meu favor, reconheço sem dúvida a inviolabilidade do direito, da propriedade; que contradição sensível e inaudita não reconhecer o mesmo também do lado do outro!" (FEUERBACH, 2010, pp. 138-139). Esse reconhecimento relacional não apenas fundamenta a moralidade como um fenômeno sensível, mas também expõe a tensão entre o desejo de proteção pessoal e a obrigação ética de respeitar o outro. Essa tensão é mediada pela razão, que transforma o egoísmo em um princípio de justiça que transcende os limites do interesse puramente individual.

Contudo, Feuerbach sublinha que a aplicação da consciência moral é historicamente limitada. Sua formação ocorre prioritariamente no contexto do próximo imediato – aqueles com quem o indivíduo compartilha laços de sangue, cultura ou identidade. “Os limites da terra, do povo, da raça, da cor são, originariamente, também os limites da consciência moral e da consciência do justo e do injusto” (FEUERBACH, 2010, p. 139). Essa restrição evidencia que a moralidade, afastada de um caráter universal, é condicionada pelas contingências culturais e sociais de cada época. Nos casos em que o direito entra em conflito com novas demandas éticas, Feuerbach adverte contra sua absolutização: “Separar o direito do egoísmo e do utilitarismo [...] significa isolar, como uma coisa em si, aquilo que deve proteger daquilo que deve ser protegido” (FEUERBACH, 2010, p. 140).

Essa análise conduz a uma compreensão profundamente dinâmica da moralidade. Ao desvinculá-la de um plano metafísico, Feuerbach demonstra que a consciência moral é moldada pela interação contínua entre o egoísmo individual e as necessidades coletivas. Nesse campo de tensão, o respeito pelo outro e o reconhecimento dos próprios direitos se interpenetram, revelando uma ética que não se fundamenta em absolutos, mas na constante negociação entre os interesses pessoais e os valores compartilhados. A consciência moral, portanto, aparece como um produto da sensibilidade humana, configurada pelas condições concretas da vida em sociedade e sujeita às transformações históricas que redefinem o que é justo e injusto.

Entretanto, a lógica externa da justiça formal não esgota sua atuação, uma vez que o transgressor carrega consigo um tribunal interno: a má consciência. Feuerbach define esse mecanismo psíquico como uma extensão simbólica da justiça, que projeta sobre o indivíduo a punição que a sociedade falhou em impor. Alimentada pelo medo da exposição ou pela autorrevelação involuntária, a má consciência perpetua a ideia de vingança moral, ampliando a justiça para além das instituições humanas (FEUERBACH, 2010, p. 141). Nesse ponto, as divindades emergem como agentes simbólicos dessa justiça ampliada, alcançando o infrator onde a aplicação institucional fracassa. Deus, assim, funciona como substituto do juiz humano, operando onde este não pode: “Deus pune o réu apenas porque o ofendido ou, em seu lugar, o juiz, não puderam puni-lo” (FEUERBACH, 2010, p. 141).

Feuerbach aborda a relação entre utilidade e direito para desvelar uma contradição estrutural no egoísmo humano: a exigência de proteção jurídica contra os males alheios contrasta com a resistência à aplicação das mesmas normas quando estas limitam os próprios atos danosos. Esse paradoxo evidencia uma tensão essencial: "ou devo desejar que, em geral, não haja nenhum direito e lei, ou devo aceitar a aplicação da lei também onde ela entra em contraste com a minha vantagem" (FEUERBACH, 2010, p. 141). Nesse paradoxo, a justiça emerge não apenas como instrumento de regulação social, mas como um processo educativo que demonstra a superioridade ética da norma em relação aos interesses imediatos do indivíduo.

Feuerbach, ao criticar a concepção kantiana de uma justiça divina transcendental, inverte sua lógica ao afirmar que a divindade é postulada apenas pela insuficiência da justiça humana. "Se 'postula', exige-se explicitamente uma justiça divina apenas porque a justiça humana 'nem sempre' alcança seu objetivo" (FEUERBACH, 2010, pp. 143-144). A partir dessa crítica, ele dissolve as fronteiras entre justiça divina e humana, afirmando que as funções atribuídas aos deuses são extensões da atuação humana, e não prerrogativas transcendentais. Além disso, ele denuncia como hipocrisia a alegação de que Deus julga consciências e intenções, ressaltando o controle histórico da igreja sobre o pensamento humano e a liberdade de consciência (FEUERBACH, 2010, p. 144).

Esse deslocamento argumentativo culmina na análise das punições divinas, que, embora aparentemente dirigidas a ofensas contra os próprios deuses, visam proteger a ordem humana. As ações divinas, como as tempestades de Poseidon contra Ulisses ou a ira de Hélios pelos bois sacrificados, são, para Feuerbach, projeções do desejo humano de preservar a harmonia social. "Poseidon realizou, ainda que agindo em seu próprio interesse, o desejo de vingança do amor ferido pelos filhos, e Hélio realizou o desejo de vingança do amor ferido pela propriedade" (FEUERBACH, 2010, p. 146). Essas narrativas revelam que as divindades, sem ultrapassarem a esfera humana, operam como personificações das tensões e desejos que estruturam a vida coletiva.

Portanto, a concepção de justiça divina, em vez de ser um sistema autônomo, reflete as necessidades e demandas humanas. Para Feuerbach, os deuses não são legisladores transcendentais, mas guardiões simbólicos de uma ordem moral que associa crime à punição e virtude à recompensa. Essa projeção evidencia que a justiça,

desvinculada de uma origem metafísica, é uma construção profundamente enraizada na sensibilidade e nos interesses humanos, consolidando-se como um reflexo das lutas e equilíbrios sociais.

Feuerbach apresenta uma análise que transforma profundamente a compreensão da origem do respeito sagrado pelos princípios fundamentais do direito público, ao vincular sua gênese à experiência sensível e emocional, em oposição a explicações abstratas e racionais. Para ele, esse respeito nasce de uma dependência instintiva e primordial que estrutura a relação entre filhos e pais, uma dinâmica que se projeta na veneração dos deuses como pais da comunidade. A transposição dessa relação para o campo simbólico sugere que a organização comunitária não se baseia em pactos racionais ou deliberativos, mas em vínculos afetivos enraizados na natureza humana. "Não se diferenciam dos sentimentos e atitudes que os súditos têm em relação ao rei, o protegido em relação ao protetor, o servo ou criado em relação ao senhor, e a criança em relação ao pai" (FEUERBACH, 2010, p. 284).

Essa perspectiva desafia diretamente o racionalismo contratualista hobbesiano, que posiciona o contrato social como fundamento da vida comunitária. Feuerbach rejeita essa concepção, argumentando que a comunidade não surge de submissões voluntárias ou acordos conscientes, mas da extensão simbólica do respeito filial ao plano divino: "A comunidade depende tão pouco de um acordo ou de uma submissão voluntária quanto de uma veneração voluntária dos deuses" (FEUERBACH, 2010, p. 284). O pai cósmico, ou deus, não é mais do que a amplificação simbólica do genitor humano, sendo a única diferença entre ambos a escala de sua atuação: "A única diferença entre o pai e o deus é que o primeiro é exclusivamente o próprio genitor, enquanto o outro é o genitor de todo o gênero humano, da natureza e do cosmos" (FEUERBACH, 2010, p. 286).

Entretanto, a análise de Feuerbach vai além das relações sociais e familiares, adentrando o campo existencial da morte e do destino, onde os deuses operam como mediadores das contradições humanas. Para ele, "a relação dos deuses com o destino, ou seja, com a necessidade [...] encontra sua explicação na natureza instável dos desejos humanos" (FEUERBACH, 2010, p. 152). A morte, nesse contexto, representa um paradoxo fundamental: é simultaneamente desejada e repudiada, divina e demoníaca. Quando a vida é próspera, a aspiração pela imortalidade predomina; na adversidade,

entretanto, a morte se torna um refúgio desejado. Esse paradoxo revela como os desejos humanos, em sua ambiguidade, moldam a construção simbólica dos deuses.

Os deuses, assim, oscilam entre celebração e crítica, dependendo de sua capacidade de atender às demandas humanas. Quando a morte oferece alívio, os deuses são exaltados como libertadores; quando frustram as aspirações por continuidade, são lamentados por sua impotência. "Se a morte é desejada, então o homem celebra a onipotência dos deuses, que por meio da morte o libertam da miséria da vida; no entanto, se a morte não é desejada, o homem lamenta a impotência dos deuses" (FEUERBACH, 2010, pp. 152-153). Essa tensão expõe os deuses como reflexos amplificados das contradições existenciais do homem, em vez de entidades transcendentes.

Ao reconfigurar os deuses como projeções simbólicas dos anseios e medos humanos, Feuerbach desloca radicalmente a concepção tradicional da divindade. Não sendo autônomas, as divindades são construções que respondem às instabilidades emocionais e às demandas psicológicas do homem. Assim, o sagrado não é uma realidade independente, mas uma expressão das complexas contradições da condição humana. Os deuses, portanto, não transcendem a humanidade; ao contrário, intensificam e espelham suas aspirações e dilemas mais profundos, reforçando o caráter humano como a medida última de toda experiência simbólica.

A relação entre os deuses e o destino, ou seja, com a necessidade, constitui para Feuerbach um exemplo paradigmático das projeções humanas moldadas por desejos e contradições. "A relação dos deuses com o destino [...] encontra sua explicação na natureza instável dos desejos humanos" (FEUERBACH, 2010, p. 152). Os estados mutáveis da vida humana produzem uma ambivalência fundamental na maneira como o destino — especialmente na forma da morte — é representado. Quando a vida é favorável, o desejo de imortalidade emerge como aspiração dominante; entretanto, diante da adversidade, a morte passa a ser vista como um refúgio almejado, revelando sua natureza paradoxal: "uma entidade tão desejada quanto odiada, tão amigável quanto inimiga, tão divina quanto demoníaca" (FEUERBACH, 2010, pp. 152-153).

Essa tensão existencial encontra expressão na celebração ou na crítica dos deuses, dependendo de sua capacidade de atender aos desejos humanos. Quando a morte é desejada, os deuses são exaltados como libertadores; mas, quando ela contraria

as aspirações humanas de continuidade, lamenta-se sua impotência: “Se a morte é desejada, então o homem celebra a onipotência dos deuses [...]; no entanto, se a morte não é desejada, o homem lamenta a impotência dos deuses” (FEUERBACH, 2010, pp. 152-153). Essa dinâmica reflete a instabilidade intrínseca dos desejos humanos, ao mesmo tempo em que expõe os deuses como construções simbólicas que amplificam essas contradições.

Feuerbach observa que o destino, em sua representação simbólica, é associado à inexorabilidade da morte, compreendida como aquilo que contradiz todos os desejos e vontades humanas. A morte, em sua inflexibilidade, é o representante último do destino, algo contra o qual nada pode prevalecer: “aquilo a que não se pode resistir, aquilo que não se pode evitar” (FEUERBACH, 2010, p. 154). Essa ligação é reforçada pelo vocabulário simbólico dos gregos, que associava termos como “*heirmarméne*” (“predisposição” e “destino”) e “*anánkē*” (“necessidade” e “violência”), demonstrando a conexão entre morte, destino e coerção (FEUERBACH, 2010, pp. 153-154).

A complexidade desse panorama se amplia quando Feuerbach analisa o amor e outras formas de necessidade natural, colocando-os na mesma categoria ambígua do destino. O amor, em particular, é investido de uma ambivalência simbólica que ecoa as tensões do desejo humano entre liberdade e dependência. Essa abordagem reflete o esforço de Feuerbach em apresentar o destino como um reflexo projetado das oscilações emocionais humanas, onde o divino é menos um agente independente e mais uma manifestação amplificada das contradições existenciais.

Ao reformular a relação entre deuses, destino e morte, Feuerbach desconstrói a concepção transcendental da divindade, propondo-a como uma projeção simbólica das limitações e aspirações humanas. Os deuses, como mediadores dessas tensões, tornam-se expressões do desejo humano por controle sobre as inevitabilidades da vida. Dessa forma, o sagrado, longe de corresponder a uma entidade independente, é apresentado como um espelho das instáveis relações entre o homem e sua própria finitude.

A análise de Feuerbach sobre o amor em *Theogonie* revela sua complexidade como um fenômeno intrinsecamente ambíguo, oscilando entre a libertação e a opressão. O amor posiciona-se no cerne das tensões humanas ao integrar simultaneamente as dimensões do prazer e do sofrimento. Não sendo uma experiência unívoca, apresenta-se como uma força que tanto consolida quanto desestabiliza, fluindo entre a harmonia e a

ruína. Em sua manifestação equilibrada, aparece como a culminação da realização humana, uma síntese entre desejos e emoções. Entretanto, quando ultrapassa os limites do controle racional, transforma-se em uma potência tirânica, desafiando a autonomia do indivíduo e subjugando a razão.

A ambivalência do amor encontra expressão paradigmática nas narrativas mitológicas, como a história de Helena e Páris na Ilíada. Helena, dominada por uma paixão avassaladora que transcende seu controle, amaldiçoa sua própria existência ao recobrar a consciência: "o homem, então, amaldiçoa sua existência, como a própria Helena" (FEUERBACH, 2010, p. 157). Esse episódio simboliza a vulnerabilidade humana diante de forças emocionais que Feuerbach associa à figura de Afrodite, deusa do amor. A paixão, ao romper com seu equilíbrio natural, não mais se apresenta como uma expressão de liberdade, mas assume a qualidade de uma força opressiva, irresistível e inevitável. Feuerbach observa:

> Quando uma necessidade ou um impulso [...] não perturba o homem em sua ordem habitual, ele é, para o homem, uma necessidade desejada, compreendida e realizada por si; enquanto, nos casos opostos, [...] aparece como uma potência autônoma, irresistível e inconcebível do destino (FEUERBACH, 2010, pp. 158-159).

A atribuição de responsabilidade pelas consequências do amor revela um deslocamento significativo. Helena, ao assumir sua culpa como "portadora de desgraças", manifesta o conflito moral inerente à experiência das paixões descontroladas. Contudo, Príamo, rei de Troia, alivia sua culpa ao transferir a responsabilidade para os deuses: "Tu, para mim, não és culpada; os culpados são os imortais" (FEUERBACH, 2010, p. 158). Tal narrativa destaca o papel do divino como projeção das potências que transcendem o controle humano, permitindo que o homem compreenda e lide com as instabilidades emocionais que ele próprio experimenta.

A desconstrução dessas narrativas por Feuerbach coloca o amor como uma expressão amplificada das contradições humanas. O amor não emerge como um elemento transcendente, mas como uma projeção simbólica que intensifica os conflitos inerentes à condição humana. Essa projeção, que também molda a figura dos deuses,

demonstra como o divino reflete e amplifica as tensões emocionais e morais do homem, transformando-as em potências aparentemente externas e autônomas.

As ambiguidades do amor, assim como as do destino e da morte, resistem a qualquer definição simplista. No equilíbrio, ele representa a culminação da realização humana; no descontrole, converte-se em uma força que aprisiona e subjuga. Ao reformular os deuses como guardiões das paixões humanas, Feuerbach reafirma a centralidade do humano na construção do divino. Os deuses, constituem, assim, espelhos das aspirações e contradições humanas, intensificando e projetando as ambiguidades emocionais que definem a própria existência do homem.

A narrativa elaborada por Feuerbach em torno da relação entre religião e filosofia parte de uma distinção fundamental que se manifesta no plano linguístico e psicológico. A maneira como o homem articula os efeitos de suas próprias ações pode revelar a sua orientação perante o vínculo entre desejo e realidade. Para o homem religioso ou poético, as emoções e os impulsos se externalizam, ganhando autonomia e forma enquanto entidades superiores. Esse processo é evidenciado na formulação: "o amor me toma", em que a emoção é transformada em destino, como algo externo ao sujeito que a vivencia. Em contraste, o posicionamento filosófico atribui ao indivíduo a origem e a responsabilidade por suas ações, expressas na fórmula: "eu nutro amor por ti". Nessas diferentes formas de expressão, o homem poético projeta suas emoções em figuras sensíveis e divinas, enquanto o homem filosófico as retém como atributos internos e racionais (FEUERBACH, 2010, p. 158).

Feuerbach identifica, nesse contexto, um vínculo psicológico fundante entre a linguagem e a relação do homem com o destino. A tendência do homem religioso de externalizar os movimentos da alma não se limita a uma convenção linguística, mas reflete uma necessidade de projetar suas intenções, desejos e emoções em entidades externas. Essa necessidade não é arbitrária; é poética e sensível, permitindo ao homem atribuir ao destino um caráter predeterminado e teleológico. Como argumenta Feuerbach: "Na poesia, mas também na religião, não há espaço para o acaso; tudo já está ordenado segundo uma finalidade" (FEUERBACH, 2010, p. 207). O homem, ao reconfigurar suas experiências na forma de uma narrativa poética, transfigura a fria necessidade da natureza em uma necessidade carregada de significado, em que suas próprias emoções adquirem uma dimensão transcendente.

A oposição entre a religião e a filosofia, delineada por Feuerbach, ultrapassa a esfera da linguagem para se enraizar em uma diferença ontológica mais profunda. Enquanto o teísmo concebe o divino como agente ativo e intencional, que personifica os efeitos naturais e humanos, o ateísmo reconhece nesses efeitos a manifestação da própria natureza. "Os deuses", afirma Feuerbach, "são homens poéticos", figuras que emergem da necessidade humana de atribuir agência às forças que escapam ao seu controle (FEUERBACH, 2010, pp. 201-202). Ao traduzir o encontro entre desejo e realidade em termos poéticos, a religião preserva a ilusão de que o destino humano está inscrito em um plano preestabelecido e ordenado por entidades superiores.

A tensão entre poesia e prosa, entre religião e filosofia, também se reflete na maneira como o homem lida com sua própria autonomia. O homem poético, ao atribuir a um deus a causa de seus sentimentos e ações, isenta-se da responsabilidade moral por suas escolhas, projetando nelas um destino que ele próprio não controla. Em contrapartida, o homem filosófico reivindica para si a origem de suas emoções e decisões, recusando-se a atribuir às forças externas o que pertence à sua própria natureza. Tal recusa é, para Feuerbach, um ato de emancipação ontológica, no qual o homem reconhece a si mesmo como o único artífice de seu destino.

Essa análise culmina em uma reflexão sobre o poder da narrativa poética na configuração da experiência religiosa. A religião, ao construir um mundo em que tudo parece predeterminado e significativo, oferece ao homem um refúgio contra o acaso e a contingência. Contudo, como enfatiza Feuerbach, esse refúgio é também uma renúncia à liberdade, pois ao projetar suas intenções em entidades externas, o homem abdica de sua autonomia. A narrativa poética da religião, embora sedutora, obscurece o fato de que os deuses são apenas projeções das próprias aspirações humanas. Por meio da filosofia, o homem é desafiado a confrontar a realidade em sua contingência e a reconhecer no humano, e não no divino, a origem de suas ações e desejos. Assim, a diferença entre religião e filosofia não é apenas uma questão de perspectiva, mas uma escolha ética e ontológica sobre como se relacionar com o mundo e consigo mesmo.

A análise de Feuerbach sobre a relação entre os deuses e a necessidade natural revela a interdependência profunda entre desejo humano e projeção divina, subvertendo a ideia de que os deuses transcendam a condição humana. Os deuses, concebidos como realizações imaginárias dos desejos humanos, operam dentro dos mesmos limites que

regem a experiência humana. A máxima “os deuses nada podem contra a necessidade” reflete esse paradoxo: enquanto os deuses expressam aspirações e ideais humanos, permanecem subordinados à inevitabilidade da necessidade, que contradiz e delimita os desejos humanos (FEUERBACH, 2010, p. 160). Essa necessidade, ao se apresentar como o limite intransponível, desvela a insuficiência das divindades enquanto soluções absolutas, reafirmando o caráter humano de sua origem.

No confronto entre necessidade e desejo, os deuses surgem como figuras ambíguas, ora benevolentes e libertadoras, ora indiferentes e cruéis. Essa ambivalência é particularmente evidente no politeísmo grego, onde os deuses representam tanto fenômenos naturais quanto aspectos da experiência humana. Hefesto personifica o fogo, Dionísio o vinho, Zeus o céu, tornando-se manifestações simbólicas dos sentidos e desejos humanos (FEUERBACH, 2010, p. 190). Essa relação não apenas traduz a relação entre homem e natureza, mas também articula os conflitos e tensões que definem a existência humana, mediando as forças externas que moldam a experiência.

Ao situar a religião como expressão dessas tensões, Feuerbach enfatiza sua função ao dar significado à condição humana. Contudo, a religião, ao traduzir os anseios humanos em narrativas e mitos, perpetua a ilusão de que os deuses possuem existência autônoma e transcendente. Como observa Feuerbach, “os deuses não têm poder além dos desejos dos homens”; eles se constituem como projeções das limitações e aspirações humanas, não como agentes independentes (FEUERBACH, 2010, p. 160). Assim, a religião reflete e amplifica as emoções e experiências humanas, mas também reforça sua dependência da fantasia e da idealização.

A narrativa religiosa, ao preservar a alternância entre prazer e dor, luta e vitória, como descrito na reflexão de Feuerbach sobre Zeus e a destruição de Troia, destaca a vitalidade da experiência humana. Se Zeus tivesse destruído Troia com um único raio, a Ilíada não existiria, pois a poesia depende da dinâmica entre sofrimento e triunfo para dar sentido à condição humana (FEUERBACH, 2010, p. 207). Essa representação poética permite que a religião se aproxime do humano de maneira que a teologia abstrata não consegue. A teologia, ao reduzir o divino a uma estrutura estática e impessoal, perde a vitalidade e o dinamismo que caracterizam a experiência religiosa, distanciando-se da realidade concreta dos desejos e emoções humanas.

A filosofia, em contrapartida, desafia o homem a ultrapassar essa dependência da fantasia e a encarar a realidade em sua complexidade. Para Feuerbach, a tarefa crítica da filosofia é desvelar as ilusões religiosas, mostrando que os deuses não são mais do que projeções amplificadas dos desejos humanos. Ao confrontar essa realidade, o homem é convidado a reconhecer sua própria autonomia e a buscar no humano, e não no divino, a solução para suas aspirações e conflitos. Dessa forma, a diferença entre religião e filosofia não se limita a um contraste entre formas de expressão, mas constitui uma escolha ética e epistemológica fundamental sobre como compreender e enfrentar o mundo.

A interseção entre desejo, necessidade e projeção divina não é apenas uma questão de abstração, mas implica consequências práticas e morais. O homem, ao se deparar com os limites impostos pela necessidade, revela sua verdadeira índole, evidenciando que os deuses, enquanto realizações simbólicas, não são capazes de superar as condições da existência humana. A religião, ao traduzir essas experiências em narrativas que buscam dar sentido ao mundo, limita-se por sua dependência da idealização, enquanto a filosofia desafia o homem a assumir sua própria responsabilidade na construção de significados e soluções para os conflitos da vida.

Feuerbach articula, de forma crítica, a relação entre os deuses, as forças naturais e a condição humana, desafiando a ideia de uma transcendência divina que suplante as limitações materiais. As ações ‘legítimas’ atribuídas aos deuses revelam-se indistinguíveis das forças naturais, operando sob as mesmas leis implacáveis que governam a natureza. Essa correspondência desconstrói a concepção de que os deuses transcendem a realidade e expõe sua origem como projeções dos desejos humanos. Segundo Feuerbach, a natureza, regida por sua necessidade intrínseca, contradiz frequentemente os desejos humanos, e os deuses, enquanto entidades naturais, refletem essa mesma ambivalência (FEUERBACH, 2010, p. 187). A incapacidade divina de atender às preces humanas deriva, assim, não de uma insuficiência arbitrária, mas da subordinação às mesmas leis que governam o universo material.

A tensão entre necessidade e desejo se traduz na representação dos deuses como figuras ambíguas, ora benevolentes, ora cruéis. No politeísmo grego, essa ambivalência é evidente na personificação de elementos naturais: Héfesto como o fogo, Zeus como o céu, Dionísio como o vinho. Essa identificação revela a relação simbólica entre a

experiência sensível e a projeção divina, mas também articula os conflitos intrínsecos à existência humana. Os deuses não apenas simbolizam os desejos humanos realizados, mas também materializam as tensões e limitações que os moldam, funcionando como mediadores entre o homem e a natureza (FEUERBACH, 2010, p. 190). Essa mediação, no entanto, não é suficiente para superar os limites impostos pela necessidade, que permanece como um horizonte intransponível.

A experiência trágica de figuras como Aquiles ilustra a dinâmica destrutiva que emerge quando o desejo humano escapa à regulação racional. Em sua fúria cega contra os troianos, Aquiles se torna comparável a uma força da natureza, devastadora e irracional, tal como um "javali calidônio" ou uma "tempestade" (FEUERBACH, 2010, p. 188). Essa analogia sublinha a fragilidade do homem diante de suas próprias paixões, que, descontroladas, o reduzem a um estado irracional, anulando sua autonomia. Essa relação ambígua entre desejo e razão também se reflete no destino de Pátroclo na "Ilíada". Para Homero, a morte de Pátroclo decorre do conselho e da vontade superiores de Zeus. Feuerbach, contudo, rejeita essa leitura teísta, argumentando que a tragédia de Pátroclo resulta da falta de controle e inteligência do herói, revelando um obscurecimento da razão que conduz à autodestruição (FEUERBACH, 2010, pp. 188-189).

Ao deslocar a análise do plano religioso para o ético, Feuerbach denuncia a cisão entre sentimento e razão como uma fonte persistente de alienação humana. Uma moral que não integra responsavelmente desejo e inteligência perpetua os conflitos internos do homem, expondo-o à dominação de suas paixões ou às racionalizações que as justificam. Entre essas estratégias de autoengano, a crença no destino ou na submissão à vontade divina figura como uma solução ilusória, que transfere a responsabilidade individual para uma instância transcendental. Feuerbach critica essa postura, afirmando que tal alienação não resolve os dilemas éticos, mas os perpetua, reforçando a dependência do homem em relação à fantasia religiosa (FEUERBACH, 2010, pp. 188-189).

A partir dessa crítica, Feuerbach redefine o horizonte ético, propondo uma abordagem que valorize a responsabilidade individual. O confronto com as necessidades naturais — fome, amor, morte — torna-se um campo onde o homem deve afirmar sua autonomia, não pela negação dessas necessidades, mas pela forma como se

relaciona com elas. A distinção entre o homem que age como senhor de si mesmo e aquele que se torna escravo de suas paixões reflete escolhas existenciais fundamentais, que transcendem a mera satisfação material (FEUERBACH, 2010, p. 168). Essas escolhas não apenas definem a ética individual, mas também moldam a forma como a humanidade enfrenta os desafios impostos pela existência.

Ao rejeitar a fantasia religiosa como solução para os dilemas humanos, Feuerbach enfatiza a necessidade de uma moralidade fundada na integração entre desejo e razão. Essa integração, baseada no amor-próprio sadio e na responsabilidade consciente, não elimina o sofrimento ou a mortalidade, mas os situa como condições inerentes à existência humana. Ao propor essa alternativa, Feuerbach desafia o homem a superar a dependência da projeção divina, reivindicando sua autonomia como base para uma ética autêntica e transformadora.

A determinação consciente e responsável da vontade humana, assumindo as suas necessidades naturais e instintivas, encontra precisamente nelas seu fundamento material. Para Feuerbach, os elementos fundamentais do caráter individual são o que efetivamente decidem, diante de circunstâncias semelhantes, entre uma ou outra opção de ação. A necessidade natural, portanto, não é obstáculo à liberdade, mas o cenário no qual a autodeterminação se revela. Assim, se "a necessidade da morte reforça o vilão em sua vilania, reduzindo-o à fuga para evitar qualquer perigo", a mesma necessidade "eleva o corajoso e o valente ao desprezo pela morte, incitando-o a ações gloriosas" (FEUERBACH, 2010, p. 168). O destino, portanto, não é algo imposto de fora, mas encontra suas raízes no próprio desejo crítico do indivíduo, que molda suas escolhas e determina sua trajetória.

Aquiles, figura emblemática na *Ilíada*, ilustra a relação entre destino e desejo. Consciente da alternativa que lhe é apresentada – retornar à pátria e renunciar à glória ou permanecer em Troia e morrer em combate heroico –, Aquiles escolhe a segunda opção, impelido por seu desejo de imortalidade na memória. Segundo Feuerbach, o "grande deus" mencionado por Xanto como culpado pela ruína de Aquiles não é uma entidade externa, mas sim a personificação do próprio desejo crítico do herói, "seu obstinado destino" (FEUERBACH, 2010, p. 169). Essa escolha não é meramente um capricho momentâneo, mas a expressão do desejo que organiza todo o ser e as forças de Aquiles, definindo seus fins e moldando sua índole.

Contrastando com Aquiles, a figura de Heitor também revela como o desejo crítico atua como força motriz. No momento em que Atena o abandona, Heitor ainda se lança ao combate, animado pela determinação de não perecer sem fama ou feitos heroicos. Feuerbach observa que sua morte, embora aparentemente determinada por forças externas, é, na verdade, a expressão de seu inflexível senso heroico, que o prende ao campo de batalha mesmo quando todos os outros troianos buscam refúgio (FEUERBACH, 2010, p. 170). Heitor encarna o desejo de glória que, apesar de trágico, revela a potência da autodeterminação humana diante da adversidade.

Por outro lado, a figura de Odisseu apresenta um destino moldado por um desejo crítico de natureza distinta. Seu objetivo primordial – o retorno à pátria – revela um caráter marcado pela prudência, autocontrole e resiliência. Para Odisseu, a realização do desejo depende da subordinação de todos os impulsos momentâneos a um objetivo maior. Nenhuma tentação, seja o fascínio de Circe ou os tormentos da fome, desvia sua determinação. Feuerbach destaca que Odisseu exemplifica como o epicurismo do prazer é mediado pelo estoicismo da renúncia e do trabalho. Seu desejo crítico, identificado com sua própria essência, transforma-se em sua verdadeira Moira, seu destino autêntico: "Este pensamento [do retorno à pátria], este desejo idêntico à sua natureza, dotado de todos os meios e talentos necessários para sua realização, era a Moira!" (FEUERBACH, 2010, p. 172).

A partir desses exemplos, Feuerbach elabora uma ética profundamente ancorada na integração entre desejo e razão. Aqueles que não conseguem harmonizar suas paixões com a razão estão fadados a uma cisão interna, na qual a brutalidade das paixões ou o rigor da racionalidade excessiva acabam por subjugar a integridade do ser. A crença no destino ou na submissão a uma vontade divina, nesse contexto, aparece como uma estratégia de autoabsolvição, uma forma de eximir o indivíduo da responsabilidade sobre suas próprias ações e escolhas.

O verdadeiro destino do homem não é, portanto, imposto externamente pelos deuses ou pelo acaso, mas constitui a realização de seu desejo crítico, sustentado por sua capacidade de agir com responsabilidade e determinação. A relação entre o desejo e a necessidade, muito além de um campo de antagonismos, é um espaço onde a liberdade humana se realiza plenamente, mostrando que, mesmo diante das

adversidades mais severas, a força do desejo humano pode superar os limites do destino aparente.

A relação dos deuses com a *Moira*, como argumenta Feuerbach, representa o paradigma de um destino que é tanto condição ontológica quanto limite ético. Os deuses homéricos não apenas possuem atributos que os definem essencialmente desde o nascimento, mas também são delimitados por uma lógica interna de harmonia entre poder e desejo. A *Moira*, nesse sentido, não é uma força externa e opressiva, mas uma manifestação intrínseca à individualidade divina, que integra suas capacidades e aspirações em uma unidade inquebrantável. "Cada deus é o que é por nascimento e por natureza" (FEUERBACH, 2010, p. 172), afirma Feuerbach, sugerindo que, para os deuses, não há dissociação entre essência e ação, entre o que são e o que podem ser. Essa unidade impede que os deuses transcendam os limites de sua própria natureza, pois a *hybris* – a transgressão dessa harmonia – é invariavelmente punida pelas *Keres*, irmãs das Moiras.

O vínculo entre destino e individualidade revela-se de forma ainda mais profunda quando analisado à luz da corporeidade divina. Feuerbach descreve os deuses homéricos como seres que desconhecem o "conflito atroz, sem caráter, entre alma e corpo, entre espírito e matéria" (FEUERBACH, 2010, p. 174). Para esses deuses, o destino não é uma imposição externa, mas uma expressão natural de seu organismo e essência. O corpo divino, nesse sentido, é o veículo por meio do qual o destino se manifesta, integrando completamente as dimensões espiritual e material. Essa concepção de unidade, entretanto, contrasta radicalmente com a condição humana, marcada pela tensão entre desejo e limite.

Embora Feuerbach reconheça que os homens, assim como os deuses, também são determinados por sua natureza e predisposições, ele identifica uma ruptura significativa entre a maneira como ambos se relacionam com seus próprios limites. Enquanto os deuses aceitam a *Moira* como parte inalienável de sua essência, os homens frequentemente rejeitam os limites impostos pela natureza, impulsionados por uma imaginação que os conduz a desejar aquilo que está além de suas capacidades. A crítica de Feuerbach ao desejo humano, nesse contexto, aponta para uma inconsistência trágica: ao buscar o que está além do possível, o homem não apenas nega sua própria

essência, mas também abdica da responsabilidade que advém do reconhecimento de suas condições concretas.

É nessa discrepância entre querer e poder que Feuerbach identifica a origem da concepção cristã de livre arbítrio. A liberdade, no cristianismo, é entendida como uma abstração que transcende os vínculos naturais, ignorando as limitações materiais e existenciais do indivíduo. Essa noção, ao dissociar a liberdade da responsabilidade, dissolve a possibilidade de uma ética concreta, fundada na aceitação da condição humana. Para Feuerbach, o livre arbítrio cristão não é uma expressão de liberdade, mas uma negação do "eu concreto", que desconsidera tanto as capacidades individuais quanto as condições objetivas que moldam a existência.

Por outro lado, a perspectiva grega oferece uma alternativa ética profundamente enraizada na relação entre desejo e responsabilidade. A *Moira*, para os gregos, não é um fardo opressivo, mas uma estrutura que orienta a vida de acordo com os limites e potencialidades do indivíduo. Feuerbach observa que "o que cada um é ou tem por natureza ou por nascimento [...] determina também o destino essencial da vida do homem" (FEUERBACH, 2010, p. 175). Essa aceitação dos limites naturais não implica resignação, mas uma afirmação da liberdade como a capacidade de agir de acordo com o possível. A tragédia do homem moderno, ao contrário, reside na rejeição dessa lógica, substituindo-a por uma abstração que fragmenta o vínculo entre desejo e realidade.

Ao analisar o destino dos deuses e dos homens, Feuerbach revela uma crítica subjacente à modernidade e sua concepção de liberdade. Enquanto os deuses ilustram a harmonia entre essência e ação, o homem, ao buscar transcender os limites impostos pela natureza, compromete sua integridade ontológica e ética. A *Moira*, entendida como a expressão das condições materiais e espirituais que definem o indivíduo, oferece não apenas um modelo de responsabilidade, mas também uma concepção de liberdade enraizada no real. Assim, para Feuerbach, a verdadeira liberdade não consiste em transcender os limites da natureza, mas em agir dentro deles, reconhecendo neles a base para uma ética genuína.

Vimos até aqui como, a linguagem religiosa emerge como o espaço simbólico privilegiado no qual as aspirações humanas são amplificadas, revelando uma continuidade entre o sensível e o transcendente que não elimina as raízes materiais da experiência humana, mas as reinscreve em termos hiperbolizados. Contudo, ao

reconhecer a imanência das pulsões e desejos no cerne dessa gramática religiosa, abre-se o horizonte para uma investigação que desloca o foco da projeção simbólica para a concretude da experiência corpórea. A ênfase de Feuerbach nos mecanismos pelos quais o desejo se articula como motor da religiosidade conduz, inevitavelmente, à problematização da sensibilidade como fundamento ontológico das relações humanas com a realidade. Essa transição, que inaugura uma abordagem materialista mais explícita, permite que a corporalidade, a relação entre alma e corpo, e até mesmo elementos ordinários como a alimentação sejam compreendidos como expressões do vínculo irreconciliável, mas dialético, entre o homem e a natureza. Assim, o próximo passo nessa reflexão não será apenas investigar como o desejo modela os deuses, mas também como o corpo e suas necessidades, inscritas na lógica material da existência, tornam-se o verdadeiro eixo da experiência humana e da religiosidade projetiva.

CAPÍTULO II – A fisiologia do pensar: corporeidade e finitude no materialismo de Feuerbach

"*Não viver nesse mundo se não há outro mundo?*"
Novos Baianos, *Besta é tu*[14].

O pensamento filosófico do século XIX foi profundamente marcado por tensões e rupturas que redimensionaram os campos da ética, da antropologia e da metafísica. Nesse contexto, a figura de Ludwig Feuerbach emerge como um pensador central, cuja obra desestabiliza os fundamentos do idealismo hegeliano ao propor uma crítica radical da religião e uma revalorização da corporeidade e da sensibilidade humanas. A complexidade de sua filosofia reside em sua posição ambivalente: enquanto Feuerbach recusa tanto o idealismo especulativo quanto o mecanicismo reducionista, ele inaugura um materialismo antropológico que ressignifica o papel do corpo, dos afetos e das relações intersubjetivas na constituição da subjetividade e da ética. Essa transição, que o coloca no limiar de uma nova concepção de existência, reflete não apenas uma transformação filosófica, mas também um movimento histórico-cultural que confronta as bases da moralidade e da religião tradicionais diante dos avanços das ciências naturais.

A chamada "controvérsia do materialismo", que ganhou força a partir da década de 1850, destaca-se como um dos principais marcos desse período. Esse debate, amplamente filosófico, científico e ético, colocava em questão a compatibilidade entre as descobertas da biologia, psicologia e fisiologia e as tradições morais e religiosas que haviam estruturado a cultura europeia. O materialismo, entendido como a doutrina segundo a qual apenas a matéria existe e tudo obedece a leis mecânicas, parecia

[14] Sobre uma tentativa de relacionar o pensamento de Ludwig Feuerbach com a composição dos Novos Baianos, cf. ROCHA, Rafael Eros Oliveira. "A imortalidade no pesamento de Ludwig Feuerbach – um paralelo com a composição dos Novos Baianos". In: Revista Eros, Sobral, v. 3, 2021; assim como, cf. ASSUNÇÃO, Felipe; LIMA FILHO, Edmar. "Podcast *Filosofia Goiás*: Por uma vida não memetizável – uma conversa sobre Ludwig Feuerbach", 2021. In: https://anchor.fm/filosofiagoias/episodes/35--Por-uma-vida-no-memetizvel---uma-conversa-sobre-Ludwig-Feuerbach---parte-1-eqjugd/a-a4mam4t (acessado em 29/11/2022);

ameaçar os alicerces metafísicos que sustentavam a crença em Deus, na imortalidade da alma e no livre-arbítrio. Feuerbach, posicionado no centro dessa encruzilhada histórica, antecipa e problematiza os dilemas decorrentes dessa controvérsia ao propor uma visão que preserva a dignidade humana enquanto reafirma sua inserção na finitude e na sensibilidade.

No capítulo anterior, discutimos como Feuerbach, ao analisar a gênese dos afetos humanos no campo religioso, desconstrói o antropocentrismo da filosofia tradicional e reconfigura a subjetividade a partir de sua debilidade constitutiva. Em *Theogonie*, a fragilidade do ser humano não é concebida como uma limitação ou um defeito a ser superado, mas como a base de sua abertura constitutiva ao outro e de sua inserção em uma dinâmica simbólica e relacional. Essa crítica à subjetividade autocentrada, típica do idealismo, conduz Feuerbach a propor uma ética relacional e imanente, na qual os afetos e os desejos são reconhecidos como potências estruturantes da existência humana.

A "infância do desejo", como analisada no capítulo anterior, representa uma metáfora poderosa para o caráter inaugural dos afetos humanos. Longe de serem reduzidos a forças irracionais, os afetos são reinterpretados como condições fundamentais para a constituição do ser humano como um ser-em-relação. O desejo emerge, assim, como uma força capaz de reconciliar a finitude humana com sua busca por realização. Essa reinterpretação do desejo, que rompe com as categorias religiosas de pecado, culpa e redenção, inaugura uma ética que privilegia a realização sensível e concreta, em oposição às abstrações especulativas e às repressões morais que caracterizavam a metafísica tradicional.

Feuerbach, ao rejeitar a transcendência religiosa, não se limita a desconstruir os sistemas metafísicos herdados. Ele avança em direção a uma concepção materialista da existência que valoriza a sensibilidade, a corporeidade e a intersubjetividade como fundamentos de sua antropologia filosófica. Essa transição, no entanto, não é isenta de tensões. Se, por um lado, Feuerbach recusa o mecanicismo reducionista das ciências naturais, por outro, sua ênfase na corporeidade e na sensibilidade foi interpretada por alguns críticos como um retorno a formas sutis de abstração. Moses Hess (HESS *apud* BARATA-MOURA, 1994, p. 97), por exemplo, acusou Feuerbach de transformar o sensível em uma espécie de "religião materialista", enquanto Max Stirner questionou a

autenticidade de seu materialismo ao identificar em seu sensualismo traços do idealismo dominante. Essas críticas, embora controversas, sublinham as complexidades e ambiguidades da posição de Feuerbach dentro da controvérsia do materialismo.

O que distingue Feuerbach nesse debate é sua insistência em que o ser humano deve ser compreendido não como um sujeito absoluto, mas como um ser finito, cujas experiências são mediadas pelo corpo, pelos sentidos e pelas relações intersubjetivas. Sua filosofia da sensibilidade não se limita a descrever a corporeidade como um objeto de investigação científica, mas a posiciona como o eixo estruturante da subjetividade e da ética. O corpo, para Feuerbach, não é apenas um mecanismo biológico, mas o lugar onde se manifestam as dimensões simbólicas e afetivas da existência. É a partir do corpo que o ser humano experimenta a alteridade, a intersubjetividade e o amor, categorias centrais para a constituição de sua filosofia.

A relação *eu-tu*, como explorada por Feuerbach, exemplifica essa visão. Para ele, a existência humana não se dá no isolamento, mas na relação com o outro, na interação sensível e concreta que fundamenta a subjetividade. O amor, nesse contexto, não é apenas um sentimento, mas uma força ética que unifica o individual e o coletivo, revelando a interdependência que caracteriza a condição humana. Essa ênfase no relacional não apenas redefine o humano, mas também desafia as categorias tradicionais da metafísica e da ética, propondo um horizonte ético enraizado na imanência e na sensibilidade.

Este capítulo, ao dar continuidade às discussões iniciadas em *Theogonie*, aprofunda a transição de Feuerbach para uma concepção materialista da existência. A crítica religiosa, que revelou o caráter finito e relacional do ser humano, prepara o terreno para uma filosofia que integra a sensibilidade, a alimentação, o amor e a corporeidade como fundamentos de uma ética materialista. A finitude, longe de ser vista como uma limitação, é ressignificada como a base de uma ética que valoriza o sensível, o concreto e o relacional. Feuerbach não apenas desloca o foco da transcendência para a imanência, mas redefine os próprios termos do debate filosófico, propondo uma concepção de felicidade e realização que emerge das condições finitas da existência humana.

Assim, ao explorar a sensibilidade e a corporeidade como categorias filosóficas centrais, este capítulo analisa como Feuerbach reconstrói o humano a partir do terreno e

do sensível, resgatando-o das abstrações que marcaram a filosofia tradicional. Essa análise permitirá compreender como a crítica à religião, iniciada em *Theogonie*, evolui para uma ética materialista que coloca o ser humano no centro de seu universo simbólico e relacional, propondo uma reconexão com o corpo, o outro e o mundo.

1. A "amarga verdade" do materialismo alemão

Ludwig Feuerbach, já no desenvolvimento de suas obras tardias, propõe uma tese provocativa que não apenas questiona as raízes históricas do materialismo, mas reconfigura sua genealogia em termos profundamente provocativos: "O materialismo alemão, portanto, não é um bastardo, fruto do caso de amor da ciência alemã com o espírito estrangeiro; Ele é um alemão genuíno, que nasceu na época da Reforma" (FEUERBACH, 1993c, p. 117) Para Feuerbach, o materialismo alemão, ao contrário de ser uma simples derivação do naturalismo iluminista francês ou do mecanicismo racionalista, encontra suas origens no próprio cerne da teologia protestante. Essa origem, por mais inesperada que pareça, revela uma "amarga verdade" (FEUERBACH, 1993c, p. 119): o materialismo, enquanto filosofia que afirma a materialidade da existência, emerge da humanização de Deus promovida pela Reforma Protestante, mas ao fazê-lo, subverte as próprias bases religiosas que o geraram.

Na teologia protestante, especialmente na tradição luterana, ocorre uma reformulação profunda da relação entre Deus e o ser humano. Deus deixa de ser concebido como uma entidade transcendente e abstrata, distante das realidades humanas, e passa a ser representado como um pai íntimo e amoroso, cuja relação com o humano é mediada pela sensibilidade e pela carnalidade. Feuerbach identifica nessa transformação um movimento histórico e teológico que humaniza Deus, trazendo-o para o domínio da experiência concreta. O amor divino, na visão luterana, é comparado ao amor paterno – uma relação marcada pela ternura, pela relacionalidade e pelo cuidado com o corpo e as necessidades materiais. Esse amor, tal como o amor humano, não é puramente espiritual ou metafísico, mas profundamente afetado pelas dores e sofrimentos materiais de seus objetos:

> E este amor, este Deus, que não se preocupa somente com a salvação da nossa alma, mas também com o nosso bem e com a nossa vida física, que não está presente na hóstia sacerdotal, mas no nosso corpo natural, que não se encarna uma só vez, mas ela ainda se une à nossa carne e ao nosso sangue, ela realmente se instala em nosso cérebro e em nosso coração, e no cérebro ela acende a luz do conhecimento, no coração o fervor dos afetos, pelo menos dos bons afetos, semelhantes a para ele, esse Deus é o pai do materialismo (FEUERBACH, 1993c, p. 117).

Essa humanização de Deus, entretanto, não é isenta de ambiguidade. Feuerbach observa que, ao enfatizar a carnalidade e a sensibilidade de Deus, a teologia protestante dissolve gradualmente a separação tradicional entre espírito e matéria. O amor divino, ao envolver-se com a totalidade da existência humana, incluindo sua dimensão corporal, transforma-se em um princípio que valoriza a materialidade e a finitude, em contraste com a transcendência metafísica do catolicismo. Enquanto no catolicismo a relação entre Deus e o homem é mediada por dogmas teológicos e sacramentos abstratos, no protestantismo essa relação é concretizada em experiências humanas sensíveis, como a relação entre pai e filho. Para Feuerbach, essa transição marca a gênese do materialismo alemão, que encontra no amor carnal e relacional de Deus sua origem religiosa: “Somente se você também for pai, somente através de seus próprios sentimentos e experiências, você será capaz de saber o que é o amor paterno celestial” (FEUERBACH, 1993c, pp. 116-117).

Entretanto, essa origem carrega consigo uma contradição fundamental. O materialismo alemão, inicialmente subordinado à teologia e às suas finalidades religiosas, evolui para um pensamento autônomo que desafia a própria religião que o originou. A "amarga verdade" que Feuerbach identifica nesse processo é que, ao humanizar Deus, a teologia protestante prepara o caminho para sua secularização. A investigação da relação entre corpo e alma, inicialmente concebida como uma maneira de compreender a obra divina, transforma-se em uma exploração científica autônoma que revela a inseparabilidade entre o espiritual e o material. Essa emancipação do pensamento materialista, embora enraizada na teologia reformada, leva inevitavelmente à dissolução da transcendência divina e à afirmação de uma filosofia da imanência.

A figura dos médicos e naturalistas luteranos, como Paul Lutero, filho de Martinho Lutero, exemplifica, para Feuerbach, essa transformação. Paul Lutero, como médico, já antecipa o conflito entre a visão teológica tradicional e a ciência natural emergente ao estudar as operações do cérebro e conectar a alma à fisiologia. Para Feuerbach, essa investigação científica, embora inicialmente compatível com a fé, carrega em si o germe de uma ruptura: à medida que a ciência se torna mais avançada e autônoma, ela entra em conflito com as doutrinas religiosas, afirmando a autonomia do corpo e da sensibilidade humana. O materialismo que emerge dessa tradição protestante não é apenas um desdobramento da teologia, mas uma subversão de suas premissas fundamentais.

Essa problemática expõe a profundidade da análise de Feuerbach sobre a relação entre religião e materialismo. Para ele, a origem religiosa do materialismo alemão não é um acidente histórico, mas uma consequência inevitável da humanização de Deus promovida pela Reforma. Essa humanização, ao apontar para uma unidade entre corpo e alma, dissolve as hierarquias tradicionais entre o espiritual e o material, preparando o terreno para uma filosofia que valoriza a sensibilidade, a corporeidade e a relacionalidade como fundamentos da existência humana. Contudo, essa transição também expõe as contradições internas dessa genealogia: ao transformar Deus em um ser carnal e relacional, o protestantismo substitui a transcendência pelo imanente, lançando o homem em um horizonte de finitude e contingência.

Para Feuerbach, essa "amarga verdade" não é apenas uma constatação histórica, mas um diagnóstico filosófico que revela as tensões fundamentais entre religião, ciência e filosofia. O materialismo alemão, ao emergir do protestantismo, herda sua ênfase na sensibilidade e na relacionalidade, mas também supera suas limitações teológicas ao afirmar a autonomia da matéria e da ciência. Essa evolução, embora libertadora, também confronta o humano com sua própria fragilidade e finitude, desafiando-o a encontrar sentido e dignidade em um mundo desprovido de transcendência.

Ao situar a origem do materialismo na teologia protestante, Feuerbach reconstrói a relação entre o divino e o humano em termos profundamente materiais. A sensibilidade e a carnalidade, que no catolicismo eram relegadas a um papel secundário, tornam-se no protestantismo os fundamentos ontológicos da experiência religiosa. Entretanto, ao afirmar a dignidade da corporeidade e da finitude, a teologia protestante também

prepara o terreno para a secularização, dissolvendo a barreira entre o sagrado e o profano. Essa transição, ao mesmo tempo libertadora e contraditória, é o ponto de partida para uma filosofia que valoriza a imanência e a relacionalidade como os verdadeiros fundamentos da existência.

Essa problemática ilumina o legado ambíguo do materialismo religioso no pensamento de Feuerbach. Por um lado, ela revela como a teologia protestante contribuiu para a emancipação do pensamento científico e materialista; por outro, ela expõe as tensões e contradições internas de uma tradição que, ao humanizar Deus, lança o homem em um mundo des-transcendencializado. Essa é, em última análise, a "amarga verdade" que Feuerbach nos convida a enfrentar: a de que a sensibilidade, a relacionalidade e a finitude não são apenas características do humano, mas também os limites de sua existência e a base de sua dignidade.

Os fundametos conceituais desse diagnóstico em suas obras tardias, encontram-se já antecipadamente formulados em sua obra *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers* de 1844. Engajado em aprofundar a sua crítica ao Cristianismo para além do Catolicismo, um dos principais ataques críticos que *Wesen des Christhentum* recebe à epoca, Feuerbach passa a identificar, em sua investigação, também no cristianismo reformista, as mesmas bases antropológicas que fundamentam a objetificação religiosa, desenvolvendo, agora, uma análise crítica ao cristianismo reformista, especificamente o Luterano. A novidade da obra, porém, está justamente no enfoque maior à noção de sensibilidade humana, desvendada de forma paradigmática na figura humanizada de Deus como filho. Feuerbach identificará na teologia da cruz luterana um movimento de humanização de Deus que transfere a essência divina para o domínio sensível e relacional, dissolvendo a transcendência no horizonte da carne e da finitude humanas. O que, em sua análise tardia, aparece como uma crítica explícita às contradições internas da religião, já desponta aqui como um gesto inaugural de imanentização do divino, no qual Deus só é concebível enquanto inserido na experiência concreta do humano. A releitura dessa obra demonstra como a sensibilidade e a relacionalidade, temas centrais do pensamento de Feuerbach, articulam-se desde cedo como fundamentos de sua crítica ao idealismo e de sua reinterpretação materialista da teologia.

Em *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers*, Feuerbach desvela uma das reconfigurações mais intrigantes e subversivas do cristianismo reformista: a concepção

de Deus como um ser essencialmente humano, cuja existência é inseparável da relação sensível com o homem: "Na humanidade de Cristo, a humanidade de Deus é tida como certa, sem qualquer dúvida" (FEUERBACH, 2007a, p. 37). Essa visão, profundamente enraizada na teologia luterana, rompe com a abstração metafísica que dominava o pensamento teológico medieval, trazendo o divino para o domínio do concreto, do corpóreo e do relacional:

> Se Deus é um ser para o homem, ele também deve ser um ser para os sentidos do homem. O que está oculto aos meus olhos, aos meus ouvidos e aos meus sentimentos, como pode ser uma boa realidade para mim? Não, o que é contra os sentidos, é contra o homem. Se Deus é um ser espiritual, isto é, não sensível, apenas pensado ou pensável, então eu tenho que me mutilar, me despir dos meus sentidos, para alcançar essa realidade nua. Mas um ser que me desencarna, me dessensibiliza e me desumaniza, é um ser mau, desumano e, além disso, pouco confiável e incerto; Pois ela só se torna certa se eu renunciar à certeza mais próxima, a certeza dos sentidos. Ora, um ser que se me apresenta como verdadeiro apenas em contradição com o que é mais certo, uma realidade cuja existência se situa apenas no cume de um pensamento desvinculado dos sentidos e, portanto, está sempre no jogo da dúvida é um ser destinado unicamente ao sofrimento e tormento do homem. Somente um ser sensível pode fazer o homem feliz, satisfazê-lo e ser benéfico para ele, porque é um ser indiscutível, certo, mas somente a certeza é alívio (FEUERBACH 2007a, pp. 38-39)

No entanto, essa transformação carrega consigo uma ambivalência fundamental. Ao humanizar Deus e ancorar sua essência na experiência sensível, o cristianismo reformista não apenas valoriza a sensibilidade como fundamento da divindade, mas também expõe as fragilidades de uma transcendência que já não se sustenta por si mesma. Para Feuerbach, o movimento reformista expõe implicitamente a origem sensível de Deus: ao tornar-se humano, revela-se também dependente da finitude, da carne e da necessidade humana – uma dependência que desloca o divino para o horizonte do imanente:

> A garantia e a verdade da bondade e da misericórdia, isto é, da humanidade de Deus, residem, portanto, somente em Cristo como

> realidade sensível de Deus. “Um Deus sem carne não tem utilidade”. Sim, ele é, como Lutero afirma nesta e em muitas outras passagens, uma "terrível imagem de ira e morte"; Pois o Deus sem carne é também o Deus contra a carne, contra o homem (FEUERBACH, 2007a, pp. 37-38).

No coração dessa transformação está a figura de Cristo, não apenas como mediador entre o divino e o humano, mas como a própria encarnação do divino no domínio do sensível. A humanidade de Cristo é a certeza incontestável da bondade e da proximidade de Deus. Afinal, Deus só pode ser confiável, só pode ser um “Deus para nós”, enquanto se fizer acessível aos sentidos humanos. Sua carne, seu sangue, seus olhos que veem, seus ouvidos que escutam e seu coração que pulsa são os sinais de sua conexão inquebrantável com o sofrimento e a alegria humanas. O cristianismo reformista, ao afirmar que “um Deus sem carne não tem utilidade”, rompe com qualquer ideia de um divino abstrato e indiferente. Nesse gesto, Feuerbach identifica a ruptura decisiva entre o catolicismo medieval e a teologia protestante: enquanto o primeiro elevava o divino a uma esfera intocável e inacessível, o último insere Deus na vida cotidiana, nas dores e nos anseios mais concretos do ser humano.

Esse movimento, no entanto, contém implicações profundas e contraditórias. Ao trazer Deus para o domínio do sensível, o cristianismo reformista dissolve a barreira tradicional entre o espiritual e o material. A carne e o sangue, que outrora eram relegados a um papel secundário na experiência religiosa, tornam-se agora o fundamento da própria divindade. Não há bondade sem sensibilidade, sem a capacidade de sofrer com o outro, de sentir compaixão. Feuerbach argumenta que um ser sem carne não pode ser um ser bom, pois não possui os meios pelos quais o sofrimento e o amor se manifestam. Um Deus que não sente não é um Deus confiável; um Deus que não possui corpo não é um Deus humano. Nesse sentido, a sensibilidade, que sempre foi vista como uma característica da fragilidade humana, transforma-se no centro da experiência divina.

Porém, ao exaltar a sensibilidade como critério último da divindade, o cristianismo reformista prepara o terreno para a emancipação do pensamento materialista. Deus, que antes era concebido como transcendente, absoluto e independente, agora é colocado em

relação direta com o humano. Sua essência não é autossuficiente; ela é definida pela relação com o homem. O divino não existe "em si", mas apenas "para nós":

> O verdadeiro Deus, o verdadeiro objeto da fé luterana e da fé cristã em geral, é somente Cristo, e somente porque nele não se pode mais distinguir um Cristo *em si mesmo* de um Cristo *para nós*, e portanto nele estão reunidas todas as condições da divindade são cumpridos, todos os mistérios da natureza divina são resolvidos, todas as dificuldades e dúvidas são superadas, e todas as razões para desconfiança e suspeita são eliminadas (FEUERBACH, 2007a, p. 70).

Essa inversão, que Feuerbach interpreta como a mais radical contribuição da teologia luterana, revela uma tensão que é tanto teológica quanto filosófica. Se Deus só pode ser divino enquanto é humano, então a transcendência desaparece, dando lugar a uma imanência em que a experiência sensível e corpórea ocupa o centro.

Essa interdependência entre Deus e o homem encontra sua expressão mais paradigmática na relação pai-filho, um símbolo que, para Feuerbach, revela a essência do cristianismo reformista. Deus não é pai sem o filho, assim como o homem não é homem sem a relação com o outro. A relacionalidade, que no catolicismo era mediada por dogmas e sacramentos, torna-se no protestantismo uma experiência direta e concreta. O pai sofre pelo filho, sente por ele, cuida de sua carne e de seu sangue. É nesse cuidado, nessa relação profundamente sensível, que o divino se manifesta. Contudo, essa mesma relacionalidade que humaniza Deus também subverte sua autonomia. O divino deixa de ser um absoluto em si mesmo e passa a depender da relação para existir.

Feuerbach, ao explorar essa tensão, sugere que o cristianismo reformista não apenas redefine a relação entre o divino e o humano, mas também expõe os limites da transcendência divina. A compreensão de que "Deus não é nada em si mesmo" (FEUERBACH, 2007a, p. 72) é uma expressão contundente dessa mudança conceitual. O divino não possui uma existência própria; ele é definido pela relação, pela sensibilidade, pela necessidade humana. Essa afirmação não é apenas uma crítica à teologia tradicional, mas também uma antecipação do materialismo como herdeiro direto do cristianismo reformista. Ao dissolver as hierarquias entre espírito e matéria, o

protestantismo inaugura uma visão do mundo em que a imanência substitui a transcendência e a sensibilidade ocupa o lugar do absoluto.

Contudo, essa transformação não ocorre sem ambivalências. Se Deus é definido pela sensibilidade, ele também está sujeito às limitações da carne. A experiência sensível, que no protestantismo se torna o critério da divindade, também é a fonte de sua precariedade. Um Deus que sofre, que sente e que depende do homem não é mais um Deus absoluto, mas um Deus finito, contingente. Para Feuerbach, essa é a verdadeira "amarga verdade" do cristianismo reformista: ao humanizar Deus, a religião abre mão de sua transcendência, colocando o divino no mesmo plano da existência humana.

Essa ambiguidade revela uma tensão central no pensamento de Feuerbach. Por um lado, ele reconhece no cristianismo reformista uma valorização da sensibilidade que afirma a dignidade da experiência humana. Por outro lado, ele identifica nessa valorização um processo de secularização que prepara o caminho para o materialismo. A sensibilidade, que no protestantismo é exaltada como fundamento do divino, torna-se no materialismo o critério último da realidade. O materialismo, nesse sentido, não é uma rejeição da religião, mas a continuação lógica de suas próprias transformações internas.

Em última análise, a perspectiva de Feuerbach sobre a humanidade de Deus no cristianismo reformista não é apenas uma reflexão teológica, mas uma crítica filosófica das bases metafísicas da religião. A sensibilidade, que no protestantismo é vista como a essência da divindade, expõe a precariedade da transcendência e afirma a centralidade do humano como fundamento do divino. Para Feuerbach, essa é a grande contribuição – e a grande contradição – do cristianismo reformista: ao humanizar Deus, ele não apenas redefine a religião, mas também inaugura um horizonte onde a imanência e a finitude substituem a transcendência como fundamentos da existência. O divino, ao tornar-se humano, revela-se não como um absoluto, mas como um reflexo das necessidades e sensibilidades humanas. Essa é, para Feuerbach, a "amarga verdade" que o cristianismo não pode evitar: a constatação de que a experiência sensível não é apenas o caminho para o divino, mas também o limite de sua transcendência.

2. Monismo e matéria: a gênese racionalista do materialismo

A análise da origem do materialismo no percurso das obras de Feuerbach mostra-se como um exercício interpretativo ambivalente que conecta duas tradições aparentemente distintas, mas profundamente entrelaçadas em seu pensamento: de um lado, a raiz religiosa do materialismo alemão, vinculada à teologia reformista de Lutero, que desloca a transcendência divina para o domínio do sensível e do corpóreo; de outro, a herança monista da filosofia moderna, especialmente de Espinosa e Leibniz, que dissolve os dualismos metafísicos ao afirmar a unidade substancial entre pensamento e extensão: "Consequentemente, todas as coisas individuais, os modos finitos de atributos, expressam pensamento e extensão ao mesmo tempo, ou todas as coisas individuais devem ser compreendidas no atributo de extensão, bem como no atributo de pensamento" (FEUERBACH, 1990, p. 339). Essa dualidade não apenas estrutura o pensamento de Feuerbach, mas revela uma tensão constitutiva em sua filosofia: ao mesmo tempo em que ressignifica o legado religioso em uma chave materialista, ele recorre à ontologia monista para desenvolver uma antropologia que centraliza a corporeidade e a sensibilidade como fundamentos da existência humana. É nesse cruzamento que a apropriação feuerbachiana do conceito de matéria em Espinosa ganha relevância, não apenas como uma reafirmação do monismo, mas como uma transformação conceitual que coloca o corpo e a sensibilidade no centro de sua filosofia.

Na leitura de Feuerbach em *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon bis Spinoza* de 1835, a concepção de matéria em Espinosa transcende o campo ontológico estrito para se tornar o ponto de partida de uma antropologia que reconstrói a relação entre corpo e alma em termos sensíveis e concretos. Espinosa, ao descrever a substância única da qual pensamento e extensão são atributos, já havia dissolvido as hierarquias que historicamente subjugavam o corpo ao espírito; no entanto, essa dissolução permanecia limitada a uma ordem lógica e metafísica. Feuerbach reconfigura essa unidade espinosana ao associá-la diretamente às condições materiais da existência humana, elevando o corpo não apenas ao status de fundamento ontológico, mas também de princípio ético e epistemológico. A matéria, nesse sentido, não é apenas o substrato

do qual emergem os modos finitos da substância; ela é a condição da sensibilidade, da consciência e, por extensão, da possibilidade de compreender o humano em sua totalidade.

Feuerbach radicaliza a ideia espinosana de que corpo e alma não são substâncias distintas, mas modos interdependentes de uma mesma substância, ao enfatizar que essa relação deve ser pensada a partir da experiência sensível do corpo: "A Alma é uma existência imediata. A concepção do corpo, idêntica à da alma, atesta a existência da alma. Como se o corpo estivesse esticado, era na forma de um pensamento" (FEUERBACH, 1990, p. 339). A alma, na leitura feuerbachiana, não é um princípio autônomo ou transcendental, mas a expressão reflexiva do corpo – sua ideia ou conceito direto no plano do pensamento: "A alma não é uma substância separada do corpo; a substância de ambos é única. Se vejo isso como uma extensão, corpo e alma são uma única coisa que eu sempre possuo" (FEUERBACH, 1990, pp. 339-340). Esse deslocamento transforma a alma em uma dimensão imanente da corporeidade, o que implica que qualquer forma de espiritualidade desvinculada das condições materiais é, no limite, uma abstração vazia. O pensamento humano, para Feuerbach, não é um ato que transcende o mundo sensível, mas uma resposta reflexiva às experiências corporais que nos conectam à realidade. Nesse ponto, ele não apenas reafirma, mas radicaliza o monismo espinosano ao situá-lo no terreno da experiência concreta.

Essa transformação do conceito de matéria, operada por Feuerbach, implica uma crítica profunda tanto à metafísica dualista quanto às interpretações mecanicistas do materialismo. A matéria, enquanto base ontológica, não é meramente física ou mecânica: ela é viva, dinâmica e sensível. O corpo, em vez de ser um objeto inerte, é compreendido como a origem de toda experiência reflexiva e afetiva. Essa concepção permite a Feuerbach criticar os modelos de materialismo que reduzem a mente à pura causalidade física, assim como as tradições idealistas que subordinam a matéria a um princípio espiritual. Para ele, pensamento e extensão coexistem em uma relação de reciprocidade: a alma reflete o corpo, mas o corpo, enquanto fundamento material, condiciona a existência da alma. Essa relação não hierárquica desafia qualquer tentativa de reduzir uma dimensão à outra, afirmando a integridade e a interdependência do humano enquanto unidade sensível e pensante.

Na apropriação de Espinosa, Feuerbach resgata a concepção de que o pensamento e a extensão não apenas coexistem como dois atributos de uma substância única, mas que ambos expressam uma mesma ordem e conexão de causas. No entanto, ele reformula essa ideia ao situar o corpo no centro de sua filosofia antropológica: o corpo não é apenas um exemplo de extensão entre outros, mas o núcleo a partir do qual se organiza a experiência humana como um todo. O pensamento, nesse contexto, é a continuidade reflexiva das afecções corporais, de modo que a alma não existe fora do corpo nem acima dele, mas enquanto expressão do que o corpo vivencia, sente e sofre. Essa visão elimina qualquer possibilidade de uma separação substancial entre matéria e espírito, deslocando a filosofia para o terreno da imanência e da concretude.

Feuerbach, ao reinterpretar Espinosa, também transforma a relação entre corpo e alma em um princípio ético. Se a alma é apenas a ideia do corpo, como ele enfatiza, então toda forma de espiritualidade ou realização humana deve partir do reconhecimento das condições materiais e sensíveis da existência. Isso significa que a filosofia não pode mais ignorar a corporeidade como um elemento essencial para a compreensão do humano. A felicidade, frequentemente tratada como uma aspiração transcendente, é reformulada como uma realização que depende das necessidades e capacidades corporais. Feuerbach, ao trazer o corpo para o centro do debate filosófico, subverte não apenas a metafísica dualista, mas também as tradições éticas que desconsideram as condições materiais e sensíveis como base para a realização humana.

Essa ressignificação da matéria como fundamento da experiência sensível e do pensamento não elimina, no entanto, a ambivalência que caracteriza a apropriação de Feuerbach de Espinosa. A sensibilidade que ele valoriza na corporeidade remete, ainda que indiretamente, às raízes religiosas do materialismo alemão, onde a carnalidade de Deus no cristianismo reformista já apontava para a centralidade do corpo e das relações sensíveis. Se Espinosa oferece a Feuerbach uma base ontológica para criticar o dualismo e o idealismo, a tradição religiosa oferece uma dimensão simbólica e afetiva que permanece implícita em sua concepção de sensibilidade. A corporeidade, para Feuerbach, não é apenas um conceito ontlógico, mas também um horizonte ético e existencial que resgata a dignidade do humano em sua finitude e materialidade – uma visão que reinterpreta o monismo espinosano à luz de um projeto antropológico que transcende tanto o espiritualismo quanto o mecanicismo.

Feuerbach, ao transformar a ontologia de Espinosa em uma filosofia da sensibilidade e da corporalidade, desloca o debate materialista para um campo em que o corpo não é mais o oposto da alma, mas sua condição. Nesse gesto, ele não apenas desafia as tradições metafísicas que dominavam a filosofia moderna, mas também inaugura uma abordagem profundamente comprometida com a materialidade concreta da existência humana. Ao afirmar que a alma é o corpo que pensa e que o corpo é a alma que se estende, Feuerbach não apenas resgata o monismo, mas o reorienta para uma filosofia do sensível, onde pensar e sentir, corpo e alma, matéria e espírito se entrelaçam como expressões de uma mesma realidade viva e integrada.

Em continuidade com sua abordagem historiográfica, Feuerbach, ao explorar a genealogia do conceito de matéria na tradição filosófica, encontra também na filosofia de Leibniz um complemento fundamental para a compreensão da matéria enquanto categoria dinâmica e relacional, capaz de integrar corpo e alma numa unidade ontológica e antropológica. Essa análise, elaborada em *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leinitz`schen Philosophie* de 1837, não se desenrola de forma isolada, mas em continuidade com a apropriação que ele faz do pensamento de Espinosa — cuja dissolução dos dualismos metafísicos serviu como ponto de partida para a formulação de uma filosofia materialista centrada na sensibilidade e na corporeidade. Leibniz, entretanto, oferece a Feuerbach uma perspectiva distinta, na qual a matéria, longe de ser meramente uma dimensão estática ou um atributo secundário, emerge como o vínculo universal das *mônadas*: um fenômeno que, ao mesmo tempo, expressa a limitação e a interconexão dos seres finitos. Essa leitura, por sua vez, revela-se indispensável para a ampliação da agenda filosófica de Feuerbach, que redireciona o conceito de matéria para o campo da experiência sensível e relacional, transformando-o em uma categoria essencial para a compreensão do humano.

A transição de Espinosa para Leibniz, tal como realizada por Feuerbach, não implica uma ruptura ou um deslocamento radical, mas a amplificação de uma problemática já presente: a superação de dualismos que subestimam a matéria em favor do espírito. Enquanto Espinosa oferece a base para pensar a unidade substancial entre pensamento e extensão, Leibniz introduz a ideia de matéria como uma dimensão relacional — aquilo que conecta as *mônadas*, permitindo que estas se reconheçam em

sua finitude e dependência mútua. Feuerbach apropria-se dessa concepção para aprofundar seu entendimento da corporeidade, enfatizando que a matéria não é apenas o limite das *mônadas*, mas também o meio pelo qual elas se encontram e interagem, formando uma teia de relações que constitui o mundo sensível. A matéria, assim, passa a ser vista como um espaço de convergência entre o sensível e o racional, o individual e o universal, o corpo e a alma.

A noção leibniziana de matéria como "representação confusa" — um fenômeno que emerge das limitações intrínsecas das *mônadas* — ganha, na filosofia de Feuerbach, uma dimensão antropológica decisiva. A matéria, para Feuerbach, não é apenas um conceito metafísico, mas uma condição existencial concreta: é o que possibilita a sensibilidade e a corporeidade, aquilo que torna o humano plenamente inserido na natureza e, simultaneamente, capaz de refletir sobre sua própria finitude. Ao considerar que cada *mônada*, ao representar outras, toma consciência de seus próprios limites, Feuerbach traduz essa ideia em termos humanos, sugerindo que é na relação com o outro — na percepção do outro como limite e, ao mesmo tempo, como possibilidade de conexão — que o indivíduo se constitui como ser sensível e relacional. A matéria, portanto, deixa de ser apenas o "obstáculo" que separa os seres e se torna o "meio" que os une, o espaço onde se desdobra a experiência intersubjetiva.

A visão de Leibniz acerca da matéria, como aquilo que está intrinsecamente vinculado à passividade e à atividade das *mônadas*, é retomada por Feuerbach para criticar tanto o idealismo quanto o materialismo mecanicista. Na interpretação feuerbachiana, a matéria não é reduzida a uma entidade inerte ou passiva, mas aparece como o campo onde as forças ativas das *mônadas* se manifestam e interagem. Essa leitura permite a Feuerbach romper com a visão mecanicista da matéria como mera extensão e rejeitar o idealismo que busca subsumir a matéria ao espírito. Para Feuerbach, a matéria é simultaneamente condição e manifestação do pensamento e da sensibilidade; é através dela que o espírito se concretiza, que o corpo se torna um campo de significação, que a experiência humana se realiza como uma síntese de forças materiais e espirituais.

Além de desmantelar as concepções tradicionais que opõem espírito e matéria, Feuerbach explora as implicações éticas dessa visão leibniziana. Se a matéria é o que conecta as *mônadas*, permitindo que elas se reconheçam em sua finitude, então a

existência humana — enquanto inseparável de suas condições materiais — deve ser compreendida como uma unidade sensível e relacional. A corporeidade e a sensibilidade não são acidentais ou secundárias; ao contrário, constituem os fundamentos da vida humana. Esse entendimento leva Feuerbach a propor uma ética que reconhece a interdependência entre o material e o espiritual, o corporal e o racional. O cuidado com o corpo, as condições concretas da existência e as relações sensíveis tornam-se elementos centrais de sua filosofia, uma vez que é no campo da matéria que se realizam tanto a experiência humana quanto as possibilidades de felicidade e bem-estar.

Ao articular as contribuições de Leibniz à sua própria filosofia, Feuerbach expande a noção de materialismo para além das abordagens mecanicistas, reposicionando a matéria como uma categoria dinâmica, relacional e sensível. A matéria não é apenas o que delimita a ação das mônadas, mas aquilo que possibilita a formação de vínculos e a constituição de uma existência compartilhada. Essa interpretação permite a Feuerbach conceber a matéria como o fundamento de uma antropologia que valoriza a corporeidade e a sensibilidade, rejeitando tanto o idealismo abstrato quanto o reducionismo materialista. A partir de Leibniz, Feuerbach consolida sua visão do humano como um ser integrado à natureza, cujas dimensões materiais e espirituais não apenas coexistem, mas se constituem mutuamente, em um movimento contínuo de interação e transformação.

3. A restituição do mundo: a insurreição ontológica da sensibilidade

Entre as muitas ilusões retrospectivas que inevitavelmente tendem a ordenar o pensamento filosófico em etapas discretas e bem delimitadas, poucas se mostram tão persistentes quanto aquela que atribui ao jovem Feuerbach uma fidelidade ao idealismo hegeliano que seria, mais tarde, radicalmente abandonada em favor de uma filosofia do sensível e do concreto. Nada seria mais impreciso — ou mais injusto — do que essa simplificação, cujo efeito colateral é o de obscurecer justamente o processo pelo qual, muito antes de sua ruptura declarada com Hegel, Feuerbach já fazia da própria filosofia

um gesto de aproximação com o mundo sensível e finito, concebendo a tarefa do pensamento não como repetição especulativa do Absoluto, mas como travessia em direção àquilo que, escapando ao sistema, se oferece na realidade mesma, na alteridade do mundo, na exterioridade da Natureza.

De fato, a publicação, em 1839, do ensaio *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, frequentemente lido como marco inaugural da crítica feuerbachiana ao idealismo, não emerge de um vácuo, nem deve ser compreendida como um gesto isolado de oposição polêmica a Hegel ou a seus discípulos ortodoxos. Ao contrário, esse texto — que se tornaria decisivo para a formação da sua posterior filosofia da sensibilidade — resulta de uma lenta maturação conceitual, atravessando desde os escritos juvenis de 1828-1830, passando pela radicalização inicial de certas teses hegelianas em sua dissertação *De Ratione una, universali, infinita*, e culminando, já no limiar dos anos 1840, com a formulação explícita de uma nova ontologia, agora orientada por aquilo que Feuerbach passaria a chamar, em suas *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, de *Sinnlichkeit*, a sensibilidade como princípio real da filosofia.

A virada crítica de Feuerbach, portanto, não consiste simplesmente em rejeitar o idealismo hegeliano, mas em compreender que sua fidelidade inicial a Hegel continha, desde o princípio, um gérmen de superação, precisamente porque levava ao limite as próprias implicações do idealismo. Assim, quando escreve a Hegel, em carta de 1828, que a filosofia precisa fundar "um reino da Ideia que se contempla em toda existência" (FEUERBACH, Carta, p. 10), Feuerbach já desloca o problema filosófico do plano da pura especulação para o terreno da realização concreta, da *mundanização* do pensamento, da exigência de que o conceito se *encarne* — porém, não, como pretendia Hegel, no circuito fechado do Espírito que se reconhece a si mesmo, e sim no âmbito aberto e imprevisível da realidade sensível.

Não se tratava, ainda, de uma filosofia do sensível em sentido pleno, mas de uma prefiguração de sua necessidade, latente na própria experiência de inadequação entre o pensamento ideal e o mundo empírico. A oposição ao dualismo cristão, tematizada já nos *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* de 1830, funciona aqui como diagnóstico inaugural da alienação moderna, marcada pela cisão entre corpo e alma, mundo terreno e além-mundo, individualidade e universalidade, e permite a Feuerbach identificar na

filosofia — e não mais na religião — o lugar da possível recomposição da unidade perdida.

É por isso que sua crítica à religião, desde cedo, já se inscreve num movimento de crítica à filosofia idealista: ao rejeitar o Deus pessoalizado do cristianismo, Feuerbach rejeita, em última instância, a absolutização do sujeito, o privilégio de um ponto de vista unilateral que se ergue acima do mundo e da comunidade dos homens. A esse sujeito absoluto — seja ele o Deus da teologia, seja o Espírito da filosofia hegeliana — Feuerbach opõe a razão humana enquanto potência universal, mas de uma universalidade que se encarnaria na finitude concreta, no gênero humano, na linguagem, na intersubjetividade. Como escreve em sua tese de 1828, "ao pensar, eu mesmo sou todos os homens" (FEUERBACH, De Ratione, p. 85), o que equivale a dizer que o pensamento só se torna verdadeiramente humano ao reconectar-se com o que é comum, compartilhável, comunicável — em suma, sensível.

Essa perspectiva se radicaliza em 1839, quando o ensaio *Para a crítica da filosofia de Hegel* evidencia, de modo já inconfundível, que o pensamento só pode reivindicar sua efetividade se renunciar à pretensão de se constituir como sistema autossuficiente. Não basta mais, para Feuerbach, realizar a Ideia no mundo: é preciso desmascarar a própria Ideia enquanto figura abstrata e desenraizada, para fazer do sensível não um meio, mas um princípio. A filosofia deve abandonar a ilusão de que se pode encarnar em um único sistema, como se Hegel fosse a consumação da história do pensamento. Tal pretensão, escreve Feuerbach, equivale a uma "supressão violenta de todas as leis e princípios da realidade" (FEUERBACH, ZKH, p. 27), ou, em imagem notavelmente ácida, a uma antecipação do próprio fim do mundo, pois onde a filosofia se absolutiza, a história se interrompe.

Ora, se é próprio da filosofia hegeliana proceder pela via da autocertificação — onde o sistema encerra em si mesmo as condições de sua validade, e o começo e o fim se reconduzem mutuamente como momentos de um mesmo movimento necessário —, o gesto de Feuerbach consistirá justamente em romper essa economia circular, recolocando a filosofia diante de sua exterioridade radical, diante daquilo que não é propriamente filosofia, daquilo que lhe escapa, daquilo que a desestabiliza. O alvo imediato de sua crítica, no ensaio de 1839, é precisamente essa estrutura dramática e teatral do sistema hegeliano, que, ao pretender expor o desenvolvimento do conceito a

partir de um começo absolutamente indeterminado, acabaria por mascarar o fato de que esse começo é, ele mesmo, já inteiramente construído e orientado por um fim previamente visado.

Nesse sentido, Feuerbach denuncia que o método hegeliano, ao invés de ser a expressão de um pensamento genuinamente aberto à alteridade, funcionaria como um artifício retórico que transforma a *forma* da exposição em essência da filosofia — uma operação pela qual o pensamento não apenas deixa de se confrontar com o real, mas se converte em pura tautologia especulativa, em discurso que se dobra sobre si mesmo e se consome em suas próprias mediações. Não por acaso, ele afirma que o sistema hegeliano é "a auto-alienação absoluta da razão" (FEUERBACH, ZKH, p. 38), pois o movimento circular do método, que se apresenta como progressivo e dialético, é na verdade uma forma dissimulada de fechamento, de esvaziamento da experiência concreta, de captura da realidade dentro dos limites do conceito.

Mas o problema fundamental, que conduz Feuerbach à exigência de um novo começo para a filosofia, ultrapassa a crítica formal ao método. Está em jogo, aqui, uma concepção inteiramente diversa do que significa filosofar. Para Hegel, pensar é sempre mediar, expor, integrar a alteridade como momento interno – dialético - de um desenvolvimento que, no fundo, nunca perde o controle sobre aquilo que assimila. Para Feuerbach, ao contrário, pensar implica reconhecer que o pensamento não é senhor absoluto do real, que ele encontra sua origem não em si mesmo, mas na exterioridade do mundo sensível, que lhe resiste e o constitui como finito.

É por isso que ele afirma que a *demonstração* filosófica não deve ser entendida como um processo interior do pensamento consigo mesmo, mas como um ato essencialmente comunicativo, dirigido ao outro, estruturado pela linguagem como mediação intersubjetiva entre o pensamento próprio e o pensamento do outro. Assim, não é a exposição sistemática, mas o diálogo — e, mais profundamente, a linguagem enquanto realização do gênero humano — que deve ocupar o centro da atividade filosófica. Feuerbach escreve, com precisão quase pedagógica, que "qualquer demonstração não é uma mediação do pensamento no e para o próprio pensamento, mas uma mediação através da linguagem entre o pensar, na medida em que é meu, e o pensar do outro, na medida em que é dele" (FEUERBACH, ZKH, p. 34).

Tal formulação implica uma inflexão decisiva: o pensamento verdadeiro não se isola na interioridade do sujeito, mas se efetiva na possibilidade da comunicação, na abertura ao outro, na construção de um espaço compartilhado onde a verdade se manifesta, não como certeza privada, mas como reconhecimento intersubjetivo. Daí deriva a importância do gênero humano como *substituto* filosófico do Absoluto hegeliano: não mais o Espírito, nem a Ideia, mas a comunidade dos homens, reunida pela linguagem, pela sensibilidade comum e pela partilha do mundo, torna-se a instância última da verdade.

Esse deslocamento inaugura, sem dúvida, aquilo que será o núcleo da futura filosofia da sensibilidade de Feuerbach: a exigência de que a filosofia se refunde, não sobre um princípio abstrato ou transcendente, mas sobre a condição concreta da existência humana, sobre a finitude e a corporeidade, sobre a realidade mesma enquanto anterior e superior ao pensamento. Pensar, para Feuerbach, só pode significar, em última instância, renunciar à onipotência do pensamento.

É por isso que sua crítica ao idealismo não é apenas epistemológica, mas ontológica: o erro do pensamento especulativo não reside simplesmente em desconhecer os limites do conhecer, mas em ignorar a autonomia do ser em relação ao pensamento, em desprezar a alteridade do mundo que não se deixa reduzir à lógica do conceito. A filosofia hegeliana falha, para Feuerbach, não porque pensa demais, mas porque pensa sem o mundo.

E assim, quando Feuerbach afirma que a exposição filosófica é um "meio de comunicação" e que a verdade do pensamento reside na sua transmissibilidade universal, ele não faz senão antecipar o gesto mais radical de sua filosofia madura: o deslocamento do centro da filosofia do sujeito para o mundo, do Espírito para a Natureza, do sistema para a sensibilidade. A filosofia não pode mais ser o monólogo da razão consigo mesma; ela deve tornar-se o diálogo do homem com o mundo e dos homens entre si.

Nada surpreende, portanto, que a crítica de Feuerbach, ao deslocar o centro da filosofia para fora do pensamento puro, acabe por dirigir-se inevitavelmente contra aquele elemento mais profundo e estrutural que, no idealismo especulativo, assegurava a própria possibilidade da dissolução do mundo concreto: a supremacia do tempo sobre o espaço, do movimento lógico sobre a coexistência sensível, da progressão dialética

sobre a permanência da realidade. O idealismo, na leitura feuerbachiana, não incorre, nesse sentido, apenas em um erro metodológico ou um desvio conceitual; ele é, sobretudo, um modo de expulsar a natureza do interior da filosofia, um modo de submeter a pluralidade estática do mundo à sucessão dinâmica das categorias do pensamento, e de converter o que existe simultaneamente — e, portanto, livremente — em etapas subordinadas de um processo teleológico.

Se o sistema de Hegel é *dramático*, circular e autossuficiente, ele o é precisamente porque se move no interior de uma temporalidade lógica que não tolera a coexistência do diverso, que subordina todas as determinações do ser à função de serem momentos transitórios em direção a um fim absoluto. O *tempo*, afirma Feuerbach, é por essência exclusivista: ele não admite a simultaneidade; ele só conhece a sucessão e o desaparecimento do que foi para dar lugar ao que será (FEUERBACH, ZKH, p. 24). Em contrapartida, o *espaço* é o elemento da coexistência, da permanência, da autonomia dos seres e das coisas. Ele é, por isso, o princípio natural da liberdade ontológica: tudo o que existe no espaço existe ao lado do outro, não em função de ser superado, mas em função de ser ele mesmo.

Assim, o privilégio do tempo no idealismo equivaleria, para nosso autor, a uma desvalorização sistemática do real. O mundo, em sua existência empírica e sensível, aparece na filosofia hegeliana apenas como um teatro efêmero, um cenário destinado a desaparecer na medida em que o conceito avança. A história da natureza e a história da humanidade, dissolvidas na lógica do desenvolvimento dialético, perdem sua autonomia e sua pluralidade concreta; tornam-se abstrações, etapas necessárias, mas já mortas, no caminho para o espírito absoluto. Feuerbach, ao contrário, defende a ideia — extraordinariamente simples, mas devastadora em sua força — de que a realidade não é uma função do pensamento, mas um mundo de coexistências simultâneas, um espaço de pluralidade irredutível, um campo de presença concreta em que os seres existem por si mesmos, independentemente do percurso lógico que a filosofia gostaria de lhes impor.

Contra a teleologia temporal do idealismo, Feuerbach propõe, assim, aquilo que poderíamos chamar de uma filosofia espacial da coexistência. A realidade não é um fluxo linear de superações sucessivas, mas uma totalidade simultânea, um campo onde os diferentes se encontram, permanecem e se relacionam sem serem absorvidos em um

movimento finalista. A imagem da natureza como totalidade espacial, onde os múltiplos não se subordinam ao uno, mas convivem com ele, torna-se, para Feuerbach, a imagem exemplar da verdadeira ontologia: uma ontologia que respeita a exterioridade, que preserva a alteridade, que reconhece que o real é anterior e superior ao conceito.

Não se trata, aqui, de um materialismo vulgar ou de um empirismo ingênuo, como alguns de seus intérpretes quiseram ver, mas de uma radicalização do gesto filosófico: afirmar que o ser precede o pensamento não significa reduzir a filosofia a um saber meramente sensorial, mas significa, antes, restaurar a primazia da realidade sobre a especulação, a finitude sobre o absoluto, o mundo sobre a ideia. Como escreverá Feuerbach em suas *Teses provisórias*, "o ser procede de si mesmo, e não do pensar; o ser só é dado pelo ser" (FEUERBACH, TP, p. 96), de modo que qualquer filosofia que deseje ser verdadeira deve começar não com o vazio lógico do ser indeterminado, mas com a plenitude concreta do ser sensível.

É por isso que o apelo feuerbachiano ao espaço não é meramente físico ou geométrico, mas ontológico e crítico: reivindicar o espaço é reivindicar o plural, o simultâneo, o coexistente; é negar que a realidade se resolva no tempo progressivo do conceito; é afirmar, contra o historicismo hegeliano, que o mundo não se resume a um caminho em direção ao absoluto, mas é, ele mesmo, a plenitude de todas as formas possíveis de existência. A realidade não precisa ser superada; ela precisa ser reconhecida.

Dessa concepção deriva, também, a crítica de Feuerbach à pretensão da filosofia idealista de se desenvolver a partir de um começo absolutamente indeterminado. Não há, para ele, começo puro; não há origem sem conteúdo; não há pensamento sem mundo. O ser é sempre já determinado, já concreto, já sensível. Começar a filosofar significa, pois, começar com o mundo, e não com a abstração. Por isso, escreve Feuerbach, "por que razão o que é certo e garantido por si mesmo não há-de ser superior ao que é certo devido à nulidade do seu contrário?" (FEUERBACH, PFF, § 39, p. 142). A evidência sensível da realidade basta a si mesma; ela não necessita ser mediada por nenhum artifício lógico.

Aqui se anuncia, enfim, o núcleo mais radical da filosofia da sensibilidade: não apenas a defesa de que o sensível é o ponto de partida do conhecimento, mas a afirmação de que ele é o próprio fundamento ontológico do ser. Ser é ser sensível;

existir é ser concreto; realidade é presença corpórea, finita, determinada. O pensamento que ignora isso não apenas se afasta do mundo, mas se afasta da própria verdade do ser.

Mas se a crítica ao idealismo consistia, para Feuerbach, em desmascarar a ilusão de uma filosofia autossuficiente, encerrada em sua própria circularidade e indiferente à alteridade do mundo, o passo seguinte — absolutamente decisivo — consistia em compreender que essa ruptura com o sistema especulativo não poderia se dar apenas no plano dos conteúdos filosóficos, mas exigia uma transformação profunda na própria forma do filosofar. Não basta dizer que a realidade existe fora do pensamento; é preciso que a filosofia, em seu modo de proceder, em sua linguagem, em sua estrutura interna, reconheça e incorpore essa exterioridade. Pensar, em sentido pleno, passa a significar, para Feuerbach, um gesto de exposição ao outro — um sair de si, um tornar-se vulnerável, um deixar-se afetar por aquilo que está fora de si e que não se reduz ao logos.

É nesse contexto que adquire todo o seu peso crítico a noção de *não-filosofia*, categoria pela qual Feuerbach designa tudo aquilo que resiste à subsunção conceitual, tudo aquilo que não é pensamento, tudo aquilo que permanece irredutivelmente mundo, natureza, sensibilidade, exterioridade. A filosofia verdadeira deve começar com aquilo que não é filosofia. E não por capricho ou por escolha estratégica, mas porque somente na presença da alteridade radical o pensamento pode, de fato, provar a si mesmo, não como repetição de suas premissas, mas como confronto real com o que lhe escapa.

Demonstrar, escreve Feuerbach, é sempre um ato de duplo, pois "para demonstrar, são precisos dois" (FEUERBACH, ZKH, p. 41). Pensar não é um exercício solitário de auto-reflexão; é um movimento dialógico em que o pensamento se cinde, se contradiz, se confronta com o outro — um outro que não é mera projeção interna, mas que existe fora, no mundo, na experiência, na sensibilidade. Por isso, toda demonstração verdadeira é, ao mesmo tempo, uma refutação: não há afirmação autêntica sem ter enfrentado uma negação real; não há construção conceitual legítima sem ter passado pela resistência concreta da alteridade.

Aqui se compreende, também, a crítica mais profunda que Feuerbach dirige ao idealismo alemão em geral, e a Hegel em particular: o falso adversário contra o qual o pensamento dialético se exercita é, no fundo, apenas uma sombra de si mesmo. O sistema idealista fabrica as suas próprias contradições para superá-las; ele não enfrenta

o real, mas apenas o pensamento do real. Por isso, ao invés de uma verdadeira dialética do pensamento com a realidade, temos uma auto-dialética do conceito com as suas próprias determinações. Tudo se passa, denuncia Feuerbach, como se o idealismo se colocasse sempre diante de um oponente já vencido de antemão, já moldado às suas exigências, já integrado à sua lógica interna.

A consequência disso é devastadora: a filosofia idealista, ao se encerrar em sua autossuficiência, perde a capacidade de enfrentar o real; ela se torna incapaz de reconhecer a alteridade efetiva do mundo, e com isso, torna-se incapaz de verdade. É contra essa clausura especulativa que Feuerbach ergue a sua exigência de um pensamento verdadeiramente dialético: um pensamento que duvida de si mesmo, que se coloca em risco, que se mede com aquilo que não controla, que se expõe ao não-filosófico não para reduzi-lo, mas para aprender dele a própria limitação do pensar.

Essa reorientação do gesto filosófico tem, evidentemente, implicações decisivas para a concepção de linguagem em Feuerbach. A linguagem não é, aqui, um simples instrumento do pensamento, nem uma forma de expor sistematicamente conteúdos previamente pensados. Ela é, antes, a condição mesma da comunicação, a realização do gênero humano, a mediação intersubjetiva por excelência. É através da linguagem que o pensamento sai de si e se dirige ao outro; é nela que se dá o reconhecimento mútuo, a partilha do comum, a possibilidade de construir uma verdade que não seja meramente subjetiva, mas universal.

Por isso, quando Feuerbach afirma que "a exposição não deve pressupor nada, isto é, não deixar nada dentro de nós, deveria pura e simplesmente esvaziar-nos e esgotar-nos" (FEUERBACH, ZKH, p. 38), ele está afirmando, na verdade, que o verdadeiro pensamento não é aquele que acumula, que se fecha, que se repete, mas aquele que se doa, que se entrega, que se comunica. A linguagem, neste sentido, não é uma cópia pálida do pensamento puro, mas a sua realização plena, precisamente porque implica o reconhecimento do outro, a abertura à alteridade, a disponibilidade para ser compreendido, corrigido, refutado.

É essa concepção de linguagem que prepara o terreno para a grande virada ontológica de Feuerbach. Pois se a filosofia deve começar com o mundo, se o pensamento deve medir-se com o real, se a linguagem deve ser mediação entre os homens, então é inevitável que o ser se imponha ao pensar como seu fundamento

último. Não há pensamento sem mundo; não há filosofia sem realidade; não há razão sem sensibilidade.

Por isso, a filosofia da sensibilidade de Feuerbach não se limita a uma teoria do conhecimento, nem se reduz a um empirismo vulgar. Ela é, antes, uma ontologia radical em que o ser é aquilo que existe sensivelmente, concretamente, corporalmente. Como escreverá em suas *Teses provisórias*, "só um ser sensível é um ser verdadeiro, um ser real, só a sensibilidade é verdade e realidade" (FEUERBACH, PFF, § 32, p. 138). Contra o idealismo, não basta restituir a experiência sensível como origem do conhecimento; é preciso afirmar o sensível como essência do próprio ser.

E aqui se delineia, enfim, o horizonte maior da filosofia feuerbachiana: um pensamento que, renunciando à pretensão especulativa de totalidade, se refunda na finitude, na corporeidade, na sensibilidade, na pluralidade concreta do mundo, na coexistência do diverso, na alteridade irredutível do real. Uma filosofia que, ao invés de falar sobre o mundo a partir de um lugar absoluto, aprende a escutá-lo, a habitá-lo, a reconhecer-se nele — não como senhor, mas como parte.

Tudo isso conduz, inevitavelmente, àquele que é, talvez, o mais decisivo dos gestos filosóficos de Feuerbach: a restituição da Natureza, não como categoria funcional no interior do sistema, não como momento subordinado de um desenvolvimento dialético, mas como realidade plena, autônoma, absoluta em seu próprio modo de ser. É no reconhecimento da Natureza como aquilo que existe por si mesma, anterior e superior ao pensamento, que se consuma a crítica feuerbachiana ao idealismo e se inaugura, em contrapartida, uma filosofia da imanência, uma ontologia da finitude, um realismo do sensível.

Pois o erro capital do idealismo não é apenas epistemológico ou metodológico; ele é ontológico e existencial: consiste em querer ir além da Natureza, em buscar fora do mundo o fundamento da realidade, em fazer do pensamento o critério último do ser. Feuerbach, ao contrário, afirma com contundência que "é vã toda a especulação que quer ir para além da Natureza e do homem" (FEUERBACH, ZKH, p. 62). A filosofia não tem outro objeto, nem outra verdade, senão a realidade mesma — e a realidade, no sentido mais pleno, é a Natureza.

Mas o que se deve entender aqui por Natureza não é o conjunto físico de coisas exteriores ou o campo empírico da observação científica; é, antes, o nome filosófico

para tudo aquilo que existe independentemente do pensamento, tudo aquilo que se dá ao sensível, tudo aquilo que possui uma presença própria e irredutível. A Natureza é, assim, o nome ontológico do mundo enquanto exterioridade, enquanto diversidade, enquanto pluralidade concreta, enquanto espaço de coexistência e de finitude. Ela não é uma etapa da história do Espírito; ela é o próprio lugar da vida, o horizonte absoluto do ser, a totalidade real que inclui tudo o que existe — inclusive o homem e o pensamento.

É por isso que o retorno à Natureza se configura, para Feuerbach, não como regressão, mas como libertação; não como nostalgia, mas como princípio crítico; não como abandono da filosofia, mas como sua renovação radical. Pois é somente ao reconhecer a autonomia da Natureza que a filosofia pode, enfim, abandonar as abstrações vazias do idealismo e reencontrar o solo da realidade, a evidência concreta do mundo, a materialidade inescapável da existência.

Assim, a oposição central não é, para Feuerbach, entre razão e sensibilidade, entre espírito e matéria, entre ideal e empírico, mas entre o mundo e o além-do-mundo, entre o ser e o não-ser, entre a realidade concreta e as construções fantasiosas da especulação. Toda filosofia que busca um além, que pretende fundar-se fora da Natureza, acaba inevitavelmente por recair na irrealidade. Como escreve nas *Teses provisórias*, "o ser é, porque o não-ser é não-ser, isto é, nada, sem sentido" (FEUERBACH, TP, p. 96). Ser é existir; existir é ser sensível; o resto é ilusão.

E se o sensível é o critério último do ser, então o espaço adquire uma dignidade ontológica absolutamente decisiva. Contra o tempo lógico e progressivo do idealismo, o espaço feuerbachiano é o lugar da coexistência livre, da simultaneidade dos diversos, da autonomia das formas do real. O mundo não é uma série temporal de superações, mas uma totalidade espacial de presenças múltiplas. Cada ser existe ao lado dos outros, e não em função de ser superado por eles. A riqueza do mundo reside em sua pluralidade; a verdade do ser reside em sua coexistência.

Esse modo de filosofar — que poderíamos chamar, com razão, de naturalista, mas de um naturalismo ontológico e existencial, e não meramente físico ou científico — implica também uma transformação da própria ética do pensamento. A filosofia, em Feuerbach, deixa de ser uma atividade de dominação conceitual do mundo e passa a ser, antes, uma atitude de reverência, de escuta, de habitação do real. O pensamento deve

aprender a ser modesto, a reconhecer seus limites, a aceitar que o mundo não é uma criação do logos, mas o seu pressuposto insuperável.

Por isso, o *retorno à Natureza* — fórmula com que Feuerbach encerra o ensaio *Para a crítica da filosofia de Hegel* — é, ao mesmo tempo, um retorno ao mundo, ao sensível, ao humano, ao concreto. Não se trata de um gesto anti-filosófico, mas de um gesto filosófico por excelência: restituir ao pensamento a sua condição terrestre, libertá-lo das fantasias do além, reconduzi-lo ao solo comum da existência. "Os segredos mais profundos residem nas mais simples coisas naturais" (FEUERBACH, ZKH, p. 62), escreve ele, com a clareza de quem já compreendeu que a tarefa da filosofia do futuro não será desvendar mistérios distantes, mas aprender a olhar, a ver, a habitar o próximo, o imediato, o sensível.

Aqui, enfim, se anuncia o projeto maior de Feuerbach: uma reforma da filosofia que abandona as pretensões absolutas do idealismo e se reconstrói a partir do homem concreto, do gênero humano, da linguagem, da sensibilidade, da Natureza. Uma filosofia que não se eleva acima do mundo, mas que mergulha nele; que não o supera, mas o celebra; que não o reduz, mas o escuta.

Pois a verdade última, para Feuerbach, não está no conceito, nem no sistema, nem no espírito absoluto; ela está no mundo, no ser sensível, no espaço da coexistência, na finitude da vida. É no aqui e agora do sensível, e não no além abstrato do pensamento, que o homem encontra a sua morada e a filosofia a sua verdade.

Se existe, na recepção contemporânea da obra de Feuerbach, um ponto em que as tensões hermenêuticas se condensam de maneira particularmente significativa, é na tentativa de determinar a natureza e o alcance conceitual de sua proposta de reforma filosófica a partir da sensibilidade. A controvérsia, longe de ser meramente classificatória, revela duas vias interpretativas que se excluem mutuamente quando assumidas em termos estritos: de um lado, a leitura da sensibilidade como fundamento de uma nova teoria do conhecimento, ancorada em um empirismo renovado e em oposição direta ao racionalismo especulativo do idealismo alemão; de outro, a interpretação da sensibilidade como princípio ontológico originário, como núcleo de uma ontologia da realidade concreta que transcende as preocupações gnosiológicas e reinscreve o ser no coração da filosofia. A polaridade entre essas abordagens tem provocado leituras não apenas divergentes, mas por vezes incompatíveis, entre os

principais comentadores de Feuerbach — cada um deles, ao tentar fixar conceitualmente o sentido da sensibilidade em sua obra, acaba por projetar sobre ela um viés que, se não falsifica, ao menos reduz a complexidade do pensamento feuerbachiano.

Num extremo do espectro, encontra-se a leitura de Wartofsky, que se inscreve decididamente na tentativa de reconduzir a filosofia de Feuerbach ao campo da epistemologia empirista, classificando-a como um "sensacionismo dogmático" que nada mais faria do que reiterar, de maneira simplificada, a tradição empirista de Locke, Condillac e D'Holbach. Tal juízo, que descreve o pensamento de Feuerbach como "superficial" e "ingênuo", revela, no fundo, uma incompreensão profunda do projeto filosófico que se esboça em obras como os *Princípios da Filosofia do Futuro* e as *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, pois pressupõe que a reivindicação da sensibilidade como origem da verdade se dá nos marcos de uma teoria do conhecimento — quando, na verdade, Feuerbach afirma explicitamente que "o ser é anterior ao pensar", e que "o ser é dado apenas pelo próprio ser" (FEUERBACH, TP, p. 96), subvertendo assim qualquer tentativa de subordinar o ser às formas do conhecer.

A associação, feita por Van Harvey, entre a filosofia feuerbachiana e o empirismo americano de William James, embora menos hostil em seu tom, incorre em erro semelhante ao reduzir o papel da sensibilidade a um problema de método ou de critério epistemológico, sem perceber que, em Feuerbach, não se trata de fundar uma nova ciência da experiência, mas de refundar ontologicamente o próprio conceito de realidade. Alfred Schmidt, por sua vez, ensaia uma leitura mais complexa e ambígua, ao reconhecer que o "princípio sensualista" de Feuerbach remete "além da mera teoria do conhecimento", mas ainda assim procede à sua descrição nos termos de uma "teoria materialista do conhecimento", o que parece limitar, desde já, o alcance propriamente ontológico de sua proposta (SCHMIDT, 1975, p. 75).

É precisamente contra essas leituras que autores como Tomasoni e Adriana Serrão se insurgem, ao identificar na filosofia da sensibilidade de Feuerbach um núcleo ontológico incontornável, que escapa inteiramente à lógica das discussões gnosiológicas. Quando Tomasoni afirma que "a sensibilidade tem valor ontológico e dialógico" (TOMASONI, 2011, p. 311), e quando Serrão sintetiza os princípios da ontologia feuerbachiana destacando "a independência do ser relativamente ao

pensamento" (SERRÃO, 1999, p. 103), o que está em jogo não é apenas uma escolha interpretativa, mas o reconhecimento de que, para Feuerbach, não se trata de explicar como o sujeito conhece o mundo, mas de afirmar que o mundo existe independentemente do sujeito — e que o sujeito só é possível em virtude desse mundo prévio e sensível que o constitui.

Amengual, talvez o mais equilibrado dos intérpretes, propõe uma leitura que não vê contradição entre os dois planos e sugere que a sensibilidade, em Feuerbach, possui um duplo significado: gnosiológico, enquanto órgão do conhecimento; e ontológico, enquanto substrato da realidade. Essa tentativa de conciliação, embora respeitável, corre o risco de neutralizar a radicalidade do gesto feuerbachiano, cujo objetivo, ao separar ser e pensar, é justamente deslocar a filosofia para fora do campo da epistemologia, recolocando-a no horizonte do ser. A relação entre pensamento e realidade, sujeito e objeto, permanece relevante — mas apenas como derivação, e não como fundamento. Feuerbach escreve, com clareza decisiva, que "o ser é sentido, razão, necessidade, verdade; em suma, é tudo em todas as coisas" (FEUERBACH, TP, p. 96), o que significa que não há verdade fora do ser, nem fundamento além da realidade concreta.

É nesse contexto que se deve compreender a decisiva inflexão conceitual operada por Feuerbach ao introduzir, de modo explícito, a distinção entre o ser enquanto objeto de si mesmo — isto é, enquanto realidade independente, originária, anterior a qualquer relação com a consciência — e o ser enquanto objeto do conhecimento, condicionado, portanto, pela atividade de seres pensantes. Essa distinção, formulada no parágrafo 34 dos *Princípios da Filosofia do Futuro*, demarca, com rigor inédito, aquilo que a filosofia idealista havia obscurecido: o fato de que o ser não se esgota em ser pensado, de que o mundo não se reduz à sua representação, de que o real não depende do sujeito para existir (FEUERBACH, PFF, § 34, p. 139).

Separar ser e pensar não significa, aqui, uma mera operação classificatória ou uma distinção metodológica, mas a instauração de um novo princípio para o filosofar: o reconhecimento da anterioridade ontológica do ser em relação ao pensamento, o que implica, por consequência, a subordinação da atividade do conhecer à exterioridade do mundo. Pensar não cria o ser; pensar deriva do ser. E o ser, em sua plena e irredutível positividade, "procede de si e através de si" (FEUERBACH, TP, p. 96), possuindo seu

fundamento em si mesmo e não em um ato de pensamento que o legitime ou o constitua.

O duplo movimento argumentativo que se delineia a partir dessa separação é evidente: de um lado, Feuerbach propõe considerar o ser como aquilo que, em última instância, escapa a toda conceitualização, como uma instância essencialmente não redutível às categorias lógicas; de outro, ele afirma que o próprio pensamento não só emerge do ser, mas permanece a ele subordinado, configurando-se sempre como um fenômeno derivado, condicionado, posterior.

Quanto ao primeiro aspecto, importa destacar que a ontologia feuerbachiana se estrutura a partir de uma definição negativa, que a distingue radicalmente da tradição idealista: compreender o ser por si mesmo é, antes de tudo, desvinculá-lo das mediações do pensamento, libertá-lo da abstração conceitual, restituí-lo à sua condição originária de presença concreta e sensível. Assim, a prova de que algo existe — observa Feuerbach com ironia sutil — "não tem outro significado senão este: algo não é apenas pensado" (FEUERBACH, PFF, § 25, p. 129). Existir, em seu sentido próprio, significa resistir à redução conceitual; significa não coincidir integralmente com a representação; significa manter-se irredutível ao pensar.

Contra a indeterminação do ser na lógica hegeliana, que faz dele o ponto de partida vazio e indiferenciado de onde tudo emerge dialeticamente, Feuerbach propõe um realismo radical que parte da evidência sensível como critério último de verdade ontológica. Para ele, o ser não é um conceito vazio, mas a plenitude concreta da realidade empírica, aquilo que se dá na experiência sensorial e que não necessita de nenhuma mediação conceitual para legitimar sua existência. Eis porque ele afirma, com provocação deliberada, que "só um ser sensível é um ser verdadeiro, um ser real, só a sensibilidade é verdade e realidade" (FEUERBACH, PFF, § 32, p. 138).

Tal afirmação, que poderia ser lida apressadamente como dogmática — no sentido de afirmar sem demonstrar —, revela, na verdade, a inversão metodológica que estrutura a filosofia feuerbachiana: não cabe ao ser justificar-se diante do pensamento, mas ao pensamento reconhecer a primazia do ser. A realidade sensível, clara "como o dia" (FEUERBACH, PFF, § 39, p. 141), não necessita de demonstração porque é, por definição, aquilo que se impõe por si mesmo, que se apresenta como presença incontornável, que se basta em sua evidência.

Por isso, o começo da filosofia não deve mais ser buscado na abstração do ser indeterminado, mas na plenitude concreta do ser sensível. Feuerbach formula, assim, uma pergunta retoricamente devastadora: "Por que razão o que é certo e garantido por si mesmo não há-de ser superior ao que é certo devido à nulidade do seu contrário?" (FEUERBACH, PFF, § 39, p. 142). A crítica aqui não se dirige apenas à abstração hegeliana, mas a todo o modo de filosofar que, desde a metafísica clássica até o idealismo alemão, procurou estabelecer um fundamento do ser fora da própria realidade, recorrendo a mediações conceituais que, em última análise, obscurecem a evidência primária da existência.

O ser, para Feuerbach, é aquilo que existe, e existir significa estar situado, delimitado, determinado espaço-temporalmente. Não se trata, portanto, de um ser abstrato ou puro, mas de um ser encarnado, finito, presente no mundo. A diferença entre o ser e o nada não é, aqui, uma diferença conceitual, mas uma diferença real, sensível, concreta: o ser é aquilo que está presente; o nada é aquilo que está ausente; o ser é aquilo que ocupa espaço e tempo; o nada é a irrealidade, a ausência, o vazio.

Essa ontologia sensível encontra uma de suas formulações mais belas e rigorosas quando Feuerbach observa que "o dedo indicador é o guia do caminho que vai do nada ao ser" (FEUERBACH, PFF, § 45, p. 145). Pois indicar, aqui, significa reconhecer a presença; significa situar no espaço; significa afirmar que algo existe porque está, porque ocupa um lugar, porque se dá na experiência. O espaço e o tempo, assim, deixam de ser meras formas fenomênicas — como na tradição kantiana — para se tornarem, em Feuerbach, condições do ser: estar delimitado espaço-temporalmente é a primeira e mais decisiva determinação da realidade.

Essa concepção do ser como presença sensível, como realidade concreta e espaço-temporalmente situada, conduz Feuerbach a uma reinterpretação decisiva da antiga oposição ontológica entre ser e nada — oposição que, nas filosofias idealistas, frequentemente se dissolvia em operações conceituais abstratas, mas que, em sua filosofia da sensibilidade, se radicaliza enquanto diferença absoluta entre realidade e irrealidade, entre o que existe e o que não existe, entre o que se dá na experiência e o que permanece fora dela.

O nada, para Feuerbach, não é uma categoria filosófica legítima, nem um ponto de partida conceitual, nem uma determinação dialética provisória: o nada é, pura e

simplesmente, a ausência de ser, a não-existência, aquilo que não se dá na experiência sensível, aquilo que não ocupa lugar no mundo. A abstração do ser puro, do ser sem determinações, do ser sem espaço e sem tempo, não é, pois, senão a elevação do nada à condição de conceito — uma operação filosófica que revela, no fundo, a distância entre a especulação idealista e a realidade concreta do mundo. Como escreve Feuerbach de modo incisivo, "ser in abstracto, ser sem objectividade, sem realidade, sem ser-para-si, é certamente nada" (FEUERBACH, PFF, § 26, p. 130).

Mas o mais importante, aqui, é perceber que essa recusa feuerbachiana do nada se inscreve em uma ontologia do espaço, em que o ser só se realiza efetivamente enquanto presença delimitada, localizada, situada em relação a outros seres. Pois o espaço, muito mais do que um recipiente neutro, é, em Feuerbach, a condição ontológica da coexistência: é no espaço que os múltiplos podem existir simultaneamente, é nele que se afirma a pluralidade irredutível do real, é graças a ele que os seres não se anulam uns aos outros, mas se reconhecem em sua diferença e autonomia.

Quando Feuerbach observa que "eu estou aqui, tu aí, estamos um fora do outro; por isso podemos estar os dois, sem nos incomodarmos; há lugar que baste" (FEUERBACH, PFF, § 45, p. 145), ele está desenhando, em linguagem simples e direta, uma das mais belas ontologias do coexistir que a filosofia moderna conheceu. A realidade não é uma série linear de superações dialéticas, mas um espaço de coexistências simultâneas, de presenças que se respeitam em sua alteridade, de múltiplos que existem lado a lado sem se dissolverem num Uno superior.

Essa ontologia espacial tem ainda um efeito crítico de longo alcance: ela desarticula a concepção idealista de infinitude, fundada na negação do finito e na busca de um absoluto que sempre ultrapassa o mundo. Para Feuerbach, a verdadeira infinitude não se dá além do mundo, mas na pluralidade ilimitada do próprio mundo; não se realiza pela anulação do finito, mas pela sua multiplicação incessante. O espaço, enquanto campo da coexistência dos diversos, é ele mesmo o lugar da infinitude — não uma infinitude abstrata, mas uma infinitude concreta, sensível, empírica, que se expressa na variedade infinita dos seres finitos.

Por isso, ao afirmar que "o ser é tão diverso quanto as coisas que são" (FEUERBACH, PFF, § 27, p. 130), Feuerbach rejeita de maneira definitiva o modelo hegeliano de infinitude, no qual o finito só adquire sentido em função de sua superação

dialética. Aqui, ao contrário, o finito vale por si mesmo, o diverso é legítimo enquanto tal, o mundo é suficiente em sua multiplicidade concreta. A infinitude, se existe, reside na inesgotável diversidade do sensível, na pluralidade das formas de vida, na coexistência aberta dos múltiplos, e não numa abstração ontológica separada do real.

Essa concepção não apenas reformula o modo de pensar o ser, mas exige uma reestruturação integral da relação entre sujeito e objeto, entre pensamento e realidade. Não há mais, em Feuerbach, uma oposição estática entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido, mas uma relação de mútua constituição, de ação recíproca, de inserção comum no espaço sensível. O sujeito não está acima do mundo; ele está dentro dele, delimitado por ele, dependente dele. E o objeto, longe de ser mera coisa passiva, é também sujeito em sua própria esfera, pois atua sobre o sujeito, o afeta, o constitui.

A reversibilidade entre sujeito e objeto, que Feuerbach delineia em sua crítica à velha filosofia, revela que todo ser sensível é, simultaneamente, sujeito e objeto — ativo e passivo, doador e receptor, exterior e interior. A ontologia feuerbachiana dissolve, assim, as dicotomias abstratas que estruturavam a tradição epistemológica moderna, substituindo-as por uma filosofia do encontro, da ação recíproca, da alteridade reconhecida e da pluralidade assumida.

É precisamente no interior dessa ontologia do sensível, construída sobre a primazia absoluta do ser em relação ao pensar, que Feuerbach conduz a mais radical das críticas à filosofia moderna — e, em particular, àquele traço fundamental que ele identifica em toda a tradição pós-cartesiana e que se exacerba no idealismo alemão: o epistemocentrismo, isto é, a ideia de que o pensamento constitui o critério supremo da verdade, de que o mundo se deixa determinar e conhecer a partir de operações internas da consciência, de que a realidade não é outra coisa senão o objeto do sujeito.

Contra essa tendência, Feuerbach formula um dos gestos mais decisivos da filosofia do século XIX: a inversão da relação entre pensamento e realidade. Ao invés de investigar, como fez a tradição epistemológica, de que modo o sujeito cognoscente apreende o objeto, ele se pergunta de modo inaugural por aquilo que deve ser necessariamente pressuposto para que o sujeito mesmo possa existir e pensar. O resultado dessa inversão é claro e irrecusável: o pensamento é sempre posterior ao ser; o sujeito é sempre derivado da realidade; o conhecer é sempre condicionado pela exterioridade do mundo.

Assim, longe de colocar o sujeito no centro da filosofia, Feuerbach desloca o próprio pensamento humano para dentro da natureza, para dentro da existência sensível, para dentro das condições espaço-temporais que o precedem e o determinam. Como ele escreve com precisão: "as leis da realidade são também leis do pensamento" (FEUERBACH, PFF, § 46, p. 147), pois o pensar não é uma faculdade autônoma que paira acima do mundo, mas um modo de ser do próprio homem enquanto ser sensível e finito.

Essa reconfiguração implica não apenas uma crítica filosófica, mas uma revolução ontológica: o pensamento não é o ponto de partida do filosofar, mas seu resultado; não é o fundamento da realidade, mas um de seus efeitos; não é anterior ao ser, mas dele absolutamente dependente. Como ele sublinha nas *Teses provisórias*, "o pensar procede do ser, mas não o ser do pensar" (FEUERBACH, TP, p. 96), o que equivale a dizer que toda a filosofia que parte do pensamento já partiu do lugar errado.

Aqui retorna, em nova chave, a noção de *não-filosofia*, que Feuerbach havia esboçado em sua crítica à dialética idealista e que agora se converte em princípio ontológico maior: o verdadeiro critério da filosofia não está no interior do pensamento, mas fora dele; não se encontra na auto-reflexão do conceito, mas na alteridade do ser; não se determina pelas operações internas da razão, mas pela exterioridade sensível da realidade. Filosofar, assim, só é possível como gesto de abertura ao outro, como disposição para o mundo, como reconhecimento daquilo que escapa e ultrapassa o pensamento.

Nesse sentido, a não-filosofia designa, para Feuerbach, não uma recusa da filosofia, mas a exigência de que a filosofia se refaça a partir daquilo que ela tradicionalmente negligenciou: a realidade concreta, o corpo, o mundo, a finitude, a sensibilidade, o ser. O pensamento não se mede consigo mesmo — como pretendia o idealismo —, mas se mede com o que não é pensamento; não se valida pelo seu próprio movimento, mas pela sua capacidade de reconhecer o que lhe é exterior.

É nesse contexto que se compreende o estatuto ontológico do sujeito humano em Feuerbach. O homem não é, como na filosofia idealista, um Eu puro, um sujeito formal, uma consciência abstrata que organiza o mundo a partir de suas categorias internas. Ao contrário, o homem é um ser corporal, sensível, espacial, temporal, finito, inserido no mundo e constituído por ele. Como ele escreve nos *Princípios da Filosofia do Futuro*,

“eu sou um ser real, um ser sensível, o corpo pertence à minha essência” (FEUERBACH, PFF, § 37, p. 140), e isso significa que não há humanidade fora do corpo, não há pensamento fora da sensibilidade, não há sujeito fora do mundo.

O corpo, em Feuerbach, não é um obstáculo para o pensamento, mas sua condição de possibilidade; não é um elemento inferior ou secundário, mas o lugar originário da experiência e da constituição do sujeito. A sensibilidade corporal, que liga o homem ao mundo e o insere na realidade concreta, é, por isso, o verdadeiro fundamento da subjetividade humana. Ser sujeito significa, antes de tudo, ser corpo — e ser corpo significa estar no espaço, estar no tempo, estar no mundo.

É essa condição corporal e sensível que torna o homem poroso à realidade, vulnerável à alteridade, receptivo ao outro. Como escreve Feuerbach em sua *Resposta a Reiff*, “o corpo nada é senão o eu poroso” (FEUERBACH, REIFF, p. 83), pois é através dele que o sujeito se abre ao mundo, que se deixa afetar pelo real, que se constitui em sua finitude e dependência. A porosidade do corpo não é uma deficiência, mas sua maior riqueza: é ela que permite ao homem ser atravessado pela experiência, ser constituído na relação com o outro, ser parte de uma totalidade que o ultrapassa.

Ora, se o homem, enquanto sujeito, só se constitui como ser real por meio de sua corporalidade, de sua inserção espaço-temporal e de sua abertura sensível ao mundo, é inevitável que também a própria estrutura da relação com o outro seja reconfigurada à luz dessa ontologia da sensibilidade. Em outras palavras, a intersubjetividade, em Feuerbach, não é uma derivação da teoria do conhecimento, nem uma construção posterior às operações do sujeito racional, mas a condição originária da existência humana. Estar no mundo é, desde sempre, estar com outros; ser sujeito é, necessariamente, ser também objeto para o outro; existir é coexistir.

É por isso que a célebre fórmula de Feuerbach — “eu sou eu para mim e, ao mesmo tempo, tu para outro” (FEUERBACH, PFF, § 33, p. 138) — não constitui apenas um enunciado sobre a comunicação ou sobre o reconhecimento intersubjetivo, mas expressa, em sua simplicidade aparente, a estrutura ontológica fundamental do ser humano: nenhum sujeito existe de modo isolado, nenhum eu se sustenta fora da relação com outros eus, nenhum ser é absolutamente auto-suficiente. A individualidade, longe de ser princípio de clausura, é condição de abertura; a separação espacial entre os seres é a condição mesma de sua coexistência pacífica e plural.

Por isso, a oposição tradicional entre sujeito e objeto, que estruturou a filosofia moderna desde Descartes até Hegel, dissolve-se na ontologia feuerbachiana em favor de uma concepção relacional do ser, na qual cada ente é simultaneamente sujeito e objeto, ativo e passivo, afetante e afetado. Feuerbach explicita esse movimento quando afirma que "o passivo do eu é o ativo do objeto" (FEUERBACH, REIFF, p. 82), o que equivale a dizer que a ação e a recepção, o dar e o receber, o influenciar e o ser influenciado, são inseparáveis em qualquer relação ontológica real.

Essa estrutura de ação recíproca entre os seres encontra sua expressão mais rigorosa na tese segundo a qual "na realidade, os opostos encontram-se ligados sempre e só por um *terminus medius*" (FEUERBACH, PFF, § 47, p. 147), ou seja, por um elemento comum, um meio que os religa, uma presença sensível que permite sua interação. Esse *terminus medius* não é uma abstração conceitual, mas o próprio objeto real, o ser concreto, que une sujeito e objeto em uma relação de mútua constituição. Cada ser, portanto, existe enquanto está em relação com outros; cada sujeito é também objeto; cada objeto é, em certo sentido, sujeito em sua esfera de atuação.

É nesse contexto que se compreende o princípio maior da filosofia da sensibilidade de Feuerbach: a restituição do ser sensível como fundamento ontológico absoluto, a superação da primazia do pensamento e do sujeito abstrato, a reconfiguração do mundo como campo plural de coexistências reais, de relações intersubjetivas, de presenças corporais que se afetam mutuamente. O conhecimento verdadeiro não é, aqui, uma operação mental isolada, mas um acontecimento sensível, um encontro entre seres reais, uma experiência que envolve o corpo, a linguagem, a alteridade, o mundo.

Por isso, conhecer um ser não significa reduzi-lo a categorias abstratas universais, mas reconhecê-lo em sua singularidade, em sua individualidade, em suas determinações próprias. Feuerbach observa que "as determinações que garantem o conhecimento real são sempre e exclusivamente as que determinam o objeto mediante o próprio objeto" (FEUERBACH, PFF, § 50, p. 149), isto é, aquelas que se originam da presença sensível do ser e não de esquemas conceituais prévios do sujeito.

Aqui se consuma a ruptura com o epistemocentrismo da filosofia moderna: o pensamento, enquanto atividade humana, deve se deixar interromper pela presença concreta do real, deve abrir-se ao inesperado, deve reconhecer a sua finitude e a sua dependência em relação à exterioridade. O conhecimento verdadeiro não é aquele que

se fecha em si mesmo, mas aquele que se expõe ao mundo, que se deixa afetar pelo outro, que se realiza na relação sensível e corporal com a realidade.

Pois se o verdadeiro conhecer, em Feuerbach, consiste nesse gesto de abertura radical ao ser sensível, de reconhecimento do outro na sua alteridade concreta, é inevitável que o próprio homem, enquanto sujeito real, seja também reconduzido à sua condição originária: a de ser um ente corporal, finito, inserido no mundo e pertencente ao espaço-tempo das coisas. Feuerbach rejeita, assim, de maneira enfática, toda concepção do homem enquanto espírito puro, enquanto sujeito abstrato, enquanto consciência desencarnada. Ao contrário, ele afirma com contundência que "eu sou um ser real, um ser sensível, o corpo pertence à minha essência" (FEUERBACH, PFF, § 37, p. 140), e que, portanto, conhecer a si mesmo significa, antes de tudo, reconhecer-se como corpo, como existência finita, como presença sensível no interior do mundo.

Esse gesto não apenas desarticula a ontologia idealista do sujeito, mas também redefine o próprio estatuto da filosofia: pensar não é um ato puramente interior, uma operação mental isolada do mundo, mas uma prática corporal, sensível, enraizada na vida concreta dos homens. Filosofar é, assim, um exercício que envolve o corpo, que passa pelos sentidos, que se dá na relação com os outros seres, que se realiza no interior da Natureza.

A condição corporal do homem, longe de ser um limite, é sua grandeza: é através do corpo que o sujeito se relaciona com o mundo, que se deixa afetar pelo outro, que experimenta a finitude e a pluralidade da existência. Feuerbach, em uma imagem notável, observa que "o corpo nada é senão o eu poroso" (FEUERBACH, REIFF, p. 83), isto é, um eu que se abre ao mundo, que se deixa atravessar pela realidade, que se constitui na relação com aquilo que lhe é exterior.

Essa porosidade do corpo simboliza, de maneira exemplar, a concepção feuerbachiana da existência humana: estar no mundo significa ser sensível; ser sensível significa estar em relação; estar em relação significa reconhecer a alteridade dos outros seres. A identidade do sujeito não é dada pela sua interioridade isolada, mas pela sua abertura ao mundo, pela sua inserção no espaço comum dos seres, pela sua participação na pluralidade da existência.

Por isso, não há, em Feuerbach, lugar para um antropocentrismo filosófico que coloque o homem no centro da realidade, como medida ou fundamento do ser. O

homem não é o senhor do mundo, mas parte dele; não é o criador do real, mas seu participante; não é o legislador da Natureza, mas seu habitante. O pensamento humano, assim como o próprio sujeito, está submetido às determinações do ser, à finitude do tempo, à delimitação do espaço, à contingência da existência sensível.

A verdadeira filosofia, aquela que se reconstrói a partir da sensibilidade, não consiste, pois, em elevar o homem acima do mundo, mas em reconduzi-lo ao interior da realidade, em restituí-lo à sua condição natural, em reintegrá-lo à plenitude da vida concreta. Como observa Feuerbach, "ser no corpo significa ser no mundo — tantos poros, tantas aberturas: o corpo nada é senão o eu poroso" (FEUERBACH, REIFF, p. 83), pois é na corporeidade que o homem encontra sua verdadeira essência, não como espírito desencarnado, mas como ser sensível, inserido na trama plural da realidade.

A filosofia da sensibilidade, nesse sentido, realiza uma dupla crítica: de um lado, à abstração idealista, que separa o sujeito do mundo, o pensamento da realidade, o ser do corpo; de outro, ao epistemocentrismo moderno, que subordina a existência à atividade do conhecer. Contra ambas as tradições, Feuerbach afirma a prioridade do ser sensível, a centralidade da vida concreta, a condição corporal do homem, a abertura radical do sujeito à pluralidade do mundo.

Pois o real, para Feuerbach, não é uma construção do pensamento, mas uma presença que se impõe por si mesma; o mundo não é uma função da razão, mas o seu pressuposto insuperável; o ser não é uma abstração, mas a plenitude concreta da existência sensível. Conhecer, portanto, não significa dominar o real, mas habitá-lo; não significa reduzi-lo a conceitos, mas reconhecê-lo em sua alteridade; não significa superá-lo, mas vivê-lo.

E é nesse horizonte que se consuma a filosofia da sensibilidade: como uma ontologia do finito, uma ética da coexistência, uma fenomenologia da presença, uma antropologia da corporeidade, uma crítica radical a toda abstração que pretenda ultrapassar o mundo. A tarefa do pensamento não é escapar da realidade, mas mergulhar nela; não é transcender o sensível, mas escutá-lo; não é construir sistemas absolutos, mas habitar, com humildade, a pluralidade infinita dos seres concretos.

Aqui, enfim, a filosofia se reconcilia com a vida.

4. “Ser no corpo é ser no mundo”: Contra o dualismo de alma e corpo

Feuerbach, em *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist* de 1846, elabora uma crítica que transcende a simples rejeição das dicotomias herdadas da metafísica clássica, propondo uma reconfiguração ontológica que dissolve as fronteiras tradicionais entre corpo e alma, matéria e espírito, ao afirmar que o humano só pode ser compreendido como uma totalidade cuja essência se manifesta na unidade entre sensibilidade, materialidade e consciência. Essa abordagem não se limita a desafiar as bases do dualismo cartesiano ou as abstrações do idealismo transcendental, mas insere o corpo como um elemento constitutivo e inalienável da subjetividade humana, reformulando tanto as categorias filosóficas tradicionais quanto as implicações éticas e existenciais que delas derivam.

Essa concepção emerge como um desdobramento das influências filosóficas de Espinosa e Leibniz, cujas noções de unidade substancial e interconexão dinâmica entre pensamento e extensão são radicalizadas por Feuerbach em sua proposta de uma antropologia sensível. A questão central, para ele, não é simplesmente superar as oposições entre corpo e alma, mas compreender que tais distinções são artificiais e resultam de uma separação abstrata que fragmenta a experiência concreta. Quando Feuerbach afirma que “o objeto da intuição nunca pode ser o meu cérebro ou meu estômago para mim mesmo; ele só pode sê-lo para outro” e que “a fonte de conhecimento da psicologia é outra que a da fisiologia; mas a diferença não diz respeito ao objeto em si, mas ao modo de conhecimento” (FEUERBACH, 2005g, p. 183), ele não apenas questiona a compartimentalização das disciplinas, mas também propõe que a natureza integrada do humano exige uma abordagem que reconheça a inseparabilidade entre as perspectivas subjetiva e objetiva, entre o corpo enquanto experiência vivida e o corpo enquanto objeto de análise.

Essa integração entre corpo e alma, no entanto, não elimina a complexidade de suas manifestações, mas a reformula como uma interdependência irreversível. Para Feuerbach, o corpo não é simplesmente um suporte para a alma, mas o lugar onde a subjetividade encontra sua base e se manifesta no mundo. “Sou o mesmo apenas no

mesmo corpo" (FEUERBACH, 2005g, p. 184) não é uma mera afirmação de identidade física, mas a expressão de que a subjetividade, o pensamento e a consciência só podem emergir a partir da corporeidade. Essa concepção rejeita tanto o materialismo mecanicista, que reduz o corpo a um mecanismo inerte, quanto o idealismo transcendental, que desvincula a alma de suas condições materiais, propondo que o corpo e a alma não são realidades separadas, mas duas dimensões de uma mesma existência, cuja unidade só pode ser captada na experiência sensível e concreta.

A ideia de que "meu corpo só percebo através do ato cerebral, mas o ato cerebral apenas por si mesmo; o cérebro, como sujeito vivo, é um ser completamente distinto do cérebro como objeto" (FEUERBACH, 2005g, p. 186), reflete a tentativa de Feuerbach em redefinir as categorias do pensamento filosófico. O cérebro, como sujeito, é parte do organismo vivo, enquanto, como objeto, só pode ser compreendido na morte, quando se torna parte da categoria do materialismo estrito. Essa distinção revela não apenas a limitação das abordagens mecanicistas, mas também o dinamismo inerente à relação entre corpo e alma, que, para Feuerbach, não são opostos, mas manifestações complementares de uma mesma realidade.

A sensibilidade ocupa um papel central nessa reformulação, sendo tratada por Feuerbach como o princípio que unifica a vida humana, ao mesmo tempo que a conecta com o mundo exterior. A afirmação de que "o exterior pressupõe o interior, mas apenas em sua expressão o interior se realiza; a essência da vida é a manifestação da vida" (FEUERBACH, 2005g, p. 184) sintetiza essa perspectiva, ao indicar que a interioridade não é algo separado ou independente, mas algo que só encontra sua realização ao se expressar materialmente, ao se exteriorizar no mundo sensível. Essa exteriorização não é meramente um fenômeno mecânico, mas o processo pelo qual o humano se constitui como um ser integrado à realidade concreta, em constante relação com o outro e com o ambiente material.

Feuerbach avança ao propor que "a verdade não é nem o materialismo nem o idealismo, nem a fisiologia nem a psicologia; a verdade é apenas a antropologia, apenas a posição da sensibilidade, da intuição, porque somente essa posição me dá totalidade e individualidade" (FEUERBACH, 2005g, p. 187). Essa formulação desloca a reflexão filosófica para um campo onde o humano não é mais dividido entre corpo e alma, mas compreendido como uma unidade indivisível, cuja essência se manifesta na interseção

entre o sensível e o racional. Feuerbach desafia as hierarquias tradicionais que privilegiam o espírito em detrimento do corpo, argumentando que a vida espiritual não é uma abstração, mas uma realização concreta que só pode ocorrer a partir da sensibilidade e das condições materiais que a sustentam.

A dimensão ética dessa abordagem é igualmente profunda, pois, ao insistir que o humano só pode ser compreendido como um ser integrado ao sensível e ao material, Feuerbach redefine a relação entre pensamento e ação, entre interioridade e exterioridade. A sensibilidade, ao conectar o ser humano ao mundo, não é apenas um princípio ontológico, mas também uma base para a construção de uma ética que reconhece a materialidade como parte essencial da existência. Ao afirmar que "a vida une, o conhecimento separa" (FEUERBACH, 2005g, p. 202), ele sugere que qualquer filosofia que busque compreender o humano deve abandonar a abstração e se comprometer com a concretude das relações sensíveis e das condições materiais. A vida, nesse sentido, não é algo que se dá em uma esfera separada ou transcendente, mas um processo contínuo de manifestação e interação que só pode ser captado a partir da unidade entre corpo e alma, sensibilidade e racionalidade.

5. Organismo e corporeidade: a materialidade como princípio ético

Feuerbach, em *Spiritualismus und Materialismus* de 1866, consolida sua concepção monista de alma e corpo, aprofundando a noção de indivíduo como organismo. Essa formulação não é apenas uma continuação lógica de seus debates anteriores sobre sensibilidade e corporeidade, mas também uma reconfiguração ética da existência humana a partir de uma perspectiva materialista. O ser humano não é, para Feuerbach, uma abstração metafísica ou espiritual, mas uma totalidade concreta e indivisível — plenamente material e sensível. Nesse sentido, "o que para mim ou subjetivamente é um ato puramente espiritual, imaterial e insensível, é em si ou objetivamente um ato material, sensível" (FEUERBACH, 1993c, p. 44). Essa tese subverte qualquer tentativa de dissociação entre alma e corpo, reafirmando que a alma é inseparável da corporeidade e que sua manifestação só ocorre enquanto reflexo das condições

materiais do organismo. A partir dessa abordagem, Feuerbach desloca a questão ética do campo das abstrações transcendentais para o domínio da concretude — da experiência vivida e das condições físicas que sustentam tanto a vida quanto a moralidade.

A concepção de "indivíduo como organismo" em Feuerbach avança para além de uma simples tese biológica. Trata-se de uma proposição ontológica e ética que sublinha a inseparabilidade entre corpo, pensamento e vontade. O indivíduo, enquanto organismo, é uma totalidade indivisível, em que cada parte reflete a unidade do seu ser. “Não sou um homem em geral, sou este homem absolutamente singular” (FEUERBACH, 1993c, p. 45) — afirmação que posiciona a individualidade como um fenômeno absoluto, presente em cada átomo e fibra do corpo. Contudo, essa individualidade não se restringe ao isolamento; ao contrário, ela emerge da relação sensível com o outro. Nos sentidos — especialmente no tato e no gosto — o ser humano reconhece não apenas sua própria materialidade, mas também a alteridade. É pelos sentidos que se descobre que o outro existe fora de si, que o indivíduo não é um ser autocentrado, mas parte de um universo relacional em que a intersubjetividade se revela como condição da existência.

A noção de organismo em Feuerbach redefine o lugar da moralidade, deslocando-a de normas abstratas ou ideais transcendentes para as condições concretas da vida material. O ser humano não escolhe existir como organismo; sua existência precede sua vontade. “O ser do homem precede sua vontade” (FEUERBACH, 1993c, p. 47), uma formulação que rejeita qualquer interpretação da moralidade como algo puramente voluntário ou autônomo. A ética, para Feuerbach, deve ser ancorada na materialidade do corpo, que não é apenas o terreno das necessidades, mas também o espaço em que virtudes e vícios se originam. O organismo humano, ao mesmo tempo em que impõe limitações, oferece possibilidades: é no corpo que se localizam as paixões descontroladas, mas também é no corpo que se encontram os meios para discipliná-las. A liberdade, nesse contexto, não é a negação das condições materiais, mas a sua aceitação e transformação consciente.

A materialidade do corpo, para Feuerbach, é inseparável da ideia de liberdade e da realização ética. O corpo humano não é apenas um veículo para a experiência sensível; ele é o espaço onde a liberdade moral se concretiza. “A liberdade do mal [...] está

condicionada e mediada pelo conhecimento e uso de remédios naturais materiais ou sensíveis" (FEUERBACH, 1993c, p. 48). Esse reconhecimento subverte tradições que desconsideram a corporeidade nas discussões morais, enfatizando que a liberdade e a virtude dependem de uma relação ativa com as condições físicas do organismo. O cuidado com o corpo, longe de ser uma questão secundária ou apenas médica, é elevado a um princípio ético. Nesse sentido, a dieta, o exercício físico e a saúde mental não são práticas isoladas da moralidade, mas elementos centrais de um projeto ético materialista.

Ao criticar tanto o idealismo quanto o espiritualismo que desprezam ou separam o corpo da alma, Feuerbach reafirma que o corpo é o fundamento da vida moral. "O corpo é a base da sabedoria e da virtude" (FEUERBACH, 1993c, p. 50), uma formulação que se opõe a qualquer dualismo metafísico e que insiste na inseparabilidade entre o sensível e o racional. A ética, para Feuerbach, não pode ser alcançada por meio da negação da corporeidade; pelo contrário, ela exige uma integração plena do corpo e suas condições à compreensão das ações humanas. Essa visão não apenas reformula a moralidade em termos materiais, mas também propõe uma crítica contundente ao moralismo tradicional, que frequentemente ignora as causas materiais dos vícios e dos crimes. A pobreza, por exemplo, é identificada como uma condição que não apenas limita as possibilidades de ação, mas que também aprisiona o indivíduo em circunstâncias que alimentam o vício e o desespero. Feuerbach observa que "o pobre diabo, preso às mesmas condições materiais opressivas, não pode escapar ao vício como o rico que pode simplesmente mudar de ambiente" (FEUERBACH, 1993c, p. 53).

Essa análise se estende para uma crítica mais ampla às estruturas sociais e econômicas que condicionam a moralidade humana. Feuerbach não nega a responsabilidade individual, mas insiste que essa responsabilidade deve ser compreendida dentro das condições materiais concretas que moldam o comportamento humano. Ao posicionar o indivíduo como organismo, ele desloca o foco da moralidade de uma visão idealista para uma abordagem que reconhece a interdependência entre corpo, sociedade e ética. A sensibilidade, para Feuerbach, não é apenas a base da experiência individual, mas também o fundamento de uma ética relacional que reconhece a interconexão entre os seres humanos. "A sensibilidade, fonte tanto de

prazer quanto de dor, é também a base de qualquer moralidade" (FEUERBACH, 1993c, p. 55) — uma visão que desafia tanto o idealismo abstrato quanto o materialismo mecanicista.

Feuerbach, portanto, não apenas reconceitualiza o corpo como o terreno da moralidade, mas também como o espaço onde a liberdade se realiza. A matéria, longe de ser um obstáculo ao espírito, é seu meio de expressão: é no corpo que o espírito se torna concreto, e é pela sensibilidade que o indivíduo se conecta ao outro e ao mundo. Essa integração entre corpo e alma, sensibilidade e racionalidade, não é apenas uma tese filosófica, mas um chamado para reavaliar as bases da ética e da justiça social. A moralidade, segundo Feuerbach, não pode ignorar as condições materiais que sustentam a vida; ao contrário, deve ser construída a partir delas, reconhecendo o corpo como o centro da existência humana e da virtude.

A concepção de organismo em Feuerbach desarticula a noção idealista de um "poder da alma sobre o corpo", problematizando-a em sua raiz e expondo suas contradições internas. A ideia de que o espírito, enquanto entidade autônoma e imaterial, governa as disposições corporais ignora a interdependência fundamental entre alma e corpo, que não apenas partilham da mesma substância, mas cuja unidade é condição de possibilidade para qualquer manifestação humana. A tentativa espiritualista de dissociar a alma de seu suporte material desconsidera o fato de que todo ato dito espiritual — do pensamento à vontade, do desejo à imaginação — só se realiza enquanto expressão de uma complexa interconexão orgânica. Para Feuerbach, a alma não atua sobre o corpo como uma força externa e independente, mas se realiza no corpo e por meio dele, de tal forma que qualquer tentativa de separá-los não apenas distorce a natureza da experiência humana, mas também mascara os fundamentos materiais que sustentam a vida.

A crítica de Feuerbach ao idealismo é incisiva, pois demonstra que os fenômenos utilizados para sustentar a tese do poder do espírito sobre o corpo — como os efeitos de emoções intensas ou de fantasias sobre a saúde e o bem-estar físico — revelam, na verdade, a unidade indissolúvel entre corpo e alma. A alegria, o medo ou o desejo, que impactam o corpo de forma concreta, não poderiam ser concebidos sem os órgãos que os possibilitam e sobre os quais agem. Para Feuerbach, "a representação, em si e para si, só é possível na pressuposição de um cérebro" (FEUERBACH, 1993c, p. 45),

destacando que a própria ideia de alma já carrega em seu cerne uma conexão indissociável com o corpo. A fantasia, por exemplo, que produz efeitos sensíveis nos órgãos correspondentes, pressupõe uma relação direta entre a estrutura cerebral e o desejo; não se pode conceber imagens voluptuosas sem reconhecer a existência de uma conexão fisiológica que as torna possíveis. Assim, a formulação de uma alma imaterial e extracorpórea torna-se contraditória: "Como conceber emoções como o amor ou o medo se não há nada no corpo que as sustente e, por extensão, as explique?" (FEUERBACH, 1993c, p. 46).

Feuerbach vai além ao ironizar interpretações idealistas que insistem em uma separação absoluta entre corpo e alma, como no caso do avaro que desperta de um estado letárgico ao segurar moedas em suas mãos. Em vez de ser uma prova do poder do espírito, esse episódio evidencia como o corpo — em sua relação concreta com objetos materiais — é o ponto de partida para toda ação e reação humana. Não é a alma que transcende a materialidade, mas o corpo que, em sua interação com o mundo, torna possível o desejo e a vontade. Como Feuerbach observa, "a força da representação deriva unicamente do corpo" (FEUERBACH, 1993c, p. 48), sublinhando que até mesmo os impulsos mais abstratos estão enraizados na corporalidade. A tentativa de dissociar a alma do corpo é, portanto, um erro categorial que desconsidera as condições sensíveis da vida humana.

A análise crítica de Feuerbach também se estende à vontade humana, frequentemente exaltada pelo idealismo como o ápice do poder espiritual. Para ele, a vontade não é uma força independente que transcende o corpo, mas uma expressão condicionada pelas capacidades e limites orgânicos. A ideia de que a vontade poderia, por si só, superar as condições materiais que a sustentam é refutada pela observação de que "quem já não sabe opor resistência física a um impulso, um desejo ou um mal, já não possui uma vontade resoluta" (FEUERBACH, 1993c, p. 50). Nesse sentido, a vontade só opera porque está enraizada em um organismo saudável; sem uma base fisiológica que a suporte, ela se torna um desejo impotente, uma abstração sem eficácia concreta. Negar essa interdependência equivale a ignorar que até mesmo os atos mais livres dependem de uma complexa integração orgânica.

Ao explorar a relação entre pensamento e sensibilidade, Feuerbach desmonta a noção de que o espírito pode operar independentemente do corpo. O ato de ver, ouvir

ou contemplar, por mais abstrato que pareça, depende de uma interação concreta entre os órgãos sensoriais e o cérebro, de tal forma que o pensamento nunca é uma atividade puramente espiritual. Feuerbach afirma: "Os instrumentos dos sentidos são órgãos da cabeça" (FEUERBACH, 1993c, p. 53), indicando que todo processo cognitivo, por mais elevado que seja, está fundamentado em uma base material. Não se pode pensar sem um cérebro, assim como não se pode ouvir sem um ouvido ou ver sem um olho; mas, ao mesmo tempo, a atividade sensorial é inseparável da atenção e do engajamento intelectual, de modo que corpo e espírito atuam em uma relação de mútua determinação.

Essa crítica se aprofunda na análise do ideal de liberdade defendido pelo espiritualismo. Para Feuerbach, a liberdade, tratada pelos idealistas como uma força transcendente, só se realiza em condições materiais concretas. O corpo, ao invés de limitar a liberdade, constitui seu fundamento, fornecendo o terreno sobre o qual o espírito pode atuar. Como ele observa: "A liberdade, longe de ser uma abstração, é um estado concreto, que só se realiza na medida em que o organismo permite" (FEUERBACH, 1993c, p. 55). Não há, portanto, liberdade sem corpo, assim como não há pensamento sem cérebro. A insistência de Feuerbach na inseparabilidade entre corpo e alma desafia as abstrações idealistas e reafirma o caráter concreto da existência humana.

Ao desmascarar a ilusão de que o espírito governa o corpo de maneira independente, Feuerbach ressignifica a relação entre alma e corpo como uma unidade dinâmica. O organismo, enquanto espaço de integração entre pensamento, sensibilidade e vontade, é a base a partir da qual se desenvolvem todas as manifestações humanas. Para Feuerbach, a alma não é uma entidade separada que domina o corpo; ela é o próprio corpo em sua totalidade sensível e racional. A vida humana, em sua plenitude, não é um embate entre matéria e espírito, mas a expressão de sua indissolubilidade. Como Feuerbach afirma, "o corpo não limita o espírito, mas o possibilita" (FEUERBACH, 1993c, p. 58), revelando que toda tentativa de separar essas dimensões é uma distorção que obscurece a essência concreta da existência.

A crítica de Feuerbach ao idealismo articula-se como uma desconstrução das abstrações especulativas que, ao dissociarem o sujeito de sua base material, ignoram a interdependência constitutiva entre corpo, mundo e subjetividade. Para Feuerbach, o

idealismo ao isolar o "eu" em uma esfera transcendental, incapaz de reconhecer as condições sensíveis que fundamentam a existência, transforma o sujeito humano em uma abstração desvinculada de sua materialidade e das relações que constituem sua vida concreta. Nesse sentido, a crítica feuerbachiana parte de uma concepção de sujeito que não apenas reconhece a inseparabilidade entre alma e corpo, mas também situa essa unidade no centro de qualquer experiência, pensamento ou vontade. O sujeito humano, para Feuerbach, é uma realidade vivida — um ser que só se realiza na e pela relação com o mundo que o sustenta, o alimenta e o constitui.

Feuerbach problematiza as premissas do idealismo ao questionar a cisão que este estabelece entre sujeito e objeto, afirmando que tal separação é uma abstração que desfigura a totalidade da experiência humana. Quando o idealismo propõe que o "eu" possa ser compreendido em isolamento, sem considerar o "tu" ou o mundo exterior, ele negligencia que a subjetividade só existe na interação com aquilo que está fora de si. Para Feuerbach, "eu não sou um pensamento abstrato, mas este ser humano que pensa aqui, neste corpo e neste momento" (FEUERBACH, 1993c, p. 123) — uma formulação que ilustra como o pensamento e a subjetividade, em última instância, dependem de sua relação com o corpo e o mundo. Nesse quadro, o pensamento deixa de ser concebido como uma abstração flutuante e se revela como uma atividade enraizada no organismo e sustentada pela materialidade que o cerca.

A crítica ao idealismo é também uma denúncia das implicações éticas que surgem de sua dissociação entre espírito e corpo. Para Feuerbach, toda ética que ignora as bases materiais da vida humana reduz o ser humano a uma abstração destituída de carne, sensibilidade e história, resultando em uma visão de liberdade igualmente abstrata. Ele afirma que a liberdade não é um estado transcendente que paira acima do corpo e do mundo, mas uma realização concreta que depende da integração entre organismo e ambiente. "Sem corpo, não há liberdade" (FEUERBACH, 1993c, p. 126) sintetiza essa visão, pois, para Feuerbach, a liberdade não pode ser dissociada das condições materiais que a tornam possível; a relação do sujeito com o mundo exterior é o terreno onde a liberdade se efetiva, e não um obstáculo que precisa ser superado.

Ao apontar para a interdependência entre corpo e mundo, Feuerbach propõe uma ética materialista que desloca o foco do espírito para a sensibilidade. A unidade entre sujeito e objeto, segundo Feuerbach, não é uma abstração, mas uma realidade vivida

que sustenta a existência humana em todos os seus aspectos. A sede, exemplifica ele, não é apenas uma experiência subjetiva, mas a manifestação concreta de uma relação objetiva com o mundo: "Tenho sede porque a água, que está fora de mim, é um elemento essencial para mim" (FEUERBACH, 1993c, p. 132). Essa formulação sublinha que o sujeito e o objeto não existem em isolamento, mas se definem mutuamente; o corpo humano, em sua relação com a natureza, não apenas a sente, mas a incorpora e a transforma em si mesmo. Dessa maneira, a unidade entre sujeito e mundo não é apenas uma condição da existência, mas o fundamento de uma ética que reconhece a materialidade como o espaço onde a vida ética e a felicidade se realizam.

A partir dessa perspectiva, Feuerbach reformula a relação entre necessidade e ética, desafiando as tradições idealistas que tratam as necessidades humanas como algo a ser superado. Ele enfatiza que as demandas do corpo não são um impedimento para a moralidade, mas suas condições fundamentais. A felicidade, nesse sentido, emerge como a expressão mais plena da materialidade, pois é na satisfação das necessidades sensíveis que o indivíduo encontra o terreno para sua liberdade e sua realização ética. Para Feuerbach, a moralidade não pode ser construída sobre abstrações; ela deve partir da vida concreta, reconhecendo que as condições materiais não apenas possibilitam a liberdade, mas também são o espaço onde a sensibilidade se transforma em ética.

Feuerbach insere, assim, a sensibilidade no centro de sua ética materialista, revelando como o corpo é o fundamento de toda experiência e, por extensão, de toda moralidade. Ele rejeita a separação entre corpo e espírito ao afirmar que "o bem-estar é a unidade entre sujeito e objeto" (FEUERBACH, 1993c, p. 140), sublinhando que a felicidade não é um ideal transcendente, mas uma experiência concreta que depende da harmonia entre o indivíduo e o mundo. A dor, por outro lado, é o resultado da ruptura dessa unidade — é na desintegração entre corpo e mundo que o ser humano se encontra alienado de sua própria essência. Por isso, a ética materialista de Feuerbach não apenas refuta as abstrações do idealismo, mas ressignifica o lugar da materialidade como o terreno onde o ser humano se realiza, reconectando corpo, sensibilidade e mundo em uma unidade que sustenta tanto a vida quanto a liberdade.

Essa crítica ao idealismo, ao expor suas falhas e abstrações, prepara o terreno para o desenvolvimento de uma ética que reconhece na felicidade — entendida como realização concreta da vida humana — o objetivo último da existência. Para Feuerbach,

a busca pela felicidade não é um ato egoísta, mas uma manifestação da unidade essencial entre sujeito e mundo, onde o corpo e a natureza não apenas coexistem, mas se integram em uma relação de mútua realização. Ao abordar a ética como uma extensão da materialidade, Feuerbach propõe uma filosofia que se volta para a vida concreta como o espaço onde o bem-estar humano pode ser alcançado, um tema que será explorado em profundidade em *Zur Ethik: Der Eudämonismus*.

CAPÍTULO III –
Felicidade e finitude: a ética eudaimonista de Feuerbach

A segunda metade do século XIX se apresenta como uma época de intensas rupturas epistêmicas e reconfigurações axiológicas, um momento em que a filosofia se vê confrontada com o colapso das grandes narrativas teológicas e a ascensão de um horizonte marcado pelo desencanto moderno e pela secularização. Nesse cenário, emerge uma tensão fundamental entre o esgotamento das promessas transcendentes e a necessidade de ressignificar o lugar do ser humano no mundo. É nesse contexto que o *Pessimismusstreit*—a controvérsia em torno do pessimismo filosófico—assume uma posição central, não apenas como um debate circunscrito à esfera acadêmica, mas como uma manifestação de uma crise cultural mais ampla, que problematiza as concepções tradicionais de felicidade, progresso e sentido existencial.

O pessimismo filosófico, inaugurado e sistematizado por Arthur Schopenhauer, torna-se a expressão conceitual de uma época que se depara com o desencanto como condição estrutural. Em sua obra central, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Schopenhauer elabora uma ontologia do sofrimento, fundamentada na ideia de que a vontade — entendida como força cega, irracional e incessante — estrutura o mundo como um ciclo interminável de desejo e frustração. Para Schopenhauer, a felicidade não passa de uma suspensão efêmera do sofrimento, enquanto o prazer é imediatamente dissolvido na voracidade de novos desejos. Sua proposta de superação, alicerçada na negação da vontade por meio da ascese ou da contemplação estética, apresenta-se como uma recusa radical às promessas modernas de progresso técnico, moral ou político. Assim, o pessimismo schopenhaueriano não é apenas uma crítica ao idealismo de sua época, mas uma reconfiguração do problema do sentido da existência à luz da ausência de uma ordem transcendente.

Entretanto, a potência disruptiva do pessimismo não se limita ao diagnóstico metafísico de Schopenhauer. Nas décadas subsequentes, pensadores como Eduard von Hartmann e Philipp Mainländer radicalizam e diversificam essa tradição, incorporando elementos históricos e cosmológicos que ampliam a dimensão crítica do pessimismo.

Hartmann, em sua *Filosofia do Inconsciente*, sugere que o próprio processo histórico — marcado pela evolução técnica e social — conduz, inevitavelmente, à aniquilação da vontade, enquanto Mainländer constrói uma cosmologia que identifica o mundo como resultado de um ato de autodestruição de um princípio divino originário. Em ambos os casos, o pessimismo transcende sua função diagnóstica para se tornar um paradigma interpretativo que problematiza a própria estrutura ontológica e axiológica da modernidade.

A contraposição oferecida por Ludwig Feuerbach, particularmente em sua obra tardia *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, apresenta uma alternativa radical ao pessimismo, ao propor uma ética orientada para a imanência da felicidade e para as possibilidades concretas de realização humana. Feuerbach recusa tanto a renúncia ascética quanto a resignação niilista, defendendo que a felicidade — embora contingente, imperfeita e limitada pelas condições materiais — pode ser alcançada por meio de práticas éticas coletivas e pela transformação das relações humanas. Em sua concepção, o sofrimento, ainda que constitutivo da existência, não é um elemento intransponível; ele pode ser mitigado e ressignificado em um contexto de solidariedade e sociabilidade.

Essa contraposição entre pessimismo e eudaimonismo ético, entretanto, não deve ser interpretada como uma dicotomia simples ou definitiva. O *Pessimismusstreit* revela, em sua profundidade, uma tensão irredutível entre duas tendências fundamentais da filosofia moderna: a primeira, representada pelo pessimismo, confronta-se com a finitude e o sofrimento como dimensões inescapáveis da existência, propondo uma reavaliação radical dos valores humanos à luz dessa constatação; a segunda, encarnada no projeto feuerbachiano, busca reconciliar a reflexão filosófica com a prática ética, sustentando que, mesmo em um mundo desencantado, a felicidade ainda é possível por meio da transformação histórica e social. Essa tensão, longe de ser resolvida, inaugura um espaço de problematização que transcende os limites do debate filosófico e se estende às mais amplas questões culturais e políticas do período.

O que se observa, portanto, é que o *Pessimismusstreit* não se limita a um confronto de ideias, mas constitui um campo de forças em que os pressupostos da modernidade são postos à prova. A confiança no progresso—seja técnico, moral ou político—é questionada tanto pelo pessimismo, que denuncia sua insuficiência diante do sofrimento humano, quanto pelo eudaimonismo, que busca reorientá-lo a partir de valores

imanentes. Ambos os paradigmas, ao mesmo tempo em que desafiam as certezas do passado, abrem novas possibilidades de reflexão sobre a condição humana em uma época marcada pela transitoriedade e pela ausência de garantias transcendentes.

Este capítulo se propõe a explorar as complexidades desse debate, analisando não apenas os fundamentos conceituais que sustentam o pessimismo e o eudaimonismo, mas também as implicações históricas, culturais e políticas que os envolvem. A questão central que se impõe não é apenas a da validade dessas perspectivas, mas a de sua capacidade de oferecer respostas às inquietações mais profundas da modernidade: o que significa viver em um mundo onde o sofrimento parece inerente, e a felicidade, contingente? Como a filosofia pode articular essas questões sem recair na abstração transcendental ou no pragmatismo estéril? Essas indagações, que atravessam o *Pessimismusstreit*, permanecem centrais para a própria tarefa da filosofia contemporânea.

Ao situar o pessimismo e o eudaimonismo no horizonte mais amplo de uma crise cultural e filosófica, buscamos compreender como essas perspectivas articulam respostas — não necessariamente conclusivas — ao problema da existência em um mundo desprovido de transcendência. Nesse sentido, este capítulo não se limita a reconstruir os argumentos históricos, mas pretende também problematizar os pressupostos que sustentam essas tradições, interrogando o papel da filosofia enquanto prática reflexiva e transformadora em um contexto de desencanto. Assim, busca-se, mais do que uma solução, uma problematização contínua e fecunda, capaz de iluminar os limites e as possibilidades de uma modernidade em perpétua reconstrução.

1) Gênese da obra: ética, sensibilidade e materialismo

O desenvolvimento da filosofia feuerbachiana, especialmente entre os textos do período intermediário e os escritos que culminam na ética tardia de *Zur Ethik: Der Eudaimönismus*, apresenta-se como um percurso marcado por uma reorientação profunda, na qual a sensibilidade emerge como um princípio estruturante para a compreensão da relação entre o finito e o infinito. Nessa trajetória, é possível identificar o deslocamento de um pensamento especulativo para uma perspectiva voltada à concretude do humano, noção que não se limita ao indivíduo como uma entidade isolada, mas que o posiciona enquanto símbolo de uma totalidade em constante processo de formação.

A ausência de uma sistematização definitiva nos textos de Feuerbach entre 1842 e 1843, longe de ser uma deficiência teórica, revela-se como um campo de potencialidades em que o conceito de sensibilidade é mobilizado tanto para criticar a abstração metafísica quanto para fundamentar uma ética direcionada à prática. Essa ética, que não se configura como um sistema fechado, pressupõe a compreensão da subjetividade como um domínio historicamente situado, cuja inteligibilidade é indissociável da *praxis* — movimento pelo qual a fragilidade do indivíduo, enquanto aspecto constitutivo de sua existência, torna-se também a condição de sua abertura à alteridade.

Essa fragilidade, longe de reduzir-se à noção de insuficiência, configura-se como o cerne do horizonte ético delineado por Feuerbach, no qual o indivíduo, em sua relação com a coletividade, estabelece uma tensão produtiva entre autonomia e interdependência. O princípio da eudaimonia, assim, desloca-se de uma interpretação exclusivamente subjetiva para um ethos compartilhado, em que o bem-estar individual encontra sentido apenas enquanto parte de uma dimensão relacional mais ampla. Nessa configuração, a incompletude de seus escritos finais não diminui a densidade de sua contribuição, mas aponta para a necessidade de uma exploração mais profunda das relações entre o indivíduo e a totalidade.

A crítica da religião, atravessando todo o pensamento de Feuerbach, é reconfigurada em seus escritos tardios como uma via de transformação do humano, na

qual a dessacralização do divino não significa a negação da transcendência, mas a sua inscrição na imanência das relações humanas. “A absoluta falta de pressupostos da filosofia especulativa tem o mesmo significado da asseidade divina” — é por meio dessa correspondência, tal como observa Feuerbach, que o potencial humano se realiza em um horizonte histórico no qual o finito e o infinito se tensionam, configurando a prática como o espaço em que a liberdade se torna possível.

A teoria da sensibilidade, ao colocar o corpo e a experiência como condições centrais da subjetividade, redefine a ética como um campo de conflito produtivo, em que a finitude do indivíduo é simultaneamente o ponto de partida e o horizonte para a realização de suas possibilidades. O egoísmo, reformulado em seus escritos tardios, adquire um valor ético positivo enquanto princípio de autoafirmação diante de estruturas desumanizadoras, tanto religiosas quanto políticas. Longe de ser uma apologia da individualidade isolada, o egoísmo torna-se, na elaboração feuerbachiana, o fundamento de uma síntese entre o indivíduo e sua própria essência, integrando-se à busca por uma relação autêntica com o outro.

A ética feuerbachiana, assim, permanece como uma tentativa de articular a fragilidade humana com a transcendência possível nas relações concretas, estabelecendo um *ethos* que não busca conclusões definitivas, mas que encontra na tensão entre finitude e infinito a fonte de sua própria dinamização.

A ética tardia de Feuerbach, especialmente nos escritos entre 1863 e 1869, configura um esforço filosófico de articulação entre as dimensões antropológica e política, em que a noção de “impulso de felicidade” emerge como elemento estruturante para uma análise da moralidade humana que ultrapassa a abstração especulativa e se inscreve em um horizonte prático. Essa abordagem, que se ancora na necessidade de um fundamento para a aplicabilidade da teoria ética, reflete a tentativa do filósofo de ressignificar a relação entre instinto e consciência, considerando o indivíduo em sua complexidade ontológica — não enquanto unidade isolada, mas como entidade formada na interseção do biológico com o histórico.

A centralidade atribuída à relação dialógica *Ich-Du* ilustra a insistência de Feuerbach em situar o reconhecimento do outro como condição de manifestação da vontade, numa trajetória que desloca o sujeito de uma dimensão autocentrada para uma esfera de interdependência. Esse deslocamento, que retoma elementos presentes em

seus escritos anteriores, reafirma a fragilidade constitutiva do humano como condição para a abertura à alteridade — processo que se reflete, de maneira particularmente incisiva, na reformulação do conceito de egoísmo. Ao contrapor um egoísmo moral, entendido como autoafirmação vital, a um egoísmo metafísico e alienante, Feuerbach propõe uma leitura positiva da noção de amor-próprio, em que o sujeito, ao afirmar-se contra estruturas opressoras, realiza a sua própria essência.

A problematização do egoísmo nos escritos tardios transcende a interpretação depreciativa predominante nos estudos religiosos de Feuerbach, reconhecendo-o como motivador essencial à prática moral — desde que conscientemente orientado para uma síntese entre o indivíduo e a totalidade. Nesse sentido, o conceito de egoísmo não mais se limita à ideia de uma ação individualista, mas revela-se como força vital que estrutura a relação entre sujeito e comunidade, configurando-se como elemento indispensável na articulação entre a finitude humana e a transcendência possível nas relações concretas.

A noção de "impulso de felicidade", como explorada por Feuerbach, opera uma transformação na compreensão da moralidade humana, deslocando-a de uma base metafísica para um contexto prático em que a intuição e a objetivação desempenham papéis centrais. Essa concepção, profundamente enraizada na interação entre instinto e consciência, aponta para uma estrutura relacional da subjetividade, em que o reconhecimento do outro e a autoafirmação se integram em um *ethos* compartilhado. A felicidade, nesse contexto, não se restringe ao bem-estar subjetivo, mas se configura como horizonte prático em que o indivíduo realiza sua essência ao afirmar sua autonomia nas relações com a alteridade.

A ética de Feuerbach, como revelam esses escritos, não busca uma solução definitiva para a tensão entre o finito e o infinito, mas explora essa relação como um campo de potencialidades, em que a fragilidade humana é simultaneamente condição e motor de sua realização. Ao rejeitar sistemas especulativos fechados, Feuerbach elabora uma perspectiva em que a transcendência não se encontra além da imanência, mas se realiza na prática cotidiana e nas relações concretas, reafirmando a interdependência como traço fundamental da existência humana.

A articulação entre os desejos humanos e a construção de uma ética pautada na felicidade encontra, nos escritos tardios de Feuerbach, um ponto de inflexão onde a

problemática da relação entre indivíduo e coletividade se desenha como tema fundamental. Nesse contexto, o desejo emerge como uma manifestação da complexidade ontológica do ser humano — não enquanto elemento isolado ou puramente instintivo, mas como princípio ativo que conecta a finitude da existência ao horizonte infinito de suas aspirações. A concepção do "desejo teogônico", elaborada por Feuerbach em seu estudo sobre a religião, ilustra como o anseio pela superação das limitações contingentes é traduzido em uma forma alienada de transcendência, em que o homem projeta na divindade as potências que ele próprio não reconhece em sua imanência.

A crítica feuerbachiana da religião, ao desvelar a alienação contida na concepção de uma vontade divina incondicional, conduz a uma reformulação da ética humana baseada na autonomia prática e na interdependência. O desejo, ao ser reconduzido ao campo da experiência concreta, torna-se o motor da realização moral, na qual a busca pela felicidade não se reduz à satisfação de necessidades imediatas, mas se eleva ao princípio normativo que orienta a relação do indivíduo consigo mesmo e com os outros. Nesse sentido, Feuerbach rejeita tanto o moralismo abstrato quanto o racionalismo estéril, propondo uma ética fundamentada na possibilidade de traduzir os desejos humanos — inicialmente ilimitados e utópicos — em práticas concretas de realização coletiva.

O conceito de egoísmo, que atravessa os escritos de Feuerbach, adquire novos contornos em sua obra tardia, sendo ressignificado como uma condição para a autoafirmação do homem diante das estruturas desumanizadoras da religião e da política. Longe de ser uma apologia da individualidade isolada, o egoísmo moral proposto por Feuerbach se configura como a integração da autonomia individual às demandas da intersubjetividade, sendo, por isso, inseparável do reconhecimento da alteridade como elemento constitutivo da subjetividade. Esse reconhecimento, que se expressa na relação dialógica *Ich-Du*, transcende a perspectiva puramente introspectiva e inscreve o indivíduo em uma totalidade relacional, onde o amor-próprio e o amor ao próximo se encontram em uma unidade indissociável.

A teoria da felicidade humana, em Feuerbach, ao ser vinculada à moralidade, desloca a ética de uma esfera normativa para um campo de realização prática, onde o impulso de felicidade se configura como princípio central. Essa felicidade, entretanto,

não se limita à autopreservação ou à satisfação material, mas compreende a relação entre o finito e o infinito, em que a autonomia do desejo humano encontra suas possibilidades e seus limites. A *Teogonia*, ao analisar a dimensão simbólica das aspirações humanas projetadas na divindade, revelou como o desejo, inicialmente caracterizado por sua onipotência ilusória, pode ser traduzido em uma prática concreta, que busca equilibrar a aspiração por transcendência com a contingência da existência histórica.

A relação entre felicidade e moralidade, como Feuerbach propõe, desloca-se de uma compreensão kantiana do dever e de uma interpretação schopenhaueriana da vontade para a construção de uma ética eudaimônica que afirma a felicidade como princípio moral positivo. Essa ética, ao enfatizar a interconexão entre desejo, vontade e alteridade, oferece uma resposta à tensão entre o indivíduo e a coletividade, entre o finito e o infinito, na qual a fragilidade humana é não apenas reconhecida, mas integrada como condição essencial para a realização de sua potencialidade.

2) Feuerbach e Kant: Considerações sobre o Amor e a Felicidade

> *"A filosofia de Kant, especialmente a sua moral, é uma forma celibatária e sem Matéria; é o homem sem mulher e sem filhos. 'Razão Pura', intuição pura, virtude pura - a imaculada concepção da Virgem Santa traduzida no conceito do protestantismo. Lá não há homem algum, aqui não há mulher, não há matéria".*
>
> **Ludwig Feuerbach, *Aforismos morais*.**

A exigência de fundamentação universal para a moralidade, tal como expressa por Kant na *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), ao postular que "a vontade deve ser considerada como legisladora de si mesma" (KANT, 2016, p. 64), estabelece a pretensão normativa de que a racionalidade prática, e apenas ela, possa oferecer os critérios últimos da ação moral. No entanto, tal fundamentação, longe de ser neutra ou transparente, revela-se como um projeto sistemático de desmaterialização da

experiência ética, que, ao reduzir o sujeito moral à estrutura da vontade formalmente pura, suprime, por princípio, as dimensões afetivas, contingentes e encarnadas da existência – dimensões que, para Ludwig Feuerbach, constituem precisamente o núcleo originário da moralidade humana. A ética kantiana, em seu esforço de purificação normativa, torna-se, portanto, aquilo que o próprio Feuerbach ironiza como "uma forma celibatária e sem Matéria", onde "não há mulher, não há matéria" (FEUERBACH, 1961, p. 82), ou seja, onde a realidade sensível do humano é excluída como obstáculo à moralidade, e não como sua condição de possibilidade.

Tal dissociação entre forma e conteúdo, entre dever e felicidade, entre universalidade e particularidade, expõe, já em Kant, uma ambivalência estrutural: se, por um lado, a razão prática exige a exclusão de todo elemento empírico para garantir a validade incondicionada da lei moral, por outro, ela reconhece a inevitabilidade da aspiração do ser racional finito à felicidade, ainda que subalternizada à virtude ou admitida apenas sob a condição da esperança regulativa de sua coincidência com o dever (KANT, 2016). O próprio conceito de Sumo Bem (*das höchste Gut*), elaborado por Kant na *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), revela que a moralidade não pode prescindir de um horizonte teleológico, ainda que ideal, no qual a realização da felicidade coincida, num futuro esperado, com a perfeição moral. A racionalidade moral kantiana, portanto, funda-se na clivagem irresolúvel entre a autonomia da vontade e a heteronomia dos desejos, entre a necessidade da lei e a inclinação à felicidade, entre o reino dos fins e o mundo sensível, operando uma transcendentalização da ética que se torna, ao mesmo tempo, sua força normativa e seu ponto cego antropológico.

É precisamente este ponto cego – a recusa sistemática das pulsões, dos afetos e da corporeidade enquanto fundamentos éticos – que Feuerbach identificará como o sintoma de uma moral desumanizada, ou mais radicalmente, de uma ética desantropologizada. Contra a pretensão kantiana de construir uma moral puramente racional, Feuerbach propõe uma reviravolta categorial: em vez de submeter a natureza humana à razão pura, trata-se de reconhecer que toda moralidade é, antes de tudo, uma expressão da sensibilidade humana, do amor-de-si, do instinto de autoconservação e do desejo de felicidade – não como simples impulsos naturais, mas como fundamentos ontológicos da vida ética. Quando afirma que "o que não é amado, o que não pode ser amado, não existe" (FEUERBACH, 2005, p. 140), Feuerbach desloca o eixo da

normatividade moral da razão para o afeto, da lei para o vínculo, da forma para a experiência, reconceituando o critério de verdade como sensível, e não formal: não se trata de determinar o justo pelo que é racionalmente universalizável, mas pelo que pode ser vivido na reciprocidade sensível da coexistência humana.

Esse deslocamento não equivale, contudo, a um simples psicologismo ético ou a um naturalismo empirista. Feuerbach não propõe que as ações sejam guiadas por sentimentos instáveis e egoístas; ao contrário, ele afirma que é justamente na sensibilidade – enquanto estrutura de abertura ao outro e de reconhecimento de si na alteridade – que se funda a possibilidade mesma da moral. É por isso que o amor, para ele, não é apenas um afeto subjetivo, mas uma categoria ontológica: "o amor é o critério do ser: onde não há amor, não há verdade" (FEUERBACH, 2009). E é também por isso que sua crítica a Kant não se limita à acusação de formalismo vazio, mas envolve uma denúncia mais profunda: a de que a moralidade, ao se desligar de sua base antropológica, torna-se uma ficção abstrata, um dever sem sujeito, uma autonomia sem carne.

Assim, a tensão entre Kant e Feuerbach ultrapassa a mera divergência metodológica entre deontologia e eudaimonismo. Trata-se, antes, de uma disputa sobre o próprio estatuto do sujeito ético: se ele é, como quer Kant, um ser racional que deve agir independentemente de suas inclinações; ou se, como propõe Feuerbach, ele é um ser finito, situado, sensível e intersubjetivo, cuja moralidade emerge de sua própria condição encarnada. Essa disputa, longe de ser superada, continua a atravessar os dilemas contemporâneos da ética, onde a exigência de normas universais colide com o reconhecimento das singularidades históricas e afetivas dos sujeitos.

Se a moralidade, para Kant, deve possuir validade incondicionada, isto é, não depender de inclinações, consequências ou interesses, é porque sua origem não pode ser empírica, mas precisa residir numa estrutura a priori da razão prática. O que está em questão, portanto, não é apenas a construção de uma ética formal, mas a fundação de uma normatividade que se pretende absoluta, capaz de resistir a toda contaminação contingente. Nesse sentido, a noção kantiana de autonomia — frequentemente invocada de modo superficial — deve ser compreendida como o princípio arquitetônico de um sistema no qual a vontade é simultaneamente sujeito e legislador da lei moral. Kant não se limita a afirmar que a vontade se submete à lei, mas radicaliza essa relação ao

sustentar que a própria vontade deve ser considerada como "legisladora de si mesma (*'selbstgesetzgebend'*)" (KANT, 2016, p. 64). Tal formulação inaugura uma nova metafísica da moral, onde a liberdade não consiste na livre escolha entre fins, mas na capacidade da razão de determinar a si própria de modo necessário.

A implicação dessa virada conceitual é profunda: agir moralmente é agir não de acordo com interesses particulares, mas por respeito à lei moral enquanto expressão da razão prática. O famoso imperativo categórico — "age apenas segundo aquela máxima que possas querer ao mesmo tempo que se torne lei universal" (KANT, 2016, p. 43) — não é apenas uma regra de ouro elevada à formalidade, mas a tentativa rigorosa de construir um critério de moralidade que seja independente de todo conteúdo empírico. A moralidade, assim concebida, torna-se uma questão de forma, e não de fim; de princípio, e não de resultado. A consequência lógica dessa estrutura formal é a separação absoluta entre moralidade e felicidade, uma vez que a última, por sua própria definição, remete a inclinações contingentes e a satisfações subjetivas. "Uma ação por dever tem o seu valor moral, não no propósito, mas na máxima segundo a qual ela é decretada" (KANT, 2016, p. 26), afirma Kant, deixando claro que a intenção moral deve ser desinteressada, mesmo quando a ação resulta, eventualmente, em felicidade.

No entanto, a pretensão de fundar a moral na pura racionalidade prática carrega em si uma aporia estrutural: ao exigir do sujeito que abstraia todas as suas determinações empíricas, Kant não apenas idealiza uma figura ética quase sobre-humana, mas também produz uma forma de normatividade que parece pairar acima das condições concretas da existência. A moral kantiana se constitui, assim, como uma ética da transcendência formal: seu reino não é o mundo sensível, mas o mundo inteligível, no qual os sujeitos são concebidos como *noumena*, isto é, como entes dotados de razão pura, capazes de legislar moralmente sobre si mesmos. A consequência dessa operação é a exclusão sistemática da facticidade da vida — desejos, afetos, história, corporeidade — como elementos legítimos do juízo moral. A razão prática, ao se tornar fonte exclusiva da moralidade, eclipsa aquilo que Feuerbach, em direção oposta, tomará como seu ponto de partida: a sensibilidade.

Contudo, mesmo na arquitetura severa da razão prática, resquícios de uma inquietação antropológica permanecem. A própria ideia de que a liberdade é a "*causa sui*" da vontade moral — isto é, que o sujeito é causa de si mesmo enquanto legislador

moral — revela uma tentativa, ainda que ideal, de vincular a autonomia a uma ontologia do agir. Mas é precisamente aqui que surge a tensão irresolúvel: a liberdade kantiana não é liberdade de escolha empírica, mas liberdade de submeter-se à necessidade racional, o que, paradoxalmente, transforma a autonomia em obediência — não à heteronomia externa, mas à forma universal da razão. O sujeito livre, para Kant, é aquele que se obriga, aquele que se submete à lei que ele mesmo formula, mas não escolhe. O imperativo categórico, portanto, não é voluntarista; é categórico justamente porque não admite exceções, interesses ou contextos.

Essa pureza formal da moral kantiana é, ao mesmo tempo, sua maior força e seu limite mais severo. Enquanto força, ela permite resistir à instrumentalização da ética, aos particularismos relativistas e às manipulações da moralidade como expressão de interesses. Mas enquanto limite, ela deixa a ética à mercê de uma abstração que pode perder de vista a alteridade real dos sujeitos, suas necessidades concretas e suas vulnerabilidades. Feuerbach percebeu com clareza esse ponto: não existe dever nenhum que não tenha podido ser cumprido por inclinação: "Até mesmo o supra-naturalista moral admite que pode-se ser moral, ou pelo menos agir moralmente, não por dever, mas por inclinação (FEUERBACH, 1961, p. 78), escreve ele, indicando que o próprio Kant, ao desvalorizar a inclinação como motivo moral, desconsidera o fato de que muitas ações virtuosas são, na origem, movidas por afetos positivos, e não apenas pela forma da lei. Para Feuerbach, a desconexão kantiana entre inclinação e moralidade constitui um erro não apenas psicológico, mas ontológico: ela transforma o sujeito moral em um agente abstrato, separado de sua própria humanidade.

A crítica feuerbachiana, nesse sentido, não é apenas uma rejeição da forma kantiana, mas uma reinterpretação da própria ideia de dever. O dever não é, para Feuerbach, um mandamento formal, mas a expressão racionalizada de necessidades humanas originárias. "O que faço por dever, faço-o, mesmo que não me torne feliz, mas justamente por isso sinto-me tão frequentemente infeliz, até resistente; faço por auto-supressão [*Selbstüberwindung*], faço unicamente por coerção [*Zwang*] interna e externa" (FEUERBACH, 1961, p. 78). Essa reconceituação subverte o projeto kantiano ao recusar a dissociação entre razão e sensibilidade: não é a razão que deve impor-se sobre a natureza humana, mas é da própria sensibilidade que emerge a legitimidade da razão prática. Nesse movimento, Feuerbach retoma, de modo não cartesiano, a ideia de

que a consciência moral é, antes de tudo, consciência de si na relação com o outro — não por um ato de abstração, mas por um ato de afecção.

A força do projeto kantiano, contudo, não deve ser descartada em nome de uma moralidade sentimental. Sua tentativa de resguardar a dignidade da pessoa enquanto fim em si mesmo e de preservar a moralidade da corrupção instrumental permanece como um legado incontornável. Mas o que Feuerbach denuncia é que essa tentativa, ao excluir a sensibilidade como princípio moral, torna-se ela mesma insensível à realidade da vida ética. A tensão entre os dois modelos, portanto, não é superável por síntese, mas constitui uma fricção produtiva: a razão prática de Kant exige a neutralidade que a experiência concreta de Feuerbach recusa, e a sensibilidade de Feuerbach exige o reconhecimento que a universalidade formal de Kant não permite.

Assim, o que se delineia é mais que uma divergência teórica: é uma disputa pelo centro de gravidade da moralidade — entre a forma e o corpo, entre o dever e o afeto, entre a universalidade e a contingência. E é dessa disputa que emergirá, nas próximas passagens, a proposta feuerbachiana de uma ética fundada no amor, na intersubjetividade sensível e na felicidade como critério encarnado da justiça.

A crítica feuerbachiana à ética kantiana não se limita a uma objeção metodológica ou a um reparo antropológico pontual; ela configura um deslocamento epistemológico e ontológico radical que busca desconstituir, desde seu interior, a própria possibilidade de uma moral fundada na abstração da razão pura. Ao denunciar o "formalismo vazio" de Kant, Feuerbach não está apenas questionando a operacionalidade do imperativo categórico, mas desvelando uma operação metafísica que, ao universalizar a forma como critério supremo da moralidade, dissolve o sujeito moral em uma função lógica destituída de carne, história e finitude. Tal como ele próprio afirma nos Apuntes Póstumos, "meus pensamentos começam ali onde a filosofia kantiana conclui seus pensamentos ao menos em sua realização concreta" (FEUERBACH, 1961, p. 81). Com isso, Feuerbach não apenas assume uma postura crítica, mas marca o início de uma nova ontologia moral, na qual o ponto de partida não é a razão desinteressada, mas a sensibilidade encarnada como fundamento primeiro da normatividade.

A inconsistência interna do modelo kantiano, segundo Feuerbach, reside precisamente na tentativa de fundar a moralidade numa forma a priori que, para adquirir

validade, deve negar aquilo que constitui a própria condição da ação moral: a afetividade, o desejo, o sofrimento e a finitude. O sujeito kantiano é um sujeito sem corpo, sem dor, sem gozo — uma construção racional que, ao pretender fundar a moral, elimina as condições de sua emergência. A "autonomia" proclamada por Kant não passa, então, de uma ficção idealista, incapaz de reconhecer que todo dever é, em última instância, expressão transformada de uma inclinação originária. "Não existe dever algum que não tenha podido ser cumprido por inclinação e não tenha sido cumprido de fato originariamente com anterioridade a sua conversão em lei" (FEUERBACH, 1961, p. 85). Com essa proposição, Feuerbach desarticula a clivagem kantiana entre dever e inclinação, revelando que a moralidade não é a negação do desejo, mas sua mediação ético-afetiva na vida concreta dos sujeitos.

Dessa forma, a filosofia moral feuerbachiana inverte o projeto crítico kantiano ao colocar no centro da ética não a razão legisladora, mas o corpo sensível como instância normativa originária. Essa reversão implica, por sua vez, uma antropologia filosófica alternativa, na qual o ser humano é definido não pela capacidade de abstrair suas inclinações, mas pela sua abertura afetiva ao outro, pela sua interdependência, pela sua vulnerabilidade compartilhada. O modelo moral que daí decorre é radicalmente imanente: a moralidade não é um dever imposto por uma razão exterior à vida, mas a forma pela qual o sujeito humano realiza a sua essência ao reconhecer-se no outro. Como afirma Feuerbach: "o homem é o ser para o qual o ser do outro é condição de sua própria realização" (FEUERBACH, 2010, p. 313). Tal formulação redefine a moralidade como relação, não como forma; como encontro, não como juízo; como reciprocidade sensível, e não como obediência abstrata.

Essa reconceituação da ética permite a Feuerbach operar uma crítica não apenas à moral kantiana, mas ao conjunto da tradição idealista que separa a razão da sensibilidade, o universal do particular, o dever da felicidade. A esse respeito, sua crítica ao cristianismo como forma teológica da negação do corpo adquire valor filosófico mais amplo: não se trata de denunciar a religião como superstição, mas de revelar que sua estrutura repressiva encontra equivalentes seculares nas filosofias morais que absolutizam o espírito em detrimento da vida. A ética kantiana, ao colocar o dever acima da felicidade, reproduz — sob a forma da razão — a mesma lógica sacrificial que Feuerbach identifica na moral religiosa: a moralidade como renúncia,

como ascese, como negação de si. Contra essa moralidade da negação, Feuerbach propõe uma ética afirmativa da existência sensível: "A renúncia, a resignação, a 'abnegação', a abstração tornam o homem taciturno, triste [...] por outro lado, o gozo dos sentidos torna o homem alegre, corajoso, nobre, aberto, comunicativo, compassivo, livre, bom" (FEUERBACH, 1961, p. 83).

Essa ética da sensibilidade não é hedonista no sentido vulgar do termo, tampouco um sentimentalismo moralista. Trata-se, antes, de uma reivindicação filosófica da finitude enquanto categoria ética: ser moral, para Feuerbach, é ser capaz de sentir, de ser afetado, de se deixar tocar pela presença do outro. A moralidade não se funda na universalidade da razão, mas na vulnerabilidade da carne. Por isso, a crítica feuerbachiana ao dualismo kantiano não é apenas uma oposição conceitual, mas um gesto de descolonização ontológica: recusar o privilégio da forma sobre o conteúdo, da lei sobre o desejo, do espírito sobre o corpo, é recuperar a dignidade da existência como fonte da normatividade.

O formalismo kantiano — essa tentativa de erigir uma moral universal sobre a negação da diferença — aparece, então, como um sintoma daquilo que Feuerbach diagnosticará como o mal-estar metafísico da modernidade: a recusa da sensibilidade como critério de verdade. Ao afirmar que "O imperativo categórico é o manifesto com o qual a ética anunciou ao mundo sua liberdade e autonomia, um saudável choque elétrico vindo do céu claro das teorias anteriores da felicidade." (FEUERBACH, 2010, p. 210), Feuerbach reconhece a força histórica do gesto kantiano, mas também sua insuficiência: o imperativo categórico libertou a ética da tutela da teologia, mas ao custo de submetê-la a uma razão desencarnada, incapaz de reconhecer o amor como fundamento ontológico da moralidade.

Esse impasse entre razão formal e sensibilidade encarnada não se resolve por mera integração dos opostos. Feuerbach não propõe uma síntese entre Kant e o empirismo, mas uma superação crítica do dualismo moderno. Sua ética da felicidade, como veremos adiante, não se opõe à moralidade, mas pretende ser sua verdadeira fundação: uma moralidade que não nega o humano, mas o afirma em sua plenitude sensível e intersubjetiva.

A revalorização da felicidade como critério ético não representa, em Feuerbach, um simples retorno ao *eudaimonismo* pré-kantiano, tampouco uma regressão a formas

utilitaristas de cálculo moral. O que se opera, antes, é uma ruptura categorial com a ontologia formalista da razão moral moderna, cujo paradigma kantiano é apenas a forma mais sofisticada. A ética feuerbachiana parte de uma ontologia da sensibilidade, na qual o ser humano não é, em primeiro lugar, um sujeito racional autolegislador, mas uma entidade concreta, situada, afetável e relacional, cuja essência se realiza não na obediência a leis abstratas, mas na afirmação sensível da vida em comum. A felicidade, nesse sentido, não é um prêmio ou uma consequência da ação moral; ela é a própria expressão da moralidade como desejo de bem-estar partilhado, como potência de convivência, como forma ética da existência encarnada.

A afirmação de que "fazer o bem por amor do homem" (FEUERBACH, 2010, p. 165) não é apenas uma inversão retórica da máxima kantiana do respeito pela humanidade como fim em si mesma, mas uma subversão do fundamento mesmo da normatividade: não é o dever que confere valor à ação, mas sua capacidade de promover a felicidade real dos sujeitos concretos. Feuerbach não propõe, com isso, uma moral de resultados, mas uma ética da imanência afetiva, na qual o bem não é definido por sua universalidade lógica, mas por sua ressonância sensível com a condição humana. A felicidade, nesse quadro, não é compreendida como satisfação individual, mas como experiência compartilhada de bem-estar, como forma comunitária de autorrealização.

Essa perspectiva desestabiliza radicalmente a dicotomia kantiana entre dever e inclinação. Feuerbach denuncia que tal separação não apenas ignora a estrutura afetiva do sujeito, mas também opera uma repressão ética das pulsões fundamentais, tornando a moral uma forma secularizada de ascetismo. A insistência kantiana de que o valor moral da ação reside exclusivamente em sua motivação racional, mesmo contra as inclinações, aparece a Feuerbach como uma patologia da razão, um resquício teológico da ideia de pecado original transposto para o plano da razão prática. A negação da felicidade, portanto, não é apenas um erro teórico, mas uma violência ontológica: ela mutila o ser humano em nome de uma forma ideal de subjetividade que nunca existiu fora da abstração metafísica.

A felicidade, para Feuerbach, é ética porque é antropológica. Não se trata de um ideal regulador situado num além metafísico, como o summum bonum kantiano, mas de uma necessidade real, situada na imanência da existência sensível. E é precisamente por

isso que ela pode — e deve — fundar a moralidade: porque o que está implicado na ação ética não é a submissão do sujeito a um ideal externo, mas a realização de sua essência através da relação com o outro. “Os deveres nada mais são do que as tendências, estruturas e desejos fundamentais do homem, que a religião ou Deus [...] transformam em leis” (FEUERBACH, 2010, p. 142). A felicidade não é o oposto da moral, mas sua fonte primeira — e ignorá-la, como faz Kant, equivale a construir uma moral sem homem, um dever sem desejo, uma lei sem vida.

Essa ética da felicidade sensível implica também uma reconceituação da alteridade. Em Kant, o outro é o portador da racionalidade moral e, portanto, objeto de respeito enquanto fim em si mesmo. Mas tal respeito opera por abstração: o outro é respeitado na medida em que é racional, e não em sua singularidade encarnada. Em Feuerbach, ao contrário, o outro é amado antes de ser respeitado — e é justamente esse amor, enquanto afeto que reconhece a vulnerabilidade comum, que funda a moralidade. O princípio ético não é a universalização formal, mas a afetividade compartilhada. “Ser feliz com quem é feliz e infeliz com quem é infeliz — nisto consiste a moral” (FEUERBACH, 1961, p. 74). A alteridade não é, aqui, uma função da razão, mas uma experiência do corpo: é no sofrimento alheio que se reconhece o outro como igual, e é nesse reconhecimento sensível que nasce a exigência moral.

No entanto, essa reconfiguração da moralidade não está isenta de tensões internas. Ao fundar a ética na sensibilidade, Feuerbach precisa responder à objeção de que sentimentos são variáveis, contingentes e, portanto, incapazes de sustentar uma normatividade estável. Contra essa crítica, ele argumenta que a sensibilidade não é um caos pulsional, mas uma estrutura ontológica comum, uma condição universal da existência humana. A felicidade não é, para ele, um dado subjetivo, mas uma exigência antropológica: todo ser humano deseja o bem-estar, e é essa universalidade da necessidade — e não a da razão formal — que pode fundamentar a moralidade. Ainda assim, permanece a pergunta: como distinguir, dentro da multiplicidade dos desejos, aqueles que são eticamente válidos? Feuerbach responde com o critério da reciprocidade: só é moral o que pode ser desejado também para o outro, o que contribui para a realização da humanidade comum. A felicidade deixa de ser um fim individual para tornar-se um bem compartilhado, mediado pelo amor.

A filosofia moral feuerbachiana, portanto, não é uma renúncia à normatividade, mas uma reescrita da exigência ética a partir da experiência encarnada. Em vez de submeter o desejo ao dever, trata-se de mostrar que o dever nasce do desejo de viver bem com os outros. A felicidade, assim compreendida, não é um adereço moral, mas sua própria condição de possibilidade. Contra o idealismo da razão prática, Feuerbach propõe uma moral da presença, do corpo, do afeto e da vida — uma ética que não exige a negação do eu, mas a sua expansão até o outro; que não despreza a sensibilidade, mas a eleva à categoria de critério; que não projeta a justiça num além transcendental, mas a constrói na imanência das relações humanas.

Esse deslocamento de paradigma — da razão para a sensibilidade, do dever para a felicidade, da autonomia formal para a interdependência afetiva — não é meramente reativo. Trata-se de um gesto propositivo, que inaugura uma nova topologia da moral: a moralidade como lugar de encontro, e não de julgamento; como prática de cuidado, e não como imposição de forma; como cultivo da alegria compartilhada, e não como obediência à lei incondicional. A felicidade, em Feuerbach, não é o prêmio da virtude, como em Aristóteles, nem a esperança racional de um além, como em Kant; ela é, desde sempre, o modo de ser ético de um ser que só existe na relação com o outro. E é nessa relacionalidade sensível que reside a possibilidade de um mundo moral mais habitável, mais humano e, sobretudo, mais verdadeiro.

A reconceituação da moralidade proposta por Feuerbach encontra seu ápice teórico e sua radicalidade filosófica mais intensa na elevação do amor ao estatuto de categoria ontológica originária, anterior e superior à razão, não apenas como afeto, mas como estrutura relacional constitutiva do ser humano e, por extensão, da própria realidade. O amor, para Feuerbach, não é um sentimento entre outros, mas o nome filosófico da abertura do ser a outro ser, da alteridade reconhecida como condição de realização da subjetividade e da verdade como encontro encarnado entre existências finitas. O gesto teórico aqui é decisivo: o amor, que na tradição metafísica fora relegado à esfera da psicologia ou do misticismo, retorna como fundamento ontológico da ética, isto é, como princípio de realidade, como critério de ser. “O amor é o critério do ser: onde não há amor, não há verdade” (FEUERBACH, 2009, p. 153), escreve ele, em uma das mais condensadas afirmações filosóficas da modernidade crítica.

Essa virada ontológica exige a desconstrução da metafísica do sujeito autárquico, racional e solitário — figura paradigmática da ética kantiana — e sua substituição por um sujeito que é, desde sempre, constituído pela relação. O amor não é uma faculdade acessória, mas a expressão da essência humana em sua forma mais pura: o ser humano não se realiza em si, mas no outro; não na abstração da autonomia, mas na concretude da alteridade sensível. O imperativo categórico kantiano, por mais que postule o respeito ao outro como fim em si mesmo, permanece ancorado em uma lógica do reconhecimento formal que ignora as mediações afetivas e históricas da experiência intersubjetiva. Para Feuerbach, essa forma de respeito é insuficiente: ela não toca o outro em sua singularidade encarnada, não o ama, apenas o tolera em nome de uma lei universal. E onde não há amor — onde o outro é apenas um destinatário do dever — não há ética plena, apenas sua sombra formal.

A radicalidade da ética feuerbachiana consiste, então, em desfundar a moral na razão e refundá-la no amor. Mas este amor não é sentimentalismo, nem benevolência moralista; ele é, rigorosamente, a mediação ontológica entre sujeito e mundo, entre indivíduo e coletividade, entre o eu e o tu. O amor é o nome da relação que produz o ser, não o afeto que se segue ao encontro: "O ser humano é para o ser humano o ser supremo", escreve Feuerbach em sua Esencia del Cristianismo, e essa formulação não é apenas uma tese antropológica, mas uma reconfiguração da estrutura da realidade. O outro deixa de ser o limite da liberdade individual, como em Kant, e passa a ser a condição ontológica da existência ética: só sou na medida em que sou com o outro, e só sou bom na medida em que desejo — e possibilito — o bem do outro.

Nesse sentido, o amor feuerbachiano não pode ser reduzido a uma forma de empatia espontânea ou de inclinação benévola. Ele é, antes, a experiência originária da vulnerabilidade compartilhada, o reconhecimento da própria humanidade na alteridade do outro, a percepção de que o outro não é objeto da minha ação moral, mas sujeito da minha constituição. É por isso que a moralidade não pode ser deduzida de leis formais, mas deve emergir da experiência da dor comum, do desejo partilhado, da alegria possível. O amor é a estrutura fundante da coexistência, e a ética, em sua forma mais autêntica, não é mais do que a codificação desse amor em práticas de cuidado, de escuta, de solidariedade sensível. Feuerbach afirma, sem concessões, que "a essência da

religião é a essência do amor"; o mesmo vale para a ética: não há moralidade sem amor, porque não há verdade sem relação.

A consequência dessa formulação é a dissolução da pretensão de neutralidade moral que define a ética kantiana. Se, para Kant, a razão deve abstrair-se de toda inclinação para fundar uma moralidade válida para todos os seres racionais, para Feuerbach é precisamente essa abstração que destrói a possibilidade mesma da moral: uma lei que ignora o amor é uma lei que não conhece o humano. Por isso, ele recusa tanto o imperativo categórico como o princípio religioso da moral cristã ("faz o bem por amor de Deus"), substituindo ambos por um terceiro princípio: "faz o bem por amor do homem" (*um des Menschen willen*). Esse deslocamento não é apenas uma substituição de motivações, mas uma recusa da estrutura teológica — inclusive secularizada — da moral moderna: não é em nome de um absoluto, mas em nome do outro que se deve agir; não em nome da eternidade, mas em nome da finitude partilhada.

Há, porém, uma tensão não resolvida nesse projeto: como garantir a normatividade de uma ética fundada no amor, sem recair no relativismo afetivo ou na oscilação dos sentimentos? Feuerbach tenta responder a essa objeção reafirmando o caráter ontológico da sensibilidade: não se trata de sentimentos individuais voláteis, mas da estrutura comum da existência humana, do fato de que todos os seres humanos são afetáveis, vulneráveis e desejantes. A normatividade não vem, portanto, de fora (de uma lei), mas de dentro (da experiência sensível comum). O que se exige do sujeito moral não é que reprima sua inclinação, mas que a radicalize até o outro — que transforme o amor-próprio em amor recíproco, o desejo de felicidade em desejo de felicidade partilhada. A moralidade emerge, assim, como ampliação da sensibilidade, como intensificação da alteridade, como transbordamento do eu.

Esse projeto ético, ao fundar-se na ontologia do amor, propõe não apenas uma nova ética, mas uma nova antropologia. O ser humano deixa de ser definido pela razão — como em Descartes ou Kant — e passa a ser definido pela sensibilidade relacional. Pensar é secundário; amar é originário. Nesse ponto, a filosofia de Feuerbach encontra sua singularidade: ela propõe uma ética pós-racionalista sem cair no irracionalismo, uma moral da sensibilidade sem reduzir-se ao sentimentalismo. E, acima de tudo, ela denuncia que toda moral que se pretenda universal, mas que exclui o amor, está fadada

a tornar-se técnica de submissão, código de culpa ou aparato de controle. Contra isso, Feuerbach afirma o amor como a única lei que não aliena: “são sagradas [...] as relações éticas, não por razão de si mesmas, mas porque e enquanto são relações do homem com o homem” (FEUERBACH, 2009, p. 146).

A partir dessa perspectiva, todo sistema moral que pretenda prescindir do amor revela-se, em última instância, uma violência simbólica contra o humano. A ética de Kant, apesar de seu esforço de rigor formal, aparece, assim, como uma moralidade amputada: rigorosa, mas fria; coerente, mas desumanizante; racional, mas cega à dor. Já a ética de Feuerbach — embora mais frágil do ponto de vista da universalização formal — é, paradoxalmente, mais próxima da realidade do agir humano, porque não exige que o sujeito abandone sua condição encarnada, mas, ao contrário, o convoca a realizá-la em sua forma mais elevada: o cuidado com o outro.

Esse confronto entre o amor ontológico de Feuerbach e o respeito formal de Kant não se resolve em síntese, mas permanece como uma fricção necessária ao pensamento ético contemporâneo. O que está em jogo não é apenas a definição de moralidade, mas a definição do humano: somos seres da razão ou do afeto? Somos sujeitos da lei ou da relação? A ética que virá — se é que pode haver uma — deverá responder não escolhendo entre Kant e Feuerbach, mas enfrentando a impossibilidade da escolha, sustentando o impasse como força produtiva da filosofia.

A fricção entre os paradigmas éticos de Kant e Feuerbach não se encerra no plano teórico ou sistemático. Ao contrário, ela produz desdobramentos profundos nas esferas mais concretas do agir humano, deslocando a tensão entre razão e sensibilidade, dever e felicidade, para o interior de questões como justiça social, ajuda ao outro e sentido existencial. Se a ética kantiana opera por meio de uma normatividade universal e incondicional, formalizada no imperativo categórico e sustentada por uma concepção de autonomia desvinculada das condições materiais do sujeito, a proposta feuerbachiana tensiona esse modelo ao introduzir a alteridade sensível, a reciprocidade afetiva e o desejo de felicidade partilhada como critérios ontológicos da moralidade. A disputa que se desdobra entre esses dois modelos não é apenas conceitual: ela marca o campo da moral como um campo de conflito, onde os pressupostos sobre o humano e o ético não podem ser conciliados sem perda de radicalidade.

Na perspectiva kantiana, a justiça não é definida pela distribuição empírica de bens ou pelo atendimento de necessidades particulares, mas pela conformidade da ação com princípios universais que possam ser racionalmente desejados como leis para todos. Trata-se, portanto, de uma concepção formal da justiça, fundada na ideia de que todos os seres racionais devem ser tratados como fins em si mesmos e nunca apenas como meios. Essa formulação confere à ética kantiana um poder crítico inegável contra formas de dominação, instrumentalização ou violação da dignidade humana. No entanto, como já foi indicado por diversas críticas contemporâneas — de Hegel a Butler —, a abstração do sujeito moral como "ser racional" não só ignora as diferenças concretas entre os sujeitos, como também desconsidera que a capacidade de universalização da razão não é igualmente acessível a todos em contextos de opressão estrutural. A justiça formal pode, assim, tornar-se cúmplice da injustiça material, ao exigir dos sujeitos uma autonomia que pressupõe condições sociais e históricas que nem todos possuem.

É precisamente aqui que a ética de Feuerbach adquire uma força crítica irreversível. Ao insistir que "são sagradas [...] as relações éticas [...] apenas por razão do homem" (FEUERBACH, 2010, p. 104), Feuerbach desloca o foco da justiça da forma para o conteúdo, do universal para o situado, do dever para a necessidade. A justiça, nesse quadro, não é o cumprimento da lei racional, mas a resposta afetiva à dor do outro, o reconhecimento da precariedade compartilhada e a ação que visa à satisfação das necessidades humanas fundamentais. Feuerbach recusa, assim, a estrutura meritocrática implícita na moral kantiana, segundo a qual a felicidade só é eticamente legítima quando subordinada à virtude, e propõe, em seu lugar, uma moralidade que considera o bem-estar do outro não como prêmio ou consequência, mas como fim em si mesmo. A justiça não é uma exigência da razão, mas uma forma de amor politizado: agir moralmente é agir por amor do homem — um des Menschen willen — e não por obediência a uma forma abstrata da lei.

Essa diferença de enfoque adquire contornos ainda mais nítidos na questão da ajuda ao próximo. Kant reconhece o dever da benevolência, mas o faz sob a forma de um imperativo categórico secundário: é moral ajudar o outro, não porque se sente compaixão, mas porque se reconhece racionalmente que ajudar é uma máxima que poderia ser universalizada. A ajuda é devida por dever, e não por inclinação. Feuerbach,

ao contrário, afirma que o fundamento do cuidado com o outro não é o dever, mas o amor; não é a obediência a uma regra, mas o reconhecimento sensível de uma dor que poderia ser minha. O sofrimento alheio não convoca a razão, mas a sensibilidade: é no corpo do outro, na sua fragilidade exposta, que se revela o apelo ético. “Ser feliz com quem é feliz e infeliz com quem é infeliz — nisto consiste a moral”: esta máxima, que pode parecer trivial sob o crivo da razão pura, contém uma reconceituação radical da alteridade como lugar originário da ética. A ajuda, nesse modelo, não é uma exceção moral, mas a regra existencial da convivência.

Essa divergência se aprofunda ainda mais quando se trata da questão do sentido da vida, categoria frequentemente marginalizada pela ética moderna, mas que se impõe como tema central em qualquer antropologia moral consequente. Para Kant, o sentido da existência moral reside na realização da autonomia racional, na capacidade de agir por dever mesmo quando isso implica o sacrifício da felicidade pessoal. A dignidade do sujeito está, então, em sua capacidade de submeter-se à lei que ele mesmo formula, o que o torna livre, mesmo quando sofre. O ideal ético, nesse caso, não é a vida boa, mas a vida justa — ainda que isso exija sofrimento, renúncia, exclusão do desejo. Feuerbach recusa essa posição de forma intransigente: não há dignidade na dor autoinfligida, não há verdade na renúncia abstrata, não há ética no sacrifício que aliena o sujeito de sua própria sensibilidade. Para ele, o sentido da vida moral não é a obediência à lei, mas a realização do amor como forma de existência. A alegria partilhada, a reciprocidade afetiva, a felicidade concreta são, simultaneamente, fins éticos e fundamentos ontológicos.

A polaridade entre os dois modelos não pode ser resolvida sem traição a um deles. Kant oferece uma ética do rigor, da universalidade e da forma; Feuerbach propõe uma ética do cuidado, da contingência e da matéria sensível. Ambos, no entanto, operam com uma ambição de totalidade: Kant pretende fundar a moral na razão; Feuerbach quer refundá-la na sensibilidade. Nenhum deles admite uma moral fragmentária. Por isso, o confronto entre suas éticas não é reconduzível a um esquema complementar: trata-se de um conflito estrutural entre dois modos de compreender o humano. Se Kant responde à crise do moralismo teológico com a autonomia da razão prática, Feuerbach responde à abstração formal da modernidade com a reencarnação da ética no corpo desejante e intersubjetivo.

A consequência prática dessa fricção permanece aberta: há situações que exigem a força normativa de um princípio universal — e aí a ética kantiana mostra sua potência crítica; há outras em que só a escuta da dor, a partilha do afeto e a atenção ao singular podem oferecer uma resposta moral legítima — e aí é Feuerbach que ilumina o caminho. Nenhum dos dois oferece um modelo exaustivo, mas juntos expõem o drama ético da modernidade: a tensão irresolúvel entre a pretensão de universalidade e a necessidade de encarnação. Habitar essa tensão — sem resolvê-la, sem relativizá-la, sem negá-la — talvez seja a única forma honesta de pensar eticamente no século XXI.

Não há, entre Kant e Feuerbach, uma síntese possível que não viole a integridade conceitual de ao menos um dos projetos. A razão prática kantiana, ao pretender erigir a moralidade sobre a autonomia formal da vontade, realiza um dos movimentos mais rigorosos e coerentes da modernidade filosófica: ao excluir da esfera ética todas as determinações empíricas — inclinações, desejos, interesses, sensibilidades — Kant não apenas purifica a moral do contágio do arbitrário, como também define uma ideia de liberdade que, ao tornar-se norma de si, torna-se também, paradoxalmente, imperativo. Mas é precisamente aí que a operação kantiana se mostra estruturalmente aporética: a liberdade que se obriga a si mesma à obediência, a autonomia que só é livre ao se submeter à forma racional da lei, a razão que, para ser prática, deve excluir tudo o que nela é vida — tais são as contradições imanentes de uma ética que pretende fundar o dever na negação da experiência.

Feuerbach, ao operar a reversão desse paradigma, não propõe menos rigor, mas outro tipo de radicalidade: a de reconduzir a moralidade à sua origem esquecida, àquilo que a razão moderna rechaçou como inferior — o corpo, o afeto, a felicidade. Ao afirmar que "A negação dos sentidos é a fonte de toda loucura, mal e doença na vida humana" (FEUERBACH, 1961., p. 65), Feuerbach desvela o que permanece como a patologia estrutural da ética formal: sua incapacidade de acolher a finitude como dado ontológico, sua tentativa de transubstanciar o humano num ideal regulador que, ao mesmo tempo que eleva, mutila. Contra essa tradição que começa com Platão e culmina em Kant, Feuerbach afirma o direito à alegria, à carne, ao vínculo, à vida como bem supremo — não porque ela seja irracional, mas porque nela se dá a verdade da ética.

A tensão entre esses dois polos — universalidade formal e encarnação sensível — marca a própria estrutura do dilema ético contemporâneo. Em um mundo

atravessado por desigualdades estruturais, vulnerabilidades expostas, sofrimentos coletivos e crises ecológicas e sanitárias, a pergunta sobre o fundamento da moralidade já não pode ser colocada apenas em termos de validade lógica de máximas universais. É necessário interrogar se os sujeitos de dever postulados por Kant existem efetivamente — ou se eles são, como alertou Adorno, o produto de uma razão instrumental que absolutizou a forma para esquecer o conteúdo. A questão que Feuerbach obriga a recolocar é: de que vale uma moral que não pode ser sentida? De que serve um dever que não responde ao sofrimento real? Em que medida a ética pode permanecer legítima quando ela exige a suspensão da empatia, do afeto, do amor?

No entanto, essa crítica não anula o mérito kantiano de resistir ao relativismo moral, à heteronomia interesseira ou à manipulação afetiva das normas. O imperativo categórico continua sendo uma ferramenta poderosa para desmascarar a instrumentalização do outro, para denunciar a redução da vida a meio, para exigir consistência ética em face da conveniência. Mas o que ele não pode fazer — e o que Feuerbach exige — é tornar-se critério último da justiça. Pois há situações em que a moralidade, para ser verdadeira, deve romper com a forma: deve escutar o grito, tocar a ferida, reconhecer o corpo, admitir o escândalo da dor. Nesse ponto, Kant e Feuerbach não são apenas diferentes; eles são estruturalmente incompatíveis. E é essa incompatibilidade que torna a leitura conjunta de ambos tão necessária quanto incômoda.

O desafio que se impõe, então, não é o de escolher entre os dois modelos, mas o de sustentar a tensão que os atravessa. Não se trata de conciliar razão e sensibilidade — essa reconciliação já foi tentada por Hegel, e, como mostrou a história, resultou num sistema totalizante incapaz de conter o excesso da alteridade. Trata-se, antes, de reconhecer que toda ética digna desse nome deve ser capaz de se mover entre dois polos sem os reduzir: a exigência de uma normatividade que transcenda os caprichos subjetivos e a necessidade de uma escuta radical da dor e do desejo. Entre o respeito e o amor, entre a lei e o corpo, entre a autonomia formal e a vulnerabilidade encarnada, o pensamento ético contemporâneo não pode mais optar — ele deve suportar.

Essa exigência tem implicações práticas. Quando discutimos a ética do cuidado, por exemplo, não é possível fundamentá-la apenas em deveres abstratos: o cuidado nasce do vínculo, da responsividade, do afeto. E, no entanto, sem a exigência kantiana

de universalidade, o cuidado corre o risco de se tornar seletivo, excludente. Da mesma forma, uma ética da justiça distributiva que ignore o sofrimento concreto dos sujeitos não pode ser chamada de justiça — mas uma justiça fundada apenas na compaixão pode tornar-se cega ao princípio da igualdade. O mesmo vale para a ética ambiental, para a bioética, para os dilemas da tecnopolítica e para a crise da solidariedade global: o dilema entre Kant e Feuerbach ressurge em cada uma dessas arenas como fratura não resolvida.

A conclusão, se é que se pode chamar assim, não é uma resolução, mas uma intensificação do problema. Talvez seja o caso de admitir que não há fundamento último para a moralidade — e que toda tentativa de oferecê-lo, seja pela via da razão ou da sensibilidade, está fadada à insuficiência. Mas essa insuficiência não é fracasso; ela é a condição mesma da ética enquanto tarefa inacabada, enquanto exigência que nos ultrapassa. Kant exige que sejamos racionais; Feuerbach exige que sejamos humanos. O pensamento ético radical começa quando se reconhece que não podemos ser totalmente um nem outro — e que é na oscilação entre essas figuras, e não em sua síntese, que se desenha o contorno da responsabilidade.

Que a ética permaneça, então, como ferida aberta entre a forma e o corpo, entre o dever e o desejo, entre a razão e o amor. Que ela não cesse de problematizar, de desestabilizar, de incomodar. E que, em cada gesto de cuidado, em cada decisão difícil, em cada recusa à indiferença, possamos ouvir tanto a voz da razão prática quanto o silêncio do sofrimento — pois só aí, nesse intervalo que não se fecha, é possível ainda pensar o humano.

3) O confronto com Schopenhauer

A metafísica de Arthur Schopenhauer, elaborada em *O Mundo como Vontade e Representação*, constitui um marco de ruptura tanto com o dualismo cartesiano quanto com as abstrações do idealismo alemão, especialmente de matriz hegeliana. Ao propor que a Vontade é a essência última do real, Schopenhauer desloca a razão e o espírito do centro da ontologia, substituindo-os por um princípio cego, irracional e incessante. Sua tese não se limita a descrever o mundo fenomenal como representação subjetiva, mas

avança ao identificar, na própria experiência interna do sujeito, a chave para desvendar a realidade enquanto coisa em si. Essa abordagem radical subverte o otimismo iluminista e idealista, impondo uma visão em que o sofrimento não é um acidente da existência, mas sua própria estrutura. Ele escreve: "A essência do mundo, tal como aparece em nossa própria natureza, não é outra senão o puro querer, que se manifesta como Vontade" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 135).

O ponto de partida da metafísica schopenhaueriana é a constatação de que o homem conhece a si mesmo de duas maneiras distintas: como representação e como Vontade. Enquanto representação, o sujeito é um fenômeno condicionado pelas categorias de espaço, tempo e causalidade; enquanto Vontade, ele é a manifestação direta e imediata da essência do real, uma força que se expressa no querer incessante. Essa dualidade leva Schopenhauer a rejeitar o solipsismo e a generalizar sua experiência interna para os demais fenômenos do mundo, sustentando que "o corpo humano é a objetidade da Vontade" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 140), e que essa mesma Vontade permeia todas as coisas, animadas ou inanimadas. Sua universalização culmina na famosa analogia: "Se uma pedra pudesse ter consciência, ela perceberia seu movimento como resultado de seu querer" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 126).

Esse movimento de generalização, entretanto, não implica uma multiplicidade de vontades individuais, mas a unidade de uma única Vontade universal, indivisível e anterior à individuação. Schopenhauer fundamenta esse monismo no princípio de que a *principium individuationis* – a estrutura espaço-temporal que organiza o mundo como representação – não se aplica à coisa em si. Assim, todos os fenômenos, embora diversos na aparência, partilham a mesma essência. Ele afirma: "A Vontade, como coisa em si, está além de todas as divisões impostas pelo espaço e tempo; é uma só, única e eterna" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 141). Essa concepção dissolve a ideia de individualidade como substância autônoma, substituindo-a por uma visão em que cada ser é uma manifestação transitória de uma força universal, indiferente às particularidades.

A interpretação ética e epistemológica dessa ontologia é profundamente perturbadora, pois Schopenhauer rejeita a pretensão de que a razão possa oferecer uma visão objetiva e desinteressada do mundo. A Vontade, ao ser a essência de todas as coisas, condiciona não apenas a experiência, mas também o próprio ato de conhecer. O

sujeito, enquanto manifestação da Vontade, não pode escapar de sua posição enquanto ente desejante, e toda tentativa de compreender o mundo é mediada por essa estrutura de desejo. "O conhecimento não é um espelho da realidade, mas um instrumento da Vontade para alcançar seus próprios fins" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 134), escreve ele, subvertendo a crença no progresso do saber humano como um caminho para a verdade.

Essa visão culmina em um diagnóstico ontológico e ético trágico: o mundo, estruturado pela Vontade, é intrinsecamente marcado pelo sofrimento. A Vontade, sendo uma força cega e incessante, gera no indivíduo um ciclo interminável de desejo e frustração. Mesmo quando o desejo é satisfeito, o alívio é breve e momentâneo, pois novos desejos surgem continuamente. "Toda satisfação não é senão o ponto de partida para um novo desejo" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 576), reafirma Schopenhauer, destacando a inevitabilidade de uma existência marcada pela insatisfação.

O caráter destrutivo da Vontade não é apenas individual, mas universal. A vida, segundo Schopenhauer, é um processo de autodevoramento, no qual os seres se confrontam constantemente em uma luta pela sobrevivência, uma guerra incessante que ilustra a irracionalidade da Vontade. Ele observa que "o mundo não é senão uma cena de dor universal, onde a luta pela existência não conhece descanso" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 574). Essa luta, contudo, não é teleológica; não há um propósito último que justifique o sofrimento, e a própria Vontade, enquanto princípio universal, é indiferente às dores e às aspirações de seus fragmentos individuais.

Interpretativamente, Schopenhauer nos oferece uma filosofia que revela o abismo entre a experiência humana e qualquer ideia de propósito ou redenção no cosmos. Sua concepção da Vontade dissolve as narrativas tradicionais que buscam dotar a existência de um sentido moral ou metafísico, confrontando o indivíduo com a ausência de um fundamento racional ou finalista. A força de sua filosofia está justamente nessa recusa em oferecer consolo: ao invés de prometer a superação do sofrimento, Schopenhauer nos convida a encará-lo como a estrutura fundamental da realidade, contra a qual toda esperança de plenitude se mostra ilusória.

Essa ontologia, ao mesmo tempo que denuncia a tragédia do existir, também desafia a relação do sujeito com o mundo. Schopenhauer nos força a repensar a ética como uma resposta ao sofrimento, e não como uma busca pela realização do desejo. Para ele, o

alívio não se encontra na satisfação da Vontade, mas em sua negação – um gesto que, paradoxalmente, exige do indivíduo o abandono de sua própria essência. Esse diagnóstico, profundamente anti-humanista, não apenas destrói as bases do otimismo moderno, mas também redefine as condições de nossa relação com o real, transformando o pessimismo em um ato de lucidez filosófica e de confronto com a dureza da existência.

Schopenhauer, em sua crítica radical à condição humana, não apenas nos desafia a encarar a irredutibilidade do sofrimento, mas nos impele a reconhecer que, enquanto manifestação de uma Vontade cega e indiferente, somos parte de um jogo cósmico cujo propósito nos escapa completamente. Ao fazer isso, ele se torna, simultaneamente, um dos maiores críticos da modernidade e um dos mais inquietantes pensadores da tragédia da vida.

A metafísica da Vontade, tal como desenvolvida por Schopenhauer em *O Mundo como Vontade e Representação*, apresenta uma crítica devastadora às perspectivas otimistas que, seja no racionalismo iluminista, seja no idealismo hegeliano, sustentam que o progresso humano ou o desenvolvimento histórico possam transcender as limitações impostas pela natureza do desejo e, com isso, alcançar a realização plena do indivíduo. Ao identificar a Vontade como a essência última do real, Schopenhauer propõe uma ontologia na qual a estrutura fundamental do mundo não é regida por uma ordem racional ou teleológica, mas por um impulso cego, incessante e irracional, que encontra no desejo humano sua expressão mais evidente e no sofrimento sua consequência inevitável. Esse diagnóstico se ancora na constatação de que "o sofrimento é positivo, enquanto o prazer é apenas a negação temporária desse sofrimento" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 576), o que implica que o desejo, sendo estruturado por sua própria insaciabilidade, não pode conduzir à felicidade, mas apenas perpetuar a frustração que caracteriza a existência.

A Vontade, enquanto essência universal, não conhece limites ou propósitos, mas se manifesta como um querer incessante que, no nível humano, se traduz na incessante busca por satisfação e na incapacidade de alcançar uma plenitude duradoura. Essa perspectiva contrasta diretamente com Feuerbach, que vê no desejo não apenas uma força constitutiva da subjetividade humana, mas também um princípio ético e emancipatório. Para Feuerbach, o desejo é a expressão de um impulso positivo, que, ao

direcionar-se para a realização de aspirações concretas no mundo sensível, pode ser reconciliado com a natureza humana, enquanto, para Schopenhauer, o desejo é "uma cadeia interminável de necessidades que, ao serem satisfeitas, apenas renovam a privação" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 574). Essa distinção aponta para uma divergência fundamental entre as duas filosofias: enquanto Schopenhauer interpreta o desejo como a raiz do sofrimento, Feuerbach o concebe como a base de uma ética eudemonista na qual a felicidade não é uma ilusão, mas uma possibilidade concreta.

Essa oposição é acentuada pela maneira como ambos os pensadores abordam a relação entre o desejo e a temporalidade. Para Schopenhauer, a Vontade, ao ser a essência do real, não apenas ignora os limites impostos pelo espaço e pelo tempo, mas também determina que todo desejo seja orientado por uma projeção de futuro que nunca se realiza plenamente. A satisfação de um desejo, mesmo quando alcançada, é apenas uma pausa transitória em um processo contínuo de carência, e o prazer, quando experimentado, "não é um estado positivo, mas apenas o retorno temporário à normalidade" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 576). Já para Feuerbach, o desejo, embora também se projete no futuro, é visto como uma força criadora que possibilita a transformação do mundo e a construção de um horizonte de realização coletiva. Enquanto Schopenhauer condena o desejo à impossibilidade de ser plenamente satisfeito, Feuerbach afirma que "o impulso de felicidade" não é apenas um traço essencial da condição humana, mas também o motor que conecta o indivíduo às suas condições materiais de existência e ao outro, instaurando uma relação ética que não está fundada na renúncia, mas na realização das necessidades humanas.

No entanto, é precisamente na dinâmica da insatisfação que ambos os autores se encontram, ainda que em perspectivas contrastantes. Para Schopenhauer, o caráter insaciável do desejo não apenas reflete a irracionalidade da Vontade, mas também evidencia o absurdo de qualquer tentativa de reconciliar o sujeito com o mundo. A vida, nesse sentido, é definida por uma tensão irresolúvel entre o que o sujeito quer e o que pode efetivamente alcançar, e essa tensão é responsável por tornar o sofrimento a experiência fundamental da existência. Feuerbach, por outro lado, reconhece a mesma tensão entre desejo e realização, mas rejeita a conclusão pessimista, reinterpretando o desejo como uma força que, ao invés de aprisionar o sujeito em uma repetição infinita

de frustrações, pode ser o meio pelo qual ele se liberta das ilusões metafísicas e afirma sua existência enquanto ser sensível e social.

Ao expandir a noção de Vontade para além do âmbito humano, Schopenhauer identifica-o universalmente enquanto estrutura de conflito que caracteriza o desejo como um todo, argumentando que "o mundo é a objetivação da Vontade, e, como tal, é necessariamente um cenário de dor e destruição mútua" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 574). A universalidade desse conflito é, para ele, a evidência de que o sofrimento é intrínseco à realidade, e não um estado que possa ser superado por meio de mudanças sociais ou individuais. Feuerbach, no entanto, ao centrar sua filosofia no homem enquanto ser finito e material, não aceita a ideia de que o desejo seja a fonte última do sofrimento, mas sim a alienação imposta por sistemas religiosos e filosóficos que separam o homem de suas condições naturais e de sua capacidade de realizar suas aspirações no mundo. Para Feuerbach, a religiosidade, ao projetar no divino aquilo que é inerente ao humano, impede que o desejo seja reconhecido como um impulso legítimo e emancipa-o de sua própria condição histórica e material.

A divergência entre Schopenhauer e Feuerbach também se manifesta na maneira como interpretam as respostas possíveis ao sofrimento. Schopenhauer, fiel ao seu pessimismo ontológico, considera que a única saída é a negação da Vontade, alcançada por meio do ascetismo e da renúncia aos desejos individuais, pois somente na suspensão da Vontade é possível escapar do ciclo interminável de sofrimento. Feuerbach, por sua vez, propõe que a reconciliação com o desejo, em vez de sua renúncia, é a chave para superar o sofrimento, pois o desejo, ao ser realizado nas esferas sensível e coletiva, permite a criação de um mundo no qual o humano não é mais separado de sua própria natureza. Assim, enquanto Schopenhauer interpreta o desejo como uma força alienante que aprisiona o indivíduo em um ciclo de frustração, Feuerbach o reinterpreta como o motor de uma ética eudemonista que valoriza a realização concreta como condição para a felicidade.

Dessa forma, a tensão entre a Vontade schopenhaueriana e o impulso de felicidade feuerbachiano revela não apenas concepções divergentes sobre o desejo, mas também sobre a própria estrutura da existência. Se, para Schopenhauer, a vida é marcada por uma contradição insolúvel entre o querer e o ser, para Feuerbach, o desejo é precisamente o que permite ao homem afirmar sua existência de forma plena e

reconciliar-se com a natureza e o outro. Enquanto um interpreta o desejo como condenação, o outro o vê como possibilidade.

4) O conceito de *Trieb*

Em um autor deliberadamente assistemático como Ludwig Feuerbach, qualquer tentativa de rastrear a progressividade linear de um conceito específico — como o de *Trieb* — revela-se, desde o início, infrutífera. O pensamento feuerbachiano não se constrói por sedimentações cumulativas ou por definições categóricas, mas opera no espaço instável e fluido do sensível, onde os conceitos não se fixam, mas tangenciam e se interpenetram constantemente. O caráter quase marginal com que o *Trieb* surge em sua obra não denota descaso teórico; ao contrário, indica a escolha consciente de uma metodologia provisória, capaz de preservar a riqueza fenomenológica da experiência humana. Assim, o *Trieb* nunca aparece isolado ou fixado em uma formulação rigorosa, mas como parte de uma constelação conceitual que inclui desejo, vontade, carência, liberdade e felicidade — categorias que não apenas orbitam, mas também informam e transformam sua compreensão.

O conceito de *Trieb*, na obra juvenil de Ludwig Feuerbach – sobretudo em suas *Einleitung in die Logik und Metaphysik***,** escritas entre 1829-1832 para os seus cursos em Erlagen - é apresentado como um princípio dinâmico e universal que atravessa toda a existência, conectando natureza e espírito, necessidade e liberdade, em uma relação que, embora continuamente mediada, carrega tensões internas que permanecem abertas. Feuerbach descreve o *Trieb* como "a alma e o espírito de todos os impulsos da natureza" (FEUERBACH, 1999, p. 65), conferindo-lhe um papel que ultrapassa a mera função de organização dos fenômenos naturais para adentrar o campo da subjetividade humana, onde ele se transforma em uma força ética e teleológica. Contudo, a transição entre o *Trieb* enquanto movimento natural — regido pela necessidade — e sua manifestação como impulso humano — orientado pela liberdade e pela consciência — introduz questões que desafiam a suposta continuidade entre os níveis de existência, evidenciando o caráter ambíguo de um conceito que ao mesmo tempo conecta e diferencia.

Nas formas inferiores da existência, o *Trieb* é descrito como *Freßbegierde* (impulso de devorar) e *Vernichtungstrieb* (impulso de destruição), que se manifestam por meio da assimilação e da aniquilação do outro, estabelecendo uma relação em que o sujeito natural afirma sua identidade ao transformar e, simultaneamente, consumir o objeto. Para Feuerbach, essa dinâmica, longe de ser destrutiva no sentido negativo, é constitutiva do movimento de renovação e transformação contínua da natureza: "a qualidade é uma atividade, uma ação que só existe como negação, como destruição e transformação de um objeto" (FEUERBACH, 1999, p. 68). No entanto, essa negação — característica do *Trieb* em sua dimensão puramente natural — é progressivamente reconfigurada na esfera da subjetividade humana, onde o movimento do impulso deixa de ser regido pela destruição para se orientar por uma lógica de integração consciente que busca a realização de um horizonte ético mais amplo.

No ser humano, o *Trieb* assume uma qualidade distinta, que Feuerbach identifica como *Erkenntnistrieb* (impulso de conhecimento), descrito como "a forma livre do *Trieb* no ser humano" (FEUERBACH, 1999, p. 70). Esse impulso, que transcende a imediaticidade e a unilateralidade do *Freßtrieb*, configura uma relação com o outro que não se dá mais pela negação absoluta, mas pela transformação recíproca, mediada pela liberdade e pela busca da verdade. Feuerbach afirma que "o sujeito nunca está isolado; seu impulso em direção ao objeto é, ao mesmo tempo, um movimento de autoafirmação e transformação" (FEUERBACH, 1999, p. 69), o que implica que a interação entre sujeito e objeto no *Erkenntnistrieb* não apenas preserva a autonomia do objeto, mas também transforma o próprio sujeito, que se encontra com o outro em uma relação de abertura e transcendência.

A analogia que Feuerbach estabelece entre o *Nahrungstrieb* (impulso por alimento) e o *Erkenntnistrieb* reflete essa transformação ao mesmo tempo em que aponta para uma tensão fundamental: ao descrever o *Erkenntnistrieb* como "o próprio *Nahrungstrieb* em sua essência; ele apenas troca sua forma, passando de um desejo natural e cego para um desejo consciente e livre" (FEUERBACH, 1999, p. 71), Feuerbach sugere uma continuidade que, contudo, deixa em aberto o problema de como um impulso inicialmente orientado para a preservação imediata pode se transformar em uma busca consciente que transcende a finitude do sujeito. Seria essa transição uma evolução natural do próprio *Trieb*, em que as formas inferiores já conteriam, de maneira

implícita, a possibilidade de sua realização superior? Ou seria o *Erkenntnistrieb* uma ruptura que, ao reconfigurar as condições da relação entre sujeito e objeto, inaugura um campo inteiramente novo de ação e liberdade? Essa ambiguidade — que parece simultaneamente afirmar e negar a continuidade entre os níveis de existência — sugere que o *Trieb* humano opera em um espaço liminar, onde necessidade e liberdade se encontram sem nunca se fundirem completamente.

Essa dimensão de tensão é aprofundada quando se considera o lugar do *Trieb* na ética de Feuerbach. Ao se elevar à forma do *Erkenntnistrieb*, o *Trieb* não perde sua base natural, mas a integra em um movimento de transformação que reflete a capacidade humana de orientar seus impulsos em direção a finalidades que transcendem a necessidade imediata. Feuerbach observa que "o *Erkenntnistrieb*, ao se elevar acima da necessidade natural, deixa de ser simplesmente determinado; ele se torna livre" (FEUERBACH, 1999, p. 75), o que revela que a liberdade, longe de negar o impulso, é sua realização mais plena. Contudo, essa liberdade não é absoluta: ela é sempre mediada pelo *Trieb*, que continua a operar como a base energética e dinâmica da ação humana, mesmo quando reconfigurado pela consciência e pela ética.

A relação entre o *Trieb* e a felicidade emerge implicitamente no período juvenil, quando Feuerbach descreve o *Erkenntnistrieb* como um impulso que busca não apenas o conhecimento, mas também a integração do sujeito com o mundo e consigo mesmo. Embora a ideia de *Glückseligkeitstrieb* (Impulso de Felicidade) apareça explicitamente apenas em suas obras posteriores, a estrutura ética do *Erkenntnistrieb* já aponta para uma concepção de felicidade como a realização plena do ser humano em sua unidade com o todo. Ao transformar o desejo natural em liberdade consciente, o *Erkenntnistrieb* não se limita a resolver a carência imediata do sujeito, mas abre caminho para uma forma de plenitude que envolve a integração entre necessidade e transcendência. Essa busca pela felicidade — ainda que não plenamente formulada — aparece como o horizonte ético subjacente ao movimento do *Trieb*, sugerindo que a liberdade humana é inseparável de sua conexão com a natureza.

A universalidade do *Trieb*, contudo, permanece marcada por ambiguidades que complicam qualquer tentativa de leitura unívoca. Por um lado, Feuerbach insiste em sua continuidade como princípio que organiza a totalidade da existência; por outro, reconhece que o *Trieb* humano, ao transformar a necessidade em liberdade, opera em

uma lógica distinta que não pode ser plenamente reduzida à dinâmica das formas inferiores. Essa tensão entre unidade e diferença, entre necessidade e liberdade, atravessa não apenas o conceito de *Trieb*, mas também a tentativa de Feuerbach de articular uma ética que reconheça o humano como expressão mais elevada da natureza sem romper com ela. Ao mesmo tempo que conecta, o *Trieb* separa; ao mesmo tempo que universaliza, particulariza; ao mesmo tempo que une necessidade e liberdade, mantém sua diferença, inscrevendo a existência humana em um campo de contradições que não se resolve, mas que se abre como possibilidade de realização ética e plenitude.

5) Vontade, felicidade e virtude

A investigação dos fundamentos da ética em Feuerbach, particularmente em seus escritos tardios e postumamente organizados, revela não apenas uma tentativa de integrar o impulso de felicidade como força vital e princípio universal, mas também um esforço em reposicionar a moralidade no âmbito de uma antropologia ética profundamente enraizada na interdependência humana. O manuscrito, ao estruturar-se em torno do conceito de impulso de felicidade, transcende a crítica à religião para configurar uma abordagem que interpela o indivíduo em sua relação com a totalidade, ressignificando o desejo como o núcleo pulsante de uma ética voltada à realização do bem comum enquanto horizonte compartilhado.

A reflexão inaugural do tratado, centrada na definição do impulso de felicidade como princípio ontológico essencial, desloca a ética de uma perspectiva normativa imperativa para uma compreensão dinamicamente relacional da vontade. Essa vontade, compreendida como o vetor que preserva e promove a existência, situa-se em uma tensão fecunda entre o amor-próprio e a consciência intersubjetiva, evidenciando como o bem-estar individual depende inexoravelmente do reconhecimento do outro enquanto condição fundante da vida moral. O amor, aqui descrito como força reguladora da ação humana, não se restringe ao âmbito individual, mas estabelece as bases para um *ethos* coletivo que, longe de obliterar a singularidade, a integra em uma totalidade relacional e prática.

A crítica feuerbachiana ao moralismo, ao rejeitar a imposição de normas alheias à realidade concreta dos indivíduos, configura-se como uma denúncia às abstrações que ignoram a natureza pulsante e contingente dos desejos humanos. A moralidade, compreendida como expressão natural da tendência vital de preservar e promover a existência, articula-se em um campo dinâmico no qual o impulso de felicidade orienta a vontade para aquilo que sustenta e intensifica a vida. Quando Feuerbach afirma que "a vontade é vontade de felicidade", ele sintetiza não apenas o núcleo de sua teoria ética, mas também aponta para uma tentativa mais ampla de reconciliar a autonomia individual com as estruturas de interdependência que definem a experiência humana.

A relação entre vontade e felicidade, examinada sob o prisma das ilusões e erros que frequentemente distorcem os caminhos do desejo, coloca a autoconsciência como um eixo central da ética feuerbachiana. Essa autoconsciência, ao reconhecer a necessidade de realizar a felicidade como uma exigência compartilhada, estabelece a autolimitação como condição para a coexistência harmônica — um movimento que reconstrói a condição humana como essencialmente relacional, recusando a ideia de uma subjetividade isolada. A ética proposta, portanto, emerge como uma arquitetura complexa na qual as aspirações individuais encontram sua plenitude no reconhecimento da alteridade como constitutiva do próprio eu.

A centralidade do impulso de felicidade enquanto força motriz da vida moral redefine, no pensamento de Feuerbach, os contornos da ética tradicional. Mais do que um princípio abstrato, trata-se de uma força que revela a necessidade de um equilíbrio entre as demandas do indivíduo e as exigências da coletividade. A rejeição de uma moralidade imposta como dever absoluto é substituída por uma compreensão da vida moral como um espaço de interação dialética, em que a felicidade opera simultaneamente como fim subjetivo e princípio normativo de convivência. Essa reconceitualização aponta para uma liberdade que só pode ser plenamente realizada no reconhecimento da interdependência humana, em um mundo onde os desejos individuais e coletivos se encontram em um processo contínuo de negociação e realização.

A conexão intrínseca entre a vontade e o impulso de felicidade, enquanto princípio articulador da experiência moral e prática, emerge em Feuerbach como o eixo de uma ética que recusa tanto as abstrações metafísicas quanto as imposições

normativas externas. A felicidade, concebida como a condição de plenitude e equilíbrio inerente a um ser que satisfaz seus impulsos essenciais sem impedimentos, não se restringe à satisfação material ou à ausência de sofrimento; antes, revela-se como a realização da própria essência ontológica do indivíduo em sua relação com o mundo natural e social. Nesse sentido, a referência feuerbachiana à saúde — compreendida no horizonte de um *ergon* aristotélico — sublinha a correspondência entre o funcionamento pleno de um ser e sua vocação para a eudaimonia, ampliando o conceito para incluir tanto a autonomia quanto a interdependência como critérios indispensáveis à vida virtuosa.

A tentativa de Feuerbach em articular o impulso de felicidade com a noção de vontade configura-se como uma reorientação crítica frente às interpretações especulativas de liberdade, frequentemente marcadas por uma abstração que ignora as dimensões sensíveis e corpóreas da existência. A vontade, definida como a expressão prática do impulso de autopreservação, não se apresenta como uma força desvinculada do corpo ou das condições materiais de existência, mas como o movimento essencial de repulsa ao mal e de busca por condições que promovam a plenitude do ser. Quando Feuerbach declara que "a vontade não é livre, mas quer ser livre", ele desloca a discussão sobre liberdade para o domínio do concreto — onde a liberdade é concebida não como ilimitada, mas como a superação do mal, seja ele físico, social ou moral.

O impulso de felicidade, ao ser identificado como o fundamento da vontade, redefine o entendimento das relações entre necessidade, desejo e ação moral. Toda manifestação da vontade é, segundo Feuerbach, mediada pelo desejo de alcançar aquilo que promove a integridade e o bem-estar do ser vivo, enquanto sujeito sensível e situado. O desejo, nesse contexto, não é apenas a resposta a uma carência imediata, mas a expressão de uma aspiração mais ampla pela realização de um estado de harmonia entre o indivíduo e as condições que sustentam sua existência. Essa concepção aponta para uma ética que integra os elementos materiais e espirituais da vida, articulando-os em uma prática que reconhece a corporeidade como dimensão essencial da subjetividade.

A liberdade, por sua vez, não se apresenta em Feuerbach como um atributo absoluto ou transcendente; ela emerge como um ideal que se realiza na medida em que o ser humano, movido pelo impulso de felicidade, transforma as condições de sua

existência para superar o sofrimento e alcançar a plenitude. Essa liberdade prática, distinta da liberdade especulativa associada a conceitos metafísicos, encontra na vontade de "estar livre do mal" a base para uma ética que privilegia o equilíbrio entre autonomia e interdependência. A primeira condição da vontade, como ressalta Feuerbach, é a sensação; é a partir da experiência concreta de dor, carência e sofrimento que se origina o movimento de repulsa ao mal, que, por sua vez, define o esforço do indivíduo para preservar e promover sua existência.

Nesse contexto, a virtude, enquanto expressão mais elevada da vontade, não se reduz a um cumprimento mecânico de deveres, mas se apresenta como a realização consciente e equilibrada do impulso de felicidade. A vontade, orientada pelo impulso de autopreservação e pela busca do bem, estabelece um critério ético em que a saúde — compreendida tanto em termos físicos quanto espirituais — torna-se o horizonte normativo para a vida virtuosa. Assim, a ética feuerbachiana, ao integrar os elementos corpóreos e transcendentais da experiência humana, propõe uma concepção de virtude que transcende os limites do moralismo tradicional, inscrevendo-a no dinamismo da existência concreta, em que a busca por felicidade e liberdade se constitui como prática constante de superação e realização.

A centralidade da felicidade como impulso primordial da vontade em Feuerbach inaugura uma revisão teórica que tensiona as categorias especulativas e metafísicas herdadas da tradição kantiana e dos grandes sistemas filosóficos alemães. A vontade, ao ser desvinculada de sua dimensão sensível e natural, foi concebida, nesses sistemas, como uma abstração racional destituída de relação com os impulsos concretos que constituem o sujeito enquanto ser vivo. Para Feuerbach, tal cisão representa não apenas uma alienação da prática ética, mas também um obscurecimento da verdadeira natureza da vontade: um movimento essencialmente orientado pela busca da felicidade como condição de preservação e realização do ser humano em sua integridade sensível.

A crítica dirigida à moral kantiana e sua redução da vontade a uma categoria metafísica — alheia à sensibilidade e ao impulso — marca uma virada conceitual significativa na ética de Feuerbach. Segundo o filósofo, a exclusão da felicidade como princípio constitutivo da moralidade reflete uma tendência espiritualista que desconsidera a corporeidade e a dimensão concreta da existência humana. O problema, conforme delineado por Feuerbach, está na impossibilidade de fundamentar uma

moralidade universal sem reconhecer que a vontade — enquanto expressão do desejo de evitar o mal e de promover o bem-estar — é inseparável da busca pela felicidade.

A definição do impulso de felicidade como o verdadeiro motor da ação moral permite a Feuerbach estabelecer um paralelo entre as exigências individuais e a natureza relacional da existência. A vontade, entendida como o movimento pelo qual o ser vivo busca superar o mal e alcançar um estado de harmonia com suas condições de vida, não pode ser reduzida a um princípio puramente racional ou formal. Nesse sentido, a felicidade, enquanto categoria ética, adquire um caráter normativo que transcende sua aparente subjetividade — ela se torna o critério pelo qual a ação é avaliada em termos de sua capacidade de promover a plenitude do ser humano em sua unidade corporal e espiritual.

A crítica à concepção kantiana da vontade é acompanhada por uma recuperação das contribuições de pensadores como Helvétius, Malebranche e Locke, que reconhecem a felicidade como princípio ativo da vida moral. “O desejo de agradar”, escreve Helvétius, “é o princípio de todos os nossos pensamentos e ações; todos os homens tendem incessantemente à felicidade, seja ela real ou presumida”. Essa formulação, que associa o querer à aspiração por uma existência plena, sublinha a inseparabilidade entre vontade e felicidade, destacando a dimensão imanente da moralidade enquanto prática enraizada na experiência sensível e na relação do ser humano com a natureza.

A noção de felicidade em Feuerbach, ao ser vinculada às condições naturais e à imanência do desejo, reafirma a pertença do homem à ordem natural enquanto ser constituído por suas necessidades e aspirações. O impulso de felicidade — definido como o impulso inato que impele todos os seres vivos a evitar a dor e a preservar sua existência — torna-se a base para uma ética que reconhece na corporeidade e na sensibilidade a origem da vida moral. “O homem”, escreve Feuerbach, “com seu impulso de felicidade, é um ser natural; sua felicidade é criada e determinada na formação de seu corpo e de seu espírito”. Essa formulação não apenas reafirma a centralidade da natureza na constituição do sujeito, mas também posiciona a felicidade como o horizonte último da vontade, que só se realiza plenamente na superação das condições que limitam a existência humana.

A articulação entre o impulso de felicidade e a moralidade, tal como delineada por Feuerbach, revela uma concepção que transcende as limitações da ética formalista ao integrar a natureza sensível e corpórea do sujeito como elemento constitutivo da vida moral. A felicidade, situada no campo da ética, não se limita à mera satisfação instintiva, mas assume uma dimensão superior, definida pela racionalidade e pela moralidade, que estabelece a especificidade da experiência humana em contraste com outras formas de vida. Nesse sentido, a pertença do homem à natureza — expressa em instintos como o amor sexual, identificado por Feuerbach como indispensável à preservação da espécie — constitui o pano de fundo para uma análise ética que recusa abstrações desvinculadas das necessidades concretas do sujeito.

A introdução do conceito de "impulso moral de felicidade" reflete a tentativa de Feuerbach em reconfigurar o entendimento da vontade e da felicidade em uma perspectiva onde ambas se tornam inseparáveis da dimensão relacional e coletiva da moralidade. Feuerbach afirma que o desejo humano de felicidade é sempre um desejo moral, pois "toda ação da vontade que visa à felicidade deve ser racional e moral". Essa afirmação redefine o impulso de felicidade como uma força que, embora natural em sua origem, é elevada à categoria de fundamento da vida moral. Nesse ponto, Feuerbach distancia-se das objeções moralistas que, ao desconsiderarem a racionalidade e a moralidade inerentes ao desejo de felicidade, projetam uma ética fundada em deveres desvinculados da realidade concreta das relações humanas.

A moralidade, segundo Feuerbach, não pode ser compreendida em uma esfera exclusivamente individual, mas requer a mediação dos instintos por meio de um raciocínio que considere a reciprocidade entre os sujeitos. O impulso moral de felicidade, nesse sentido, não é apenas um princípio que orienta o indivíduo em sua busca por bem-estar, mas também um mecanismo que reconhece o outro como sujeito igual, estabelecendo as bases para uma ética relacional e concreta. Ao transferir os conceitos de felicidade e virtude para uma dimensão prática, Feuerbach sustenta que "não pode haver vontade sem felicidade" e que a virtude é indissociável da busca por um estado de harmonia que não depende exclusivamente da vontade individual, mas também das condições externas e da materialidade da existência.

Ao criticar a ideia de que a moralidade depende exclusivamente da vontade, Feuerbach denuncia o que considera uma transposição do pensamento metafísico para a

esfera ética. Assim como a felicidade não pode ser alcançada sem esforço, mas também não é garantida apenas pela participação individual, a moralidade não se fundamenta apenas na atividade voluntária, mas também na interação entre o sujeito, os bens externos e sua condição corpórea. Feuerbach rejeita, portanto, o idealismo moral que dissocia a virtude das condições concretas da existência, propondo uma ética que se constrói na tensão entre o esforço individual e a determinação contingente das condições materiais.

A tentativa de dissociar virtude e felicidade, predominante em tradições éticas formalistas, é objeto de crítica incisiva em Feuerbach, cuja abordagem reposiciona a moralidade no interior das condições concretas da existência sensível, compreendida como a interseção inevitável entre as condições materiais, os limites espaço-temporais e as relações que moldam a experiência humana. Para Feuerbach, a existência sensível não se reduz a uma mera referência à corporeidade, mas implica o reconhecimento de que toda ação ética ocorre em um contexto finito e condicionado, onde o sujeito, ao mesmo tempo que é limitado por suas circunstâncias, encontra nelas a base para sua realização moral e prática. Para o filósofo, a virtude — enquanto expressão de uma moralidade praticável — não pode ser concebida de maneira autônoma, desvinculada das necessidades materiais e da organização política e econômica. Ao afirmar que "não há felicidade sem virtude", Feuerbach reconhece um ponto de convergência com os moralistas tradicionais; no entanto, ele sublinha com igual veemência que "não há virtude sem felicidade", inscrevendo a moralidade no âmbito das necessidades humanas concretas.

A felicidade, nesse contexto, deixa de ser vista como um elemento acessório ou subjetivo da vida moral e assume o estatuto de condição fundamental para a prática da virtude. Feuerbach estabelece, assim, uma relação direta entre as necessidades materiais — alimento, vestimenta, habitação — e a possibilidade da moralidade, reconhecendo que essas condições são historicamente determinadas e configuram a base estrutural para a constituição da vida ética. Em meio às transformações socioeconômicas do século XIX, marcadas pela industrialização e pela consolidação do capitalismo, o filósofo identifica nas desigualdades materiais não apenas um entrave à virtude, mas também um reflexo da alienação das relações humanas, onde a precariedade e a exploração corroem as bases que sustentam a moralidade como prática viável. Em suas

palavras, “onde os homens estão amontoados, como nas fábricas inglesas ou nas pocilgas habitacionais dos operários, onde nem o oxigênio é suficiente, falta também espaço para a moralidade; a virtude torna-se um privilégio dos proprietários de fábricas”. Essa formulação não apenas denuncia as condições desumanas impostas pelo sistema capitalista, mas também redefine a moralidade como inseparável das condições materiais de existência.

O impulso de felicidade, compreendido como princípio heterônomo que emerge das necessidades do corpo e do condicionamento material da vontade, reflete a pertença do ser humano ao mundo sensível e finito, em oposição direta às perspectivas espiritualistas ou transcendentais que desconsideram a concretude dessas determinações. Feuerbach critica a abstração dessas tradições, que isolam a vontade de suas raízes materiais e finitas, reduzindo-a a uma idealização metafísica. Para o filósofo, a heteronomia não é uma limitação, mas a própria condição que confere à vontade sua realidade prática, pois somente ao reconhecer sua dependência do mundo dos objetos e da intersubjetividade é que o ser humano pode superar as ilusões de uma liberdade desvinculada do contexto sensível e contingente. Segundo Feuerbach, a moralidade, para ser efetiva, deve considerar a “dependência inevitável do ser humano em relação ao mundo dos objetos e aos desejos que encontram satisfação nesses objetos”. Essa perspectiva — abordada em *Der Eudämonismus* e retomada em seus escritos sobre materialismo e espiritualismo — desloca a virtude de uma esfera abstrata para a realidade contingente, onde o espaço-tempo deixa de ser uma mera categoria transcendental e passa a ser reconhecido como a condição que delimita e possibilita a vida.

Ao conectar diretamente a organização política e econômica à possibilidade da moralidade, Feuerbach antecipa um discurso que encontra paralelos em Marx, particularmente na crítica ao impacto das condições materiais sobre as relações humanas e na denúncia das desigualdades econômicas enquanto obstáculos à realização ética. Ambos os pensadores convergem na compreensão de que as bases materiais não apenas moldam as possibilidades de virtude e felicidade, mas também configuram as estruturas de opressão e alienação. No entanto, enquanto Marx aprofunda a análise do capitalismo como um sistema de exploração sistêmica e propõe sua superação histórica, Feuerbach limita-se a uma crítica ética das condições existentes, sem avançar em um

programa de transformação revolucionária. Essa diferença sublinha a extensão distinta de seus projetos, ao mesmo tempo em que evidencia uma interseção fundamental no reconhecimento da materialidade como premissa indispensável à vida moral. A referência ao primeiro livro de "O Capital" evidencia o reconhecimento de que “a moralidade só pode ser tornada acessível pela remoção dos obstáculos materiais que se interpõem no caminho dela”. Essa articulação não apenas reafirma a identidade entre felicidade e vida humana, mas também posiciona a moralidade como um fenômeno necessariamente condicionado por fatores externos, que transcendem o âmbito da vontade individual.

O deslocamento da virtude para uma dimensão prática, onde as condições materiais e as relações sociais tornam-se os alicerces da moralidade, rompe com a abstração especulativa e reinscreve a ética no campo das necessidades humanas concretas. A felicidade, entendida como condição indispensável à prática moral, não é uma opção ou um acessório — ela é o horizonte que orienta tanto a virtude quanto a organização das relações políticas e econômicas, ampliando sua influência para além da ética individual ao estabelecer critérios para ações e estruturas coletivas. Essa concepção redefine os alicerces das práticas sociais, implicando que qualquer organização política ou econômica deve ser avaliada por sua capacidade de promover condições que possibilitem a realização do bem-estar humano enquanto expressão da dignidade coletiva. Assim, a felicidade torna-se uma força normativa que vincula o ideal ético à transformação das estruturas institucionais, promovendo uma convivência que respeite as necessidades materiais e espirituais de todos os indivíduos.

A moralidade, no horizonte teórico de Feuerbach, configura-se como o produto de uma complexa rede de hábitos que se estratificam ao longo do tempo, sendo inseparável das condições concretas que possibilitam sua realização. Qualquer ação moral, longe de ser determinada exclusivamente por princípios abstratos, emerge da interação dinâmica entre a satisfação das necessidades humanas e a formação de disposições que integram tais satisfações em um contexto prático. Para o filósofo, o dever — muitas vezes tratado como algo dado e inquestionável — revela-se, na verdade, como uma construção histórica e contingente, cujas bases residem na repetição de práticas que se consolidam como virtudes em uma perspectiva relacional e situada.

Ao discutir a limpeza como exemplo de virtude, Feuerbach desloca a análise da esfera metafísica para a concretude das atividades cotidianas, evidenciando como um ato inicialmente percebido como desagradável e imposto, como a higiene pessoal, pode transformar-se em uma inclinação natural e prazerosa — um impulso de felicidade que se enraíza nos hábitos. Essa transformação, entretanto, não ocorre espontaneamente; ela depende de um processo de habituação e superação de resistências que são tanto individuais quanto culturais. "A limpeza, que para o homem rude e selvagem é um dever amargo e desagradável, torna-se, para o homem civilizado, uma satisfação e uma atividade natural", escreve Feuerbach, sublinhando que virtudes sólidas são aquelas que derivam de uma integração harmônica entre a inclinação e a razão.

Essa articulação entre o impulso de felicidade e a virtude reafirma a crítica de Feuerbach à ideia de uma moralidade autônoma e independente das condições materiais e dos hábitos cotidianos. Para o autor, "não há moralidade dada em si mesma, pois o dever é resultado de um processo de estratificação de hábitos consolidados ao longo do tempo". Isso significa que a vida moral não pode ser concebida como um sistema de prescrições universais alheias à experiência sensível e às necessidades humanas. Antes, ela deve ser entendida como um movimento que integra as demandas do corpo e da mente em relação às condições históricas e sociais que estruturam a existência.

Ao recusar a abstração das categorias morais, Feuerbach desloca o centro da reflexão ética para a compreensão da vida humana como uma interseção entre finitude e relação. Nessa perspectiva, o impulso de felicidade — que para o autor é o fundamento de toda ação moral — não se limita a uma satisfação subjetiva ou contingente, mas torna-se uma dimensão normativa que orienta a prática da virtude e a organização das relações sociais. Assim, a moralidade passa a ser vista como um processo de realização da dignidade humana, mediado pela satisfação das necessidades e pela constituição de hábitos que promovem o bem-estar coletivo.

A liberdade, nessa articulação, não é concebida como uma independência absoluta, mas como a capacidade de agir em consonância com as condições que tornam a vida plena e significativa. Ao enfatizar que "a virtude precisa, como o corpo, de alimento, roupa, luz, ar, espaço", Feuerbach rejeita qualquer separação entre a moralidade e as exigências materiais, posicionando a ética como inseparável da esfera política e econômica. Essa visão não apenas redefine os fundamentos da vida moral,

mas também aponta para a necessidade de transformar as estruturas sociais e institucionais que impedem a realização plena da felicidade e da liberdade humanas.

6) **A noção de amor-próprio**

O impulso de felicidade, ao emergir como força estruturante da vida ética, é tratado por Feuerbach não apenas como uma disposição subjetiva enraizada na singularidade do indivíduo, mas como um princípio que revela a interseção necessária entre o desejo de realização pessoal e as condições que moldam a experiência compartilhada, fundamentando-se na materialidade histórica que define os contornos das relações sociais e das possibilidades concretas de ação. Essa articulação revela a dependência mútua entre as inclinações naturais do indivíduo e os processos socioeconômicos que determinam os horizontes de sua realização ética, sublinhando que a moralidade não pode ser dissociada das condições estruturais que sustentam a existência humana no mundo sensível e finito. Essa concepção, que desafia as tradições éticas formalistas ao integrar o amor-próprio como elemento constitutivo da moralidade, implica o reconhecimento de que a felicidade não é meramente contingente ou acidental, mas um horizonte normativo que orienta a prática moral na medida em que esta se desdobra em um contexto finito e relacional.

Ao analisar o papel do amor-próprio na constituição da vida moral, Feuerbach redefine as bases da moralidade, deslocando-a de uma dimensão abstrata e transcendente para o campo concreto das relações humanas, denunciando as limitações impostas pelas tradições éticas que isolam o dever em uma esfera intangível e descolada das condições materiais e práticas da existência. Para o filósofo, a abstração da moralidade tradicional desumaniza as exigências éticas, ao passo que uma moralidade ancorada no campo relacional reconhece as necessidades sensíveis e a interdependência que constitui a experiência humana. O amor-próprio, compreendido como a disposição que permite ao sujeito reconhecer-se enquanto portador de dignidade, torna-se o fundamento para uma ética que não nega a centralidade do indivíduo, mas que a eleva à medida que integra o reconhecimento do outro como condição de sua realização. Essa relação entre a busca individual pela felicidade e o reconhecimento intersubjetivo

encontra expressão no vínculo entre a autonomia e a heteronomia, em que o sujeito, ao afirmar seu próprio valor, reconhece simultaneamente a dependência inevitável das estruturas e vínculos que o constituem.

A crítica de Feuerbach à exclusão do eudaimonismo pelas tradições moralistas, particularmente na filosofia kantiana, revela a sua tentativa de reconciliar a racionalidade ética com os impulsos naturais do indivíduo, articulando uma oposição explícita ao modelo kantiano que separa rigorosamente o dever da inclinação. Para Kant, a moralidade pressupõe a supressão dos impulsos sensíveis em favor de uma vontade universalmente legisladora, enquanto Feuerbach defende que os impulsos naturais, incluindo o amor-próprio, não apenas coexistem com a razão, mas constituem o solo fértil no qual o dever ético é fundamentado. Essa abordagem implica a rejeição de qualquer moralidade desprovida de conteúdo sensível, propondo em seu lugar uma ética que integra o impulso de felicidade como elemento indispensável à realização da virtude. Na rejeição ao amor-próprio enquanto princípio moral, essas tradições afirmavam que a felicidade comprometia a pureza da virtude, reduzindo a moralidade a um sistema de deveres desprovidos de conteúdo sensível. Feuerbach, em oposição, argumenta que o amor-próprio, longe de ser uma ameaça à moralidade, é a expressão de uma necessidade vital que sustenta tanto a autonomia do sujeito quanto a capacidade de reconhecer os outros como agentes igualmente dignos. Nesse sentido, a ética feuerbachiana não apenas reabilita o egoísmo natural, mas o reinscreve como componente indispensável de uma moralidade que se realiza no encontro entre o indivíduo e a comunidade.

A relação entre o amor-próprio e o impulso de felicidade, portanto, não pode ser entendida como uma oposição entre o indivíduo e o coletivo, mas como uma síntese em que ambos se afirmam mutuamente, manifestando-se na prática ética por meio de ações que conciliam a busca individual pelo bem-estar com a construção de uma convivência harmoniosa e justa. Essa síntese encontra expressão concreta na valorização da interdependência, em que o reconhecimento das necessidades alheias não apenas complementa, mas potencializa a realização das inclinações naturais do sujeito. Para Feuerbach, a prática ética exige que a felicidade individual seja concebida enquanto possibilidade coletiva, instaurando uma relação recíproca que transforma a moralidade em um campo de realização compartilhada e mediada pelas condições históricas e

materiais que moldam a existência. Para Feuerbach, a felicidade não é um estado estático ou um objetivo isolado; ela é o movimento contínuo que orienta o indivíduo na realização de sua essência, que se define pela relação com os outros e pela capacidade de transformar suas inclinações naturais em práticas éticas que afirmam a dignidade coletiva. O amor-próprio, nessa perspectiva, é o ponto de partida para uma ética que reconhece a interdependência entre liberdade e necessidade, entre autonomia e responsabilidade, entre o desejo de felicidade e o dever para com os outros.

Ao propor essa síntese, Feuerbach transcende o dualismo entre egoísmo e altruísmo, oferecendo uma visão da moralidade em que a felicidade individual e o bem coletivo não se excluem, mas se reforçam reciprocamente, como pode ser observado no contexto das práticas sociais e políticas. A integração desses valores se manifesta, por exemplo, na organização de comunidades que priorizam a distribuição equitativa dos recursos materiais e culturais, permitindo que os indivíduos persigam suas inclinações naturais enquanto contribuem para a prosperidade coletiva. Essa abordagem implica que sistemas políticos e econômicos devem ser avaliados pela sua capacidade de criar as condições necessárias para que a felicidade de cada indivíduo se alinhe à harmonia do conjunto, estabelecendo uma relação de interdependência que redefine os alicerces das relações sociais concretas. Essa concepção redefine a liberdade como a capacidade de agir em conformidade com as condições que promovem o bem-estar de todos, inserindo o impulso de felicidade e o amor-próprio no centro de uma ética que busca integrar os fundamentos naturais da existência às exigências racionais da vida moral.

Ao explorar a articulação entre dever e inclinação, Feuerbach constrói uma reconfiguração teórica que integra o impulso de felicidade às práticas morais, fundamentando-se nas condições sensíveis e relacionais como determinantes essenciais da existência humana; essas condições, enquanto expressão da interdependência que estrutura a experiência concreta, estabelecem o vínculo inescapável entre as necessidades materiais, a saúde do corpo e da mente, e a possibilidade de desenvolvimento de uma virtude que seja realmente acessível e compartilhada. A virtude, portanto, não é mais concebida como uma abstração desligada das contingências da vida, mas como resultado de práticas reiteradas que promovem tanto a autopreservação quanto a reciprocidade, permitindo ao indivíduo situar-se como agente ético em um horizonte coletivo e integrado. A inclinação, concebida como expressão

imediata do impulso de felicidade, opera pela busca do bem-estar e da satisfação; o dever, por sua vez, inscreve-se em uma temporalidade mediada, cujos efeitos transcendem o sacrifício imediato e se projetam em horizontes éticos mais amplos. Ambos, contudo, na ética feuerbachiana, encontram-se ancorados na experiência concreta, sendo o dever resignificado como a consolidação de hábitos que não apenas promovem a saúde integral do indivíduo, mas também contribuem para o enriquecimento das condições de vida em comunidade.

Os deveres para consigo mesmo, definidos por Feuerbach como regras de conduta derivadas da experiência do bem-estar humano, adquirem densidade ética ao se apresentarem como manifestações do impulso de autopreservação; essa experiência, ao vincular diretamente as práticas individuais às condições de saúde física e espiritual, revela-se como a base a partir da qual o sujeito não apenas reconhece a importância da autopreservação, mas também transforma essa prática em modelo ético coletivo. Exemplos concretos podem ser observados na ênfase feuerbachiana sobre o cuidado do corpo e da mente como componentes inalienáveis da moralidade prática, especialmente no contexto histórico da modernidade, em que a precariedade das condições materiais destacava a interdependência entre saúde individual e progresso social. A repetição desses atos, longe de se limitar a um mecanismo de obediência passiva, transforma-se na formação de uma moralidade enraizada na saúde e na normalidade da existência concreta. Feuerbach enfatiza que a prática do dever, mesmo quando inicialmente orientada por imperativos externos, evolui para uma inclinação positiva, capaz de operar como modelo tanto para o agente quanto para os demais integrantes da comunidade; essa transformação reflete a possibilidade de o hábito consolidar não apenas valores éticos individuais, mas também normas coletivas que, ao serem reiteradas, estruturam práticas sociais baseadas na saúde, na solidariedade e na preservação mútua. Esse processo revela como a repetição das ações éticas molda uma moralidade coletiva, fundada em experiências compartilhadas e na interdependência que caracteriza as relações humanas. O vínculo entre saúde, virtude e repetição evidencia, assim, uma moralidade que transcende o formalismo abstrato, integrando os valores da autopreservação ao desenvolvimento ético enquanto prática situada.

A relação entre o dever e o amor-próprio, em particular, revela em Feuerbach uma abordagem que se desvia tanto da crítica kantiana ao egoísmo quanto da concepção

schopenhaueriana de compaixão como princípio moral. Para Feuerbach, a moralidade kantiana, ao excluir o amor-próprio do domínio ético, falha em reconhecer a função vital desse princípio enquanto motivação legítima para a ação moral; essa exclusão, ao privilegiar a abstração de um dever puramente formal, ignora as dimensões concretas da experiência humana em que o amor-próprio opera como condição preliminar para o exercício das obrigações éticas. Ao desconsiderar o amor-próprio como fundamento legítimo, Kant limita a ética a um formalismo desconectado das práticas relacionais, desqualificando a reciprocidade e a interdependência como elementos formativos da moralidade. Feuerbach argumenta que o amor-próprio, ao contrário de ser uma ameaça ao dever, constitui o elo inicial que permite ao indivíduo reconhecer o outro enquanto extensão de si mesmo, integrando as demandas éticas ao desejo de autopreservação e bem-estar coletivo. O amor-próprio, concebido como elemento intrínseco à busca por uma vida saudável e feliz, é resgatado como fundamento do dever sem implicar, contudo, a negação das obrigações para com os outros. Feuerbach observa que, na base do imperativo categórico kantiano, encontra-se uma motivação implícita: o desejo de evitar o sofrimento e promover a autopreservação. Essa releitura, informada pela crítica schopenhaueriana, atribui ao egoísmo um papel moral legítimo, desde que subordinado a uma lei de reciprocidade que articule as necessidades individuais às demandas da coletividade.

A ética feuerbachiana, ao reconciliar o impulso de felicidade com o dever, estabelece, assim, uma conexão indissolúvel entre a realização individual e a reciprocidade interpessoal. Nesse contexto, o amor-próprio transcende a esfera da inclinação privada, transformando-se em princípio que fundamenta a ação moral, ao reconhecer o outro como portador de necessidades e aspirações igualmente legítimas. A compaixão, entendida como extensão do impulso de felicidade, emerge do desejo de evitar o sofrimento — tanto o próprio quanto o alheio —, articulando interesses individuais e coletivos em uma estrutura ética que privilegia a interdependência e a solidariedade como valores centrais.

A objetividade do comportamento moral, conforme concebida por Feuerbach, reside na capacidade de cada indivíduo alinhar suas inclinações naturais às exigências éticas da convivência coletiva. Essa integração não implica a subordinação do indivíduo ao coletivo, mas sim a criação de uma reciprocidade em que as aspirações individuais e

os valores compartilhados se reforçam mutuamente. O amor-próprio, nesse horizonte, transforma-se em um princípio que transcende a autopreservação, consolidando-se como base para uma ética relacional que redefine os alicerces das práticas morais. Ao integrar sensualismo e racionalidade, Feuerbach reconfigura os fundamentos da ética, deslocando a centralidade do dever abstrato para a convivência concreta, em que a felicidade, a saúde e a virtude se articulam como dimensões interdependentes de uma vida ética plena; essa integração manifesta-se em práticas éticas concretas, como o cuidado mútuo em comunidades e o fortalecimento de laços sociais baseados na reciprocidade. Ações como a preservação da saúde pública, o apoio solidário em contextos de vulnerabilidade e a valorização de estruturas comunitárias que priorizem o bem-estar coletivo são expressões diretas dessa articulação entre as necessidades sensíveis e os imperativos racionais. Tais práticas evidenciam como o sensualismo, enquanto reconhecimento das necessidades corpóreas, e a racionalidade, como mediação ética, encontram uma síntese que não apenas orienta a ação individual, mas também redefine as condições de justiça e convivência no horizonte social.

O individualismo articulado por Feuerbach em sua reflexão tardia redesenha as categorias tradicionais de autonomia e heteronomia ao propor uma síntese na qual a singularidade do sujeito é preservada, sem conduzi-lo a um atomismo solipsista, enquanto rejeita sua dissolução em uma totalidade coletiva homogênea. Tal concepção emerge a partir de um reconhecimento da interdependência sensível como fundamento da vida ética, uma interdependência que, desde *Das Wesen der Religion*, é mediada pelo sentimento de dependência. Esse sentimento, inicialmente descrito como núcleo da religiosidade, é reinterpretado em seus desdobramentos éticos, apresentando-se como uma expressão da necessidade inerente do sujeito em superar sua carência por meio do gozo e da afirmação vital, em um movimento que articula o indivíduo e sua relação com o outro enquanto condição de possibilidade para sua realização ética.

A dependência, assim resignificada, deixa de ser concebida como mera sujeição às forças externas ou como expressão de fragilidade, assumindo um caráter ativo que media a relação entre necessidade e prazer. Ao afirmar que "a dependência de outro ser é, na verdade, apenas a dependência do meu próprio ser, dos meus próprios impulsos, desejos e interesses" (ZMP, p. 92), Feuerbach reconfigura a relação entre autonomia e heteronomia, dissolvendo a oposição entre ambas e reconhecendo, na interação com o

outro, o eixo constitutivo da realização subjetiva. A necessidade, ao revelar a insuficiência humana, é simultaneamente um princípio ativo de superação, delineando o gozo não apenas como resposta à carência, mas como elemento central na afirmação da vida sensível.

O conceito de egoísmo, frequentemente repudiado pelas tradições morais como princípio antitético à virtude, é recuperado por Feuerbach enquanto fundamento metafísico do ser humano, sendo compreendido como elemento constitutivo da autopreservação e da busca pela felicidade. Longe de ser um entrave à moralidade, o egoísmo revela-se, em sua estrutura mais profunda, um vetor da interdependência, uma vez que sua realização depende do outro. Como bem aponta Andolfi, "o egoísmo, diferentemente da concepção habitual, não se opõe ao sentimento de dependência, mas o pressupõe, ao refletir simultaneamente a condição de limitação e o potencial expansivo do indivíduo" (ANDOLFI, 2011, p. 136).

A articulação entre heteronomia e autonomia, no horizonte feuerbachiano, não se dá pela exclusão de uma dimensão em favor da outra, mas pela integração de ambas em uma dinâmica recíproca: a autonomia emerge como autodeterminação parcial, delimitada, mas ampliada pela pluralidade de desejos e necessidades que constituem a condição humana. Essa pluralidade permite ao sujeito escapar da tirania de uma única necessidade, orientando-se por um campo de escolhas que reafirma tanto sua individualidade quanto sua pertença à totalidade natural e social. "Não é a ausência de necessidades que define a liberdade, mas a riqueza dos instintos que permite ao indivíduo decidir entre múltiplas determinações" (ZMP, p. 49).

Essa estrutura ética desloca a relação tradicional entre indivíduo e coletividade ao conceder ao egoísmo — compreendido enquanto princípio mediador entre necessidades individuais e relações intersubjetivas — um papel estruturante na moralidade. O prazer, nascido da necessidade e orientado para sua superação, ultrapassa a esfera meramente individual e instaura a interdependência como base de uma moralidade relacional, em que o outro não é apenas um limite, mas um elemento indispensável à realização do próprio sujeito.

No âmbito da ética feuerbachiana, a felicidade é concebida não como meta isolada, mas como horizonte intersubjetivo, articulando a realização das necessidades individuais à criação de condições materiais e sociais que viabilizem a satisfação das

necessidades do outro. A liberdade, nesse contexto, é ancorada na dependência: é na interação com o outro — igualmente situado no espaço da necessidade e do gozo — que o sujeito descobre as condições para sua autorrealização, em um processo contínuo de integração entre singularidade e totalidade, em que o amor-próprio e a relação ética convergem para a configuração de uma prática moral concreta.

7) **Consciência e dever para com os outros**

A crítica feuerbachiana ao formalismo ético encontra, na concepção do impulso de felicidade, uma reconfiguração fundamental das bases normativas da moralidade, ao integrar a dimensão sensível e relacional como estruturas centrais para a compreensão do dever moral. A noção de um impulso bilateral e recíproco de felicidade, que Feuerbach caracteriza como inerente à própria natureza humana, desdobra-se em uma perspectiva onde o egoísmo individual é indissociável das exigências intersubjetivas e sociais que condicionam a existência ética. Tal bilateralidade, descrita pelo autor como "um impulso de felicidade que não pode ser satisfeito por si mesmo sem satisfazer simultaneamente, talvez sem nem mesmo querer, o impulso de felicidade do outro indivíduo" (ZMP, p. 66), redefine as relações entre individualidade e coletividade no cerne da ética.

A experiência do bem-estar, concebida em termos de reciprocidade, transcende a esfera privada do sujeito para consolidar-se como um princípio normativo que regula tanto as relações interpessoais quanto os fundamentos da vida comunitária. A família, enquanto locus primário da convivência afetiva, desempenha um papel pedagógico crucial na formação de uma consciência moral capaz de reconhecer a legitimidade do impulso de felicidade alheio. Feuerbach identifica, nesse âmbito, a gênese de uma moralidade concreta, fundamentada na prática da partilha de bens materiais e afetivos, e que opera como uma limitação natural ao absolutismo dos instintos egoístas. A relação Ich-Du, delineada em "Das Wesen des Christenthums", é retomada aqui como modelo paradigmático de interdependência, onde a alteridade do outro não é percebida como uma restrição, mas como a condição mesma para a realização da felicidade individual.

A interdependência estruturante das relações humanas conduz Feuerbach a articular a tensão entre autonomia e heteronomia como momentos complementares de uma dinâmica ética mais ampla. A heteronomia, entendida como reconhecimento da dependência do outro, é simultaneamente o ponto de partida para a autodeterminação moral, na medida em que a necessidade de reciprocidade impõe limites às reivindicações individuais e inaugura um espaço de responsabilidade compartilhada. Não é, portanto, a negação do egoísmo que sustenta a moralidade, mas a sua transfiguração em uma prática ética na qual os impulsos individuais encontram sua legitimação na medida em que são compatíveis com a felicidade alheia. Como ressalta Feuerbach, "o homem egoísta, independentemente de sua boa vontade, deve repartir os bens da vida com o próximo desde o nascimento; já com o leite materno e, portanto, com os elementos da vida, suga também os elementos da moral" (ZMP, p. 66).

A coerção, presente tanto na esfera familiar quanto na ordem jurídica, assume uma função mediadora no desenvolvimento da consciência moral, ao impor, pela necessidade, o reconhecimento dos deveres para com os outros. Para Feuerbach, as normativas coercitivas não se limitam à contenção do egoísmo, mas operam como instrumentos pedagógicos que reafirmam a interdependência estrutural entre indivíduo e comunidade. A quem persiste na recusa de reconhecer tal interdependência, "os golpes dos irmãos e os beliscões das irmãs lhe ensinarão boas maneiras [...] e quem, mesmo por este caminho familiar, não chegar ao reconhecimento dos deveres para com os outros, será obrigado a fazê-lo por vias legais" (ZMP, p. 66). A coerção jurídica, nesse sentido, não anula a liberdade moral, mas orienta o indivíduo a compreender que sua própria felicidade está intrinsecamente ligada ao bem-estar coletivo.

A reconciliação entre o impulso de felicidade e o dever moral revela-se, assim, como uma articulação normativa que preserva a tensão constitutiva entre os interesses individuais e as exigências coletivas. Longe de suprimir essa tensão, Feuerbach a reinscreve como um elemento central da experiência ética, ao propor uma moralidade enraizada na materialidade das relações humanas e na sensibilidade que permeia os vínculos sociais. A ética feuerbachiana, ao rejeitar os formalismos abstratos e transcendentais, insere-se em uma tradição que valoriza a imanência da existência sensível como o terreno onde se desenrolam tanto os conflitos quanto as possibilidades de realização do sujeito moral.

A figura do egoísta – que persiste em uma concepção isolada de si mesmo e ignora a natureza recíproca da vida coletiva – é confrontada, inevitavelmente, pela própria necessidade que o liga à comunidade humana. Feuerbach afirma que a moralidade encontra seu fundamento na participação ativa no bem-estar coletivo, como expresso na máxima: "A participação ativa na felicidade e infelicidade dos outros [...] somente nisto a moralidade consiste" (ZMP, p. 72). Esse reconhecimento implica que o sujeito, ao buscar sua própria felicidade, reconhece, por extensão, a legitimidade do impulso de felicidade dos outros.

A moralidade, na perspectiva feuerbachiana, está enraizada no impulso humano de felicidade, que opera simultaneamente como critério para os deveres individuais e como base para as responsabilidades coletivas. Os deveres para consigo mesmo, ao consolidarem a manutenção da saúde física e espiritual do sujeito, tornam-se modelos para a compreensão dos deveres para com os outros, pois o bem é definido como aquilo que promove o bem-estar humano – tanto individual quanto social – enquanto o mal se manifesta como uma oposição deliberada a essa condição. Feuerbach argumenta que a felicidade própria, embora não seja o objetivo final da moralidade, constitui o pressuposto essencial que a torna possível: "A felicidade própria não é o objetivo e a finalidade da moralidade, mas seu fundamento, seu pressuposto" (ZMP, p. 72). Assim, o sujeito, ao valorizar sua própria existência, não apenas legitima, mas também expande esse reconhecimento à esfera intersubjetiva.

A referência de Feuerbach à "Regra de Ouro" como um princípio universal através de culturas e tradições evidencia a dimensão concreta e compartilhada do impulso de felicidade. Ele observa que esse princípio, reiterado de Confúcio ao Novo Testamento, reflete um critério essencial para as relações intersubjetivas, ao conectar a busca individual pelo bem-estar à necessidade de respeitar a felicidade do outro. Essa regra, expressa em diferentes formas, demonstra que a moralidade emerge da consciência intuitiva do sujeito sobre a reciprocidade fundamental que permeia sua existência: "Entre os muitos princípios e prescrições morais que foram concebidos, este simples princípio popular é o melhor e o mais verdadeiro [...], porque nos torna conscientes de nosso impulso de felicidade" (ZMP, pp. 72-73).

Essa articulação entre o impulso de felicidade e a consciência moral transcende as dicotomias tradicionais entre egoísmo e altruísmo, ao postular que o bem-estar

individual está ontologicamente vinculado à experiência coletiva. A moralidade, nesse quadro, não é concebida como uma imposição externa ou como uma abstração especulativa, mas como uma prática concreta em que o sujeito, ao reconhecer sua vulnerabilidade e dependência dos outros, encontra na relação interpessoal a realização de sua própria humanidade. Nesse sentido, os deveres para consigo mesmo são estendidos à esfera coletiva por meio da empatia e da reciprocidade, que se tornam as bases de uma consciência moral verdadeiramente humana.

A consciência, enquanto ponto de inflexão entre o particularismo do impulso de felicidade e a generalidade relacional da compaixão, desempenha um papel determinante na articulação de uma ética fundamentada na intersubjetividade, a qual, para Feuerbach, transcende tanto a abstração normativa quanto o individualismo atomizado, sem, contudo, dissolver a singularidade da experiência subjetiva. Essa consciência, que não apenas emerge da experiência sensível da própria vulnerabilidade, mas também a projeta em um horizonte compartilhado, revela-se como o meio pelo qual o sujeito transita da autorreferência para a alteridade – uma alteridade que, longe de se impor como exigência externa, é vivenciada na reciprocidade inevitável do sofrimento e do desejo de felicidade. Feuerbach exemplifica tal movimento ao afirmar que "essa simpatia pelo sofredor surge apenas da antipatia pela dor, da vontade de não sofrer" (ZMP, pp. 74-75), implicando que a própria compaixão, embora frequentemente exaltada como virtude autônoma, se encontra enraizada no mesmo fundamento do impulso de autopreservação.

A moralidade, em seu núcleo, não poderia ser compreendida, segundo Feuerbach, sem a mediação operada pela consciência, a qual, ao integrar o impulso de felicidade em um vínculo relacional, realiza a síntese entre autonomia e heteronomia. Essa síntese, entretanto, não se apresenta como um equilíbrio harmônico entre forças opostas, mas como uma tensão estrutural que define a própria condição humana, manifestada na relação entre os impulsos masculino e feminino. A autonomia, simbolizada pelo masculino, carrega em si o impulso afirmativo que busca a realização da própria vontade, ao passo que a heteronomia, representada pelo feminino, expressa a limitação necessária imposta pela realidade relacional, que subordina a força afirmativa à reciprocidade ética: "a autonomia do impulso masculino de felicidade [...] teve de se dobrar e adaptar à heteronomia do impulso feminino de felicidade" (ZMP, pp. 76-77).

Dessa forma, a moralidade, ao invés de se fundar em uma suposta negação do impulso, encontra precisamente na interdependência desses polos sua legitimidade e eficácia.

Ao deslocar o fundamento da ética de uma normatividade abstrata para a concretude da relação Ich-Du, Feuerbach reconfigura a própria noção de bem e mal, que, em sua perspectiva, não são categorias absolutas ou transcendentais, mas expressões contingentes de uma experiência relacional, construída na intersubjetividade e mediada pela consciência. A compaixão, enquanto manifestação do impulso de felicidade que se torna sensível à alteridade, exemplifica essa dinâmica, pois não se limita a um gesto altruísta, mas representa a própria condição de possibilidade da convivência ética, ao transformar a vulnerabilidade compartilhada em vínculo. Nesse sentido, a consciência, ao permitir que o sujeito reconheça no sofrimento alheio a extensão de sua própria finitude, opera não como um mero intermediário entre o individual e o coletivo, mas como a matriz pela qual o impulso de felicidade se realiza em sua plenitude moral.

A interdependência estrutural entre o eu e o outro, articulada por Feuerbach, aponta para a impossibilidade de conceber a felicidade como um fenômeno exclusivamente individual. Ao contrário, o impulso de felicidade, na medida em que encontra sua plenitude na relação com o outro, revela que a autonomia não pode ser efetivada fora das condições de heteronomia que definem a coexistência humana. Dessa maneira, a compaixão, que surge do reconhecimento da dor alheia como uma extensão da própria experiência de sofrimento, não é apenas um reflexo do impulso de autopreservação, mas também uma prova de que a moralidade, em última análise, se enraíza na capacidade humana de transformar a necessidade em comunhão ética.

A consciência moral, definida por Feuerbach como o "outro eu no eu", configura-se menos como uma faculdade autônoma do sujeito do que como um fenômeno relacional, estruturado pela projeção reflexiva do sofrimento alheio sobre o próprio impulso de felicidade. Essa consciência, distante de ser anterior à ação, emerge na posterioridade da experiência da má ação, marcada pela negatividade que advém da transgressão do impulso de felicidade de outrem. A afirmação de que "somente uma má consciência é a origem da consciência" (ZMP, pp. 79-80) sublinha o caráter experiencial e consequencialista dessa moralidade, na qual o sofrimento gerado se converte em um mecanismo pedagógico, cuja função é revelar ao sujeito a

interdependência essencial entre o eu e o outro, consolidando, assim, uma ética fundada na intersubjetividade.

A construção da consciência, ao invés de decorrer de uma abstração ética normativa, opera como um processo de internalização mediada pela alteridade, na qual o sofrimento infligido ao outro retorna ao sujeito enquanto reconhecimento de uma condição compartilhada. O impulso de felicidade, nesse sentido, desempenha o papel de base comum sobre a qual se edifica a moralidade, sendo ao mesmo tempo a origem do julgamento ético e o critério pelo qual o bem e o mal são compreendidos. Feuerbach, ao afirmar que "minha consciência nada mais é do que meu ego se colocando no lugar do você ofendido" (ZMP, pp. 77-78), não apenas descreve a gênese da consciência moral, mas também enfatiza que esta só se realiza plenamente através da compaixão, que é simultaneamente expressão do impulso de felicidade e sua negação experiencial, pois nasce da percepção da dor do outro como uma extensão de si mesmo.

A consciência moral, enquanto fenômeno ulterior à ação, não pode ser dissociada de seu caráter a posteriori, sendo o reconhecimento ético sempre subsequente ao ato que o suscita. A máxima "*post factum poenit actum*" (ZMP, p. 79) resume essa temporalidade, que faz da má consciência não apenas um efeito colateral do ato moralmente errado, mas o ponto de partida para a construção de uma ética relacional. A má ação, ao ferir o impulso de felicidade de outrem, desvela ao agente as consequências de sua conduta, permitindo que ele projete sobre si a dor alheia, reconhecendo-a como algo que ele próprio não desejaria experimentar. Nesse movimento retroativo, o sujeito descobre que "o que fiz ao outro, agora faço a mim mesmo em seu lugar" (ZMP, pp. 79-80), consolidando a consciência moral como um mecanismo de aprendizado ético que vincula o impulso individual à dimensão coletiva.

A interconexão entre consciência moral e compaixão é ainda mais complexificada quando Feuerbach descreve a impulso como um meio termo entre autonomia e heteronomia, articulando os opostos do impulso masculino de felicidade, caracterizado pela força e pela afirmação, e do impulso feminino, definido pela sensibilidade e pela receptividade ao outro. Essa dualidade, longe de ser meramente binária, revela a essência relacional da consciência, que não é nem puramente subjetiva nem totalmente objetiva, mas que funciona como o vínculo entre o eu e o tu, entre a felicidade própria e a do outro. Feuerbach rejeita, assim, qualquer ideia de que a

consciência moral seja um princípio transcendente ou absoluto, apresentando-a, ao contrário, como um fenômeno histórico e socialmente situado, que se desenvolve nas interações concretas entre indivíduos e nas consequências práticas de suas ações.

A compaixão, entendida por Feuerbach como "o próprio impulso de felicidade ofendido" (ZMP, pp. 74-75), ocupa um papel central nesse sistema ético, pois é através dela que o sujeito transcende a limitação de sua perspectiva individual para alcançar uma compreensão mais ampla da interdependência humana. Não se trata, contudo, de um altruísmo abstrato, mas de uma relação mediada pelo impulso de felicidade, que conecta a experiência de sofrimento ao reconhecimento de um princípio ético comum. A consciência, ao se constituir a partir desse processo, não apenas expressa a capacidade humana de internalizar o outro, mas também reafirma que a moralidade não pode ser desvinculada da experiência concreta e relacional que funda o próprio ser ético.

A ética eudaimonista de Feuerbach, ao recusar a imposição de uma moralidade abstrata e transcendente, emerge como uma síntese singular entre o impulso de felicidade e a consciência moral, ambos enraizados na experiência concreta das relações humanas. A consciência, entendida como um "outro eu no eu", transcende o meramente subjetivo para se constituir enquanto espaço de encontro, no qual o sofrimento do outro é internalizado e traduzido em um reconhecimento tardio da interdependência fundamental entre o eu e o mundo social. Esse reconhecimento, ao se dar sempre a posteriori, fundamenta uma moralidade que não se sustenta sobre mandamentos prévios ou princípios formais, mas sobre a vivência, dolorosamente mediada, da alteridade enquanto fonte de equilíbrio ético.

A concepção feuerbachiana de que "uma má consciência é apenas o impulso ofendido de felicidade nos outros e isso penetra nas profundezas do meu próprio impulso de felicidade" revela que a ética não é regulada por ideais exteriores ao sujeito, mas por uma reatividade interna, simultaneamente emocional e intelectual, que emerge da tensão entre o desejo individual e a constatação das consequências de sua realização isolada. Essa reatividade, longe de ser um elemento acessório, constitui o núcleo da moralidade humana, ao projetar sobre o sujeito a dissonância causada pelo mal praticado e transformá-la em critério ético, em um movimento que não busca suprimir o impulso de felicidade, mas integrá-lo à dinâmica relacional que define a vida social.

Feuerbach delineia, portanto, um horizonte ético em que a compaixão não se reduz a uma emoção passiva, mas se configura como um ato intelectual que permite ao sujeito representar em si mesmo o sofrimento do outro, percebendo no espelho da alteridade as aspirações e vulnerabilidades que também o constituem. É essa capacidade de imaginação moral, articulada pela consciência, que subverte a dicotomia entre emoção e razão, revelando o impulso de felicidade não apenas como motivação inicial para a ação, mas também como critério reflexivo que, ao ser confrontado com as consequências de seus excessos, conduz à transformação ética do indivíduo. Assim, a máxima confuciana, que propõe "não fazer aos outros o que você não deseja que façam a você", não é um imperativo exterior, mas a expressão mais clara de uma verdade descoberta no âmago das relações intersubjetivas.

A retroatividade da consciência moral, ao surgir "somente depois da ação", desmantela a noção tradicional de que a moralidade precede a conduta, revelando-se, ao contrário, como a culminação de um processo reflexivo que reconfigura a identidade ética do sujeito à luz de suas interações com o outro. Nesse contexto, o sofrimento alheio, internalizado como culpa, não é apenas um elemento de punição, mas o ponto de articulação entre o impulso de felicidade e a compaixão, que transforma o erro em aprendizado e o arrependimento em um motor para a transformação moral. Essa dinâmica, que liga o eu ao outro por meio da experiência concreta da dor, inscreve a moralidade na história do indivíduo, vinculando-a a um horizonte de emancipação que supera a moralidade culpabilizante e abre caminho para uma ética da felicidade compartilhada.

A estrutura relacional da consciência, descrita por Feuerbach como "o vínculo entre eu e tu, entre a própria felicidade e a dos outros", não é uma abstração metafísica, mas um reflexo da realidade concreta em que a harmonia entre os impulsos individuais e os do outro se impõe como condição para a estabilidade das interações humanas. Quando o sujeito reconhece que "só existe uma felicidade comum", ele não apenas se insere em uma rede de interdependências, mas descobre, no ato mesmo de reconhecer o outro, o fundamento ontológico de sua própria felicidade. Essa descoberta, porém, não é imediata nem linear; ela se dá na tensão entre erro e aprendizado, entre sofrimento e reconciliação, entre o impulso de felicidade e a necessidade de harmonizá-lo com a alteridade.

A culminação da ética feuerbachiana reside, portanto, na superação de uma moralidade fundada na culpa e no dever por uma concepção que enraíza a felicidade no reconhecimento mútuo. A consciência moral, ao emergir da experiência concreta das relações humanas, desvela uma dimensão emancipatória que transforma o sofrimento em compreensão e a alteridade em possibilidade de realização. A moralidade, nesse sentido, não é uma imposição externa, mas uma criação coletiva, nascida do confronto entre o eu e o outro, onde a busca pela felicidade individual se revela inseparável da construção de um horizonte comum. É nessa síntese, sempre inacabada, que o sujeito descobre que a felicidade, ao transcender o isolado e alcançar o compartilhado, deixa de ser um desejo e torna-se uma realização: não a de um, mas a de todos.

CONCLUSÃO

A trajetória empreendida ao longo desta tese revela, em última instância, um movimento duplo que não se restringe a elucidar a gênese e o desenvolvimento do pensamento ético tardio de Ludwig Feuerbach, mas que também busca redesenhar o horizonte das possibilidades interpretativas abertas por sua obra. Tal movimento encontra, no conceito de *Glückseligkeitstrieb*, uma articulação singular entre desejo, felicidade e liberdade, cujas implicações ultrapassam as fronteiras da ética tradicional para insinuar uma reforma mais ampla da própria ontologia moral. A tese, ao propor a centralidade do desejo como princípio estruturante da vida ética, não apenas resgata o significado emancipatório contido na crítica feuerbachiana à transcendência e à abstração especulativa, mas também delineia um projeto filosófico que recoloca o humano – sensível, corpóreo e intersubjetivo – no cerne da moralidade.

Esse percurso inicia-se pela desconstrução das pretensões ontológicas do idealismo hegeliano, cuja abstração reduziu o sensível e o contingente a meras manifestações de um absoluto especulativo. Feuerbach, ao subverter a lógica do sistema, reconduz o pensamento filosófico ao terreno do concreto e do imanente, desvelando o desejo como a base constitutiva da existência humana. Nesse sentido, o desejo não se limita a ser uma inclinação contingente ou irracional, mas emerge como o elo que vincula o ser humano à totalidade de sua experiência – de sua corporeidade às relações intersubjetivas. Esse vínculo, explorado ao longo dos capítulos desta tese, desloca a ênfase da universalidade abstrata para a concretude singular do corpo e dos afetos, conferindo ao desejo o estatuto de fundamento ontológico da moralidade.

A crítica feuerbachiana à transcendência religiosa, abordada especificamente nos capítulos iniciais, reflete a tentativa de desmascarar os mecanismos de alienação contidos na projeção do divino. Feuerbach compreende a religião como um espelho que fragmenta o humano ao deslocar para o além suas qualidades mais elevadas, transformando o desejo em culpa e a liberdade em sujeição. A reconstrução dessa crítica neste trabalho enfatiza não apenas a dimensão negativa do pensamento feuerbachiano, mas também seu potencial afirmativo: ao desconstruir as categorias de pecado e redenção, Feuerbach não apenas liberta o desejo das amarras impostas pela

moralidade religiosa, mas o reinscreve como a base para uma vida ética reconciliada consigo mesma. Essa perspectiva resgata a dimensão afirmativa do desejo, interpretando-o como um impulso que não almeja transcender o humano, mas realizá-lo em sua plenitude.

Ademais, o deslocamento para o sensível e o corpóreo, central na reorientação materialista de Feuerbach, evidencia uma guinada decisiva em direção a uma ética que valoriza as condições concretas da existência humana. Esse movimento é analisado de forma detalhada no segundo capítulo que explora a "fisiologia do pensar", onde se argumenta que o pensamento, longe de ser uma abstração desencarnada, é inseparável das condições corpóreas e afetivas que o possibilitam. O corpo, antes relegado ao plano secundário da filosofia idealista, assume aqui um papel central na constituição da subjetividade e da moralidade. Tal perspectiva rompe com a dicotomia tradicional entre razão e sensibilidade, evidenciando que é no entrelaçamento dessas dimensões que se encontra o fundamento da vida ética. Ao resgatar a corporeidade como base da moralidade, Feuerbach não apenas redefine as categorias filosóficas tradicionais, mas também inaugura uma ética que celebra a condição humana em toda a sua materialidade e finitude.

No entanto, o aspecto mais inovador da proposta feuerbachiana reside na articulação entre desejo e alteridade, explorada de forma sistemática no último capítulo desta tese. O *Glückseligkeitstrieb*, entendido como um impulso que orienta o ser humano em direção à felicidade, não se realiza no ensimesmamento egoísta, mas na intersubjetividade. Feuerbach argumenta que a felicidade individual só é possível no contexto de uma felicidade compartilhada, onde a realização do desejo do outro se entrelaça com a própria busca por plenitude. Essa perspectiva inaugura uma ética relacional que, ao rejeitar as dicotomias entre autonomia e heteronomia, afirma que a liberdade não é um estado de autossuficiência, mas um movimento de abertura ao outro. A felicidade, portanto, não se apresenta como uma condição alcançada individualmente, mas como o resultado de uma convivência ética que integra desejo, compaixão e responsabilidade.

É nesse contexto que a tese projeta sua possível contribuição: ao propor uma leitura do pensamento ético de Feuerbach que privilegia a dimensão sensível e relacional do desejo, este trabalho não apenas reafirma a relevância contemporânea de

sua filosofia, mas também sugere novas possibilidades para a compreensão da moralidade humana. A ética *eudaimonista*, ao integrar corpo, afetos e razão em um só movimento, oferece uma resposta às aporias da filosofia moral tradicional, reivindicando a felicidade como princípio universal e como condição de possibilidade para a liberdade. Feuerbach, ao reconceituar a moralidade a partir do desejo, não apenas rompe com as categorias repressoras do passado, mas também inaugura um horizonte emancipador que permanece aberto à reflexão filosófica.

A conclusão que emerge deste trabalho, portanto, não é uma síntese final, mas um convite à continuidade do debate. Ao resgatar a centralidade do desejo na filosofia ética, esta tese não apenas se inscreve em uma tradição crítica, mas também projeta novas possibilidades para o pensamento moral contemporâneo. Feuerbach, ao propor uma ética que celebra a condição humana em sua complexidade e ambiguidade, oferece não apenas uma crítica à transcendência, mas também uma afirmação radical da imanência como fundamento de uma vida ética autêntica.

O percurso traçado ao longo desta tese, ao mesmo tempo em que busca esclarecer as camadas interpretativas do pensamento ético tardio de Ludwig Feuerbach, encontra-se inevitavelmente marcado pela provisória e fragmentada condição que caracteriza tanto o próprio saber humano quanto os esforços filosóficos de sistematização. Como o próprio Feuerbach concebe, o saber humano não é um edifício sólido e eterno, mas antes uma construção contingente e sempre inacabada, reflexo de uma incompletude que não é defeito, mas traço constitutivo da finitude humana. Nesse sentido, a investigação aqui apresentada, ainda que pretensamente ambiciosa, é apenas uma tentativa parcial – e, por vezes, tropeçante – de iluminar um horizonte ético que continua a escapar de delimitações definitivas.

Se, por um lado, a tese se propôs a redesenhar o horizonte interpretativo do pensamento de Feuerbach, por outro, não deixa de reconhecer que qualquer esforço interpretativo é atravessado por lacunas e por silêncios, muitas vezes tão eloquentes quanto as próprias palavras escritas. É com esse reconhecimento – quase um alívio, talvez – que este trabalho se despede, ciente de que a provisão do saber filosófico é, ela mesma, uma expressão do *Glückseligkeitstrieb*: o impulso inescapável de buscar a felicidade, mesmo diante da inevitável falibilidade humana. Afinal, se a incompletude é condição essencial de nossa existência, não seria o ato de tentar compreendê-la, com

suas hesitações e avanços, o que nos torna, para usar uma expressão feuerbachiana, profundamente humanos?

Ao olhar para trás, o autor desta tese não pode deixar de sorrir ante a ironia do próprio projeto: uma tentativa de capturar a radical abertura do pensamento feuerbachiano enquanto luta contra a própria tentação de encerrar suas ideias em um conjunto fechado de afirmações. Quem sabe, ao final, o maior mérito deste trabalho seja justamente a aceitação de sua natureza provisória – não como um fracasso, mas como uma confirmação daquilo que o próprio Feuerbach sempre soube: que todo saber humano é um retrato imperfeito de uma busca contínua, e que é nessa imperfeição que reside sua mais profunda beleza.

REFERÊNCIAS BIBLIOGÁFICAS

1. Fontes Primárias de Ludwig Feuerbach:

FEUERBACH, Ludwig. ***A Essência do Cristianismo*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.**

_____. *A Essência do Cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2007b.

_____. "Algumas considerações sobre 'O começo da filosofia do Dr. J. F. Reiff'". In: *Filosofia da Sensibilidade – Escritos (1839-1846)*. Trad. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005a.

_____. "A Karl Riedel. Para a retificação do seu esboço". In: *Filosofia da Sensibilidade – Escritos (1839-1846)*. Trad. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005b.

_____. "Briefe an Jacob Moleschott". In: FEUERBACH, Ludwig. GW, Band 20. Briefweschsel IV (1853-1861). Berlin: Akademie-Verlag, 1996.

_____. "Carta a Hegel". In: *Pensamentos sobre muerte y inmortalidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1993a.

_____. *Cartas y polémicas filosóficas*. Medellín: Ennegativo ediciones, 2021.

_____. "Contra o dualismo de corpo e alma, de carne e espírito". In: *Filosofia da Sensibilidade – Escritos (1839-1846)*. Trad. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005g.

_____. *Das Wesen des Christentums*. Ditzingen: Reclam, 2011.

_____. *De Ratione una, universali, infnita.* In: *Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud.*

_____. "Einleitung in die Logik und Metaphysik". In: FEUERBACH, Ludwig. GW, Band 13. Nachlass I. Erlagen (1829-1832). Berlin: Akademie-Verlag, 1999.

_____. *Escritos en torno a La esencia del cristianismo*. Madrid: Editorial Tecnos, 2007a.

_____. *Esposizione, sviluppo e critica dela filosofia di Leibniz*. Napoli: La scuola di Pitagora editrice, 2019.

_____. *Essenza della Religione*. In: TOMASONI, F. *Ludwig Feuerbach e la natura non umana. Ricostruzione genetica dell`*Essenza dela religione *com pubblucazione degli inediti*. Firenze: La Nuova Italia, 1986.

_____. "Frammenti per caratterizzare il mio *curriculum vitae* filosofico". In: FEUERBACH, Ludwig. *Opere*. Bari: Laterza, 1965.

_____. *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon bis Spinoza*. Leipzig: Reclam, 1990.

_____. *Para a crítica da filosofia de Hegel* (Edição Bilíngue). São Paulo: LiberArs, 2012.

_____. *Pensamentos sobre muerte y inmortalidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1993b.

_____. *Pierre Bayle – Um contributo alla Storia della Filosofia e dell'Umanità*. Napoli: La Città del Sole, 2008.

_____. *Preleções sobre a Essência da Religião*. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. "Princípios da Filosofia do Futuro". In: *Filosofia da Sensibilidade – Escritos (1839-1846)*. Trad. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005c.

_____. "Princípios da filosofia. Necessidade de uma transformação". In: *Filosofia da Sensibilidade – Escritos (1839-1846)*. Trad. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005d.

_____. "Sobre *A Essência do Cristianismo* em relação com *O Único e a sua* propriedade de Stirner". In: *Filosofia da Sensibilidade – Escritos (1839-1846)*. Trad. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005e.

_____. *Spiritualismo e Materialismo, especialmente in relazione ala libertà del volere*. Roma-Bari: Laterza, 1993c.

_____. *Teogonia secondo le fonti dell`antichità clássica, hebraica e cristiana*. Bari: Laterza, 2010.

_____. "Teses provisórias para a reforma da filosofia". In: *Filosofia da Sensibilidade – Escritos (1839-1846)*. Trad. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005f.

_____. "*Über das 'Wesen der Religion' in beziehung auf 'Feuerbach und die Philosophie. Ein beitrag zur kritik beider*". In: FEUERBACH, Ludwig. GW, Band 10. Kleinere Schriften III (1846-1850). Berlin: Akademie-Verlag, 1971.

juventud. Granada: De guante Blanco/Comares, 1995.

_____. "Zur Ethik: Der Eudämonismus". In: FEUERBACH, Ludwig. *Sämtliche Werke (Zehnter Band: Schriften zur Ethik und nachgelassene Aphorismen)*. Frommann-Holzboog Verlag: Stuttgart, 1960.

_____. *Wesen der Religion*. New York: Prometheus Books, 2004.

2. Outras fontes primárias

BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e Simulação*. Lisboa: Relógio D`Água, 1991.

CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Editora Rio: Rio de Janeiro, 1976.

HEGEL, Georg W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

_____. "Introdução à História da Filosofia". In: HEGEL, G.. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

_____. *Ciência da Lógica – Excertos*. São Paulo: Barcarolla, 2011.

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Alianza Editorial: Madrid, 2006.

LEBRUN, Gerard. "La speculation travestie". In: Revista Trans/Form/Ação, n. 1, 1974.

LUKÁCS, Georg, 1885-1971. *A Destruição da Razão*; tradução de Bernard Herman Hess, Rainer Patriota, Ronaldo Vielmi Fortes; revisão de Ester Vaisman, Ronaldo, Vielmi Fortes. – São Paulo: Instituto Lukács, 2020.

_____. "Il Realismo Russo" In: *Saggi sul Realismo*. Torino: Einaudi, 1950.

MARX, K; ENGELS, F.. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

PELBART, Peter Pál. *O avesso do niilismo – Cartografias do esgotamento*. São Paulo: n-1 edições, 2016.

PLATÃO. "Eutífron". In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

RICOEUR, Paul. *Freud and Philosophy – An Essay on Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1970.

SCHOPENHAUER. O mundo como vontade e representação. São Paulo: UNESP, 2005.

STIRNER, Max. *O Único e a sua propriedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

3. Comentadores:

AMENGUAL, Gabriel. *Crítica de la religión y antropologia en Ludwig Feuerbach*. Barcelona: Editorial Laia, 1980.

_____. "La filosofia como antropologia. La visión integral del hombre como visión integral de la filosofía". In: SERRÃO, Adriana Veríssimo (Coordenadora). *O Homem Integral – Antropologia e Utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2001.

ARRAYÁS, Luis Miguel Arroyo. Estudio Preliminar. In: FEUERBACH, Ludwig. *Escritos en torno a La esencia del cristianismo*. Madrid: Editorial Tecnos, 2007.

_____. "La religión, monólogo o diálogo? La antropologia integral de Feuerbach frente a la tradición personalista". In: SERRÃO, Adriana Veríssimo (Coordenadora). *O Homem Integral – Antropologia e Utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2001.

_____. "Tesis provisionales para una filosofia con futuro. La antropología de L. Feuerbach frente al nihilismo". In: Eduardo F. Chagas; Deyve Redyson; Marcio Gimenes de Paula (Organizadores). *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

BARATA-MOURA, José. "El materialismo de Feuerbach – Un estudio de sus escritos". In: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofia*, 11, 95-128. Editorial Complutense, Madrid, 1994.

BECKENKAMP, Joãozinho. "A ruptura de Feuerbach com o Idealismo de Hegel". In: *Dissertatio*, Pelotas (5), inverno de 1997.

_____. "Ludwig Feuerbach e a superação do idealismo hegeliano". In: BECKENKAMP, Joãozinho. *Seis modernos*, EGUFPel, Pelotas, 2005.

BRAUN, Hans-Jürg. "A religião do homem, a integralidade como horizonte do futuro". In: SERRÃO, Adriana Veríssimo (Coordenadora). *O Homem Integral – Antropologia e Utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2001.

CASINI, Leonardo. “Feuerbach e l’utopia dell’uomo totale”. In: SERRÃO, Adriana Veríssimo (Coordenadora). *O Homem Integral – Antropologia e Utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2001.

CASTRO, Manuel Cabada. *Feuerbach y Kant: dos actitudes antropologicas*. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas Madrid, 1980.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La rebelión antropológica – El joven Karl Marx y la izquierda hegeliana (1835-1846)*. Madrid: Siglo XXI, 2022.

CESA, Claudio. *Introduzione a Feuerbach*. Editori Laterza: Roma-Bari, 1978.

FERNÁNDEZ, Arsenio Ginzo. *Feuerbach (1804 – 1872)*. Madrid: Ediciones del Orto, 1995.

_____. “Filosofía de la finitude y utopia em L. Feuerbach”. In: SERRÃO, Adriana Veríssimo (Coordenadora). ***O Homem Integral – Antropologia e Utopia em Ludwig*** *Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2001.

_____. “La conciencia epocal en L. Feuerbach”. In: *Revista de Filosofia*, 3ª época, vol. X (1997), núm. 17, pgs. 143-186, Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense, Madrid.

FERRARIS, Maurizio. “O sentido do ser como vestígio ôntico determinado”. In: DERRIDA; VATTIMO (Org.). *A Religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

HARVEY, Van Austin. *Feuerbach and the interpretation of Religion*. Cambridge University Press, 1997.

JAESCHKE, Walter. *Direito e Eticidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____. *Hegel. La conciencia de la modernidad*. Madrid: Ediciones Akal, 1998.

_____. “Humanidade entre Espiritualismo e Materialismo”. In: SERRÃO, Adriana Veríssimo (Coordenadora). *O Homem Integral – Antropologia e Utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2001.

_____. “Speculative and Anthropological Criticism of Religion: A Theological Orientation to Hegel and Feuerbach”. In: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 48, No. 3 (Sep., 1980), pp. 345-364, Oxford University Press.

LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche – La quebra revolucionaria del pensamento en el siglo XIX*. Madrid: Katz Editores, 2008.

MARRAMAO, G. *Poder e Secularização*. São Paulo: Editora Unesp, 1995.

MENESES. Paulo. *Abordagens hegelianas*. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006.

PERONE, Ugo. *Invito al pensiero di Feuerbach*. Milano: Mursia, 1995.

RAMBALDI, Enrico. *La critica antispeculativa di L. A. Feuerbach*. Firenze: La nuova Italia Edritice, 1966.

_____. *Le origini della Sinistra Hegeliana*. Firenze: La nuova Italia Edritice, 1966.

REITEMEYER, Ursula. "Feuerbachs Programm des 'Realen Humanismus' als Antwort auf die legitimationskrise der Philosophie in der nachmetaphysischen Moderne". In: RETEMEYER; POLCIK; GATHER; SCHÜLTER (Hrsg.). *Das Programm des realen Humanismus – Festschrift für Ludwig Feuerbach zum 150. Todesjahr*. Münster: Waxmann, 2023.

_____. "A consciência de si alienada e a perda do concreto. A crítica ao declínio pós-tradicional da história da perspectiva do jovem-hegelianismo". In: SERRÃO, Adriana Veríssimo (Coordenadora). *O Homem Integral – Antropologia e Utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2001.

RÖHR, Henning. *Endlichkeit und Dezentrierung – Zur Anthropologie Ludwig Feuerbachs*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000.

SCHMIDT, Alfred. *Feuerbach o la sensualidade emancipada*. Madrid: Taurus, 1975.

SCHUFFENHAUER, Werner. "Vorbemerkung". In: FEUERBACH, L.. *Theogonie nach den Quellen des classischen, hebräischen und christlichen Alterthums* [*Gesammelte Werke, 7*]. Berlin: Akademie-Verlag, 1985, p. V.

SERRÃO, **Adriana Veríssimo.** ***A Humanidade da Razão*****. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 1999.**

_____. Apresentação. In: FEUERBACH, Ludwig. *Filosofia da Sensibilidade – Escritos (1839-1846)*. Trad. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.

_____. "Dinâmica e paradoxos da integralidade". In: SERRÃO, Adriana Veríssimo (Coordenadora). In: *O Homem Integral – Antropologia e Utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2001.

_____. "Feuerbach e a apoteose da vida". In: Eduardo F. Chagas; Deyve Redyson; Marcio Gimenes de Paula (Organizadores). *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

_____. *Pensar a Sensibilidade: Baumgarten – Kant – Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

SOUZA, Draiton Gonzaga de. "Hegel e a reforma da filosofia". In: ROSENFIELD, Denis (Org.). *Hegel, a moralidade e a religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.

SOUZA, José Crisóstomo de. *Ascenção e queda do sujeito no movimento jovem-hegeliano*. Salvador: Centro Editorial e Gráfico da UFBA, 1992.

_____. "Feuerbach, crítica da religião, crítica da modernidade". In: Eduardo F. Chagas; Deyve Redyson; Marcio Gimenes de Paula (Organizadores). *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

STEPELEVICH, Lawrence S.. Preface and Introduction. In: *The Young Hegelians – An Antology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

TAYLOR, C. *Uma era secular*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.

TOMASONI, Francesco. *Ludwig Feuerbach – Biografia Intellettuale*. Editrice Morcelliana: Brescia, 2011.

_____. "Ludwig Feuerbach. O Deus pessoal e o homem". In: ZUCAL, Silvano (Org.). *Cristo na Filosofia Contemporânea – Vol. I: De Kant a Nietzsche*. São Paulo: Paulus, 2003.

WARTOFSKY, Marx W.. *Feuerbach*. Cambridge University Press, 1982.

ZEBINA, Márcia. "A finalidade sem fim: a centralidade da vida no sistema de Hegel". In: UTZ, Konrad; SOARES, Marly. *A noiva do Espírito: Natureza em Hegel*. Porto Alegre: EDPUCRS, 2010.

Tradução de
"*Zur Ethik: Der Eudämonismus*" (1867-1869)[a]

[a] A presente tradução trata-se apenas de um esforço pessoal de contato e estudo com o texto original em alemão sem maiores pretensões. Para tal, utilizei o décimo volume das *Obras Completas* organizadas por Friedrich Jodl em 1960 (FEUERBACH, Ludwig. *Sämtliche Werke (Zehnter Band: Schriften zur Ethik und nachgelassene Aphorismen)*. Frommann-Holzboog Verlag: Stuttgart, 1960.

Apresentação da Tradução: *Zur Ethik: Der Eudämonismus* (1867-1869) de Ludwig Feuerbach

A presente tradução oferece ao público de língua portuguesa a versão inédita e comentada da obra *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, redigida por Ludwig Feuerbach entre os anos de 1867 e 1869 e constante, postumamente, do décimo volume da célebre coleção *Sämtliche Werke* organizada por Friedrich Jodl em 1960. Esta tradução constitui um esforço pessoal de contato e estudo rigoroso com o texto original em alemão, apresentada em versão bilíngue com o intuito de fomentar uma leitura atenta e aprofundada, sem maiores pretensões editoriais para além do âmbito da pesquisa acadêmica na qual se insere. O cotejo com as traduções italianas de Feruccio Andolfi, a edição em espanhol colombiana, e a confrontação com a "Vorbemerkung: Zur Moralphilosophie" de Werner Schuffenhauer [1994], incluída nas obras completas organizadas por ele desde 1968, foram etapas cruciais no processo hermenêutico que fundamenta esta versão em português.

Este tratado de Feuerbach constitui um eixo central, paradoxalmente subexplorado, no desenvolvimento tardio de seu pensamento filosófico, cuja recepção tem sido, em grande medida, obscurecida pela centralidade atribuída a sua célebre crítica da religião e ao idealismo especulativo da década de 1840. Para apreender a densidade e a urgência filosófica de *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, é imperativo situá-la não apenas nos marcos do pós-hegelianismo inicial, mas sobretudo no complexo e multifacetado cenário intelectual e existencial da Alemanha da segunda metade do século XIX, particularmente no período pós-1848, conhecido como *Nachmärz*.

O *Nachmärz* foi um período de profunda reação política e de um generalizado sentimento de desilusão após o fracasso das revoluções de 1848. A promessa de unificação liberal e de transformações sociais deu lugar a um endurecimento dos regimes conservadores e a um clima de desencanto. Para Feuerbach, o *Nachmärz* significou um retiro forçado da vida acadêmica e do ativismo político mais direto. Vivendo em Rechenberg, enfrentando dificuldades financeiras e o isolamento intelectual, seu pensamento se voltou cada vez mais para a investigação das bases materiais da existência, da natureza, da sensibilidade e, crucialmente, da ética. Longe dos grandes centros universitários e do fervor revolucionário da juventude hegeliana,

Feuerbach aprofunda sua crítica à metafísica especulativa e à religião, mas agora em um horizonte mais amplo, buscando uma filosofia que pudesse se sustentar inteiramente na imanência da vida sensível e nas relações humanas concretas.

Nesse contexto, a década de 1860 representa, no interior da tradição filosófica alemã, um momento decisivo de inflexão teórica e de reorganização dos paradigmas interpretativos. À medida que os grandes sistemas idealistas, notadamente o hegelianismo, cediam espaço à consolidação do positivismo científico e ao avanço de uma *Weltanschauung* cada vez mais marcada pela secularização e pela tecnicização, emerge um mal-estar teórico e existencial profundo: o *Pessimismusstreit*. Este debate filosófico, em torno do valor da vida humana, da natureza do sofrimento e da possibilidade de felicidade em um mundo esvaziado de sentido transcendente, reflete a crise das teleologias modernas e a influência crescente da filosofia de Arthur Schopenhauer, com sua descrição ontológica da vida como um ciclo de sofrimento. O *Pessimismusstreit* inseria-se em um cenário de transformações socioeconômicas aceleradas, com a industrialização e a unificação alemã expondo as contradições materiais e a dimensão estrutural do sofrimento. Feuerbach, em *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, posiciona-se ativamente neste debate, oferecendo uma resposta que, embora trate do sofrimento e da infelicidade, recusa o pessimismo ontológico radical, buscando afirmar a possibilidade da felicidade a partir das condições imanentes da vida.

O desenvolvimento do pensamento tardio de Feuerbach é marcado por sua crescente ênfase na natureza e na sensibilidade. O debate com o materialismo científico de seu tempo, personificado em figuras como Jacob Moleschott, é ilustrativo dessa fase. Embora Feuerbach compartilhe com esses pensadores a recusa do idealismo e do espiritualismo, ele critica seu materialismo reducionista. Para Feuerbach, a matéria não é apenas extensão e movimento, mas também qualidade, sensibilidade e afetividade. Essa crítica aprofundada é desenvolvida em obras como *Über Spiritualismus und Materialismus* (1866), onde ele reexamina as noções de vontade e liberdade à luz de sua antropologia materialista. Sua *Theogonie* (1857), por sua vez, continua a desconstrução das projeções religiosas, mas com uma atenção renovada à gênese antropológica afetiva das ideias teológicas a partir da experiência sensível do desejo e das relações culturais humanas.

No cerne da inversão radical do paradigma ético tradicional operada por Feuerbach está o conceito de *Glückseligkeitstrieb*, aqui traduzido como "Impulso de Felicidade". Diferentemente de princípios transcendentais ou imperativos categóricos (em clara oposição ao formalismo kantiano), este impulso designa uma força imanente que articula, de maneira indissociável, a autoconservação biológica, a sociabilidade constitutiva do ser humano e a aspiração ao bem-estar. O termo alemão *Trieb*, que o compõe, possui uma complexidade semântica que abrange tanto a pulsão biológica (*Instinkt*) quanto a inclinação moral, e a opção por "Impulso" busca preservar essa ambivalência entre determinação natural e agência ética, apresentando-o não como força irracional, mas como uma potência relacional e produtiva. Feuerbach posiciona o *Glückseligkeitstrieb* como a base biossocial da moralidade, criticando o hedonismo atomista e o ascetismo religioso. Em clara oposição ao ascetismo católico, exemplificado por figuras históricas que buscavam a santidade na negação radical do corpo, ou o ascetismo budista, que via a própria vida como doença e buscava a cura no *Nirvana*, Feuerbach afirma a positividade do corpo e do desejo. Exemplos da radicalidade dessa concepção, como a interpretação do suicídio ou a metamorfose da higiene de dever penoso a fonte de prazer sensível, ilustram como o impulso de felicidade não é um obstáculo à ética, mas seu princípio constitutivo.

Essa ênfase na sensibilidade partilhada articula-se com uma ontologia relacional. Noção central, o *Gattungswesen* (aqui traduzido como "ser genérico", exigindo nota explicativa) implica a impossibilidade de pensar o indivíduo humano como um átomo moral isolado. O homem é, essencialmente, um ser social, cuja essência reside na relação viva e historicamente situada com os demais. Essa perspectiva feuerbachiana do ser genérico encontra afinidades eletivas com a crítica marxista da alienação, que aprofunda a análise das relações sociais na esfera da produção material, sem, contudo, reduzir o materialismo à sua dimensão econômica.

A partir dessa ontologia relacional, Feuerbach dissolve a dicotomia tradicional entre egoísmo e altruísmo. O egoísmo, compreendido como autoconservação (*Selbstliebe*, *Eingenliebe*), não é um obstáculo à alteridade, mas seu fundamento antropológico. A verdadeira ética reside na realização do si *no outro* e *com o outro*. O impulso de felicidade encontra sua plenitude quando se prolonga na felicidade alheia. A virtude é, portanto, redefinida como práxis intersubjetiva: ela emerge da

experiência concreta e da reciprocidade, tendo a satisfação das necessidades sensíveis como *a priori* material. Essa perspectiva contrapõe-se severamente à moralidade formalista e abstrata, criticando o formalismo desencarnado que desconsidera as determinações materiais e afetivas.

A obra madura de Feuerbach se insere em um contexto de intensos debates filosóficos. Ele não apenas dialoga com Kant, Schopenhauer e Hegel, mas também com pensadores menos canônicos, porém influentes em seu tempo. Sua crítica ao idealismo e ao espiritualismo se estende ao debate com Franz von Baader, cuja filosofia do amor e concepção andrógina da natureza divina são revisitadas por Feuerbach em chave antropológica ao discutir a relação fundamental entre homem (*Mann*) e mulher (*Weib*) como base da moralidade. A Trilogia lógica de Hegel e a Trindade teológica de Baader, ao serem confrontadas com a diferença sexual na antropologia feuerbachiana, perdem seu caráter metafísico e revelam sua raiz na relação sensível entre os sexos.

A discussão sobre a norma ética enraizada na experiência sensível e na reciprocidade remete, de forma notável, aos debates jurídico-morais da época, possivelmente influenciados pela obra de seu pai, Paul Johann Anselm von Feuerbach (1775-1833), renomado criminalista e teórico do direito penal. A análise feuerbachiana da imputabilidade (*Zurechnungsfähigkeit*) e a relação entre circunstâncias materiais (como a miséria) e a responsabilidade moral encontram paralelos na preocupação de seu pai em compreender as causas psicológicas e sociais do crime, como em seu célebre estudo sobre o caso Kaspar Hauser. Ludwig Feuerbach, ao vincular a moralidade à satisfação das necessidades e às condições materiais, ecoa a compreensão de que a miséria pode levar ao crime, como evidenciado pelas estatísticas sobre a prostituição em Londres citadas na obra, e argumenta que a virtude pressupõe o incontornável direito à satisfação do impulso de felicidade.

A originalidade da ética feuerbachiana manifesta-se de forma particularmente aguda em sua análise da consciência (*Gewissen*). Longe de ser uma voz divina interior ou um *a priori* moral inato, a consciência é explicada por Feuerbach como o resultado da intersubjetividade e do *Glückseligkeitstrieb*. A "má consciência" (*böse Gewissen*), que ele considera a forma originária e autêntica da consciência, não é uma

punição divina, mas o eco internalizado do sofrimento que causamos ao outro. É o "Impulso de Felicidade ferido do outro" que se manifesta em nós, o representante da felicidade alheia que atua em nossa própria interioridade com base em nosso próprio impulso de felicidade. Essa gênese materialista e relacional da consciência, que a vincula à compaixão (*Mitleid*) e à experiência do mal infligido ao outro, antecipa em bases distintas as análises genealógicas que Friedrich Nietzsche desenvolveria posteriormente em *Para a Genealogia da Moral*. Embora Feuerbach se concentre na reciprocidade e na interdependência sensível, sua explicação da consciência como um fenômeno adquirido, enraizado nas relações sociais e na experiência do sofrimento (próprio e alheio), dialoga com a crítica nietzschiana à origem metafísica da moralidade e à gênese da má consciência pela internalização da crueldade e da negação dos instintos.

A presente tradução justifica-se, em primeiro lugar, pela lacuna editorial que *Zur Ethik: Der Eudämonismus* representa no cenário lusófono e internacional. Um dos momentos mais maduros e sistemáticos do pensamento de Feuerbach permaneceu negligenciado, ofuscado pela centralidade atribuída à crítica da religião. Esta ausência constitui uma lacuna não apenas filológica, mas fundamentalmente filosófica. A tradução não se limita a preencher essa omissão, mas busca reconstituir o significado conceitual e filosófico da obra em sua densidade própria, reinserindo a problemática da ética da felicidade em um horizonte pós-metafísico e pós-teológico. É um gesto de reinscrição filosófica que visa reabilitar e reatualizar o pensamento feuerbachiano. Em solo brasileiro e lusófono, a compreensão da ética tardia de Feuerbach tem sido objeto de estudos pioneiros, entre os quais se destaca a obra de Rafael Werner Lopes, cujo trabalho notável e original abre caminhos essenciais para a recepção aprofundada dessa fase crucial do pensamento feuerbachiano, conferindo relevância particular à presente tradução.

A tradução filosófica, aqui, é compreendida como hermenêutica, um processo que transcende a mera transposição interlinguística para se constituir como um complexo ato de interpretação e mediação. Exige mais do que rigor técnico; demanda uma imersão na tessitura conceitual e no *ethos* argumentativo de Feuerbach. A tarefa não é apenas traduzir palavras, mas desvelar as camadas de sentido e as tensões filosóficas que habitam o texto original. Desafios na transposição de conceitos centrais como

Glückseligkeitstrieb, *Gattungswesen*, *Trieb*, e a distinção crucial entre *Leib* (corpo vivido) e *Körper* (corpo físico) foram abordados com rigor filológico e reflexão filosófica. A escolha por "Impulso de Felicidade" para *Glückseligkeitstrieb*, por exemplo, preserva a ambiguidade entre o natural e o normativo, fundamental para a crítica feuerbachiana à moralidade abstrata. A opção de traduzir a expressão "Der Unterschied zwischen Kopf und Kopflosigkeit" como "A diferença entre o inteiro e o mutilado" ilustra a busca por capturar o sentido filosófico profundo da passagem, que trata da integridade humana e da perda de uma parte essencial do ser ou da condição plena, em vez de uma tradução literal que se restringiria à imagem física de "cabeça e descabeçamento". Essa escolha hermenêutica visa a ressoar a crítica feuerbachiana às filosofias que fragmentam o ser humano, negligenciando sua totalidade sensível e relacional.

A importância estilística de Feuerbach, e em particular o uso consciente de paronomásias – jogos de palavras baseados na sonoridade ou raiz etimológica comum, como em *Glänze* (esplendor) e *Gränze* (limite), ou a associação entre *Arme* (pobre), *Arm* (braço) e *Armuth* (indigência) – exigiu estratégias de preservação do sentido e explicitação em notas. Esses recursos estilísticos não são meros floreios, mas ferramentas argumentativas que reforçam a conexão íntima entre termos que a metafísica tradicional tende a separar, ancorando a linguagem em sua materialidade sensível e relacional. O tom do texto, muitas vezes ácido e informal, revelando uma *vis* polêmica notável, especialmente ao criticar a fome ("essa porcaria da fome"), o ascetismo, a moralidade abstrata ou a hipocrisia social e religiosa, reflete a paixão filosófica de Feuerbach e sua recusa em se conformar a uma linguagem acadêmica asséptica ou a uma moralidade de fachada. Sua atenção aos detalhes concretos da vida, como a alimentação, a higiene, a miséria das prostitutas de Londres, as práticas de diferentes povos (como os Coissãs africanos), e o uso de exemplos extraídos de jornais da época e de observações sobre diferentes culturas e religiões (como o Budismo e o Catolicismo jesuíta), demonstra um autor profundamente atento ao seu tempo e engajado em uma crítica materialista que não teme confrontar as realidades mais duras da existência humana e a hipocrisia das normas abstratas. O aparato crítico, com suas 139 notas de rodapé, funciona como um metatexto que não apenas esclarece referências e termos, mas também discute as opções de tradução, contextualiza debates filosóficos (como a referência a Aristóteles ou a dialética

hegeliana) e filológicos, e revela as camadas de sentido que a literalidade poderia ocultar. A tradução baseou-se na edição crítica das *Werke*, confrontando com manuscritos originais para maior fidelidade, e dialogou com traduções canônicas para alcançar o equilíbrio entre rigor e fluidez.

A obra de Feuerbach revela uma surpreendente capacidade de interrogar criticamente aporias do presente. Sua crítica ao ascetismo religioso e ao moralismo abstrato, sua defesa da corporeidade e da reciprocidade encontram ressonância diante da reemergência de moralismos e das crises contemporâneas (neoliberalismo, crise ecológica). Sua ética materialista oferece ferramentas para debates em bioética, políticas de bem-estar e justiça social. A crítica ao individualismo neoliberal e à mercantilização da felicidade é particularmente pertinente. Feuerbach se insurge contra essa instrumentalização da vida, propondo a felicidade não como produto individual, mas como infraestrutura afetiva e direito coletivo. Diálogos subterrâneos e explícitos conectam Feuerbach a correntes contemporâneas como a fenomenologia, ontologias relacionais, ética do cuidado, epistemologias decoloniais e biopolítica. Ele surge como um interlocutor "intempestivo", que desloca fronteiras e convida a repensar desafios atuais a partir de uma perspectiva materialista, relacional e baseada na sensibilidade compartilhada.

Reintroduzir Feuerbach no debate permite superar as caricaturas que o aprisionaram como mero precursor de Marx ou pensador sentimental. *Zur Ethik: Der Eudämonismus* revela um pensador de um materialismo relacional e não reducionista, um "materialista do coração", focado na reconciliação do homem com sua finitude sensível e relacional. Ele propõe uma ontologia da relação, recusando os dualismos tradicionais. Sua ética da alegria profana e da partilha concreta, fundada na realização sensível dos afetos e nos laços sociais, aponta para a felicidade como exigência material da existência e critério de justiça social.

Não obstante sua originalidade, o projeto feuerbachiano enfrenta objeções, como a crítica de Habermas de reduzir a razão prática a uma "fisiologia moral", ou a possibilidade de um "naturalismo ingênuo" que desconsidera estruturas simbólicas. Tais críticas situam Feuerbach em diálogo necessário com a hermenêutica e o pós-estruturalismo, sem invalidar seu legado. As limitações inerentes ao processo tradutório e à natureza fragmentária da obra impõem riscos hermenêuticos e

interpretativos. Há também desafios historiográficos e epistemopolíticos ao reler um autor canônico europeu no presente. A reavaliação do legado é uma tarefa contínua que exige desconstruir as genealogias lineares e reabrir o campo da filosofia à multiplicidade de suas margens.

Em suma, a presente tradução comentada de *Zur Ethik: Der Eudämonismus* transcende a mera transposição linguística. Configura-se como um ato filosófico e político que visa reativar, com rigor hermenêutico, o potencial crítico e emancipatório de uma obra marginalizada. Contra a neutralização historicista, a expropriação religiosa dos afetos e a dissolução neoliberal do desejo, a tradução busca resgatar um pensamento que recusa a separação moderna entre corpo e razão, indivíduo e comunidade, felicidade e justiça. Reinserir Feuerbach no debate contemporâneo não é tratá-lo como uma espécie de relicário, mas como interlocutor vivo para os dilemas éticos e políticos atuais. Seu legado reside na ousadia de recolocar no centro da filosofia uma pergunta esquecida: "Como viver bem?". Esta pergunta, que vincula a ética à vida concreta, ao corpo sensível e à experiência compartilhada da alegria, permanece como um escândalo e um desafio para toda forma de pensamento que não queira abdicar da vida em nome de suas abstrações. Que esta tradução contribua para essa tarefa crítica, abrindo novas possibilidades de leitura, resistência e transformação.

Gostaria de expressar meus profundos agradecimentos à Professora Ursula Reitemeyer, cuja orientação durante meu período sanduíche na *Universität Münster* foi fundamental para a consolidação conceitual e metodológica desta pesquisa. Agradeço também ao Professor Vahram Asdurian, meu professor de alemão, por suas valiosas contribuições em diversas escolhas de tradução que aprimoraram a fidelidade filosófica do texto. Por fim, manifesto minha gratidão ao Darley Alves Fernandes, colega que generosamente me enviou, ainda no ano de 2018, cópias do texto original em alemão durante sua estadia na Alemanha, tornando possível a confrontação textual essencial para esta edição.

Zur Ethik: Der Eudämonismus.

Ludwig Feuerbach

1867-1869

1. Die Unzertrennlichkeit von *Wille* und *Glückseligkeitstrieb*

Was lebt, liebt, wenn auch nur sich, sein Leben; will leben, weil es lebt, sein, weil es ist; aber, wohlgemerkt! nur wohl, gesund, glücklich sein: denn nur Glückseligsein ist Sein im Sinne eines lebenden, empfindenden, wollenden Wesens, ist gewolltes, geliebtes Sein. Was will, will nur - wenn anders nicht, wie beim Menschen, Wahn, Täuschung, Irrthum, Verkehrtheit sich zwischen dem Willen und dem Gegenstand des Willens einstellt - was ihm nützlich, heilsam, gut ist, was ihm wohl-, nicht übel-thut, was sein Leben fördert und erhält, nicht beeinträchtigt und zerstört, seinen Sinnen gemäss, nicht zuwider ist, kurz was es glücklich, nicht unglücklich, nicht elend macht. Ja, Wollen und glücklich machendes Wollen, folglich glücklich sein Wollen ist, wenn man die ursprüngliche und unverfälschte Naturbestimmung und Naturerscheinung des Willens ins Auge fasst, unzertrennlich, ja wesentlich Eins. Wille ist Glückseligkeitswille.

Wenn die Raupe nach langem vergeblichen Suchen und anstrengendem Wandern endlich beid der erwünschten, entsprechenden Pflanze zur Ruhe kommt – was hat sie in Bewegung gesetzt, was sie zu dieser mühseligen Wanderung bewogen, was ihre Muskeln abweschelnd zusammengezogen und ausgestreckt? Nur der Wille, nicht vor Hungersnoth elendiglich zu verkümmern und zu verschmachten, oder, genauer gesprochen, nur die Lebens-liebe, der Selbsterhaltungstrieb, der Glückseligkeitstrieb.

Der Glückseligkeitstrieb ist der Ur- und Grundtrieb alles dessen, was lebt und liebt, was ist und sein will, was athmet und nicht mit “absoluter Indifferenz” Kohlensäure und Stickstoff statt Sauerstoff, tödtliche Luft satt belebender, in sich aufnimmt.

Glückseligkeit – das Substantivum von glückselig, welches nach Sprachforshern nur ein vertärktes “glücklich” ist, wie armselig ein verstäktes “arm” – ist aber nichts anderes als der gesunde, normale Zustand eines Wesens, der Zustand des Wohlbefindens oder Wohlseins, der Zustand, wo ein Wesen die zu

seinen individuellen, charakteristischen Wesen und Leben gehörigen Bedürfnisse oder Triebe ungehidert befriedigen kann und wirklich befriedigt. Wo ein Wesen einen Trieb, er sei nun welcher er wolle, wenn er nur anders ein sein Wesen individualisirender, auszeichnender ist, nicht befriedigen kann, da ist es unzufrieden, missmuthig, traurig, unglückselig, wie z. B. der Waschbär, wenn er nicht genug Wasser hat, um den ihn auszeichnenden Reinlichkeitstrieb befriedigen zu können, obgleich er sonst an nichts Mangel leidet.

Jeder Trieb ist ein Glückseligkeitstrieb, wie in jedem anderen empfindenden Wesen, so auch im Befriedigung desselben für die einzige, die ganze Glückseligkeit gilt; denn jeder Gegenstand, welchen er begehrt, wonach er einen Trieb empifndet, ist, wiefern er diesen Trieb befriedigt, die Begierde nach ihm stillt, ein den Menschen Beglückendes, und wir nur, weil er ein solches ist, begehrt und gewollt. Die allererste Bedingung des Willens ist daher die Empfindung. Wo keine Empfindung, da ist kein Schmerz, kein Leid, kein Unwohlsein, keine Pein und Noth, kein Mangel, kein Bedürfniss, kein Hunger und Durst, kurz kein Unglück, kein Uebel; wo aber kein Uebel, da ist auch kein Widerstreben, kein sich Entgegensetzen, kein Trieb, keine Bemühung und Bestrebung, sich des Uebels zu erwehren, kein Wille. Widerwille – widerwille gegen noth und Pein – Abscheu ist der erste Wille, der Wille, womit ein emfindendes Wesen sein Dasein beginnt und erhält.

Der Wille ist nicht frei, aber er will frein sein. Frei jedoch nicht im Sinne unbestimmter “Unendlichkeit” und Schrankenlosigkeit, wie sie unsere supranaturalistischen, speculativen Philosophen dem Willen andichten, im Sinne namenloser und sinnloser Freiheit, sondern frei nu rim Sinne und Namen des Glückseligkeitstriebes, frei vom Uebel, es sei nun welches es wolle. Jedes Uebel, jeder unbefriedigte Trieb, jedes ungestillte Verlangen, jede Unbehaglichkeit, jedes Gefühl eines Mangels, jedes Vermissen, ist eine aufregende und aufreizende Verletzung oder Verneinung des jedem lebendigen und empfindenden Wesen eingeborenen Glückseligkeitsriebs, und die dieser Verneinung sich mit Bewusstsein entgegensetzende, entgegenwirkende Bejahung des Glückseligkeitstrieb ist und heisst Wille. “Wille ohne Freiheit ist ein leeres Wort” sagt Hegel. Aber vor allem ist Freiheit ohne Glückseligkeit, Freiheit, die nicht Freiheit von den, versteht sich, aufhebbaren Uebeln des Lebens ist, vielmehr selbst die schreiendsten Uebelstände unangefochten bestehen lässt, wie die speculative

Freiheit der Deutschen, deren Sein gleich Nichtsein, deren Abwesenheit nicht als ein Uebel, derem Dasein nicht als Gut empfunden wird, ein leeres, sinnloses Wort. Wo das Uebel nicht mehr als Uebel, der Druck des Despotismus, er sei nun welcher Art er wolle, nicht mehr als Druck empfunden wird, da wird auch die Freiheit von diesem uebel, diesem Drucke nicht mehr als Glückseligkeit empfunden und gewollt; wo aber ein Wesen aufhört, Glückseligkeit zu wollen, da hört es auf überhaupt zu wollen, da verfällt es dem Blöd- und Stumpfsinn.

Der Satz: "ich will, heisst, ich will nicht Leiden, ich will glücklich sein", in welchem ich die bisher angedeutete Unzertrennlichkeit von Wille und Glückseligkeit in möglichster Kürzer und Schärfe ausgesprochen habe, ist übrigens, wenn auch vielleicht seinen Worten, doch nicht seinem Sinne nach etwas Neues. "Das Verlangen nach Vergnügen", sagt z. B. Helvetius in seiner Schrift vom Geiste, "ist das Princip aller unserer Gedanken und Handlungen; alle Menschen streben unaufhörlich nach der Glückseligkeit, sie sei nun die Wirkungen dieser Bestrebung". Dasselbe sagten schon vor ihm, nur nicht so bestimmt und kurz, Locke und Malebranche, der eigentlich, im Vorbeigehen gesagt, nichts ist als der religiöse oder theologische Helvetius in seinem Hauptwerk *De la recherche de la verité*. Es bei hier der Kürze wegen nur der Satz von ihm hervorgehoben: "Es steht nicht in der Macht des Willens, nicht zu wünschen glücklich zu sein". Was heisst das anders als: das Verlangen nach Glückseligkeit ist dem Willen nothwendig, liegt im Wesen desselben, läast sich nicht von ihm hinwegnehmen. Auch die deutschen Popularphilosophen des achtzehnten Jahrhunderts, so z. B. Feder[b] in seinen "Untersuchungen über den menschlichen Willen", erkannten und erklärten nach Helvetius und Locke "als einen wesentlichen und allgemeinen Trieb des menschlichen Willens den Trieb zur Glückleigkei", mit der an sich überflüssigen, doch heute noch nöthigen Bemerkung zur Abwehr grober Missverständnisse: "nicht als ob irgend eine Idee von Glückseligkeit oder auch nur von Vergnügen die ersten Aeusserungen der menschilchen Willenskraft verursache, oder al sob jede nachfolgende Gemüthsbewegung oder wohl gar jede unwillkürliche Kraftäusserung durch diese abgezogene Idee erweckt würde. Sondern nur so viel wird damit behauptet, dass die nächsten Gegenstände des menschilechen Willens solche innere Zustände seien, die einzeln den Namen des

[b] Professor in Göttingen, ein Gegner Kants.

Wohlbefindens, bei einer gewissen menge den Namen der Glückseligkeit erhalten; dass der Wille des Menschen so geartet sei, dass vermöge seiner wesentlichen Richtungen und Bestrebungen Trieb zum Vergnügen, zur Glückseligkeit, Selbstliebe, wenigstens als Hauptanlagen demselben beigelegt werden müssen".

Nur die grossen deutschen spekulativen Philosophen haben einen vom Glückseligkeitstrieb unterschieden, ja unabhängigen, einen abstrakten Willen, einen blossen Gedankenwillen erdacht; sie haben zwar in Kant die Theologie, die Metaphysik überhaupt ans der sogenannten theoretischen Vernunft — übrigens auch nur scheinbar — ausgemerzt, aber dafür in den Willen hineinverlegt, den Willen zu einem metaphysischen Wesen oder Vermögen, zu einem Ding an sich, einem Noumenon verflüchtigt; sie haben das Wollen, das Entgegengesetzte des Denkens — denn selbst wo der Wille Gedanken verwirklicht, will er eben das Gegentheil des blossen Denkens, das Wirklichsein, das Sinnlichsein, das nicht blos Gedachtsein derselben — , das Gegentheil des Denkens also, wiederhole ich, mit dem Denken und zwar in Hegel, dem Vollender der spekulativen Philosophie, noch dazu mit dem angeblich nichts voraussetzenden, von Allem abstrahlenden, dem „absoluten", d.h. gegenstandlosen Denken, ja dem Absoluten selbst, „der schrankenlosen Unendlichkeit, der absoluten Abstraktion oder Allgemeinheit" identifizirt. Bei Hegel, der auch das Unverträglichste im Magen seines „konkreten Begriffs" verträgt, auch das Unvereinbarste vereinigt, und in dieser Vereinigung des Widersprechendsten das Grundwesentliche, das bleibend und wahrhaft Allgemeine, wie hier die Glückseligkeit als den Gegenstand des Willens, zu einer Stufe oder einem „Moment" macht, ist zwar auch diese „absolute Möglichkeit des Willens, von jeder Bestimmung abstrahiren zu können", nur Eine Seite des Willens. Aber das hat eben so viel Sinn, als wenn ich sagte: die allen Farbenunterschied auslöschende, alle Sichtbarkeit aufhebende Finsterniss ist nur Eine Seite des Lichtes, oder die Verworrenheit, die Confusion ist nur Eine Seite, nur ein Moment des deutlichen Begriffs.

2. Der scheinbare Widerspruch des Selbstmordes mit dem Glückseligkeitstrieb

Was ist es denn nun aber, was die Veranlassung und selbst, wenigstens scheinbar, die Berechtigung gibt zur Annahme eines selbständigen, vom Gltickseligkeitstriebe unterschiedenen und unabhängigen Willens? Die allerdings unläugbare Erfahrung, dass der Mensch (im Unterschiede vom Thiere, welches, meines Wissens wenigstens, das nicht kann, nicht vermag) auch das Ueble, also das dem Glückseligkeitstrieb Widersprechende wollen kann und oft wirklich will. Allein bei der Auslegung dieser Erfahrung zu Ungunsten des Glückseligkeitstriebes übersieht man, dass derselbe kein einfacher und besonderer Trieb, dass vielmehr, wie bereits gesagt, jeder Trieb ein Glückseligkeitstrieb ist, dass daher der Mensch nur aus Gltickseligkeitstrieb im Widerspruch mit dem Glückseligkeitstrieb handelt, dass eine solche widerspruchsvolle Handlung darum nur da möglich ist, wo das eine Uebel, das Uebel, wozu er sich entschliesst, im Vergleich zu dem anderen Uebel, welches er dadurch vermeiden oder beseitigen will, als ein Gut erscheint, als ein Gut vorgestellt und empfunden wird.

Der auffallendste und zugleich radikalste, stärkste Widerspruch mit dem Glückseligkeitstrieb ist der Selbstmord — wie sich von selbst versteht: der Selbstmord, der ins Kapitel von der Zurechnungsfähigkeit, der Willensfreiheit gehört oder gerechnet wird, — denn was ist inniger eins mit dem Glückseligkeitstrieb, was weniger von ihm unterscheidbar, als der Lebenstrieb oder die Liebe zum Leben? Welche Willensstärke gehört dazu, die Bande, welche sonst selbst auch in den grössten Leiden und Uebeln noch immer den Mensehen an das Leben fesseln, gewaltsam zu zerreissen! Welche schreckliche Gemüthsbewegungen und Kämpfe mögen in dem Selbstmörder vorgehen, ehe es zu dem verhängnissvollen Entscheid kommt! Und doch ist dieser Kampf zwischen Tod und Leben nur ein Kampf des Glückseligkeitstriebes mit sich selbst — des den Tod als den ärgsten Menschenfeind verabscheuenden Glückseligkeitstriebes mit dem gleichwohl den Tod als den letzten Freund umarmenden Glückseligkeitstriebe. Ja, auch der letzte Wille des Menschen, womit er freiwillig vom Leben Abschied nimmt, womit er Alles aufgibt, ist nur die letzte Aeusserung des Glückseligkeitstriebes; denn der Selbstmörder will nicht den Tod, weil er ein Uebel, sondern weil er das Ende seines Uebels und Unglücks ist; er will und wählt

den Tod, das dem Glückseligkeitstrieb Widersprechende nur, weil es das einzige, wenn auch nur vielleicht in seiner Vorstellung einzige Heilmittel ist wider bereits bestehende oder auch nur befürchtete unausstehliche, unerträgliche Widersprüche mit seinem Glückseligkeitstriebe.

Heroische Handlungen, Handlungen, welche dem Glückseligkeitstriebe widersprechen, geschehen überhaupt nicht, ohne dass irgend ein tragischer Grund zu ihnen vorhanden ist, geschehen nur, was man aber auch gewöhnlich übersieht oder doch nicht gehörig beachtet, in Zuständen, Lagen, Momenten, die selbst dem Glückseligkeitstriebe widersprechen, wo diese Handlungen nicht unterlassen werden können, wo Alles verloren ist, wenn nicht Alles gewagt wird. Allmächtig ist der Glückseligkeitstrieb, aber diese seine Allmacht beweist er nicht im Glück, sondern im Unglück. Die gemeinsten Lebenserfahrungen beweisen, dass der Unglückliche begreift und vermag, was dem Glücklichen unbegreiflich und unmöglich ist. Wie kann der gern Lebende, der in seiner Vorstellung oder Einbildung selbst ewig leben Wollende sich auch nur denken, dass man sich selbst ums Leben bringen wolle und könne? Höchstens als Dichter kann er es, weil dieser eine solche Phantasie besitzt, dass er auch das nicht thatsächlich Empfundene, nicht Erlebte, so vorstellen, empfinden und darstellen kann, als hätte er es wirklich erlebt.

Es ist daher nichts einseitiger, ja geradezu verkehrter, als wenn man beim Glückseligkeitstrieb nur an den befriedigten Glückseligkeitstrieb denkt, und diesen nun gar als einen dem tugendhaften Arbeiter entgegengesetzten Müssiggänger, als wenn nicht auch Arbeit zur Glückseligkeit des Menschen gehörte, als einen *Bonvivant*, einen *Gourmand* sich vorstellt. Allerdings gehört auch Essen und Trinken, und zwar sich satt und gut Essen, wesentlich zu den Gegenständen des Gltickseligkeitstriebes, wesentlich zur wenn auch natürlich nicht himmlischen und engelhaften, doch irdischen, menschlichen Glückseligkeit und Gesundheit. „Essen und Trinken ist", wie der ehrliche Luther sagt, „das allerleichteste Werk, da die Menschen nichts lieber thun; ja das allerfröhlichste Werk in der ganzen Welt ist Essen und Trinken, wie man zu sagen pflegt: Vor Essen wird kein Tanz. Auf einem vollen Bauch steht ein fröhlich Haupt". Aber wenn Essen und Trinken das allerfröhlichste und allerleichteste Werk, so ist dagegen Hungern und Dursten das allertraurigste und allerschwerste Werk oder Ding von der Welt, Freiheit vom Hunger daher die allerniedrigste, aber auch allererste und allernöthigste Freiheit,

das erste Grundrecht des Volkes, des Menschen. Wie einseitig, wie unzulänglich wäre es nun aber, wenn ich, um zu erkennen, was der Hunger, respektive der Magen ist und vermag, nur seine Kapazität, seine Leistungen, seine Kraftäusserungen bei vollbesetzten Tafeln reicher Schwelger zum Muster nähme! Wie vornehm, aber eben dess wegen wie falsch, über den wohlklingenden Toasten, den lustigen *Vivats* beim allerfröhlichsten Werke die schrecklichen Flüche und Pereats des Hungerfreiheitstriebes zu tiberhören! Welche Karikatur zeichne ich mir und Andern hin, wenn ich nur von dem fröhlichen Haupt, das auf einem vollen Bauche steht, nicht zugleich von dem traurigen, Grausen erregenden Haupt, das auf einem leeren Magen steht, das Bild des Glückseligkeitstriebes abzeichne! Ein solches Bild reicht freilich nicht hin zur Erklärung der Erscheinungen des menschlichen Lebens und Wesens, es bedarf zu seiner Ergänzung erdichteter Wesen, erdachter Kräfte, „übersinnlicher Vermögen"; aber was Dir ein undurchdringliches Geheimniss bei vollem Magen bleibt, das wird so durchsichtig wie reines Wasser bei leerem. Gross ist allerdings die Leistungsfähigkeit der Grossen bei ihren Mahlen — man denke nur z. B. an die gastronomischen Heldenthaten der römischen Vornehmen — , viel vermag ihr Magen, selbst Un- und Uebernattirliches, wie nach Belieben zu brechen, um wieder zu essen, und zu essen, um zu brechen, aber doch unendlich mehr erklärt und vermag die Macht der Hungersnotb. Allerdings ist auch die blosse Genusssucht selbst erfinderisch, aber wie verschwindend gering an Zahl und Bedeutung sind ihre Erfindungen, wenn sie anders diesen Namen verdienen, gegen die unendlich vielen und grossen Erfindungen und Entdeckungen der Notb, die doch selbst wieder nur eine, wenn auch nicht Erfindung, doch Empfindung des verdammten Glückseligkeitstriebes ist; denn Noth hat, Noth empfindet nur, [c] was keine Noth leiden will. Ja! Noth, Elend, Uebel, Unglück existiren nur, weil es einen Glttckseligkeitstrieb gibt. O, dass doch der liebe Gott den Menschen ohne Güickseligkeitstrieb erschaffen hätte! Dann gäbe es zwar kein Glück, aber dafür auch kein Unglück, kein Uebel; kein Leben, aber dafür reine, von allem Eudämonismus gesäuberte Moral. Wie verkehrt daher, in dem Glückseligkeitstrieb nur den Autor des Lustspiels, nicht auch des

[c] „Wir verdanken wahrscheinlich unsere Kenntniss von der Wirkung fast aller Pflanzen jenen Menschen, welche ursprünglich in einem barbarischen Zustande existirten und welche oft durch harten Mangel dazu getrieben wurden, fast alles, was sie kauen und verschlingen konnten, als Nahrungsmittel zu versuchen. „ S. Darwin, das Variiren der Thiere und Pflanzen, l. Bd . S. 3S4.

Trauerspiels zu erkennen, bei traurigen, überhaupt dem Glückseligkeitstrieb widersprechenden Erscheinungen sogleich zu einer *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, zum Uebergang zu einer wesentlich verschiedenen Ursache, seine Zuflucht zu nehmen, weil der wesentliche Unterschied zwischen glücklichem, befriedigtem oder gar luxuriösem, übersättigtem, blasirtem Glückseligkeitstrieb und unglücklichem, unbefriedigtem, verneintem, beleidigtem, verletztem Glückseligkeitstrieb unverzeihlicher Weise übersehen wird.

Es ist freilich etwas ganz Anderes, ob ich etwas aus Zuneigung oder Abneigung, aus Liebe oder Hass thue, ob ich vom Baume des Lebens eine Frucht pflücke und mit Verlangen zu mir nehme, oder mit Abscheu von mir werfe; aber wenn ich die Frucht zu mir nehme, weil sie frisch, gesund, wohlschmeckend ist, und dagegen mit Verachtung von mir werfe, weil sie faul, schädlich, abscheulich ist, so geschehen doch diese verschiedenen, ja entgegengesetzten Handlungen aus einem und demselben Grunde, einem und demselben Triebe, aus dem verächtlichen Glückseligkeitstriebe. Was widerspricht sich mehr als Selbsterhaltung und Selbstvernichtung? Aber wenn man nicht blindlings übersieht, dass ich das Leben nur erhalte, wenn und weil es ein Gut für mich, dagegen vernichte, wenn und weil es für mich nur noch ein Uebel, so löst sich dieser Widerspruch in die schönste Einheit auf, in die mit dem alten logischen Identitätsgesetz dem gesunden Menschenverstandes übereinstimmende Einheit, nicht in die mystische, konfuse Einheit der Gegensätze der modernen Absolutisten. Wenn aber selbst der Selbstmord, der stärkste, augenfälligste Widerspruch mit dem Glückseligkeitstrieb, wohlverstanden dem glücklichen, sich aus dem Glückseligkeitstrieb, aber selbstverständlich dem unglücklichen, ableitet und erklärt, wie sollen andere subtilere und untergeordnete Widersprüche, auf welche gleichwohl die moralischen Hypokriten und Pedanten, die theologischen und philosophischen Supranaturalisten das grösste Gewicht legen, sich nicht mit dem Glückseligkeitstrieb in Uebereinstimmung finden lassen?

3. Der Unterschied zwischen Kopf und Kopflosigkeit

Was gehört zur Glückseligkeit? Alles was zum Leben gehört; denn Leben, (versteht sich, mangelloses, gesundes, normales Leben) und Glückseligkeit ist an sich, ist ursprünglich eins Alle, wenigstens gesunden. Triebe sind, wie gesagt, Glückseligkeitstriebe; alle, wenigstens nothwendige, nicht überflüssige oder nutzlose Glieder und Organe des Lebens oder Leibes Glückseligkeitsorgane; aber sie sind nicht alle von gleicher Wichtigkeit, von gleichem Werthe. Zur vollkommenen, vollständigen Glückseligkeit gehört allerdings auch ein vollkommener und vollständiger Leib, aber desswegen ist doch auch die verstümmelte, verkrüppelte Glückseligkeit noch immer Glückseligkeit. Mag auch ein lebendiges Wesen noch so elend und unglückselig sein, so lange es noch lebt und leben will, so lange ist es noch nicht vollends, nicht radikal elend, so lange gilt ihm noch das ipsum esse jucundum est, „das blosse Sein ist angenehm", wenn auch unendlich viel diesem Sein fehlt, was sonst nicht fehlen dürfte, um sich wohl zu fühlen; so lange glimmt noch ein Funke von Glückseligkeitstrieb. Ja auch der Krüppel selbst rechnet sich noch, und zwar mit vollem Rechte, zu den Glücklichen, weil er trotz dem erlittnen Verluste sich noch des Lebens erfreut. „Es ist dir besser, dass eines deiner Glieder verderbe und nicht der ganze Leib in die Hölle (das Grab, den Tod) geworfen werdo." So denkt und spricht der Glückseligkeitstrieb. Es steht geschrieben in seinem Gesetzbuch: „ärgert dich deine rechte Hand, so haue sie ab, und ärgert dich dein rechtes Auge, so reiss es aus"; es steht aber, wenigstens meines Wissens, nirgends geschrieben: reisse dir das Herz aus, oder haue dir den Kopf ab. Und nur, wo der Mensch seinen Kopf verliert, verliert er auch alle und jede Glückseligkeit, die Glückseligkeit überhaupt. Nur was und nur wo die Glänze des Lebens, nur das und nur dort ist auch die Gränze des Glückseligkeitstriebes. Nur was schlechterdings sich nicht mit dem Leben verträgt, schlechterdings mit ihm im Widerspruch steht, steht auch mit dem Glückseligkeitstrieb in solchem Widerspruch. Was ich aber vertragen und verdauen kann, was nicht auf mich als tödtliches Gift wirkt, das steht nur in einem untergeordneten Widerspruch mit ihm, das lässt sich allerdings nicht mit dem rechten Arm, der abgehauen, und dem rechten Auge, das ausgerissen wird, aber recht wohl mit dem Haupte des Glückseligkeitstriebes, welches unangefochten auf dem Rumpfe stehen bleibt, zusammenreimen. Im Widerspruch mit dem

Glückseligkeitstrieb handeln, die Glückseligkeit aufopfern, heisst daher — wenn anders diese Selbstaufopferung nicht bis zum Selbstmorde sich versteigt — nichts anderes, als die Nebensachen der Hauptsache, die Arten der Gattung, die niederen Güter höheren, Entbehrliches, wenn auch noch so Liebes und Gutes, noch so schmerzlich Entbehrtes, dem Unentbehrlichen, dem Nothwendigen aufopfern. Aber, wie gesagt, wo die Notwendigkeit anfängt, da hört noch nicht die Glückseligkeit auf. Wasser ist nicht Wein, Wasser ist nur die trinkbare Flüssigkeit schlechtweg, unter den Getränken der Repräsentant der nackten, kalten, färb-, geruch- und geschmacklosen Notwendigkeit; aber die Notwendigkeit, die in der Regel der Mensch nur in der Noth kennen lernt, ist eben die einzige wirkliche Wunderkraft; sie verwandelt Wasser in Wein, schwarzes Brod in feinstes Mundmehl, Strohsäcke in Eiderdunenbetten; sie kehrt das Unterste zu oberst und, wie oft auch! das Oberste zu unterst; sie macht das Gemeinste, das Niedrigste zum Höchsten, das Werthloseste zum kostbaren Schatze, den sonst mit Füssen getretenen Staub der vaterländischen Erde dem armen Verbannten zum Gegenstand verehrungsvoller Küsse.

Der Werth der Lebensgüter ist ja kein fixer, sondern, wie der Barometer, bald im Steigen, bald im Fallen begriffen. Es ist eine triviale Wahrheit, dass wir nicht als Glück empfinden, nicht als solches schätzen, was wir immer, ohne Unterbrechung geniessen, dass wir es erst verlieren müssen, um es als ein Gut zu erkennen, dass wir also im Besitze desselben wirklich glücklich gewesen sind, ohne es zu wissen und zu merken. Ein solches Gut ist vor Allem die Gesundheit; auch sie ist für den Gesunden etwas Triviales, etwas sich von selbst Verstehendes, etwas Unbeachtetes und, Werthloses; auch ist sie in der That nur die Voraussetzung für andere Güter, ohne Vermögen, es bestehe nun in der eigenen Arbeitskraft oder in Kapital, der aufgehäuften Arbeitskraft Anderer, nur das traurige Vermögen gesunden Hungers. Aber wenn der arme Teufel, der nichts weiter als seinen Arm oder Kopf sein nennt, krank oder auch nur unpässlich wird, o wie steigt da so gleich die so gering geachtete Gesundheit in der Rangordnung der menschlichen Lebensgüter empor zum Gut über allen anderen Gütern, zum höchsten Gute. Nie will ich mehr, ruft er jetzt über sich selbst entrüstet aus, mich beschweren über meine Armuth, über die vielen Entbehrungen, die sie mir aufbürdet. Habe ich nur dich, Gesundheit! und mit dir meine Arbeitskraft wieder, so habe ich ja Alles, was ich brauche, um glücklich zu sein. Ein solches Gut ist

auch das Leben selbst. „Was ist das Leben, wo kein Wein ist?" sagt der heilige Geist in der heiligen Schrift, und mit ihm der Weinländer und Weintrinker. Aber im Nothfall, wenn es nun einmal so sein muss, wenn es heisst: den Wein oder das Leben! so ist doch auch das Leben ohne Wein, dieses verächtliche, erbärmliche, beim Weingenuss dem Tode gleichgesetzte Leben noch immer Leben, und als solches ein köstliches Gut.

4. Die Uebereinstimmung des Buddhismus mit dem Glückseligkeitstrieb

Aber ist denn wirklich das Leben ein Gut und gar ein köstliches Gut? Wer spricht dieses aus? Nur der Epikuräer, der gemeine Materialist und Sensualist. Der wahre Weise sagt im Gegentheil: das Leben ist ein Uebel oder vielmehr das Uebel schlechtweg, das eigentliche, das radikale Uebel; glückseliges Leben ist so viel als ein hölzernes Eisen, denn lebendig sein und elendig sein ist eins. Wenn wir dabei stehen bleiben, dass das Leben ein Gut, so steht freilich alles, was nicht mit dem Leben im Widerspruch steht, nicht dem Leben den Garaus macht, auch nicht mit dem Glückseligkeitstrieb im Widerspruch. Wird dagegen das Leben, folglich auch der Wille zu leben, vollends der thörichte Wille, glücklich zu leben, als das Radikalübel und Radikalböse, denn vom Uebeln zum Bösen ist nur ein Schritt — als das zu Verneinende erkannt, so ist damit auch der Stab über die gemeine Glückseligkeitslehre gebrochen; bewiesen, dass es einen nicht wegzuleugnenden, nicht wegzuerklärenden Widerspruch mit dem Glückseligkeitstrieb im Menschen gibt, dass dieser Trieb nicht ein unendlicher, unübersteiglicher, nicht das Erste und Letzte in der menschlichen Natur ist, dass es noch etwas über der Glückseligkeit gibt, über dem Wollen, über dem Leben, über dem Sein überhaupt, dass also Nichtsein das Höchste und Beste ist, was man nur sich denken und wünschen kann. Ein solcher eklatanter, nicht im Dunkel der Biologie oder Psychologie verborgener, sondern auf der Bühne der Geschichte ins Auge leuchtender Widerspruch ist, um andere ähnliche, aber nicht so bedeutende Erscheinungen mit Stillschweigen zu übergehen — der Buddhismus, dessen höchster Gedanke und Wunsch, wenigstens in seiner ursprünglichen, ächten Form, bekanntlich nicht Glückseligkeit oder Seligkeit, sondern geradezu Nichts oder Nichtsein, Nirväna ist. Aber auch dieser, bei oberflächlicher Ansicht aus dem Eudämonismus oder dem Glückseligkeitstrieb unerklärliche Widersprach erweist sich bei näherer Einsicht im besten Einklang mit demselben. Der Eudämonismus ist so eingeboren dem Menschen, dass wir gar nicht denken und sprechen können, ohne ihn auch ohne Wissen und Willen geltend zu machen. Sage ich: das Nichts oder Nichtsein ist das Höchste, was ich mir denken kann, so muss ich auch hinzusetzen: das Höchste was ich mir wünschen, also das Beste was ich mir denken kann, wenn anders dieses Höchste nicht im höchsten Grade sinnlos und abgeschmackt sein soll. Denken ohne Wünschen Denken, und sei es selbst das Nüchternste, Strengste, sei es selbst

Mathematisches, ohne Vergnügen, ohne Glückseligkeit in diesem Denken zu empfinden, ist leeres, unfruchtbares, todtes Denken. Wer nicht, wenn auch nur momentan, Essen und Trinken über der Mathematik vergisst, wer als Franzose keine Recreations mathämatiques, als Deutscher keine „mathematischen Erquickungsstunden, *Deliciae mathematicae*" kennt und empfindet, der bringt es auch zu Nichts in der Mathematik; denn nur was beglückt, macht geschickt. Wenn also auch das Nirväna an sich und ursprünglich nur „Verlöschen, Auswehen" ist, nichts weiter als die reine Vernichtung bedeutet, so ist doch für mich, so lange ich noch nicht im Nirväna bin, so lange ich noch lebe, also leide, die Vorstellung meiner Vernichtung als der Vernichtung meiner Leiden, Schmerzen und Uebel, Seligkeit, ersehnte Wunscherfüllung.[d]

Der Buddhismus ist freilich nicht Eudämonismus im Sinn des Aristoteles oder des Epikur oder des Helvetius, oder irgend eines obskuren deutschen Philosophen, denn die Deutschen haben die Ehre, keinen berühmten, keinen grossen Philosophen zu den Eudämonisten rechnen zu können.

Wie das Land, das Volk, der Mensch, so seine Glückseligkeit. Was Du, Europäer! bist, bin nicht ich Asiate, namentlich ich Inder — und Inder ist ja der ursprüngliche Buddhist -, und was folglich Deine Glückseligkeit, ist nicht die meinige, was Dich entsetzt, entzückt mich, was für Dich eine Medusa, ist für mich eine Madonna. Die Qualen des Daseins, zu denen ausser den Qualen der Natur die Qualen der Politik und die Schrecknisse der Religion gehören, sind bei mir so tief ins Fleisch eingedrungen, haben mir so alle Lebenslust und Lebenskraft ausgesogen, dass ich nur Ein Sein kenne — das Sein der Qual, und nur Ein Nichtsein — das Nichtsein der Qual.

Der Buddhismus ist eine Offenbarung nicht des gesunden, naturkräftigen, geraden, verständigen, sondern des krankhaften, überspannten, phantastischen, über dem Ueblen das Gute übersehenden, von den Uebeln, die mit jedem Gute verbunden sind, namentlich von dem Uebel der Vergänglichkeit, dem Wechsel von Tod und Wiedergeburt des Lebensgenusses beleidigten und verletzten Glückseligkeitstriebes. „Wenn es das Loos aller Kreaturen ist, zu altern, was helfen mir, ruft Buddha aus, Lust und Freude, wenn auch ich dem Gesetze des Alterns

[d] S. hierüber C. F. Koppen: „Die Religion des Buddha und ihre Entstehung", Berlin 1857, besonders S. 304—309. F.

unterworfen bin? Wehe der Jugend, die durch das Alter, wehe der Gesundheit, die durch alle Arten von Krankheit zerstört wird! Wenn doch Alter, Krankheit und Tod für immer gebunden wären!". Aber auch wehe der Engherzigkeit und Kurzsichtigkeit, die nur in dem plumpen deutschen Hopsasa oder Juchhe, oder gar in dem brutalen Hurrahgeschrei, nicht auch in dem Mahnruf und Klageton indischer Wehmuth und Schwermuth die Stimme des Glückseligkeitstriebes vernimmt! Auch der asketische Buddhist hat ebenso gut, wie unser eins, kein Gefallen an Kranksein, nein! so eifrig wie wir sucht er nach einer Panacee, nach einer Arznei, die ihn von allen seinen schmerzlichst empfundnen Krankheiten und Uebeln heile; aber weil er mit seinem überreizten Nervensysteme das Leben selbst als eine Krankheit empfindet und ansieht, so findet er begreiflicher Weise diese Arznei nur im Tode. Nirväna heisst daher unter Anderm ausdrücklich „die Arznei, die alle Leiden hebt und alle Krankheiten heilt". Nirväna ist keine positive Glückseligkeit, die Arznei kein Genuss; wohl dem, der keiner bedarf! aber doch gehört auch die Arznei unter die schon erwähnten Erfindungen des Glückseligkeitstriebes, Kräuterkunde und Scheidekunst, die jetzt eine so grosse Bolle in der Welt spielt, verdanken, wie die Geschichte beweist, ihren Ursprung nur dem selbstsüchtigen Verlangen des Menschen, nicht zu erkranken, und wenn er das Unglück hat zu erkranken, wieder zu genesen.

Nicht der Buddhismus also, nein! nur der Katholizismus, insbesondere Jesuitismus, der aber jetzt ja für identisch mit dem wahren Katholizismus gilt, hat Erscheinungen, hat Handlungen hervorgebracht, die schlechterdings mit der menschlichen Natur, dem menschlichen Verstand, dem menschlichen Glückseligkeitstrieb im Widersprach stehen, Handlangen, die eben im höchsten Grade widerwärtig, ja scheusslich, ekelhaft and zugleich abgeschmackt und albern sind.

Zum Belege nur einige Beispiele und wie sie mir eben zufällig zur Hand sind: „Der heilige Aloysius Gonzaga z. B. mied, um seine Keuschheit keiner Gefahr auszusetzen, so sorgfältig den Anblick und Umgang der Weiber, dass er selbst nicht das Gesicht seiner Mutter sich getraute anzusehen." [e] Selbst nicht das Gesicht seiner Mutter! Hat je ein Buddhist trotz seiner Keuschheitspflege sich auch nur einfallen lassen dass der Anblick seiner ehrwürdigen Mutter ihm unkeusche

[e] Card. Bol. Bellarmini sermo de S. Aloysio p. 20. S. Aloysii Opera omnia, Col. Bon. et Brux. 1850.

Gedanken an Begierden erwecken könne?

„Die heilige Adelgund" — allerdings keine Geburt des Jesuitismus, aber eine von den Jesuiten als Muster aufgestellte Heilige — "bat Gott, er solle ihr den fressenden Krebs in ihre jungfräuliche Brust schicken, und ihr Gebet ist alsobald erhöret worden. Was dergleichen habt ihr einmal von Gott begehret?... Es war aber diese heilige Jungfrau nicht vergnügt (zufrieden), dass sie allen Wollust des Hoflebens ausgeschlagen, auch nicht, dass sie an dero statt mit so empfindlichen Schmerzen gequält wurde; sie verlangte noch über dies alles, Gott wolle ihr allen Geschmack, den sie in nothwendigem Essen und Trinken empfand, entziehen, und nachdem sie, um also zureden, Brosämlein von dem Himmelsbrot, so ihr der heilige Petrus beigebracht, gekostet, ist ihr die Annehmlichkeit aller Speisen in lautere bittere Galle verändert worden". [f]

Bei aller seiner übermässigen Massigkeit und Enthaltsamkeit, hat es je ein Buddhist zu solcher Verkehrtheit und Abgeschmacktheit gebracht?

Der heilige Xaver hatte es in der Liebe zu den Armen und Kranken, in der Selbstüberwindung, in der Abtödtung seiner Sinne so weit gebracht, dass er selbst das Wasser, womit er scheussliche und unheilbare Geschwüre gewaschen, trank, ja sogar den Eiter aus den venerischen Geschwüren aussog [g]. Allerdings treibt auch der buddhistische Schwärmer und Märtyrer seine aufopfernde Menschenliebe, von der wir übrigens hier unserem Gedankengang zufolge abstrahiren, bis auf den höchsten, fast übermenschlichen Grad, „er gibt z. B. sein Fleisch und Blut hin, um Verschmach- tende zu retten"; aber er ist doch unendlich entfernt davon, die Menschenliebe, die Liebe zu den Armen und Kranken, bis zur Liebkosung ihrer scheusslichen Geschwüre und Beulen zu treiben. So was vermag nur der heilige Katholizismus. O heiliger Xaverius! ich bin widerlegt, besiegt, verloren, wenn mir nicht der Himmel beisteht, mich nicht mit seinem allmächtigen Arm über diesen Abgrund übermenschlicher und übernatürlicher Schweinereien hinüberhebt. Aber, heiliger Xaverius, und Du, heiliger Aloysius, und ihr Heiligen der katholischen Kirche sammt und sonders, ihr bringt mich doch nicht aus dem Konzept, oder gar um meinen Verstand, um mein Glückseligkeitsprinzip. Auch Du, heiliger Xaver,

[f] Heiliges Tag-Buch etc. von P. Joh. St. Grosez S. I., deutsch von P. B. VogI, Augsburg und Dillingen, 1755, I. Th., S. 85.

[g] Allgemeine Geschichte der Jesuiten von Prf. Wolf, 1803, I. Bd., S. 29.

den ich abermals als Muster vor allen andern nenne, hast mit Wollust selbst den Eiter aus venerischen Geschwüren ausgesogen, denn Du hast in diesem Eiter nur das Manna himmlischer Süssigkeit und Seligkeit vorgekostet. „O selige Ewigkeit, welche ich erwarte, wie stark verdienest Du, dass ich Dir zu Liebe ... etwas Beschwerliches geduldigst ertrage!".... „Ich werde ewig glückselig sein. Ihr Wollust und Hoheit dieser Welt, wie schlecht und verächtlich scheinet ihr, wenn ich des Himmels eingedenk bin."[h]

Lass mich auf Erden selbst dumm wie ein Esel werden und mich im Kothe wie ein Schwein wälzen, wenn ich nur im Himmel der alleinseligmachenden Kirche zum Engel werde! „Halb Thier, halb Engel", d. h. jetzt Bestie, einst Engel, aber nur um Alles nicht Mensch! Es gilt dein ewiges Seelenheil und selbst dein Glück in unsern weltlichen Kirchenstaaten. Aber vor dem Menschen, vor der irdischen Glückseligkeit verschwindet die himmlische Seligkeit, verschwindet die Kirche mit ihren Bischöfen von Gottes Gnaden, und verschwindet ebenso der Staat mit seinen Königen und Fürsten von Gottes Gnaden. Wo es keine Heiligen im Himmel, gibt es bald auch keine Heiligen mehr auf Erden, keine Heiligkeit, wenigstens keine ausschliessliche, nur auf Einen beschränkte, im Staatsrecht. Darum wird die Zeit noch kommen, wenn wir sie auch nicht mehr erleben, dass der oder ein neuer deutscher „Richelieu" und der heilige Xaverius nicht privatim und im Geheimen, wie vielleicht jetzt schon, sondern öffentlich und feierlich mit einander Brüderschaft machen werdeh. Was haben wir nicht schon alles erlebt! Welche sonst mit einander unverträgliche Gegensätze haben wir nicht schon in lautere Harmonie verschwinden sehen! Was wird aber erst die Zukunft entschleiern? Welche Masken werden da fallen! Und wie viele! denn was alles ist bei uns nicht blosse Maske? Besteht doch die Politik des Staats und besonders der Kirche einzig darin, ihre gränzenlose Leerheit, ihre bodenlose Gehaltlosigkeit, ihre empörenden Widersprüche mit dem Wohl und Wesen des Menschen zu verdecken, zu maskiren!

[h] Heiliges Tag -Buch, I. Thl., S. 1539—40.

5. Die gemeinen widersprüche mit dem Glückseligkeitstrieb

Was kümmert mich der heilige Xaverius, was der Katholizismus überhaupt, was gar der Buddhismus? Das ist ja nur Wasser auf Deine Mühle; das sind alles nur Ausgeburten des religiösen Wahnsinns, von denen Du mir mit leichter Mühe nachweisen kannst, dass sie nur verkehrte, verrückte Aeusserungen des Glückseligkeitstriebes sind. Bleibe bei den gemeinen, den alltäglichen und allgegenwärtigen Erscheinungen der menschlichen Natur stehen und bringe mir ihre himmelschreienden Widersprüche mit diesem Triebe in Einklang mit demselben! Sind diese nicht der Art, dass wir eher berechtigt sind, einen Unglückseligkeitstrieb, als einen Glückseligkeitstrieb anzunehmen?

„Warum plagen wir einer den andern? Das Leben verrinnet. Und es versammelt uns nur einmal wie heute die Zeit."

Nur einmal und auf so kurze Zeit! und doch plagen wir uns oft nur aus purer Langeweile. Aber plagen wir uns nur einander? plagen wir nicht uns selbst? Ist nicht fast Jeder mehr oder weniger ein *Heautontimorumenos*, ein Selbstquäler oder Selbstpeiniger? Ist aber der *Heautontimorumenos*, den der römische Lust spieldichter aufs Theater gebracht, nicht eine höchst beschränkte, armselige, kläglich komische Figur gegen den Selbstpeiniger, der im wirklichen Leben eine nichts weniger als nur komische, sondern tragische Rolle spielt? Was sind die Mückenstiche des Terenzischen Selbstpeinigers gegen die giftigen Schlangenbisse der alltäglichsten und gemeinsten Leidenschaften, wie Ehrsucht, Eifersucht, Neid, Hass, Kachsucht? Wir sind Andern böse, wir thun mit Freuden sogar ihnen wehe, aber thun wir uns damit nicht selbst wehe? Sind diese Leidenschaften und selbst vorübergehende Affekte, wie Zorn, Aerger, Verdruss, mit dem Gefühle des Wohlseins verbunden? Wenn wir schäumen vor Wuth aus Erbitterung, aus Zorn, aus Bosheit über Andere, sind wir da nicht, zugleich Furien gegen uns selbst? Vergiften wir uns nicht selbst mit dem Gifte des Hasses, den wir gegen unsere Feinde im Herzen tragen? Ist es nicht selbst physiologisch erwiesen, dass heftige Leidenschaften und Affekte wie eigentliche Gifte wirken? Süss ist allerdings die befriedigte Rachsucht, aber welche Höllenpein die unbefriedigte! Ist es nicht eine schon von den Alten, die nicht aus Büchern, sondern aus dem Leben selbst ihre

Weisheit schöpften, wie z.B. in dem Spruche: *Gravior inimicus, qui latet sub pectore*, ausgesprochene Wahrheit, dass Jeder an sich selbst seinen ärgsten Feind und Gegner hat? Wenn aber Jeder an und in sich selbst seinen Teufel hat, wo bleibt da der vielgerühmte Glückseligkeitstrieb? Ist da Glückseligkeit, wo sich selbst verzehrender Ehrgeiz und Geldgeiz, wo pestilenzialische Genusssucht, wo überhaupt unglückselige Leidenschaften, sie seien und heissen nun wie sie wollen, das menschliche Herz und Hirn beherrschen? Oder ist etwa, wo die Hölle haust, da die Glückseligkeit zu Hause?

Doch lassen wir die menschenfeindlichen Leidenschaften und Gemüthsbewegungen! Widersprechen nicht auch die an sich unschädlichen, wohlwollenden dem Glückseligkeitstrieb? Die Furcht z. B. meint es offenbar nur gut mit uns, sie ist aufs zärtlichste und ängstlichste nur für unsre Existenz und Wohlfahrt besorgt, sie nur warnt und beschützt uns vor ohne sie unvermeidlichen Uebeln und Gefahren! Aber ist die Furcht nicht selbst meist ein grösseres Uebel als das Uebel, vor dem wir uns fürchten? Wie Viele hat die blosse Furcht vor dem Tode getödtet, die Furcht vor Krankheiten krank, die Furcht vor der Armuth arm, zum darbenden Geizhals gemacht!

Ja selbst die allerwohlwollendste und wohlthätigste, die selbst nur auf gegenseitigem Wohlwollen beruhende Leidenschaft, die Leidenschaft, welcher der Mensch selbst sein Dasein verdankt, die zugleich mächtigste und grösste Leidenschaft, die der Geschlechtsliebe, ist sie nicht auch die verderblichste, die der Glückseligkeit widersprechendste Leidenschaft? Ist es hier nicht so recht in die Augen leuchtend, dass der Naturzweck etwas ganz Anderes ist, als der Zweck und Wille des Menschen, dass die menschliche Glückseligkeit keinen Grund und Boden in der Natur hat, dass sie nur ein Hirngespinst von ihm selbst ist? Der Mensch will freilich nur seinen Genuss, will nur seinen Trieb befriedigen; aber die Natur bezweckt nur die Erhaltung, die Fortdauer der Gattung oder Art. Die Theologen haben daher mit besonderm Wohlgefallen den Geschlechtstrieb und Geschlechtsgenuss nur für eine List der Natur erklärt, für eine Lockspeise, womit sie den Menschen, den Tölpel fängt, um ihn ohne, wie oft auch wider Wissen und Willen, ihrem Zwecke dienstbar zu machen.

Aber was ist denn die Gattung oder Art, die Du nur zum Zwecke der Natur machst, im Unterschiede von dem Individuum, dem Du nur die eigne Glückseligkeit zum Zwecke gibst? Warnm existirt denn in der Natur keine Gattung

oder Art, die und wie Du sie im Kopfe hast? Warum ist sie denn, wenn sie doch einmal so pfiffig, so hinterlistig wie ein Pfaffe ist, doch wieder so ungeschickt, so dumm, dass sie immer und immer wieder nur ein Individuum zu Stande bringt? dass sie doch so gar nichts von Philosophie und selbst Naturwissenschaft weiss? dass aus dem Leibe der Mutter, aus ihren Geburtsschmerzen, aus neunmonatlicher Schwangerschaft, aus allen diesen Verneinungen des Glückseligkeitstriebes doch immer wieder nur ein neuer Glückseligkeitstrieb zum Vorschein kommt? Und steht denn wirklich der „Naturzweck" im Widerspruch mit des Menschen eignem Zwecke? Weil in jammervollen Zuständen der menschlichen Gesellschaft, wo die Natur zur Unnatur und die Unnatur zur Natur wird, das Dasein von Kindern und ihre Erhaltung mit dem eignen Selbsterhaltungstriebe der Eltern in Widerspruch stehen, gilt dies auch von normalen, natur- und vernunftgemässen Zuständen? Gehört da nicht vielmehr das Vater- und Muttersein zum Glückseligsein? Widerstreitet die Kinderliebe der Selbstliebe? Gewiss in sehr vielen Fällen, jedoch nur aus Gründen, die an sich nichts mit ihr zu schaffen haben, nicht zur Sache gehören. Es ist aber doch unbestreitbar, dass wir unzählige Sorgen, Mühen und Plagen ohne Kinder nicht hätten. Ja, aber auch nicht unzählige Freuden. Abgesehen aber auch davon, dass, was aus Liebe geschieht, gerne geschieht, ein Opfer aus Liebe kein Opfer ist, ist denn nicht auch die blosse Selbstliebe, wie z. B. die Sorge für die eigne Gesundheit, mit den grössten Mühen, Sorgen und Opfern verbunden? Wo ist Liebe, ihr Gegenstand sei nun welcher er wolle, wo Aicht Qual und Pein ist? Wer ist unglückseliger als der Geizhals? Und doch ist der eigne Geldsack seine einzige Sorge und Liebe.

Wenn man freilich bei und vor der Gattung wie vor einem Gespenste gedankenstarr und steif stehen bleibt, wenn man der heiligen Dreieinigkeit und logischen oder vielmehr linguistischen Trilogie zu Liebe, wie in der Theologie, auf die Zeugung des Sohnes durch den Vater das alle Persönlichkeit verwehende Sausen und Brausen des heiligen Geistes, so in der Anthropologie auf die beiden Geschlechter, auf Er und Sie als vereinigendes Drittes das geschlechtlose Das des Kindes folgen lässt, dieses unschuldige Ding nicht näher im Lichte der Wirklichkeit besieht und bemerkt, dass es schon die Zeichen des bösen Buben oder der lustigen Dirne an sich trägt: so ist mit dem Gedanken an die Gattung der Gedanke an den Tod des Individuums unvermeidlich und unabtrennbar verknüpft.

In der That folgt in der Natur bei vielen niedern Thieren unmittelbar in oder

nach dem Begattungsakt der Tod; ihr Leben ist erschöpft, ist aus, so wie Same oder Ei aus dem Leibe heraus ist. Aber der Zeugungsakt ist nur ihr letzter Lebensgenuss, weil er auch für sie der höchste ist, der Genuss, über den kein anderer geht, der nichts mehr zu Verlangendes, nichts mehr zu Wünschendes und Erstrebendes, folglich auch nichts mehr zu Erlebendes übrig lässt. Je höher aber das Individuum steigt, je entwickelter und vollkommener es wird, desto mehr tritt auch selbst der höchste Lebensgenuss in die Reihe fortdauernder, sich oft wiederholender Genüsse, zum deutlichen Beweise, dass der Begattungstrieb im innigsten Einklang mit dem individuellen Glückseligkeitstrieb steht. Aber auch selbst der Mensch kann von der Leidenschaft der Liebe so ergriffen werden, dass er für den und mit dem Liebesgenuss wie der Schmetterling sein Leben dahin gibt. Erglüht doch schon in den homerischen Hymnen Anchises so sehr in Liebe zur Venus, dass er begeistert ausruft: „Wohl ja wollt' ich sodann, o du Weib, Göttinnen vergleichbar, Wann dein Lager ich theilt', in die Wohnung des Todes hinabgehn." Steht aber der Tod in Widerspruch mit dem Glückseligkeitstrieb des Schmetterlings? Soll er nach dem höchsten Lebensgenuss als entleerter Schmetterling oder gar wieder als Raupe fortvegetiren? In dem unnatürlichen, dem kaiserlichen Rom erfolgte die Apotheose, die Vergötterung erst nach dem Tode. „Ich glaube, ich werde Gott," d. h. ich sterbe, sagte daher ironisch der Kaiser Vespasian. Aber im Reiche der Natur folgt umgekehrt auf das Gottwerden erst das Todtwerden, das Sterben. Was hat das Leben noch für Sinn und Werth für den Schmetterling, wenn er nur noch ein hohler Balg ist? Wie mag ich noch als elender Mensch fortexistiren, nachdem ich bereits Gott geworden, die höchste Seligkeit und höchste Ehre des Lebens genossen habe?

So viel vom Begattungstrieb. Was aber die andern oben angedeuteten unglückseligen Triebe, Leidenschaften und Affekte betrifft, so beweisen sie nichts weiter, als dass eben der Mensch sammt seinem Glückseligkeitstrieb ein Naturwesen und dass, wie er selbst von Natur gebaut und geformt, wie sein Körper und Geist, sein Kopf und Herz beschaffen und bestimmt, so auch seine Glückseligkeit beschaffen und bestimmt ist. Wie sollte, bei einem furchtsamen, ängstlichen Menschen der Glückseligkeitstrieb sich anders äussern, als in beständiger, bei jedem Tritt und Schritt vom geringsten Anlass erregter Furcht vor möglichem Unglück? Wie bei einem neidischen anders, als darin, das Gut, das er nicht hat, aber nur sich selbst gönnt, dem Besitzer desselben zu missgönnen und

durch das Vergnügen dieser Missgunst, dieser geistigen Habsucht und Annexion, den Schmerz seiner Entbehrung sich zu erleichtern? Eine hässliche Erscheinung der Natur ist die Kröte, eine liebliche der Laubfrosch, um bei der Klasse der Batrachier stehen zu bleiben. Aber warum willst Du nur dem Laubfrosch, nicht auch der Kröte ihre Glückseligkeit gönnen? Es ist wahr, sagt die Kröte, in meinen Adern pulsirt nur das tödtliche Gift des Neides, der Bosheit, der Rachsucht; aber dieses Gift ist für mich, die giftige Kröte, Ambrosia, ich bin glücklich, wenn ich durch das Gift, womit ich mich tödte, nur auch den Andern tödte. Ja! es gibt auch eine Glückseligkeit der Kröten und Schlangen, aber es ist eben auch eine Schlangen- und Krötenglückseligkeit. Aber was sind Schlangen und Kröten gegen die scheusslichen Ungeheuer, gegen die Megären und Dinotherien, in der Geschichte der Menschheit sowohl als der Erde?

6. Die Uebel der Natur und die Zeit

Gibt es nicht Erscheinungen der Natur, wo Einem wirklich Herz und Verstand still steht, vorausgesetzt, dass man Verstand und Herz hat, wo Alles aufhört, was sonst sich in uns zu Gunsten des Lebens regt und bewegt, wo das buddhistische Nichtsein als das einzige Wahre und Wünschenswerthe erscheint? Wem schaudert nicht bei dem blossen Gedanken an die Pest, den schwarzen Tod, die Cholera, die Venerie, kurz an alle die eben so schrecklichen als sehensslichen Krankheiten der Menschheit? Aber beweisen sie, dass es keine Gesundheit gibt und dass diese nicht der normale Zustand der Natur ist? Sind denn die Krankheiten, diese grässlichen Leiden und Qualen der Natur, allgemeine und bleibende, endlose, wie die Qualen der religiösen und theologischen Hölle, die allerdings in einem unauflösbaren Widerspruch mit dem Glückseligkeitstrieb stehen, natürlich nur der Verdammten, nicht der Begnadigten? Ist denn in der Natur eben so wie in der Hölle gar keine Hoffnung, keine Aussicht mehr auf Besserung, sollte auch diese, leider! nicht uns selbst, sondern erst unsern Nachkommen zu Gute kommen? Der Zorn des Unendlichen ist freilich ein unendlicher, aber verhängt die willenlose Natur über uns Tod und Krankheit aus Erbostheit, aus Zorn und Ingrimm, wie der Gott der Theologie und Religion?

Ist denn auf dieser traurigen Erde nur das Gute und Schöne vergänglich? Vergeht nicht auch das Schlechte, das Hässliche, das Abscheuliche, das Entsetzliche? Warum fixirt, warum beseufzet ihr Poeten allein die Vergänglichkeit des Schönen? Ist denn, im Vergleich zu euren poetischen Träumen, euren Paradiesen, diesen Regionen ewiger Schönheit und Ruhe, die Erde, diese Region der furchtbarsten Orkane und Gewitterstürme, nicht auch die Region der Windstillen? Nur sind sie freilich in der „begrifflosen" Natur nicht zugleich vereinigt, wie im Kopfe des Philosophen, sondern erst, wenn der Sturm vorüber, stellt sich Friede und Ruhe ein. O ihr Philosophen, die ihr euch so erhaben und frei dünkt, trotz eures Rationalismus, trotz eurer den Stockgläubigen so anstössigen Ketzereien, trotzdem dass ihr von einem persönlichen, gar individuellen Gott nichts wissen wollt, weil überhaupt die Individualität nichts für euch gilt, — ihr habt doch in eurem Kopfe, im Hintergrund eurer Gedanken, nur das alte theistische, zeit- und raumlose Wesen stecken. Bei Hegel heisst und ist es der „Begriff", bei Kant das „Ding an sich". Nur diesem Ding zu Liebe, vor dem es

keinen Raum und keine Zeit gibt, das aber doch das wahre, obwohl uns unerkennbare Ding ist, hat er die Zeit, um diese besonders hervor, zuheben, nur dem sinnlichen Menschen aufgebürdet, zu einem unfreiwilligen Hirngespinnst von uns gemacht, aber eben dadurch sich und uns um die wahre Lebens- und Naturanschauung gebracht.

Die Zeit ist ja in Wahrheit keine blosse Anschauungsform, sondern wesentliche Lebensform und Lebensbedingung. Wo kein Auf- und Nacheinanderfolgen, keine Bewegung, keine Veränderung, keine Entwicklung, da ist kein Leben nnd keine Natur; aber von der Entwicklung ist die Zeit unabsonderlich. Was sich entwickelt, das ist; aber jetzt nicht, was es einst gewesen und einst sein wird. Nimmst du von mir die Zeit weg — und der Mensch hat doch gewiss eben so gut als irgend sonst Etwas darauf Anspruch, ein Wesen oder Ding an sich zu sein, wenn auch nur eine Modifikation des absoluten Dings an sich, denn die Dinge an sich reduziren sich, weil aller Plural, alle Vielheit und Verschiedenheit doch nur der sinnlichen Anschauung angehört, zuletzt nur auf das Ding an sich schlechtweg, das eine absolute Ding — nimmst Du von mir also die Zeit weg, so nimmst Du mir das Blut aus den Adern, das Herz aus dem Leibe, das Hirn aus dem Kopfe, und lassest mir schlechterdings nichts übrig, als den Tod oder das buddhistische Nichts. In Gedanken ist freilich die Zeit das Erste, sonderst Du die Zeit ab von der Entwicklung, der Veränderung, Bewegung, setzest sie ihnen voraus; aber der Gedanke ist nicht der Herr und Meister der Natur, in der Wirklichkeit ist die Zeit unzertrennlich eins mit der Entwicklung, eins mit der Natur, eins mit den zeitlichen Dingen.

Aber sind denn diese Dinge die Dinge an sich? Ich weiss es nicht, aber für mich, der ich mich nicht von der Zeit abtrennen kann, sind diese zeitlichen Dinge auch Dinge an sich, ist die Zeit selbst, so gut wie die Sonne, Planeten und Kometen, die sieh in Raum und Zeit bewegen, etwas Wirkliches und eben desswegen etwas an sich selbst, Etwas ohne meinen Kopf und ausser meinem Kopf. Ich dulde in meinem Kopfe keinen offenbaren Widerspruch, keine Konfusion, sie sei nun eine Kantische oder Hegel'sche, ich weiss nichts von einer Idealität, d. h. Unwirklichkeit, die doch wieder Wirklichkeit sein soll, nichts also von einer wirklichen Unwirklichkeit, wie die konfuse Zeit der spekulativen Philosophie Deutschlands; ich kenne keinen andern Unterschied zwischen für mich und an sich, zwischen Subjektiv und Objektiv, als den Unterschied zwischen Einbildung und Wirklichkeit, Täuschung und Wahrheit, Schein

und Wesen. Aber beides: Wesen und Schein, fällt bei mir nicht jenseits, nein! diesseits von Zeit und Raum.

Und ich beklage mich nicht über diese meine vollständige Diesseitigkeit. Ich finde hierin keine unerklärlichen und unauflüslichen Widerspruche mit dem menschlichen Glückseligkeitstriebe, wie in der Theologie und Metaphysik. Nein! es gibt kein anderes Heilmittel gegen die unheilbaren Krankheiten, die Schlechtigkeiten and Abscheulichkeiten der Natur and Menschenwelt, als die Zeit. Was die Zeit mit sich bringt zu unserem Schrecken und Leidwesen, das versenkt sie auch wieder zu unserem Tröste und Heile in ihren Wellen. „Welch krasses Bild". Aber dafür wie erfrischend, wie wohlthuend ist diese, mit dem fliessenden, allen Unrath wegspülenden Wasser in Eines zusammengedachte Zeit gegen die todte, metaphysische, nur um eine, noch dazu mathematische Linie, die bekanntlich ohne Breite ist, von der alten theologischen Ewigkeit unterschiedene Zeit, die nur im Kopfe des abstrakten Denkers existirt? „O Ewigkeit, du Donnerwort!" auch du bist verhallt, auch deine Schrecknisse und Zauber sind verschwunden und stören uns nicht mehr im Genüsse unsrer, im Vergleich zu deinen ewigen, überschwänglichen Freuden armseligen, aber dafür wirklichen, zeitlichen Freuden. Bringen wir daher vor allen Dingen wieder die Zeit zu Ehren! Nor ihr haben wir es zu verdanken, dass wir von den geologischen Ungeheuern, den Dinotherien und Megatherien, den Ichthyosauren und wie weiter diese thierischen Grossmächte heissen, befreit sind; nur ihr werden wir es, allerdings nicht ohne unsre Mitwirkung, zu verdanken haben, wenn wir einst auch von den jetzt noch existirenden theologischen und anthropologischen Ungeheuerlichkeiten und Unverträglichkeiten mit der menschlichen Existenz und Wohlfahrt frei werden.

7. Der moralische Glückseligkeitstrieb

Schon wieder abgeschweift, verirrt in das Gebiet der Geschichte, und diesmal gar der Naturgeschichte, bis in die fernen Zeiten ausgestorbner Thiergeschlechter! Bleibe in der Gegenwart, bleibe bei den gemeinen, den alltäglichen Erscheinungen des menschlichen Lebens! Wer weiss nicht mit Helvetius[i], dass es genug unglückselige Menschen gibt, welche nur durch solche Handlungen glücklich werden, die sie aufs Schaffot führen? Und wer kennt nicht den berühmten, von demselben Helvetius bei derselben Gelegenheit angeführten Augenarzt und den Rath, den er einem an den Augen leidenden Weintrinker gibt? „Wenn Du", sägte er zu ihm, „mehr Vergnügen findest am Wohlgeschmack des Weines, als am Genass de Augenlichts, so ist der Wein für Dich ein grosses Gut; wenn aber das Vergnügen, zu sehen, für Dich ein grösseres ist, als das Vergnügen, zn trinken, so ist der Wein für Dich ein grosses Uebel." Was geht aber über das Vergnügen des Sehens? was über das Glück gesunder Augen? Wie Viele vergessen und vernachlässigen aber gleichwohl über dem Wohlgeschmack an Getränken und Speisen das Wohlsein ihrer Augen, das Wohlsein selbst ihrer edelsten Leibes- und Lebensorgane, ihrer Denkorgane! Beweisen aber diese Menschen, weil sie einen höhern und dauernden Glückseligkeitstrieb einem niederen und vorübergehenden aufopfern, etwas gegen den Glückseligkeitstrieb als einen naturbegründeten, naturberechtigten Trieb? Beweisen die Leute, die sich aus Trinksucht böse Augen zuziehen, dass die Gesundheit, wie überhaupt, so auch die der Augen, kein Gut für die Menschen, selbst auch der Weintrinker ist; dass sie ein Verlangen haben, krank und blind zu sein, dass sie nicht das Gegentheil wollen, wenn sie gleich das Gegentheil der Gesundheit thun? Oder ist der Arzt, weil er seinen Patienten, gesetzt, dass er wieder gesund oder, wenn er schon gesund, nicht krank werden will, einen Genuss beschränkt oder gar verbietet, ihm wehe thut, Enthaltung, Verneinung von Genüssen auferlegt, desswegen ein Misanthrop, ein Bösewicht, ein Unmensch, ein Tyrann? Wer ist denn aber dieser berühmte Augenarzt? der alte, wohlbekannte Glückseligkeitstrieb, nur mit einem neuen und bisher nicht in Betracht gezogenen Prädikate: der moralische Glückseligkeitstrieb. Die gemeinen Einwürfe und Widersprüche gegen den Glückseligkeitstrieb beweisen nichts

[i] *De lEsprit. Disc*. IV. Ch. 11.

weiter, als dass es für den Menschen keine Glückseligkeit ohne Vernunft und Moral giebt. Ich habe hier und jetzt jedoch im Auge nur den Theil der Moral, der bei den Moralisten blos von den sogenannten Pflichten des Menschen gegen sich selbst handelt.

Die Moralisten haben sich von jeher darin gefallen, sich einander mit grosssprecherischen Phrasen zu überbieten, sich für um so grössere und bessere Moralisten zu halten, je mehr sie übertriebene, transzendente, un- und übernatürliche, un- und übermenschliche Begriffe aufstellten; sie haben es für eine Verunreinigung, eine Befleckung, eine Schändung der heiligen Jungfrau Moral angesehen, wenn sie auch nur einen Blutstropfen von Egoismus, selbst vom gesunden, naturgemässen, notwendigen, unerlässlichen, mit dem Leben identischen Egoismus übrig liessen. Namentlich haben die deutschen Moralisten es sich als ein besonderes Verdienst angerechnet, dass sie, wie schon oben angedeutet, aus der Moral allen Eudämonismus, d.h. in Wahrheit allen Inhalt ausgemerzt. Und doch reden und handeln dieselben Herren, die nichts vom Egoismus, nichts vom Gltickseligkeitstrieb in der Moral wissen wollen, von Pflichten gegen sich selbst, als wären — o welche Heuchelei! — die Gebote, worauf sie sich stützen, nicht Gebote des eigenen, individuellen Glückseligkeitstriebes. Anerkennt ihr Pflichten des Menschen gegen sich, eben so wie Pflichten gegen die Nebenmenschen, und zwar mit Recht, - denn im Vergleich zu den Pflichten gegen Andere und im Gegensatz zu den unverschämten Forderungen, die sie an mich stellen können, gibt es wirklich solche, und ist folglich dieser Ausdruck ein berechtigter und richtiger — nun, so anerkennt auch offen und ehrlich den Egoismus, erhebt ihn unumwunden und feierlich in den Adelsstand der Moral als ein notwendiges Element, als einen Grundbestandtheil derselben. Nur keine Heuchelei, keine Verstellung, wenigstens in der Moral! Sie ist das grösste Laster — die Giftmörderin der Tugend, während die andern Laster nur rohen Todtschlag ausüben — freilich in unserer Zeit das herrschende Laster im Staat und in der Kirche, auf der Hochschule und in der Dorfschule, im Kloster und in der Kaserne.

Neigung und Pflicht sind allerdings keine Worte von derselben Bedeutung, keine Synonymen; sie müssen also unterschieden werden. Was ich aus Neigung thue, thue ich aus Glückseligkeitstrieb, thue ich, weil es mich unmittelbar beglückt, thue ich gerne, mit Lust und Liebe. Was ich aus Pflicht thue, das thue ich, auch

wenn es mich nicht beglückt, aber eben desswegen auch mir so oft missglückt, ja widersteht; thue ich mit Selbstüberwindung, nur aus innerm und äusserm Zwang: denn sie sind fast immer bei einander, wenn wir uns gleich des letztern nicht bewusst sind, oder selbst aus moralischem Eigendünkel uns nur mit der Vorstellung schmeicheln, dass wir nur aus Pflichtgefühl handeln. Aber müssen wir denn aus dieser Uneinigkeit des Sinnes, aus diesem Wortstreit sofort, wie die moralischen Puristen und Pedanten, die traurige Nothwendigkeit einer förmlichen, totalen Ehescheidung zwischen Pflicht und Neigung folgern? Was ich heute in dieser Stimmung, in diesem Körper- und Geisteszustand nur thue, weil ich es thun muss, also mit Widerstreben thue, das thue ich vielleicht schon morgen mit grösster Leichtigkeit and Freudigkeit. Was mir in dieser Lebensperiode nur Missvergnügen macht, nur widerlich ist, wie der Gang in die Schule, nur Sache eben der Pflicht, das gereicht mir in späteren Jahren, wenn auch vielleicht nicht unmittelbar an sich selbst, sondern nur in seinem Resultat, zum grössten Nutzen und Vergnügen, und ich erkenne jetzt mit Lächeln, dass die Zwangsjacke der Pflicht nur auf Geheiss meines eignen, damals nur noch missverstandnen und unerkannten Glückseligkeitstriebes mir angelegt wurde.

Was gehört dazu, Meister auf einem Instrumente zu werden! Welche Beharrlichkeit, welch` unermüdlicher, ach wie viele süsse Freuden aufopfernder Fleiss! Welche langweilige Uebungen! Welche Anstrengungen der Muskeln und Nerven! Und doch habe ich dieses Instrument nur aus Neigung ergriffen, und doch wie oft mit Abneigung, nur aus Pflicht darauf gespielt! wie oft vor Unmuth es selbst zum Teufel gewünscht! Und doch ist dieses in Momenten des Unwillens über die Entsagungen und Plagen, die es mir auferlegt hat, verdammte Instrument die Quelle meines grössten Vergnügens und Glückes. „O Ewigkeit, du Donnerwort!" was hast du nicht für Unheil in den Herzen und Köpfen der Menschheit angerichtet. Du nur hast es zu verantworten, dass sie die Physik der Sittenlehre zur Metaphysik, Menschenwort zu Gotteswort, Besonderes zum Allgemeinen, Vorübergehendes zum Bleibenden gemacht haben. Weil Neigungen und Pflichten — nicht zu vergessen, dass hier immer nur von Pflichten gegen sich selbst die Rede ist — sich oftmals einander in den Haaren liegen, sich zanken und balgen, haben die moralischen Zeitlosen sie zu Todfeinden, zu nicht momentanen und relativen, sondern absoluten, wesentlichen, ewigen Feinden gemacht, wenigstens so lange sie auf Erden weilen; denn in der überirdischen und

überzeitlichen jenseitigen Welt sollen ja die Feinde Freunde werden.

Die Pflichten gegen sich selbst sind nichts Anderes, als aus dem Glückseligkeitstrieb entsprungene, aus der Erfahrung von ihrer Uebereinstimmung mit dem Wohl und Wesen des Menschen geschöpfte, von glücklichen, normalen, gesunden Menschen abgezogene, für Andere und für sie selbst im Fall der Erkrankung als Muster hingestellte Verhaltungsregeln zur Erhaltung oder Erwerbung leiblicher und geistiger Gesundheit. Pflicht ist nur, was gesund ist, selbst schon in seiner blossen Ausübung Zeichen und Ausdruck von Gesundheit ist, oder gesund macht; denn es gibt auch so untergeordnete Pflichten oder Tugenden, die nur Mittel zum Zweck der Gesundheit, für sich selbst ohne Werth sind.

Eine solche untergeordnete, niedrige, in den Augen des Supranaturalisten dieses Namens nicht einmal würdige Pflicht oder Tugend ist z. B. die Reinlichkeit. Und doch hat sie gleichwohl an sich alle die Merkmale, die den moralischen und philosophischen Supranaturalisten bestimmen, die Pflicht und den Glückseligkeitstrieb zu grundverschiednen Wesen zu machen. Der Mensch hat in seinem Hochmuth die Namen von Thieren zur Bezeichnung menschlicher Laster, zu Schimpfnamen herabgewürdigt, so auch den Namen des Schweins zur Bezeichnung der Unreinlichkeit. Welche Injurie gegen die armen, leider nicht der Sprache mächtigen Thiere! Wie die Thiere überhaupt — wenn auch nicht alle, doch die meisten, was ich nicht weiss — mehr oder minder, ist selbst auch das Schwein ein die Reinlichkeit liebendes und nur in ihr gedeihendes Thier. Nur der Mensch ist nicht nur ein gebornes Schwein, wie allerdings auch das junge Thier, welches aber aus Mangel an Selbstthätigkeit, aus Unbehilflichkeit an seinen Eltern die Stellvertreter des eignen Glückseligkeits- und Reinlichkeitstriebes hat, sondern auch ein bleibendes Schwein, weil, wo die Eltern sich im Kothe wälzen, es auch die Kinder ihnen nachthun, und so sich der historische Koth von Generation auf Generation unbeanstandet, unberührt von kritischer Neuerungs- und Reinigungssucht, forterbt.

Die Unreinlichkeit ist ein dem Menschen angebornes, in seiner natürlichen Trägheit, Faulheit, Gewohnheits- und Bequemlichkeitsliebe gegründetes, nicht nur auf Einzelne, sondern ganze Völker und Stämme sich erstreckendes Laster. Die Sumatraner z. B. „waschen niemals ihre Kleider, die Hottentotten niemals ihre Körper. Die Unreinlichkeit ist daher so tief in ihre Haut eingedrungen, dass man

kaum unterscheiden kann, welches ihre rechte Farbe ist, sie sind schwarz wie Russ."[j] Die Hottentotten, die Einwohner von Unalaschka, die Grönländer essen selbst ihre Läuse. Letztere „streichen den Schweiss, damit er nicht verloren gehe, mit einem Messer vom Gesichte und lecken ihn auf", und die Unalaschkaner „verschlingen den Schleim aus ihren Nasen." Die Grönländer waschen sich zwar, aber sie waschen sich — noch dazu nicht die Männer, sondern die Frauenzimmer — in ihrem Urin. Welche Geschmacksverirrung! So sieht es mit der Unreinlichkeit beim „Menschen in seinem wilden und rohen Zustand" aus. Mit Recht bemerkt daher der dänische Schriftsteller, aus dem wir diese Beispiele anführten, dass es eines Manu, eines Zoroaster, eines Moses und Muhamed bedurfte, um den Menschen aus seinem Schmutze zur Kultur der Reinlichkeit emporzuheben, dass er also nur durch die Religion, durch die Offenbarung Gottes Gestank und Wohlgeruch, Urin und Wasser, Läuse und Speise, After und Mund, welche ja auch bei vielen niederen Thieren ein und dasselbe Organ sind, unterscheiden lernte.

Aber so tief wie ein Eingeweidewurm steckt die Unreinlichkeit dem Menschen im Fleische, dass es auch selbst unter den kultivirten und zivilisirten Völkern genug schmutzige gibt, und auch wieder bei den reinlichen so viele rohe, verwahrloste, wasserscheue, mit ihrem Unrathe verwachsene Menschen, welche sich niemals waschen, oder höchstens nur an den hohen Festtagen, wenn sie Städter, oder nur einmal des Jahres, wenn sie Landleute sind, an dem Kirchweihfeste. Solche Menschen werden, wenn man sie wegen ihrer Schmutzigkeit zurecht weist, beleidigt und entrüstet ausrufen: wasche ich mich denn nicht alle Kirchweihe? gleich als hätten sie mit dieser einmaligen, noch dazu höchst oberflächlichen Waschung ein überverdienstliches Werk vollbracht, gleich als wäre Selbstreinigung für sie asketische Selbstpeinigung. Und sie ist es auch in der That für sie.

Gleichwohl ist die Reinlichkeit, welche für den rohen und verwilderten Menschen eine saure, traurige Pflicht ist, welche er eben desswegen gar nicht erfüllt oder nur ungern, mit Unlust erfüllt, für den und an dem Kultivirten eine Befriedigung und Bethätigung des oder eines Glückseligkeitstriebes, eine auf

[j] Histor. Nachr. zur Kenntniss des Menschen in seinem wilden und rohen Zustände von C. Bastholm. Altona, 1818. I. ThL, Kap. 4. Nach neueren Reisebeschieibungen gibt es jedoch auch selbst unter den Hottentotten reinliche Stämme.

Neigung und Trieb gegründete Tugend, deren Ausübung daher, wenn sie gleich immerhin, namentlich bei der Anwendung radikaler Reinigungen, mit Ueberwindung gewisser widerstrebender Gefühle, der Gelüste der Faulheit, Weichlichkeit und Bequemlichkeitsliebe verbunden ist, doch ihm so natürlich vorkommt, wie Essen und Trinken, was, wie wir aus Luther wissen, das allerfröhlichste und allerleichteste Werk ist. Was aber von der Reinlichkeit gilt, die ich nur deswegen hervorgehoben, weil ich überall das Sinnfällige, das Unbestreitbare zum Ausgangspunkt, zur Grundlage mache, ehe ich in höhere und dauklere Regionen mich versteige, das gilt von der Tugend überhaupt, wenigstens der sich auf das eigne Selbst beziehenden.

8. Wesentliche Unterschiede der Glückseligkeit und der Selbstliebe

Die moralischen Supranaturalisten haben die Glückseligkeit, die Selbstliebe überhaupt von der Moral ausgeschlossen, weil, wie Kant sagt, „ein Gebot, dass Jedermann sich glücklich zu machen suchen sollte, thöricht wäre, denn man gebietet niemals Jemandem das, was er schon unausbleiblich von selbst will". Dasselbe sagt schon Seneca in Beziehung auf die Selbstliebe. Aber gibt es denn nur Eine und dieselbe Selbstliebe, Eine und dieselbe Glückseligkeit? Ihr seid doch sonst so freigebig mit euern Unterscheidungen, selbst mit scholastischen Distinktionen und Distinktiönchen feinster Sorten und nur, wo ihr auf die Selbstliebe und Glückseligkeit zu sprechen kommt, da hört euer Unterscheidungsvermögen auf, da ist Alles, auch das Verschiedenartigste, gleich und eins. Wohl ist es wahr, auch der Hottentotte ist glücklich und liebt sich selbst eben so gut, als der Königsberger Weise oder der römische Philosoph und Staatsmann; fühlte er sich unglücklich, so würde er sich angetrieben fühlen, nach Mitteln und Wegen zu suchen, um aus diesem seinem elenden Zustand herauszukommen. Die Glückseligkeit ist ja „subjektiv", wie die Moralisten nur zu gut wissen und sagen, und sie ist es auch in der That. Meine Glückseligkeit ist unabsonderlich von meiner Individualität, sie ist nur die meinige, nicht deine, so wenig als die Haut, in der ich stecke, die deinige ist. Aber doch ist ein grosser Unterschied zwischen der Haut des Hottentotten und der Haut eines Königsbergers oder Römers, zwischen dreckverschlossenen und geöffneten, gelüfteten Hautporen, zwischen der Selbstliebe, die eins ist mit der Liebe zum Unrath und Ungeziefer, und der den Unrath von sich unterscheidenden und absondernden Selbstliebe, kurz zwischen stinkender und wohlriechender Selbstliebe. Eigenlob stinkt, sagt man; aber nicht da, wo es gerecht und nothwendig ist, um mich selbst boshafter Tadel- und Schmähsucht gegenüber zu erbalten und geltend zu machen. Dasselbe gilt von der Eigen- oder Selbstliebe, und zwar noch in weit höherem Grade; denn es gibt nicht nur eine gerechte und relativ notwendige, sondern auch absolut nothwendige, von meinem Wissen und Wollen ganz unabhängige Selbstliebe, die man so wenig von mir wegnehmen kann, als meinen Kopf, ohne mich selbst geradezu todtzuschlagen. Nur der Katholizismus, nur der Jesuitismus hat freilich auch hier Unglaubliches, Unmögliches geleistet; er hat dem Menschen den Kopf

abgeschlagen, und doch geht er, wie der heilige Dionysius, noch heute umher mit dem abgeschlagenen Kopfe unter dem Arme starker Regierungen und unter dem Schutze dummer, geistesschwacher Völker. Doch kehren wir wieder von den Jesuiten zurück zu den Hottentotten, ihren Geistesverwandten. Was? Geistesverwandte — Hottentotten und Jesuiten! Nur weg mit diesen Frage- und Ausrufungszeichen des Entsetzens. Ich gebe gerne einen Unterschied zu, er besteht aber nur darin, dass die Hottentotten von Natur sind und thun, was die Jesuiten aus purer Religion, aus purer Gottesliebe thun; dass jene keinen Reinigungstrieb haben und kennen, diese aber den im Menschen bereits erwachten Selbstreinigungstrieb wieder gewaltsam, geflissentlich, mit ausstudirten Mitteln, als ein gotteslästerliches, materialistisches Gelüste unterdrücken, um den Menschen wieder zum Hottentotten, womöglich noch unter den unfläthigen und unwissenden Hottentotten herunterzubringen. „Schönheit, sagt z. B. der hochehrwürdige Pater Lechner — eine Stelle, die ich schon vor 30 Jahren in meinem P. Bayle anführte, um die Hässlichkeit des Katholizismus gegen die katholisirenden Kunstfasler ad oculos zu demonstriren, — Schönheit also „ist der Tugend der Demuth" — aber ist Demuth nicht die höchste Tugend des Katholiken, wenn auch nicht des Priesters, doch des Laien? — „sehr gefährlich. In Würzburg hat sich desswegen ein Jünger von Adel und grossem Vermögen das Angesicht mit Koth bespritzt und ist im Bettleranzug um Almosen gegangen!" So schmutzig, so unfläthig auch der Hottentotte ist — er beschmutzt doch nicht das menschliche Angesicht absichtlich mit Koth. Zwar gestattet der Jesuitismus — wie ist er doch so human und liberal! — dem Menschen die naturrechtliche Freiheit, sich seines Kothes zu entledigen; aber es muss nur mit Erlaubniss des Beichtvaters, des geistlichen Oberhauptes überhaupt geschehen. Wenn nämlich der Jesuit so demütbig, so gehorsam ist, dass er sich selbst nicht den Sterbeakt, wie viel weniger also einen untergeordneten Naturakt erlaubt, ohne vorher dazu sich die Erlaubniss seines Vorgesetzten zu erbitten, wenn die heilige Brigitta, auch eins von den heiligen Vorbildern des Jesuitismus, aus Demuth selbst ihre Augen ohne Erlaubniss ihres Beichtvaters nicht aufzuschlagen und empor zu richten sich getraute [k], so ist sie doch gewiss, wenn dies gleich nicht ausdrücklich gesagt ist in ihrer Lebensbeschreibung, weil es zu den innersten Geheimnissen des Jesuitismus gebort, auch nicht ohne Erlaubniss

[k] Revölationes s. Brigittae. Col. Bon. et Brux. 1851. Vita S. B. p. 7.

ihres Beichtvaters auf den Abtritt gegangen. Der römische Kaiser Vespasian besteuerte in seiner Geldnoth selbst den menschlichen Urin: warum sollte der Jesuiten-Imperator in Rom nicht den menschlichen Koth in geistlichen Beschlag und Verschluss nehmen? Gewiss werden wenigstens die modernen Jesuiten, bei denen jeder Zoll ein Katholik, der Katholizismus nicht nur bis ins Herz, sondern bis in den Mastdarm eingedrungen ist, gegen diese Konsequenz nichts einzuwenden haben.

Also auch dem schmutzigen Hottentotten ist es wohl in seinem Schmutze. Dennoch ist zwischen dem Wohlbefinden des Schmutzigen und dem Wohlbefinden des Reinlichen nicht nur ein relativer und subjektiver, sondern auch ein objektiver, wirklicher, gegenständlich begründeter, thatsächlicher Unterschied vorhanden. Es ist etwas ganz Anderes, ob ich das Ueble gut finde, richtiger ausgedrückt, nicht als Uebles empfinde und erkenne, weil ich es gewohnt bin und nichts Besseres kenne, oder ob ich das Gute selbst geniesse; ob ich selbst den hässlichsten Gegenstand nicht mehr rieche, wenigstens als etwas mich Belästigendes und Beleidigendes, oder ob ich wirkliche Wohlgerüche einathme. Es ist ein Unterschied, so gross, so objektiv, so ausgemacht, wie irgend ein chemischer Unterschied, wie etwa der Unterschied zwischen Stickstoff und Sauerstoff, zwischen Schwefelwasserstoff und Ozon. Gestank nicht mehr riechen, ist soviel wie überhaupt nicht mehr riechen; aber wie viele Genüsse, wie viele wohlthätige — freilich auch entgegengesetzte — Nervenerregungen entbehrt der, der nur einen abgestumpften oder gar keinen Geruch hat! Gönnen wir also neidlos auch dem Hottentotten seine Glückseligkeit, aber unterlassen wir es nicht, aufs schärfste zu unterscheiden zwischen stumpfsinniger und scharfsinniger, zwischen katholischer und menschlicher, dummer und gebildeter, kothbefleckter und kothgereinigter Glückseligkeit! Jede vermittelst der Seife der Kultur dem Einfluss von Luft und Licht neugeöffnete Pore unsrer Haut ist auch eine neue Quelle von Tugend und Glückseligkeit.

Allerdings ist selbst auch Licht und Luft von gleich guter Beschaffenheit nicht von gleicher Beglückungskraft für Menschen von verschiedener Beschaffenheit und Individualität. Es gibt unverbesserlich und unveränderlich schmutzige Menschen, die über die Zumuthung, sich von ihrem schon durch sein Alterthum geheiligten, von den Urvätern ererbten Schmutz zu trennen, so entsetzt und empört sind, als muthete man ihnen zu, sich die Haut vom Leibe ziehen zu lassen. Es gibt

so licht- und luftscheue Menschen, dass sie schlechterdings nicht das Leben in der freien und lichten Natur vertragen, dass sie allein selig sind in dunkeln und dumpfen Löchern, wo Kröten und Unken hausen, dass sie das Licht als Finsterniss schmähen, die Finsterniss dagegen als Licht preisen. Kurz, es gibt unzählige Menschen und selbst Menschenarten, die sich für kerngesund halten, aber nur, weil sie schon von Mutterleib an krank gewesen sind, und folglich auch nichts von Gesundheit wissen und wissen wollen. Aber folgt aus dieser eingebildeten Gesundheit des Kranken, dass es keine wirkliche Gesundheit gibt, und dass diese wirkliche Gesundheit nicht ein Gut an sich selbst ist? Man kann sich bekanntlich auch an Gifte gewöhnen, selbst an Arsenik, und so ein Arsenikesser sieht aus so gesund und frisch wie das Leben selbst, gerade so wie unser jetziger, renommistischer, mit seiner Lebenskraft sich brüstender Katholizismus; und doch ist diese Wangenröthe, dieser blendende Glanz und Schein von Lebensfrische nur Wirkung des tödtlichen Giftes, das er im Innern seines Leibes birgt.

Aber selbst auch an das Gute, das Gesunde muss sich erst der Mensch gewöhnen. Auch der beste Wein schmeckt nicht, wenn man an keinen Wein oder nur an ganz schlechten Wein gewöhnt ist. Ich kenne bayrische „Patrioten", für die der Sprung über den Partikularismus „des bayrischen Nationalgetränkes" ein *Salto mortale* ist, die bei einem Glase Wein das Gesicht verziehen und sich gebärden, als böte man ihnen den sokratischen Schierlingstrank. Ist desswegen der Weingenuss und der Biergenuss von gleichem Gehalte, von gleichem Werthe? Erfreut das Bier des Menschen Herz ebenso wie der Wein? Steht etwas vom Biere in der heiligen Schrift? Oder hat vielleicht wirklich schon der gelehrte, theologische Aberwitz der Neuzeit aus den Rippen Adams oder den Lenden Noahs den Gambrinus herausgeschnitten, den biblischen und christlichen Ursprung, natürlich vor Allem des Bieres par excellence, des bayrischen Bieres nachgewiesen? „Aller Anfang ist schwer", heisst es auch hier überall, im Grössten wie im Kleinsten, im Höchsten wie im Gemeinsten. Und, leider! gibt es unzählige Menschen und Völker selbst, die vor den Schwierigkeiten und Widerwärtigkeiten des Anfangs zurückschaudern, oder, wenn sie auch diese mit Mühe und Noth überwinden, doch nicht weiter und höher schreiten, sondern zeitlebens erschlafft auf halbem Wege stehen bleiben, weil jeder Fortschritt ein Abschnitt, mit jedem Abschnitt ein neuer Anfang, und mit jedem neuen Anfang auch wieder neue Schwierigkeiten, nur anderer Art als die allerersten, verbunden sind.

„Das Gebot: Du sollst glücklich sein, ist ein thörichtes." Eben ein solches ist aber auch das Gebot: Du sollst moralisch oder tugendhaft sein. Es ist eine grund verderbliche, gemeinschädliche Vorstellung, dass die Moral nur vom Willen abhänge. Es ist dies nichts als der alte, nur ins Gebiet des Moralischen, in den menschlichen Willen versetzte Mirakelglaube. So gut die Glückseligkeit nicht allein von mir abhängt, obgleich sie nicht ohne meine Mitwirkung und Selbstthätigkeit mir zu Theil wird, so gut hängt auch die Moralität nicht allein von meiner willkürlichen Thätigkeit, sondern auch von äussern Gütern, von der Natur, vom Körper ab. Es gibt keine Glückseligkeit ohne Tugend, ihr habt Recht, ihr Moralisten, ich stimme euch von Herzen bei, ich habe es ja schon eben euch zugegeben. Aber merkt es euch: es gibt auch keine Tugend ohne Glückseligkeit — und damit fällt die Moral ins Gebiet der Privatökonomie und Nationalökonomie. Wo nicht die Bedingungen zur Glückseligkeit gegeben sind, da fehlen auch die Bedingungen der Tugend. Die Tugend bedarf eben so gut als der Körper Nahrung, Kleidung, Licht, Luft, Raum. Wo die Menschen so aufeinander gepresst sind, wie z. B. in den englischen Fabriken und Arbeiterwohnungen, wenn man anders Schweineställe Wohnungen nennen kann, wo ihnen selbst nicht der Sauerstoff der Luft in zureichender Menge zugetheilt wird — man vergleiche hierüber die wenigstens an unbestreitbaren Thatsachen interessantester, aber auch schauerlichster Art reiche Schrift von K. Marx: „das Kapital" — da ist auch der Moral aller Spielraum genommen, da ist die Tugend höchstens nur ein Monopol der Herren Fabrikbesitzer, der Kapitalisten. Wo das zum Leben Nothwendige fehlt, da fehlt auch die sittliche Notwendigkeit. Die Grundlage des Lebens ist auch die Grundlage der Moral. Wo du vor Hunger, vor Elend keinen Stoff im Leibe hast, da hast du auch in deinem Kopfe, deinem Sinne und Herzen keinen Grund und Stoff zur Moral. Wer wird es leugnen wollen, dass es auch Menschen gibt, die lieber Hunger leiden, oder selbst Hungers sterben, ehe sie sich eines verbrecherischen Schurkenstreiches schuldig machen? Leider gibt es oft genug solche Zeiten, wo die Tugend Hunger leidet, nur der Schurke mit äussern Glücksgütern gesegnet ist. Aber solche Mensehen haben doch in ihrer frühern Lebensstellung, vielleicht schon von Kindheit an, Zeit und Gelegenheit gehabt, an noch ganz andere Dinge und Genüsse zu denken, als nur an Essen und Trinken, und in diese andern Dinge so sich einzuleben und einzuüben, dass sie ihnen so unentbehrlich geworden sind, wie das tägliche Brod. Sie haben sich von Jugend an nicht an Schurkenstreiche

gewöhnt, oder nicht nur auf solche Dinge gesonnen und sieh dieselben einstudirt, deren nothwendiges Resultat solche Handlungen sind, darum begehen sie auch selbst in der Noth keine Schurkenstreiche. „Gewohnheit ist das Geheimniss der Tugend"; freilieb auch des Lasters; aber jener Satz enthält eben die stillschweigende Voraussetzung, dass man sich auch an die Tugend gewöhnt. Solche edle Menschen mögen wir in erbärmlichen Zeiten stets als erhebende und ermuthigende Vorbilder uns vorhalten, aber sie sind Ausnahme von der Regel; sie beweisen nichts gegen die Behauptung, dass die nothwendigen Lebensmittel auch die nothwendigen Tugendmittel sind.

Nicht „der gute Wille der Moralphilosophen", aber auch nicht der hinzutretende kluge, den eignen Schwächen und Verlockungen zum Verbrechen rechtzeitig begegnende „Verstand" der Criminalisten wie A. v. Feuerbach — nur die Glückseligkeit, aber nicht die luxuriöse, die aristokratische, sondern die gemeine, plebejische Glückseligkeit, die mit dem Genüsse des Nothwendigen, was freilieh auch relativ, je nach dem Standpunkt der Menschheit verschieden ist, nach gethaner Arbeit verbundene Glückseligkeit, nur diese ist es, welche im Grossen und Ganzen die Menschen vom Laster und Verbrechen abhält. Wollt ihr daher der Moral Eingang verschaffen, so schafft vor allem die ihr im Wege stehenden, materiellen Hindernisse hinweg! Alles aber, was mit der nothwendigen, mit dem menschlichen Leben identischen Glückseligkeit im Widerspruche steht, das steht auch der Tugend im Wege und mit ihr im Widerspruch. Das delphische Orakel erklärte im Gegensatze zu dem dummen König Gyges oder Krösus, der sich wegen seines unermesslichen Reichthums für den glücklichsten Menschen hielt, den armen und tugendhaften Arkader Aglaus für den Glücklicheren. Aber der arme und tugendhafte Aglaus hatte doch einen eignen, zwar kleinen, aber zu seinem Lebensunterhalt vollkommen hinreichenden Acker. Sein Moralsystem war also auf guter materieller Grundlage auferbaut. Wo aber die eigentliche Armuth, die Noth beginnt, wo der Glückseligkeitstrieb so herunter gesunken ist, dass er sich nur auf die Befriedigung des Nahrungsbedürfnisses, auf Stillung des Hungers beschränkt, da schweigt auch das delphische Orakel und der kategorische Imperativ. Noth kennt kein Gebot, heisst es schon im Sprüchwort. „Von 100 Strassendirnen Londons" — lese ich eben in einem alten Exzerpt aus der Beilage zur Augsburger Allgemeinen Zeitung vom 26. April 1858 — „sind

erwiesenermasseu 99 Opfer der Noth". Neunundneunzig Opfer der Noth, nicht der sinnlichen Lust, nicht des Mangels an gutem Willen und Verstand oder gar an Glauben, welchem Mangel die geistlichen Herren, ihrem Interesse und Berufe gemäss, alle Laster und Verbrechen der Welt aufbürden, nein! nur Opfer des Mangels an den notwendigsten Lebensmitteln! Wahrlich, man kann auch von den Londoner Strassendirnen Moral lernen — lernen, dass ihre Verworfenheit nur von dem verworfenen, verneinten Glückseligkeitstrieb abstammt; dass die Pflicht der Tugend das unumgängliche und unumstössliche Recht, das heilige Naturrecht des Glückseligkeitstriebes zur Voraussetzung hat.

Uebrigens sind wir mit dieser Unterscheidung zwischen den Motiven schon über das Gebiet „der Pflichten gegen sich selbst" in das Gebiet der Pflichten gegen Andere übergegangen, damit in den zweiten Theil der Moral, der aber so sehr das Ganze beherrscht, dass selbst auch die auf das eigene Selbst sich beziehenden Pflichten nur als Pflichten gegen Andere angesehen und behandelt werden können; dass hier erst die grosse Streitfrage zwischen Pflicht und Glückseligkeit. hier erst die Frage: was ist denn Moralisch, was das charakteristische Merkmal und Fundament der Moral?

9. Der Glückseligkeitstrieb und die Pflichten gegen Andere.

In der That ist Moral eines für sich allein gedachten Individuums eine leere Fiktion. Wo ausser dem Ich kein Du, kein anderer Mensch ist, ist auch von Moral keine Rede, nur der gesellschaftliche Mensch ist Mensch. Ich bin Ich nur durch Dich und mit Dir. Ich bin meiner selbst nur bewusst, weil Du meinem Bewusstsein als sichtbares und greifbares Ich, als anderer Mensch gegenüberstehst. Weiss ich, dass ich Mann bin und was der Mann ist, wenn mir kein Weib gegenübersteht? Ich bin meiner selbst bewusst, heisst: ich bin mir vor allem Anderen bewusst, dass ich ein Mann bin, wenn ich nämlich ein Mann bin. Das gleiche, unterschiedslose und geschlechtslose Ich ist nur eine idealistische Chimäre, ein leerer Gedanke. Nur der ins ganze und innerste Wesen dringende Einschnitt ins Fleisch, der Mann und Weib von einander geschnitten, wenn wir einer platonischen Mythe einen Augenblick Zeit und Raum gönnen, begründet oder verwirklicht und versinnlicht erst den Unterschied zwischen Ich und Du, auf dem unser Selbstbewusstsein beruht. Sind denn nicht aber auch die Thiere männliche und weibliche? Ja freilich, aber was hat denn nicht Alles der Mensch mit den Thieren gemein? Der Unterschied ist nur, dass das mit ihnen Gemeinsame in ihm vermenschlicht, vergeistigt, veredelt, leider! aber auch oft verunstaltet und verschlechtert wird.

Wie zur Entstehung des Menschen - versteht sich nach vorausgegangner Urzeugung, von der wir noch nichts Bestimmtes wissen, nur so viel, dass der aus ihr hervorgegangene Mensch noch kein Mensch, wenigstens in unserem Sinn — ein solcher war erst der zweite, der vom Menschen erzeugte und empfangne Mensch — wie also zur physischen Entstehung des Menschen, so gehören auch zur geistigen Entstehung, zur Erklärung der Moral, zum allerwenigsten zwei Menschen — Mann und Weib. Ja, das Geschlechtsverhältniss kann man geradezu als das moralische Grundverhältniss, als die Grundlage der Moral bezeichnen. In einem wahren Culturstaat, wovon freilich unsre gleissenden Scheinculturstaaten noch unendlich entfernt sind, ist daher eine Kirche, die ihren Priestern die Ehelosigkeit zum Gesetz macht, eine moralische Unmöglichkeit. Gesetzliche Ehelosigkeit ist so viel als ein gesetzliches Verbrechen. Wo aber ein Verbrechen und zwar ein solches gegen die Natur des Menschen anerkannt und sanktionirt ist, da ist an sich jedes Verbrechen gegen sie geheiligt. Doch die aus dem Geschlechtsverhältniss abgeleitete Moral liegt ausser dem Plan dieser Schrift; für

unsern gegenwärtigen Zweck halten wir uns nicht an die geheimen, sondern die offenbaren, männiglich bekannten Folgen der Paarung.

Wie leicht ist es doch, die sogenannten Pflichten gegen sich in Uebereinstimmung mit dem Glückseligkeitstriebe zu bringen. Aber was hat die Moral mit diesen sogenannten Pflichten zu schaffen? Von Moral kann nur da die Rede sein, wo das Verhältniss des Menschen zum Menschen, des Einen zum Andern, des Ich zum Du zur Sprache kommt. Einen moralischen Sinn und Werth haben die Pflichten gegen sich nur, wenn sie als indirekte Pflichten gegen Andere erkannt werden, wenn anerkannt wird, dass ich nur, weil ich Pflichten gegen Andere — meine Familie, meine Gemeinde, mein Volk, mein Vaterland, — auch Pflichten gegen mich selbst habe. Gut und Moralisch ist dasselbe. Gut ist aber nur, wer Anderen gut ist. Aber wie kommt der Mensch von seinem egoistischen Glückseligkeitstrieb aus zur Anerkennung der Pflichten gegen andere Menschen? Darauf ist zu erwidern, dass diese Frage schon längst die Natur selbst entschieden und gelöst hat, indem sie nicht nur einen einseitigen und ausschliesslichen, sondern auch zwei- und gegenseitigen Glückseligkeitstrieb hervorgebracht, einen Glückseligkeitstrieb, den man nicht an sich selbst befriedigen kann, ohne zugleich, selbst nolens volens, den Glückseligkeitstrieb des andern Individuums zu befriedigen, kurz, einen männlichen und weiblichen Glückseligkeitstrieb. In Folge dieses dualistischen Glückseligkeitstriebes ist das Dasein des egoistischen Menschen an das Dasein anderer Menschen, wenn auch nur seiner Eltern, seiner Brüder und Schwestern, seiner Familie gebunden ist, so dass der egoistische Mensch ganz unabhängig von seinem guten Willen, schon von Mutterleibe an die Güter des Lebens mit seinem Nächsten theilen muss, schon mit der Muttermilch also, mit den Elementen des Lebens auch die Elemente der Moral einsaugt, als da sind Gefühl der Zusammengehörigkeit, Verträglichkeit, Gemeinschaftlichkeit, Beschränkung der unumschränkten Alleinherrschaft des eignen Gltickseligkeitstriebes. Und wenn alle diese unwillkürlichen, physisch-moralischen Einflüsse an dem unbeugsamen Starrsinn des Egoisten wirkungslos scheitern: Zweifelt nicht! dann werden ihn die Püffe seiner Brüder und die Kniffe seiner Schwestern *Mores* lehren — lehren, dass auch der Glückseligkeitstrieb der Anderen ein berechtigter ist, so gut als der seinige, ja ihn vielleicht selbst sogar zu der Ueberzeugung bringen, dass mit der Glückseligkeit der Seinigen seine eigene

aufs innigste verwachsen ist. Wer aber auch auf diesem familiären Wege nicht zur Anerkennung der Pflichten gegen Andere kommt, der wird von Rechtswegen, um uns aus dem engen Kreise der Familie aufs Gebiet der menschlichen Gesellschaft zu versetzen, durch Anwendung von Gewaltmassregeln dazu gezwungen.

Das Recht ist auch Moral; aber Moral, deren Gebiet ein so bestimmtes und begränztes, dass ihre Pflichten nur beachtet werden können, weil ihre Nichtbeachtung mit peinlichen oder bürgerlichen Strafen verbunden ist, darum, wie die Geschichte beweist, die älteste, aber heute noch, wenn auch nicht in der Theorie, doch im Leben gültige und wirksame Moral. Welche eitle und unfruchtbare Bemühung daher, aus der modernen idealistischen, vom Rechte unterschiedenen Moral doch wieder das Recht deduziren zu wollen! Eine Deduktion, die übrigens, so verkehrt sie ist, einen guten historischen Grund hat; denn sie ist nur, wie die philosophische Ableitung der Welt aus dem Ich, die legitime Nachkommenschaft von der alten und geheiligten Erklärung der Welt aus Gott.

Peinliche Zwangs- und Strafmittel stehen nun allerdings im schreiendsten Widerspruche mit dem Glückseligkeitstriebe, aber doch nur mit dem des Leidenden, nicht mit dem der sie Ausübenden. Wer aber einmal nicht gut und freiwillig den Glückseligkeitstrieb der Andern anerkennt, ja selbst geradezu verletzt, der muss es sich auch gefallen lassen, wenn sie an ihm das Widervergeltungsrecht, das Recht des Rhadamantes, des furchtbaren Höllenrichters ausüben, wenn sie überhaupt zur Vorsorge für die Zukunft ihm und seines Gleichen gegenüber — und gegebenen Falls ist jeder Mensch möglicher Weise seines Gleichen — ihr Gut und Blut nicht dem wehrlosen guten Willen der Moral, sondern dem bis an die Zähne bewaffneten Rechte zum Schutze anvertrauen. Die vom Rechte abgesonderte Moral verheisst uns zwar sehr viel, unendlich mehr, als das Recht, aber ihre Leistungen bleiben meist unendlich weit, oft gänzlich hinter ihren Verheissungen zurück; das Recht dagegen verheisst uns wenig, dafür aber hält es aufs strengste, was es verspricht. Wir stellen an Dich, unverbesserlicher Egoist! durchaus keine übermenschlichen Forderungen, wir anerkennen sogar Deinen Egoismus, nur verlangen wir dafür von Dir, dass Du auch unsern Egoismus anerkennst; wir machen gar keine Ansprüche an Deine Grossmuth und Freigebigkeit, wovon Du ja nichts weisst und wissen willst, wir verlangen nur von Dir, dass Du uns nicht nimmst, was unser ist, dass Du uns

ungeschoren im Genuss unseres Besitzes oder Erwerbes schalten und walten lässt, kurz wir verlangen von Dir nicht Moral, sondern nur Recht oder nur die mit dem Recht identische Moral: Rechtlichkeit, mit andern Worten: nicht „Tugendpflichten", nur „Rechtspflichten".

Was ist denn nun aber Moralisch? Was macht unsere Gesinnung und Handlung zu einer moralischen? Müssen wir in der Moral das direkte Gegentheil von dem, was Recht und Rechtens ist, sein und thun? Müssen wir hier uns Alles gefallen lassen? Widerstandslos uns hier das Hemd vom Leibe ziehen lassen oder besser selbst ziehen, um unsre gänzliche Eigenthumslosigkeit, Interesselosigkeit und Selbstlosigkeit als das wahre Muster der Moral in voller Blosse hinzustellen? „Befindet sich die Moral in der Schwebe, wie der Geist eines Verstorbenen", wie einst ein Landpfarrer in einer Grabrede sagte, d. h. schwebt die Moral in der Luft? Hat sie keinen Fuss mehr auf dem Boden des Rechts? Gilt hier nicht mehr das Grundrecht der Selbst- und Nothwehr? nicht mehr der egoistische Glückseligkeitstrieb? Hören wir in der Moral auf, Menschen zu sein? sollen wir den Engeln oder irgend welchen himmlischen, körper- und selbstlosen Phantasiewesen gleich werden? Nein! wir wollen auch in der Moral Menschen bleiben oder vielmehr es erst recht werden, denn das Recht für sich selbst ist allerdings ein einseitiger, unvollständiger, beschränkter, engherziger Ausdruck des menschlichen Wesens; wir bedürfen zu seiner Ergänzung eine Erweiterung und Erbebung über den herzlosen Rechtsegoismus: d.h. eben der Moral. Rottet aber desswegen die Moral den Egoismus überhaupt, den vielleicht besser mit dem nicht so verschrienen Namen der Selbstliebe bezeichneten, den, theologischen und moralischen Hypokriten gegenüber, mit vollkommenem Rechte sogenannten Egoismus mit Stumpf und Stiel aus? Fordert sie eine nur aus dem Himmel der Theologie stammende und nur in diesem Himmel heimische Uneigennützigkeit? Ganz richtig: gut ist nur, wer Anderen als sich gut ist. Aber ist von diesem Gutsein gegen Andere das Gutsein gegen sich selbst ausgeschlossen? Darf ich mir selbst nichts Gutes gönnen? muss ich mich hassen, anfeinden, verleugnen, verneinen, um das Prädikat eines moralischen Menschen zu verdienen, mich schlechterdings unglücklich machen, um Andere zu beglücken? Verdammt, kurzum, die Moral den eignen Glückseligkeitstrieb oder abstrahirt wenigstens von ihm als einem sie verunreinigenden Triebe? Mit Nichten; aber allerdings die Moral kennt keine eigene Glückseligkeit ohne fremde Glückseligkeit, kennt und will kein isolirtes,

von dem Glück der Anderen abgesondertes und unabhängiges, oder gar mit Wissen und Willen auf ihr Unglück gegründetes Glück, kennt nur eine gesellige, gemeinschaftliche Glückseligkeit.

Die Moral verdirbt und verübelt uns nicht, wie die katholische Heiligkeit, wie wir schon oben an dem Beispiel der heiligen Adelgunde sahen, den ästhetischen Geschmack, den Wohlgeschmack an guter geistiger und leiblicher Nahrung; es ist also nicht unmoralisch, Gutes zu essen, aber es ist unmoralisch, als Familienvater, um bei der nächsten und engsten menschlichen Gemeinschaft stehen zu bleiben, diesen Genuss nur mir allein mit Ausschluss der Meinigen oder gar auf Kosten ihres eignen Nahrungsbedürfnisses zu gönnen. Was aber die Moral uns gebietet, uns zu beschränken in unsern Lebensbedürfnissen, wenn sie nur zum Nachtheil und Verderben der Anderen befriedigt werden können, das thut der wahre, mustergültige Familienvater von selbst, aus eignem Antrieb; denn das mit den Seinigen getheilte Stück trocknen Brodes schmeckt und bekommt ihm besser, als das allein für sich genossene, saftigste Bratenstück.

Die moralischen Hyperphysiker haben dem sinnlichen Genuss in aristokratischem Gedankendünkel alles Recht, allen Antheil an moralischer Gesetzgebung abgesprochen, weil er der Allgemeinheit ermangle, nur singulär und partikulär sei; und doch beweist jeder alltägliche Familientisch, jeder öffentliche Festschmauss, wo vielleicht sogar die in ihren politischen, moralischen und religiösen Meinungen uneinigen Köpfe nur im guten Essen und Trinken einig sind, dass es auch einen gemeinschaftlichen Geschmack gibt.

Aber gilt das nur von den Gegenständen des Geschmackssinns, der Sinne überhaupt? Gilt dasselbe nicht auch und vielleicht noch mehr von den abstrakten, den un- und übersinnlichen Gegenständen? Alle Menschen unterscheiden zwischen Gut und Böse, zwischen Recht und Unrecht; aber was ist Recht, was Unrecht? Ueber diese allgemeinem Fragen findet keine Uebereinstimmung statt, namentlich wenn man seine Blicke über die Grenzen seines Landes und Volkes hinaus schweifen lässt.

Was übrigens den Unterschied der Geschmäcker anbetrifft, so tritt dieser — und dies ist eine für die Sache des Glückseligkeitstriebes höchst wichtige Bemerkung — eigentlich erst hervor auf dem Gebiete der aristokratischen Kochkunst, der Gourmandise; er bezieht sich nicht auf die einfachen, notwendigen, allgemeinen, wenn auch nur, wie alles Menschliche, relativ allgemeinen,

volkstümlichen, landessittlichen Speisen. Wie sind im Genüsse und Preise solcher Speisen alle Zungen und Herzen einstimmig! Nur wo der Kaviar oder sonst ein exotisches Reizmittel des Appetites den Anfang macht, hört der Gemeingeist des Geschmacks auf, wird der Geschmack und mit ihm die menschliche Glückseligkeit überhaupt „subjektiv", „partikulär' und „Singular", wozu ihn unsere spekulativen Philosophen ohne Unterscheidung zwischen exquisiter *table d'höte* und gemeiner Hausmannskost gemacht haben.

Es ist aber deswegen keineswegs unmoralisch, Leckerbissen zu speisen, wenn man dazu die Mittel hat und darüber nicht andere Pflichten und Aufgaben versäumt; aber unmoralisch ist es, das Gute, das man sich gönnt, Anderen zu entziehen oder nicht zu gönnen, nur den eignen, nicht auch den Glückseligkeitstrieb der Anderen als eine berechtigte Macht theoretisch und praktisch anzuerkennen, nicht das Unglück Anderer wie eine Verletzung des eigenen Glückseligkeitstriebes sich zu Herzen zu nehmen. Thätige Theilnahme an Anderer Glück und Unglück, Glücklichsein mit den Glücklichen und Unglücklich mit den Unglücklichen — aber nur, um womöglich, wie sich übrigens von selbst versteht, dem Uebel abzuhelfen — das allein ist die Moral. Wir haben für die Pflichten gegen Andere keine andere Quelle, aus der wir schöpfen könnten, was gut oder böse, keinen anderen Stoff und Massstab, als für die Pflichten gegen uns selbst. Gut ist, was dem menschlichen Glückseligkeitstriebe gemäss ist; böse, was ihm mit Wissen und Willen widerspricht. Der Unterschied liegt nur im Gegenstande, nur darin, dass es sich hier um das eigene, dort um das andere Ich handelt. Und die Moral besteht eben nur darin, dass ich Dasselbe, was ich in der Beziehung auf mich selbst unbedenklich gelten lasse, auch in der Anwendung und der Beziehung auf Andere gelten lasse, bekräftige und bethätige. Die eigene Glückseligkeit ist allerdings nicht Zweck und Ziel der Moral, aber ihre Grundlage, ihre Voraussetzung. Wer ihr keinen Platz in der Moral einräumt, wer sie hinauswirft, der öffnet diabolischer Willkür die Thüre; denn nur aus der Erfahrung meines eigenen Glückseligkeitstriebes weiss ich, was gut oder böse ist, was Leben oder Tod, was Liebe oder Hass ist und wirkt, reiche ich daher dem Hungernden nicht statt Brodes einen Stein, dem Durstenden nicht statt Trinkwasser Scheidewasser. „Derjenige," sagt der chinesische Weltweise Confucius, „dessen Herz redlich ist und der für Andere dieselben Gesinnungen hegt, als für sich, entfernt sich nicht von dem Moralgesetze der Pflicht, welches den Menschen durch

ihre vernünftige Natur vorgeschrieben ist; er thut Andern nicht, was er nicht wünscht, dass man ihm thue." Und an einer andern Stelle: „Was man nicht wünscht, dass es uns gethan werde, das muss man auch Andern nicht thun!". Im neuen Testament wird dieser Satz bekanntlich so ausgesprochen: „Alles, was ihr wollet, dass euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen". Er kommt übrigens auch schon, negativ ausgedrückt, im alten Testament vor, eben so bei den Griechen, den Römern und vielen andern, selbst unkultivirten Völkern. Unter den vielen moralischen Grundsätzen und Vorschriften, die man ausgeheckt hat, ist dieser schlichte, populäre Grundsatz der beste und wahrste und zugleich einleuchtendste und überzeugendste, weil er das Herz trifft, weil er den eigenen Glückseligkeitstrieb zu Gewissen führt. Was Du nicht wünschest, dass man Dir .thue, wenn Du hast, was Du wünschest, wenn Du glücklich bist, dass man also Dir Uebles oder Böses thue, das thue auch Andern nicht; und was Du wünschest, dass sie Dir thun, wenn Du unglücklich bist, dass sie Dir nämlich beistehen, wenn Du Dir selbst nicht helfen kannst, dass sie Dir Gutes thun, das thue Du auch ihnen, wenn sie Deiner bedürfen, wenn sie unglücklich sind. — Was will man mehr verlangen? „Aber das ist ja doch immer nur eine egoistische Moral ?" Ja wohl, aber dafür auch gesunde, schlichte, ehrliche und redliche, menschliche, in Fleisch und Blut dringende, nicht phantastische, gleissnerische, scheinheilige Moral.

Der vor den übrigen deutschen spekulativen Philosophen durch seine Unumwundenheit, Klarheit und Bestimmtheit ausgezeichnete Schopenhauer hat im Gegensatz zu den hohlen philosophischen Moralprinzipien das Mitleid als die Grundlage der Moral, als die einzige echt moralische und zugleich lebendige, im Menschen wirksame Triebfeder hervorgehoben. „Gränzenloses Mitleid," sagt er z. B. unter Anderm, „mit allen lebenden Wesen ist der festeste und sicherste Bürge für das sittliche Wohlverhalten und bedarf keiner Kasuistik. Wer davon erfüllt ist, wird zuverlässig Keinen verletzen, Keinen beeinträchtigen, Keinem wehe thun, Jedem helfen, soviel er vermag, und alle seine Handlungen werden das Gepräge der Gerechtigkeit und Menschenliebe tragen." Ausgezeichnet durch Wahrheit und Klarheit ist, wie er nun an einzelnen Beispielen nachweist, dass nur der grösste Mangel an Mitleid es ist, der einer That den Stempel der tiefsten moralischen Verworfenheit und Abscheulichkeit aufdrückt, wie er namentlich nachweist, dass auch „der ersten und grundwesentlichen Kardinaltugend, der Gerechtigkeit", dem Neminem laede, „Verletze Niemanden", nicht ein Allgemeingespenst, nicht die

„Idee" oder Pflicht der Gerechtigkeit in abstracto, sondern das Mitleid zu Grunde liegt. Aber wie ist es möglich, zu verkennen, dass dem Mitleid selbst wieder der Glückseligkeitstrieb zu Grunde liegt?[l] Dass diese Sympathie mit dem Leidenden nur aus Antipathie gegen das Leiden, aus dem nicht leiden, aus dem glückselig sein Wollen entspringt, dass also das Mitleid nur der mit den Verletzungen des fremden oder andern Glückseligkeitstriebes mitverletzte, mitleidende, eigne Glückseligkeitstrieb ist? Je gleichgültiger, je unempfindlicher ein Mensch gegen eigne Schmerzen ist, um so unempfindlicher wird er auch gegen die Schmerzen Anderer sein. Und nur weil ihm die Schmerzen Anderer selbst wehe thun oder wenigstens ihn in seinem Glücke stören, weil er sich selbst unwillkürlich, ohne alle Berechnung wohlthut, indem er ihnen wohlthut, leistet er ihnen thätigen Beistand.
Macht was ihr wollt — ihr bringt nimmermehr allen und jeden Egoismus vom Menschen los; aber unterscheidet, ich kann nicht oft genug daran erinnern, zwischen bösem, unmenschlichem, herzlosem und gutem, theilnehmendem, menschlichem Egoismus, zwischen unwillkürlicher, argloser, in der Liebe zu Andern, und willkürlicher, absichtlicher, in der Gleichgültigkeit oder gar Bosheit gegen Andere sich befriedigender Selbstliebe. Wer allen Eigenwillen aufhebt, hebt damit auch das Mitleid auf. Für wen die Glückseligkeit nur Selbstsucht, oder nur Schein und Tand ist, für den ist auch die Unglückseligkeit, die Mitleidswürdigkeit keine Wahrheit; denn das Wehgeschrei des Elends ist nicht weniger selbstsüchtig und eitel, als der Ausruf der Lust und Freude. Wer für das Nirväna oder sonst eine metaphysische, übersinnliche Nullität oder Realität als die höchste Wahrheit für den Menschen schwärmt, für den ist die menschliche, irdische Glückseligkeit ein Nichts; aber ebenso auch das menschliche Leid und Elend ein Nichts, wenn er wenigstens konsequent sein will. Nur wer die Wahrheit des individuellen Wesens, die Wahrheit des Glückseligkeitstriebes anerkennt, hat ein wohlbegründetes, mit seinem Prinzip, seinem Grundwesen übereinstimmendes Mitleid. Wenn daher der Buddhismus das Mitleid als die höchste Tugend preist, so beweist er damit, dass er, obgleich nur auf indirekte und negative Weise, nichts weiter als Glückseligkeit will und bezweckt.

[l] So offen, so popular ist der im Mitleid enthaltene Glückseligkeitstrieb, dass es selbst im Lexikon, wie

10. Der Einklang des Gewissens mit dem Glückseligkeitstrieb

„Immer und immer nur Glückseligkeit! selbst auch in der Moral! Wer kann das mit seinem Gewissen zusammenreimen? Was ist das für eine Moral, die nur auf die Stimme des Glückseligkeitstriebes hört, aber nichts vom Gewissen weiss und wissen will? Ein schönes Ding — eine gewissenlose Moral! Wie leicht ist es doch, untergeordnete Widersprüche gegen den Glückseligkeitstrieb zu beseitigen, wenn man den Hauptwiderspruch, das Gewissen, unberücksichtigt lässt! Wie viele Menschen haben, lediglich von ihrem Gewissen getrieben, sich selbst vor Gericht angeklagt, sich selbst also dem Richter zur Bestrafung überliefert! Beweisen solche Handlungen nicht eine vom Glttckseligkeitstriebe unabhängig und ihm entgegenwirkende Macht? Hat man desswegen nicht mit vollem Rechte, und in früheren Zeiten fast einstimmig, das Gewissen als das Zeugniss eines im Menschen wirkenden, aber vom Menschen unterschiedenen Wesens, eines Gesetzgebers, Richters, Gottes, angesehn?". Die Stimme des Gewissens wäre also eine Stimme gegen den Glückseligkeitstrieb, und zwar eine solche, vor welcher er beschämt verstummen müsste, wie überhaupt vor Gotteswort Menschenwort? Aber haben Sie, hochehrwürdiger Herr Pastor! denn ich weiss, dass der Einwurf mit dem Gewissen nur aus Ihrem, nur aus geistlichem Munde stammt, schon vergessen, was ich eben entwickelt habe? vergessen, dass, was Sie dem Menschen ins Gewissen hineinschieben und mit demselben sagen wollen, ich schon in dem Glückseligkeitstriebe enthalten sehe und nicht nur sehe, sondern als enthalten darstelle; dass es, wenn auch nicht für die Schule und die philosophische Abstraktion, doch in Wahrheit and Wirklichkeit keinen einfachen, sondern einen doppelten, zweifachen Glückseligkeitstrieb gibt, wenigstens einen männlichen und weiblichen, wenn wir in Gedanken das menschliche Gesellschaftswesen auf das Minimum beschränken; dass die Autonomie des männlichen Glückseligkeitstriebes, so sehr er auch von jeher den Grundsatz des neuesten Staatsrechts: „Macht geht vor Recht" gegen das schwächere Geschlecht geltend gemacht bat, doch immerhin wenigstens in gewissen Beziehungen in die Heteronomie des weiblichen Glückseligkeitstriebes sich fügen und schmiegen musste; dass also das Gewissen, dieses mystische „Mittelding zwischen Gott und

---

im Mozin heist: *on se pleure soi-même*, *en pleurant les autres*.

Mensch", medium inter Deum et Hominem, wie es ein Theolog nannte und Andere, selbst Philosophen, wie Kant, der That nach, wenn auch nicht mit denselben Worten bezeichneten, in Wahrheit nichts andres ist, als die Mitte, als das Band zwischen Mann und Weib, zwischen Ich und Du, zwischen eigner und fremder Glückseligkeit.

„Das Gewissen ist der alter ego, das andere Ich im Ich," sage ich in meiner Theogonie; und in meiner letzten Schrift heisst es vom Gewissen: „Das Ich ausser mir, das sinnliche Du ist der Ursprung des 'übersinnlichen' Gewissens in mir. Mein Gewissen ist nichts anderes, als mein an die Stelle des verletzten Du sich setzendes Ich, nichts anderes als der Stellvertreter der Glückseligkeit des Andern auf Grund und Geheiss des eigenen Glückseligkeitstriebes." Was heisst: das andere Ich im Ich? Doch wohl nicht, wie sich für den Verständigen von selbst versteht, das andere Ich mit Haut und Haaren, mit Fleisch und Bein, sondern das vorgestellte, vergegenwärtigte, zu Gemüthe gezogene, kurz das Bild des Andern, das mich abhält, ihm Böses zuzufügen, oder mich peinigt und verfolgt, wenn ich ihm bereits Böses zugefügt habe.

Das Gewissen hängt daher aufs innigste mit dem Mitleid zusammen und beruht auf der Empfindung oder Ueberzeugung von der Wahrheit des Satzes: was du nicht wünschest, das dir die Andern thun, das thue ihnen nicht! Ja es ist selbst nichts anderes als das Mitleid, aber mit dem Stachel des Bewusstseins, der Urheber des Leids zu sein. Wer keinen Glückseligkeitstrieb hat, weiss und fühlt nicht, was Unglück ist, hat also kein Mitleid mit Unglücklichen; und wer kein verdoppeltes, verschärftes, gesteigertes Mitleid empfindet, wenn er sich bewusst ist, den Andern unglücklich gemacht zu haben, der hat kein Gewissen. Nur, weil ich mir auf Grund meines Glückseligkeitstriebes bewusst bin, dass ich dem Andern bitterböse wäre, wenn er mir das Uebel angethan hätte, das ich ihm angethan habe, sehe ich ein, wenn ich zur Besinnung, zum Nachdenken über mein Thun komme, dass ich Unrecht gethan habe, dass ich alle Ursache habe, mir selbst bitterböse zu sein, mir keine Befriedigung des eignen Glückseligkeitstriebes mehr zu gönnen, weil ich den wohlberechtigten Glückseligkeitstrieb des Andern thörichter und frevelhafter Weise verletzt habe.

Post factum poenitet actum: Erst nach der That erwacht und entsteht das Gewissen; aber diese That ist keine gute, sondern böse; erst nach der bösen That also erwacht das böse Gewissen. Und nur dieses kann man im Sinne haben, wenn

man das Gewissen im Widersprach mit dem Glückseligkeitstrieb findet; denn dass das gute, das beglückende Gewissen mit demselben zusammen sich reimt und stimmt, das versteht sich von selbst. In der That ist auch nur das böse Gewissen der Ursprung des Gewissens oder das ursprüngliche, naturwüchsige, unverfälschte, wesenhafte und wahrhafte, dieses Namens würdige Gewissen. Um über das Gewissen ins Reine zu kommen, muss man daher sich nicht Raths holen wollen in den Schriften unserer Moraltheologen oder Moralphilosophen, wo von einem irrenden, zweifelhaften, wahrscheinlichen, und wer weiss noch wie vielen andern theoretischen und problematischen Gewissen die Rede ist; man muss das Gewissen, wie überhaupt alle Dinge, die nicht unmittelbar sinnliche Gegenstände sind, da anpacken und aufgreifen, wo es aus der Region des blossen Denkens, Meinens und Zweifels, also eben aus der Region des irrenden und zweifelhaften Gewissens heraustritt; wo es aus einem Objekt der Logik ein pathologisches Objekt, in der Gestalt von Erinnyen oder Furien ein Gegenstand der Empfindung und Anschauung, also eine unbezweifelbare, unleugbare, sinnlich gewisse Thatsache wird, so sinnlich gewiss, als das *corpus delicti*, das hier vor meinen Augen als der sinnliche Beweis meiner Frevelthat dasteht. Dieses Gewissen ist aber nur das böse Gewissen. Und das böse Gewissen ist nur der in den Eingeweiden meines eignen Glückseligkeitstriebes wühlende, verletzte Glückseligkeitstrieb des Andern. Was ich dem Andern angethan, das thue ich nun an seiner Statt mir selbst an; was ich im Guten und in Frieden mit ihm und mir selbst nicht anerkannt habe, dass es nämlich nur eine gemeinschaftliche Glückseligkeit gibt, das anerkenne ich jetzt auf umgekehrte Weise, im Bösen, im Zwiespalt mit mir selbst. So rächt sich der verletzte Andere an mir; in meiner Gewissenspein vollstrecke ich nur aus Sympathie, aus, leider! erst nach der That erwachtem Mitgefühl, Mitleid, das Urtheil, das er über mich, seinen Verletzer, gefällt, den Fluch, den er aus schwergekränktem Herzen, vielleicht zugleich mit seinem letzten Seufzer, gegen mich ausgestossen hat. „Schafft mir doch die Bauern weg, sie hören nicht auf, mich zu ängstigen und zu quälen!" so seufzte der „würtembergische Alba" auf seinem Todtenbett. „Befreit mich von der erdrosselten Schwägerin mit ihrem Kinde, die mir nicht von der Seite weicht und mich Tag und Nacht verfolgt!" „Die Leichen verfolgten mich, mir drohend im Traume", so äusserten sich gemeine Mörder, Verbrecher, so äussert sich überhaupt das Gewissen, das allein Gegenstand der tragischen Poesie und der Philosophie

ist.[m]

Die Stimme meines Gewissens ist keine selbständige Stimme, keine aus dem blauen Dunst des Himmels oder gar auf dem wunderbaren Wege der Selbsterzeugung (der *Generatio spontanea*) aus sich selbst entsprungene Stimme; sie ist nur das Echo von dem Wehegeschrei des von mir Verletzten und dem Strafurtheil des in dieser Verletzung sich selbst verletzt fühlenden Andern. Denn ich habe, als Angehöriger dieses Gemeinwesens, Mitglied dieses Stammes, dieses Volkes, dieses Zeitalters, in meinem Gewissen kein besonderes, kein anderes Gesetzbuch, als der Andere ausser mir. Ich mache mir nur darüber Vorwürfe, worüber mir der Andere, sei's mit Worten, sei's mit der Faust, Vorwürfe macht oder wenigstens machen würde, wenn er es wüsste oder selbst der Gegenstand einer vorwurfsvollen Handlung wäre.

Das Gewissen stammt vom Wissen oder hängt mit dem Wissen zusammen; aber es bezeichnet nicht das Wissen überhaupt, sondern eine besondere Abtheilung oder Art des Wissens, das Wissen, das sich auf unser moralisches Verhalten, unsre bösen oder guten Gesinnungen und Handlungen bezieht. Dieser Unterschied desselben vom Wissen überhaupt oder vom blossen Wissen ist selbst schon sprachlich durch die Vorsylbe angezeigt, wie unsre Moralphilosophen und Moraltheologen richtig bemerkt haben. Aber gleichwohl haben sie kein besonderes Gewicht gelegt auf die Bedeutung der deutschen Vorsilbe: ge; sie bedeutet nämlich dasselbe, was das *Syn* in dem griechischen *Synekdosis*, was das *Con* in dem lateinischen *Conscientia*, als das, was das deutsche *Mit*. Gewissen ist Mitwissen. So sehr ist das Bild des Andern in mein Selbstbewusstsein, mein Selbstbild eingewoben, dass selbst der Ausdruck des Allereigensten und Allerinnerlichsten, das Gewissen ein Ausdruck des Socialismus, der Gemeinschaftlichkeit ist; dass ich selbst in den geheimsten, verborgensten Winkel meines Hauses, meines Ichs mich nicht zurückziehen und verstecken kann, ohne zugleich ein Zeugniss von dem Dasein des Andern ausser mir abzugeben. Wenn ich auch keinen Zeugen gegen mich habe, keinen Mitwisser, (denn der Einzige, der mich meiner Frevelthat zeihen könnte, ist nicht mehr unter den Lebenden, und sein Leichnam von mir ins Meer versenkt oder zu Asche verbrannt worden), so habe ich doch einen Mitwisser, einen Zeugen, einen möglichen Verräther und Ankläger

[m] Sie hierüber mehr in meiner *Theogonie*, Abschnitt 19: "Das Gewissen und das Recht" (Bd. IX).

an mir selbst. Das Wissen ist nur erleuchtendes Licht, aber das Gewissen ist brennendes, kondensirtes Licht, ist böses, empfindliches Wissen, auf das so gern vertilgte und doch unvertilgbare Bewusstsein meiner bösen Thaten eingeschränktes Wissen. Einschränkung ist Beengung, Beklemmung. Gewissen, namentlich böses Gewissen, ist beklommenes, gewaltsam zurückgehaltenes und zusammengepresstes Wissen. Was Niemand weiss, aber alle Andern wissen möchten und wissen sollten, weil sie dann wüssten, was auch sie im Nothfall von mir zu erwarten haben, was ich für ein Bösewicht bin: das weiss ich allein, der Thäter, und doch darf ich es nicht sagen. Welche Last! Welcher Widerspruch mit dem Mittheilungstrieb, mit dem Triebe, auszusprechen, was man weiss und denkt! Wenn sich aber anch zu den Qualen des Gewissens nicht die Qual der Verschwiegenheit, der gewaltsamen Zurückhaltung und der Furcht vor Selbstverrath gesellen, wenn kein Geheimniss aus den begangenen Verbrechen gemacht wird, so bleibt es doch das ursprüngliche Merk- und Brandmal des Gewissens, dass es im Unterschied von dem gemeinen Tageslicht des Wissens die Blendleuchte der eigenen bösen That und Gesinnung ist. Gewissen haben heisst ursprünglich ein böses Gewissen haben. Wer sich aus seinen bösen Thaten nichts macht, wer von ihnen nur ein theoretisches oder historisches Wissen wie von irgend einer andern gleichgültigen That oder Begebenheit, also kein böses Gewissen hat, der hat gar kein Gewissen, ist ein moralisches *Monstrum*. Und, ich habe ein gutes Gewissen, heisst ursprünglich nichts weiter, als ich bin mir keiner Schuld, keiner bösen That bewusst, keiner That, die das Tageslicht zu scheuen hätte.

Das Gewissen hat man unterschieden in das der That vorhergehende, das sie begleitende, das ihr nachfolgende Gewissen. Aber nur das letztere verdient, wie gesagt, diesen Namen; denn vor und während der That hat der Mensch nur sein Interesse, nur die Befriedigung seiner Leidenschaft, seiner Begierde im Auge; erst nach vollbrachter That kommt er zur Besinnung, zur Erkenntniss, zur moralischen Kritik. Vor und während der That schweigt das Gewissen oder ist wenigstens seine Stimme eine so schwache und leise, dass sie von dem Thäter überhört wird; aber wo das Gewissen nicht so unzweideutig, so vernehmlich wie der Donner erschreckt und erschüttert, da kann von Gewissen keine Rede sein. Wäre das

---

Ferner: Ideler, Versuch einer Theorie des religiösen Wahnsinns, Theil 1, S. 102-106.

nachfolgende und vorhergehende Gewissen eines und dasselbe — o wie glücklich wäre das Menschengeschlecht, wie verschont mit so vielen, grässlichen Thaten! Aber das vorhergehende Gewissen ist leider nur eine doktrinäre Konsequenz von dem nachfolgenden. Logisch setzt freilich dieses das erstere voraus, aber in Wirklichkeit geht dem Gewissen und der That, worauf es sich bezieht, nichts voraus als mein Wesen und Wissen überhaupt.

Bin ich ein vorsichtiger, überall die Folgen erwägender, bedenklicher oder gar ängstlicher und furchtsamer Mensch, so werde ich natürlich auch, ja um so mehr, bei einer Handlung, die das Wohl und Wehe meines Nächsten und indirekt mein eigenes betrifft, diesen Charakter bewähren, ohne dass man berechtigt ist, auf dieses mein Wesen das Wort Gewissen, wenigstens in dem Sinne der Moralisten, anzuwenden. Ja, wenn ich auch einen entgegengesetzten Charakter habe, so können doch vor dem Beschlüsse zu einer entscheidenden Handlung in mir selbst die grössten Kämpfe vorgehen, ohne dass desswegen ein Grund vorliegt, zu ihrer Erklärung zu einem besondern „verwundersamen Vermögen" meine Zuflucht zu nehmen. Wie das Gewissen — gedacht in der Beziehung des Menschen auf Andere — nichts andres ist als das Wehe- und Rachegeschrei des Andern gegen mich, so ist das Gewissen, gedacht in der Beziehung des Menschen auf sich selbst, nichts anderes als das Rache- und Wehegeschrei eines verletzten oder unterdrückten Triebes gegen seinen Unterdrücker. „Du bist ein Nichtswürdiger", ruft der Genusssüchtige sich zu, so oft das Gewissen des Thätigkeitstriebes in ihm erwacht. Der Ausdruck Gewissen ist hier absichtlich gewählt, er bedeutet aber nichts anderes, als das mit Tadel, mit Vorwürfen verbundene Bewusstsein. Wie der Mensch Andere tadelt, wenn sie sich eines Fehlers oder Vergehens, besonders gegen ihn, schuldig machen, so kann er auch, weil er seiner selbst bewusst ist und über sich selbst nachdenken kann, natürlich sich selbst tadeln, wenn er sich eines Vergehens oder Fehlers, ins besondere gegen Andere schuldig gemacht hat. Aber bekanntlich hängt der Sack mit den Fehlern der Andern vorne unter den Augen, der Sack mit den eigenen hinten auf dem blinden Rücken. Und es ist höchst schwierig, wenn nicht geradezu unmöglich, diese natürliche Ordnung von Hinten und Vorn umzukehren, seine Fehler so klar vor sich hinzustellen, wie die Fehler der Andern, sich unparteiisch zu richten und doch in einer und derselben Person zugleich Partei und Richter zu sein. Aber eben um diese Schwierigkeit zu überwinden, dieses Räthsel zu lösen, hat man das Gewissen zu einem besondern

„verwundersamen" Wissensvermögen, einem moralischen Schatzkästlein, einem geheimen Vehmgericht, einem *Urim* und *Tummim* im Menschen gemacht. Wie man die Bibel zum Inbegriff alles Wissens gemacht hat, wie man Alles, was erst Jahrtausende nach ihrer Entstehung der Mensch im Schweiss seines Angesichtes mühselig nach und nach erkannt und entdeckt hat, selbst die geologischen und astronomischen Wahrheiten, in sie hineingelesen hat, so hat man das Gewissen, nachdem seine ursprüngliche Bedeutung verschwunden war, zu einem moralischen Factotum und Fühlhorn gemacht, Alles im Gewissen schon im Voraus a priori enthalten gefunden, was die Menschen erst nach Jahrhunderten schwerer Kämpfe als Recht oder Unrecht festgestellt haben, ja was selbst heute noch von der heiligen katholischen Kirche als Gewissenlosigkeit bekämpft und verdammt wird. Gibt es ja doch ein spezifisches katholisches Gewissen, und gewiss mit demselben Rechte, wie es ein spezifisches moralisches Gewissen im Unterschiede von dem allgemeinen Wissen und Bewusstsein des Menschen von Recht und Unrecht gibt. Ist doch das Gewissen selbst nur eine von der geoffenbarten Theologie in den Menschen eingeschwärzte, von der Moralphilosophie denkgläubig in sich aufgenommene und gewissenhaft festgehaltene natürliche Theologie.

Das Gewissen ist so sehr von der Theologie und ihrer Dienerschaft oder, vielleicht richtiger, Herrschaft, der Geistlichkeit, in Beschlag genommen worden, dass es besser ist, für das Gute und Richtige, was man mit diesem Worte bezeichnet, andere unzweideutige, keine bangemachenden und irremachenden Nebenvorstellungen mit sich bringende Worte zu gebrauchen. Das Gewissen ist, kurz gesagt, als gutes nichts weiter als Freude über die einem Andern gemachte Freude, als böses nichts weiter als Schmerz, als Leiden über das ihm aus Missverstand oder Fahrlässigkeit oder Leidenschaft zugefügte Leid. Das von den Händen der Geistlichkeit bearbeitete und der Moral überlieferte Gewissen ist der unter den Gehorsam des Glaubens an einen belohnenden und strafenden, gnädigen und zornigen Gott, d. h an Himmel und Hölle, ewige Seligkeit und Verdammniss, gefangen genommene Glückseligkeitetrieb. Der von der Herrschaft der Theologie befreite und ans Licht der Natur gesetzte Glückseligkeitstrieb erblickt aber im Gewissen nur ein anderes Wort für: Gemüth, Herz, Gefühl für Andere, Mitgefühl, Mitleid, Menschlichkeit, Humanität. Was ist der Unterschied zwischen „empfindlichem oder unempfindlichem Gewissen", wie man unter Anderen sonst unterschieden hat, als überhaupt der Unterschied zwischen Empfindlichkeit und

Unempfindlichkeit? Was der Unterschied zwischen „rauhem und zartem" Gewissen, als der Unterschied zwischen Rohheit und Zartheit des Gemüths, zwischen Brutalität und Humanität, die sich scheut, auch nur das allergeringfügigste Uebel oder Unrecht einem Andern zuzufügen? Was sind die von den christlichen Theologen uns so sehr empfohlenen „Gewissensprüfungen" anders, als die Selbsterkenntniss und Selbstprtifungen, die schon die heidnischen Philosophen gelehrt und ausgeübt haben?

Was ist Gewissenhaftigkeit andres als strenge, genaue, sorgfältige Pflichterfüllung oder überhaupt Rechtlichkeit, Rechtschaffenheit, Ehrlickheit? Wenn wir im Gegensatz von nur äusserlichem Scheinwesen, von Verstellung, von Heuchelei, das Wort Gewissen gebrauchen, was bedeutet es da anders, als eben Herzlichkeit, Aufrichtigkeit, Wahrhaftigkeit? Und wenn wir unser gutes Gewissen der Fama, dem Gerede der Leute, der irregeführten öffentlichen Meinung, der tonangebenden Verläumdungs- und Verkleinerungssucht entgegensetzen, was anders wollen wir damit aussprechen und geltend machen, als unser stolzes, aber gerechtes Selbstbewusstsein? Wozu also die Geheimnissthuerei des Gewissens? Wozu das Gewissen „verstricken und beschweren", d.h. dem Nachtsack eines besonderen Vermögens aufbürden, was schon in dem *Omnia mea mecum porto*, in der Tasche meines Selbstbewusstseins als sonnenklares oder sonnenheisses Bewusstsein meiner Unschuld oder Schuld enthalten ist?

11. Tugend und Glückseligkeitstrieb

Wenn die Glückseligkeit kein Prinzip der Moral oder gar ein unsittliches ist, warum soll die Verneinung desselben in mir eine Tugend sein, während sie doch für die Andern eine Bejahung desselben unsittlichen Prinzips ist? Wenn die Negation des „Willens zum Leben" eine Tugend ist für mich, warum soll ich sterben für Andere, damit sie leben, also ihren von mir verneinten Trieb befriedigen? Heisst das nicht aus Sittlichkeit für die Unsittlichkeit sterben? Wenn es eine Tugend ist, sich seines Mantels zu entäussern, so hänge ich dem Andern mit diesem Mantel meine Untugend an, während ich mich mit der Tugend schmücke und brüste. Oder wie soll es eine Tugend sein, wenn ich trotz des eigenen Hungers nicht esse, damit der Andere essen könne, wenn nur die Negation des Triebes die Tugend zur Tugend macht? Ist dies aber der Fall, so muss ich zu den Andern sagen: Ich esse nichts, aber nur dafür, dass Ihr auch nichts esset; ich sterbe, aber dazu, dass Ihr auch sterbet, dass Ihr auch bestätiget, die Pflicht sei mehr als das Leben, dass Ihr auch den Trieb zum Leben negirt!

Aber so ist es nicht und soll es nicht sein. Die Tugend, die Pflicht, steht nicht im Widerspruch mit der eigenen Glückseligkeit, sie steht nur im Widerspruch mit der Glückseligkeit, die auf Kosten Anderer, zu deren Unglück, glücklich sein will. Die Tugend ist die eigene Glückseligkeit, die aber nur im Bunde mit fremder Glückseligkeit sich glücklich fühlt, die selbst bereit ist, sich aufzuopfern, aber nur weil und wenn es das Unglück so fügt, dass das Glück der Andern, die mehr sind als ich, mir mehr gelten als ich mir selbst allein, nur von meinem eigenen Unglück, das Leben der Andern nur von meinem eigenen Tode abhängt. Dies ist tragischer, schmerzlich empfundener, aber gleichwohl ohne Widerstreben übernommener Notwendigkeit, aus, wenn auch nicht eigenem Glückseligkeitstrieb, doch aus dem mit Liebe angeeigneten Glückseligkeitstriebe der Andern — eine Glückseligkeit, die aber der Selbstaufopferer wenigstens in der Vorstellung und Hoffnung mitgeniesst.

Nicht aus Achtung vor dem Gesetz, aus Achtung vor dem Andern, wenn auch nicht gerade diesem zufälligen Menschen, vor dem Andern, der mit Dir identisch ist, aus Achtung vor dem Menschen also, ist die Identität der Menschen eine absolute. Autonomie ist unnatürlicher Selbstzwang, Selbstnothzucht. Achtung allerdings vor dir selbst, — die Pflicht vertritt nur der Andere.

Der Wunsch des Andern sei mein Wunsch; denn der Wunsch des Andern ist mein eigener Wunsch in seinem Fall, an seiner Stelle. *Heteronomie*, nicht *Autonomie*, die Heteronomie als Autonomie des *Heteros*, des *Anderen*, ist mein Gesetz.

Wo kein Gefühl der Lust und Unlust, da ist auch kein Unterschied zwischen Gut und Böse. Die Stimme der Empfindung ist der erste kategorische Imperativ... Für die blosse reine, von aller Empfindung abgesonderte Vernunft gibt es weder Gott noch Teufel, weder Gutes noch Böses; nur die Vernunft, auf Grund der Empfindung und zum Besten derselben, macht und beobachtet diese Unterschiede. Die Moral ist so gut eine Erfahrungswissenschaft wie die Medicin. Was einem Zeitalter der Rohheit nicht für unmoralisch gilt, gilt einem Zeitalter der Bildung dafür.

Die Gegensätze der Menschen in Betreff der Moral lassen sich immer auf zwei reduciren; Glückseligkeitstrieb oder Selbstliebe, oder Negation der Selbstliebe, Selbstverleugnung, wenn auch diese, je nach den verschiedenen Zeiten und Menschen verschieden, wie in der Kantischen Philosophie, wo der Glückseligkeitstrieb nicht verleugnet, sondern nur zurückgestellt, ans Ende placirt wird, nicht an den Anfang; worin nur abstrahirt wird von ihm in der Ausübung der Pflicht, nur kein Glückseligkeitsmotiv, als etwas Impures, in die Pflichtausübung eingemischt werden soll.

—----------

Der arrogante kategorische Imperativ, imponirt vom Standpunkte der abstracten Philosophie aus, ist aber vom Standpunkte der Natur aus nur ein sehr bescheidener frommer Wunsch. Den Imperativ verwandelt die Anthropologie in einen Optativ.

—----------

Die Sittlichkeit ist nichts anderes als die wahre, vollkommene, gesunde Natur des Menschen; der Fehler, die Sünde, das Laster nichts anderes als eine Entstellung, eine Unvollkommenheit, eine Regelwidrigkeit, oft wahre Missgeburt der menschlichen Natur. Der wahre sittliche Mensch ist sittlich nicht aus Pflicht, aus Willen - dies wäre eine Schöpfung der Sittlichkeit aus Nichts - sondern von

und aus Natur. Er ist es mit Willen zwar, aber der Wille ist nicht der Grund, der Quell seiner Sittlichkeit. Der Wille ist nur der Gehilfe, nicht der Meister der Sittlichkeit; nur der Accoucheur, nicht der Vater der Tugend; nur der Nachkomme, nicht der Vorfahr der sittlichen Natur: kurz nicht das erst-ursprüngliche, das hervorbringende Wesen der Moral.

Wenn auch nicht von der Tugend überhaupt, so wird doch Jeder, der nicht der Erfahrung und Geschichte widersprechen will, von den Tugenden zugeben, dass sie wenigstens sehr häufig nicht in einem besonderen moralischen Willen, sondern in der Natur [des Menschen] ihren Grund haben. Dieser Mensch weiss nichts von Hass, von Neid, von Rachsucht, von Hochmuth, von Faulheit, von Gefrässigkeit; aber die Freiheit von diesen Fehlern oder Lastern ist nicht erworben, sondern angeboren, eins mit seinem übrigen Wesen, das kein Vernünftiger auf Rechnung seines Willens setzen wird. Jener Mensch ist frei von dem Laster der Vergnügungssucht, der Unkeuschheit, der Uebermässigkeit im Essen und Trinken; aber er ist es vielleicht nur, weil er eben von Natur aus gar keine Neigung zu diesen Lastern hat. Es ist wenigstens nicht selten, dass man keusch und mässig ist, nur weil man aus bekannten oder unbekannten organischen Gründen nicht unkeusch und unmässig sein kann.

Selbst der moralische Supranaturalist giebt zu, dass man moralisch sein, wenigstens moralisch handeln kann, nicht aus Pflicht, sondern aus Neigung, aus sittlichem Trieb, also nicht aus moralischem Willen. Sein Leben zu erhalten ist Pflicht, und überdem hat jedermann dazu noch eine unmittelbare Neigung. Aber die meisten Menschen bewahren ihr Leben zwar pflichtmässig, aber nicht aus Pflicht…. Wohlthätig sein wo man kann, ist Pflicht, und überdies giebt es manche so theilnehmend gestimmte Seelen, dass sie, auch ohne einen anderen Beweggrund der Eitelkeit oder des Eigennutzes, inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich zu verbreiten…. Aber in der Maxime fehlt der sittliche Gehalt: nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht zu thun"[n]. Was aber von diesen Pflichten gilt auch von anderen Pflichten. Ja: es giebt keine Pflicht, die nicht aus Neigung erfüllt werden könnte und ursprünglich, bevor sie zu einem Gesetz gemacht wurde, nicht erfüllt worden wäre.

[n] Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Rosenkranz-Ausgb. S. 17 f.

—----------

Wo Sein mit Willen verbunden, ist Wollen und Glückseligsein-Wollen identisch. Sein ohne Willen ist gleichgiltiges Sein; aber Sein mit Willen, Sein als Gegenstand des Willens, ist Wohlsein. Wohlsein ist aber nichts anderes, als ein dem was ist, seinem Wesen, seinen Organen und Bedürfnissen, seinen Neigungen und Trieben, entsprechendes Sein.

—----------

Nicht das „Ich denke, also bin ich" sondern das Ich will, also bin ich drückt das innerste Wesen des Menschen aus.

—----------

Die Philosophie Kant's, namentlich seine Moral, ist eine hagestolze Form ohne Materie; Mann ohne Weib und Kind. Reine Vernunft", reine Anschauung, reine Tugend - die unbefleckte Empfängniss der heiligen Jungfrau, übersetzt in den Begriff des Protestantismus. Dort kein Mann, hier kein Weib, keine Materie.

—----------

Dass Kant die Pflicht für sich selbst, ohne Rücksicht auf Glückseligkeit, dem Menschen zum Zwecke setzt, das hat wohl einen richtigen pädagogischen und moralischen Zweck, drückt aber keinen metaphysischen, d. h. das Wesen des Menschen betreffenden Gesichtspunkt aus.

—----------

Kant schrieb eine Moral nicht nur für Menschen, sondern für alle möglichen vernünftigen Wesen. Hätte er doch lieber ausser für Professoren der Philosophie, die allein diese ausser den Menschen existirenden anderen Wesen sind, für Taglöhner und Holzhacker, für Bauern und Handwerker seine Moral geschrieben! Auf wie ganz andere Principien wäre er da gerathen! Wie sauer wird

diesen Menschen das Leben gemacht; wie geht alle ihre Thätigkeit nur darauf hinaus, sich zu ernähren; wie glücklich sind sie, wenn sie nur etwas für sich und die Ihrigen zu essen, zu kleiden haben! Wie sehr ist bei ihnen die Heteronomie die Autonomie, der Empirismus das Gesetz ihrer Moral!

—----------

Man kann gegen sich selbst nicht genug idealistisch - idealistische Willensforderungen, kategorische Imperative" stellend - aber gegen Andere - gewisse Fälle, die höchst schwierig zu konstatiren sind, ausgenommen - nicht genug materialistisch; gegen sich selbst nicht genug Stoiker, gegen Andere nicht genug Epikureer sein.

—----------

Die Freiheit im populären, d. h. allgemeinen Sinn bedeutet nichts anderes als die Abwesenheit eines fühlbaren Zwanges. Was der Mensch gezwungen thut, das thut er unfrei, ungern, denn gern und frei fällt zusammen.

—----------

Die aus der Religion hervorgehende Moral ist nur Almosen, das aus den Schätzen der Kirche und Theologie den Menschen, diesen Armen, d. h. Bettlern, hingeworfen wird. Der Priester ist nur moralischer Almosenspender.

—----------

Glückseligkeit? Nein Gerechtigkeit *[la justice]*! Aber Gerechtigkeit ist lediglich die gegenseitige oder beiderseitige Glück- seligkeit im Gegensatz zu der einseitigen, egoistischen oder parteischen Glückseligkeit der alten Welt.

—----------

Alle Menschen sind Epikureer, nur dass leider unzählige es nur im

Wunsch, nicht der That nach sind, andere aber der That nach es sind, ohne es zu wissen oder wissen zu wollen, dass sie es sind. Wohlstand und Wohlergehen waren von Geburt an so mit ihnen verbunden, dass sie nicht merken, wie sie inmitten ihres theoretischen Christenthums und dessen ihrerseits nie ausgeübten Entsagungstugenden bis über die Ohren im Epikureismus stecken.

—----------

Das griechische, sokratische, Erkenne dich selbst" hat nicht nur den Sinn und Zweck uns zu demüthigen, unsere Fehler und Nichtigkeit zu zeigen wie die christliche Demuth, die eben deswegen in Unnatur, Unwahrheit und Heuchelei ausartete, sondern auch uns zu erheben, uns zum Selbstbewusstsein, zum Bewusstsein des Guten in uns zu ermuthigen.

—----------

Nur der ist gut [„sittlich"], der einzig und allein, absolut, unbedingt das wohl des Menschen zu seinem Princip und Kriterium hat. Man kann sittlich im Sinne der Selbstbeherrschung, der Sinnlichkeitsverleugnung, gläubig und religiös, und doch ein böser Mensch im Herzen sein. Nur das unbedingte Gutsein dem Menschen ist Gutsein. Sonst nichts.

—----------

Meine moralische Forderung an die Menschen beschränkt sich einzig darauf, dass sie nichts Böses thun. Haben wir dies erreicht, und wie weit sind wir noch davon, dann ergeben sich alle höheren Forderungen von selbst oder sind zum grössten Theile unnöthig.

—----------

Sobre a Ética: o *Eudaimonismo*.[1]

Ludwig Feuerbach

1867-1869

1. A inseparabilidade da *Vontade* e do *Impulso de felicidade*

Aquele que vive, ama - mesmo que somente a si, a sua própria vida. Quer viver porque vive, existe porque é. Melhor dizendo: apenas estar bem, ser saudável, ser feliz, é existir, porque a felicidade *existe* apenas no sentido de quem vive, de quem sente, de quem quer, de quem é querido e amado! Aquele que quer, quer apenas o que lhe é benéfico, saudável e vantajoso, o que é bom para si, não o que lhe é mau, o que promove e sustenta a sua vida, não o que o lhe enfraquece e destrói, o que está em acordo com os sentidos e não oposto a eles, em resumo, aquilo que o torna feliz e não o que o torna infeliz, miserável - a não ser que, como é comum aos homens, a ilusão, o delírio, o erro, a injustiça, o perverso, se interponha entre a vontade e o objeto. Sim! Vontade e vontade de *tornar* feliz - e consequentemente querer *ser* feliz - são inseparáveis e essencialmente a mesma coisa, se, numa olhada precisa, nos atentarmos para a original e inalterada aparência e determinação naturais da vontade. Vontade é vontade de felicidade.

Quando a lagarta finalmente descansa após uma longa, extenuante e infrutífera jornada em busca da desejada e adequada planta – o que a colocou em movimento, o que a fez caminhar, contrair e relaxar os seus músculos nessa árdua busca? Nada além da vontade de não atrofiar-se e definhar-se miseravelmente diante da fome ou, mais precisamente, o seu amor à vida, seus impulsos de autoconservação e felicidade.

O impulso de felicidade [*Glückseligkeitstrieb*][2] é o primeiro e fundamental impulso de tudo o que vive e ama, de tudo o que é e quer ser, de tudo o que respira o revigorante oxigênio ao invés da "absoluta indiferença"[3] dos que absorvem o ar mortal do dióxido de carbono e nitrogênio.

Felicidade – substantivo de *feliz* que, segundo os linguistas, é uma alegria expandida, assim como pobre é um estado de carência aumentado [4]; mas a felicidade outra coisa não é do que o estado saudável e normal de um ser, o seu estado de boa situação e bem-estar, o estado onde um ser na sua individual e

característica vida com suas necessidades próprias ou impulsos que podem ser desimpedidos e realmente satisfeitos. Onde um ser possui um impulso e é agora o que gostaria de ser, se ele fosse individualmente diferente, distinto, e não pudesse satisfazer-se, estaria insatisfeito, mal-humorado, triste, infeliz como, p. ex., o guaxinim[5], que na ausência de água suficiente, é impedido de satisfazer o seu impulso de limpeza que tanto o caracteriza, ainda que isso não lhe seja vital.

Cada impulso é um *impulso de felicidade* a todo e qualquer ser senciente [*empfindenden Wesen*]; assim, também na satisfação de si mesmo, a inteira felicidade vigora; pois, para cada objeto que é desejado, acompanha-o um impulso [*Trieb*] que, quando logo é satisfeito o seu apetite [*Begierde*], torna-o feliz simplesmente porque era querido e desejado. A primeira condição da Vontade é, portanto, a sensação [*Empfindung*]. Onde não existe sensação não existe dor, nem sofrimento, nem mal-estar, nem padecimento e agonia, nem falta, nem necessidade, nem fome e sede, em suma, nenhuma infelicidade, nenhum infortúnio; mas onde não há nenhum infortúnio, não há também nenhuma persistência, nenhum obstáculo em si, nenhuma urgência, nenhum esforço e anseio para afastar de si o mal, não há nenhuma Vontade. Resistência – a relutância em relação à falta e à dor –, a aversão como a primeira vontade, a vontade com a qual um ser senciente mantém a sua existência.

A Vontade não é livre, mas ela quer ser livre - porém, não no sentido de uma "infinita" e ilimitada indeterminidade, como nossos filósofos supranaturalistas e especulativos atribuem à Vontade, no sentido de uma liberdade anônima e sem sentido, mas livre apenas no sentido e em nome do *Impulso de Felicidade*, ou seja, livre de todo mal, seja ele qual for. Todo mal, todo impulso irrealizado, todo desejo não nutrido, todo desconforto, todo sentimento de falta, de ausência, é uma violação ofensiva e provocadora ou a negação do inerente impulso de felicidade presente em cada ser vivo e senciente; e aquilo que nega essa negação e protege conscientemente [*mit Bewusstsein*][6] o impulso de felicidade é a assim chamada *Vontade*. "Vontade sem liberdade é uma palavra vazia", disse Hegel[7], mas mais vazia é a liberdade sem felicidade – a Liberdade especulativa alemã, uma palavra vazia e sem sentido, cujo ser é um nada, cuja ausência não é um mal, cuja existência não é sentida como boa, e que ignora os males reversíveis da vida e mantém intactos os incontornáveis males[8] mais clamorosos. Onde o mal não é sentido como mal, como força despótica, seja ela qual for, onde o mal não é mais

sentido como tensão, também a libertação desse mal não é sentida e desejada como uma felicidade; mas onde um ser cessa de querer a felicidade, acaba por nada mais querer, caindo assim no absurdo e na estupidez.

A proposição: "*Eu quero*, ou seja, eu não quero sofrer, eu quero ser feliz"[9] pela qual expressei o mais claro e brevemente possível a inseparabilidade da Vontade e do Impulso de Felicidade, não é, aliás, algo novo nesse sentido apesar dessas palavras. "O desejo por prazer", afirma, por exemplo, Helvétius em seu escrito *De l`Esprit*[10], "é o princípio de todos os nossos pensamentos e ações; todas os homens tendem incessantemente para a felicidade e são agora o efeito desse esforço". Embora de forma não tão clara e direta, o mesmo afirmaram Locke e Malebranche – sendo esse, de maneira sucinta, nada mais do que um *Helvétius religioso* ou *teológico* em sua obra *De la recherche de la verité*. Eis aqui, por razões de brevidade, apenas uma sentença destacada por ele: "Não está na força da vontade não querer ser feliz" [11]. Isso não pode significar outra coisa senão: o desejo de felicidade é necessário para a Vontade, está na sua essência e não pode ser retirado dela. Também os filósofos populares alemães no século dezoito como, por exemplo, Feder[a] em sua "Investigação sobre a Vontade humana"[12] reconheceu e declarou, em acordo com Helvétius e Locke, "o Impulso de Felicidade como um impulso essencial e geral da vontade humana", com a observação, embora redundante ainda necessária hoje para evitar mau-entendidos grosseiros: "não como se alguma ideia de felicidade ou mesmo de prazer fosse a causa das primeiras impressões de força da vontade humana ou como se alguma subsequente emoção do ânimo ou talvez ainda cada expressão involuntária de força fosse despertada por essa ideia abstrata. Ao contrário, afirma-se, até certo ponto, que os objetos mais próximos da vontade humana são os estados internos a que nomeamos de bem-estar e, em certo sentido, de bem-aventurança; que a vontade humana é de tal natureza que, em razão de sua tendência e intenção instintivas para o prazer, para a felicidade e para o amor-próprio, que eles mesmos devem, ao menos, ser reconhecidos como eixos principais".[13]

Apenas os grandiosos filósofos especulativos alemães conceberam um impulso de felicidade distinto, independente, sim, uma [14]vontade abstrata, uma simples vontade pensada! Através de Kant e da sua chamada razão teórica, obtém-

[a] Professor em Göttingen, um oponente de Kant.

se a anulação – aparente, aliás – da teologia e, acima de tudo, da metafísica, porém ainda transferida para um ser ou faculdade metafísica, uma coisa-em-si, um *noumeno* evaporado[15]. Nomeadamente com Hegel, o consolidador da filosofia especulativa, concebe-se a Vontade como o oposto do pensamento – pois até onde a vontade realiza pensamentos, ela quer que o oposto do simples pensamento seja real, seja sensível, não seja simplesmente pensado –, e como o não-pressupor-nada, o "absoluto" Si-mesmo que se irradia a tudo, ou seja o pensamento sem objetos, a identificação do "infinito sem limites, da abstração absoluta ou universalizada"[16]. Mesmo em Hegel, que também tolera o intolerável e une o incompatível no âmago do seu "conceito concreto"[17], numa união do contraditório, aquilo que é para nós fundamentalmente essencial, duradouro e verdadeiramente universal, como consideramos aqui a felicidade como objeto da vontade, torna-se, para ele, uma etapa ou "momento", apenas um lado da vontade que mantém a "possibilidade absoluta de poder abstrair-se de toda determinação"[18]. Porém, isso faz tanto sentido quanto quando digo: a escuridão, que apaga a diferença das cores, tornando tudo indefinido, é apenas um lado da luz ou que a confusão é apenas um lado, um momento, do conceito de clareza.

2. A aparente contradição entre o Suicídio e o Impulso de Felicidade[19]

Mas o que é, então, que provoca e permite, ao menos aparentemente, a suposição de se assumir uma vontade independente e distinta do Impulso de Felicidade? A experiência inegável de que o homem (ao contrário do animal que, pelo que se saiba, não pode fazer isso) pode com frequência, porém, também realmente querer o mal e aquilo que contradiz o Impulso de Felicidade. Apenas quando se concebe essa experiência em prejuízo ao Impulso de Felicidade, compreendendo-o equivocadamente como um impulso especial e único, é que se desconsidera que todo impulso é, como já dissemos, um *Impulso de Felicidade* e que, portanto, esquece-se de que o homem só é capaz de decidir e agir contrariamente ao seu Impulso de Felicidade quando um outro Impulso de Felicidade se lhe opõe, de tal forma que aquilo que lhe apareça como um mal, em oposição a um outro mal que se quer evitar ou eliminar, seja percebido e sentido como um bem.

Aquilo que contradiz de maneira mais forte e radical o impulso de felicidade é o suicídio - evidentimente: o suicídio como é considerado ou classificado no capítulo sobre a *Imputabilidade* [*Zurechnungsfähigkeit*] e *Liberdade da Vontade* [20] -, pois o que é mais intimamente ligado e indistinguível do Impulso de Felicidade do que o Impulso ou amor pela vida? Quanta força de vontade é necessária para rasgar violentamente os laços que ainda unem as pessoas à vida, mesmo no maior sofrimento e com todos os males! Quantos afetos e lutas terríveis ocorrem antes de ser tomada a decisão fatal do suicídio! E, no entanto, essa luta entre a vida e a morte é apenas uma luta do Impulso de Felicidade consigo mesmo - entre o Impulso de Felicidade que repugna a morte como a pior inimiga da humanidade e o Impulso de Felicidade que, apesar disso, abraça a morte como a sua última amiga. Sim, também a última vontade do homem com a qual ele voluntariamente se despede da vida e renuncia a tudo é apenas a última expressão do Impulso de Felicidade; pois o suicida não quer a morte porque ela lhe seja um mal, mas porque ela significa o fim dos seus males e infortúnios; ele quer e escolhe a morte, aquilo que contradiz o Impulso de Felicidade, apenas porque é a única cura, mesmo que somente em sua representação, contra as insuportáveis e intoleráveis condições existentes, ou ainda temidas, pelo seu Impulso de Felicidade.

Atos heróicos, atos que contradizem o Impulso de Felicidade, não acontecem de maneira alguma a menos que exista alguma razão trágica para elas, só ocorrem em circunstâncias, situações e momentos em que, de maneira geral, os Impulsos de Felicidade são ignorados ou desconsiderados, em que essas ações não podem ser evitadas, onde tudo está perdido a não ser que se arrisque tudo heroicamente. A prova da onipotência do Impulso de Felicidade não está na felicidade, mas na infelicidade. As experiências de vida mais comuns demonstram que o infeliz é capaz de compreender e capaz de fazer o que, para o feliz, era incompreensível e impossível. Como pode alguém que gosta de viver, que em sua representação [*Vorstellung*] e imaginação [*Einbildung*] quer viver para sempre, ainda pensar que pode querer se matar? Apenas enquanto poeta [*Dichter*], por possuir tanta fantasia e poder sentir o que não foi na verdade sentido nem experimentado, ele pode conceber, sentir ou representar como se realmente houvesse ocorrido algo.

Por esse motivo, nada é mais unilateral e mais perverso do que quando se pensa no Impulso de Felicidade apenas enquanto Impulso de Felicidade satisfeito, e considerado como um trabalhador ocioso oposto à um trabalhador virtuoso [*tugendhaften*], (como se o trabalho não pertencesse também à felicidade do homem) - como imaginam um *Bonvivant* ou um *Gourmand* [21]. Contudo, comer e beber, comer bem e se saciar, é uma parte fundamental do objeto do Impulso de Felicidade, uma parte, embora não celestial e angelical[22], essencial para a natural felicidade e saúde terrenas do homem. "Comer e beber é", como diz o honesto Lutero, "o trabalho mais fácil do mundo, já que não há nada melhor para eles; sim, o trabalho mais alegre de todos [*allerfröhlichste*] no mundo inteiro é comer e beber, como dizem: não há dança antes do jantar, uma barriga cheia significa uma cabeça alegre" [23]. Mas se comer e beber é o trabalho mais feliz e mais fácil do mundo, então a fome e a sede são o trabalho ou a coisa mais triste e mais difícil do mundo, livrar-se da fome é, portanto, a mais ordinária [*allerniedrigste*], embora a mais elementar [*allererste*] e imprescindível, das liberdades, o primeiro direito fundamental dos povos, do homem. Ora, quão limitado e insuficiente seria, para reconhecer o que é a fome e respectivamente o que é e o que pode o estômago, se eu aceitasse apenas como padrão a capacidade, o desempenho e as manifestações de força em mesas repletas de ricos comilões [24]! Quão esnobe e ao mesmo tempo quão falso, sob o brindar sonoro e durante os mais alegres e divertidos atos de

"*vivas"*, se ignoram as terríveis calamidades e *degradações*[25] do impulso que quer se livrar da fome [*Hungerfreiheitstriebes*]! Que caricatura de mim mesmo e dos outros a imagem de um Impulso de Felicidade como uma cabeça feliz com o estômago cheio sem, ao mesmo tempo, a espantosa imagem de uma cabeça infeliz com o estômago vazio! Uma tal imagem, no entanto, não é suficiente para explicar os fenômenos da vida e da essência humanas, ela requer ainda seres fictícios, poderes fictícios, "faculdades suprasensíveis"[26] para completá-la; mas o que permanece como um labirinto impenetrável para quem está com o estômago cheio, torna-se translúcido como a água pura para quem tem o estômago vazio. É grande, porém, o rendimento dos nobres em mastigar [*Mahlen*] - basta pensar, por exemplo, nas façanhas gastronômicas dos nobres[27] romanos - seus estômagos podem muito - até mesmo o antinatural e sobrenatural, podem vomitar à seu bel-prazer para comer de novo e poder vomitar [28] - mas o poder da miséria da fome explica e é capaz de infinitamente mais. Certamente, a gula por prazer [29] [*Genusssucht*] é em si engenhosa, mas quão insiginifantes são as suas inveções em quantidade e importância, se é que ainda merecem esse nome, comparadas às muitas, infinitas e grandiosas revelações e experiências da fome por necessidade, se não criações, mas ao menos um sentimento do maldito [30] Impulso de Felicidade; pois a miséria [*Noth*] só sente a necessidade[b] de não ser mais miséria. Sim, a miséria, a carência, o mal, a infelicidade existem apenas porque existe um Impulso de Felicidade! Ah, se o amável Deus houvesse criado o homem sem o Impulso de Felicidade! Assim, não haveria nenhuma felicidade e, por isso, também nenhuma infelicidade, nenhum mal; nenhuma vida, mas, por isso, uma moral pura, limpa de todo *Eudaimonismo*. Quão equivocado é, portanto, no caso de fenômenos tristes que em geral contradizem o Impulso de Felicidade, reconhecer neles apenas o comediógrafo, e não também o tragediógrafo, assumindo imediatamente como subterfúgio uma *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* [31] [mudança de gênero], uma transformação para uma causa essencialmente diversa, porque, nesse caso, imperdoavelmente esquece-se a diferença específica [32] [*wesentlich verschiedenen*]

[b] "Provavelmente, devemos os nossos conhecimentos dos efeitos de quase todas as plantas àqueles homens que originalmente existiam em uma condição de barbárie e que, muitas vezes, eram impulsionados por uma feroz privação a experimentar quase tudo que pudessem mastigar e devorar como alimento". C. Darwin, *das Variiren der Thiere und Pflanzen* [*A variedade de Animais e Plantas*], l. Bd . S. 3S4.

entre um Impulso de Felicidade feliz, satisfeito ou ainda empanturrado [33] [*luxuriösem*], abarrotado, enfadado[34] [*blasirtem*], e um Impulso de Felicidade infeliz, insatisfeito, contrariado, ofendido, ferido.

No entanto, é algo completamente diferente se eu faço algo por inclinação ou sem inclinação, por amor ou por ódio, se eu colho um fruto da árvore da vida [35] e o como com apetite ou se eu o descarto com aversão; mas se eu colho um fruto por ser fresco, saudável e saboroso, e se eu, pelo contrário, atiro-o fora com desprezo por ser podre, nocivo, nojento, ainda assim, essas diferentes ações, ou melhor, essas ações opostas, acontecem por um e mesmo motivo, por um e mesmo impulso, o miserável Impulso de Felicidade. O que é mais contrário à autoconservação do que a autoaniquilação? Porém, se não ignorarmos cegamente o fato de que apenas conservo a vida quando e porque ela é boa para mim e de que a destruo quando e porque ela é má para mim, então essa contradição se resolve na mais bela união, na qual essa união corresponde à velha lei lógica da identidade no consensual e saudável senso comum entre os homens, e não na mística e confusa identidade dos opostos[36] [*Einheit der Gegensätze*] dos absolutistas modernos. Mas[37], se até mesmo o suicídio, a mais forte e gritante contradição com o Impulso de Felicidade, quando bem compreendida a felicidade, procede do Impulso de Felicidade, mas, naturalmente também da infelicidade, como podemos deduzir e explicar que outras contradições, mais sutis e secundárias sejam, no entanto, colocadas com a maior importância pelos hipócritas e pedantes moralistas, supranaturalistas teológicos e filosóficos, desconsiderando-as em conformidade com o Impulso de Felicidade?[38]

3. A diferença entre o inteiro e o mutilado [39]

O que pertence à felicidade? Tudo aquilo que pertence à vida; porque a vida (claro que a vida plena, saudável, normal) e a felicidade são, ao menos, em si e originalmente uma só e saudável coisa. Os Impulsos são, como dissemos, Impulsos de Felicidade; todos são membros e órgãos, no mínimo necessários, não dispensáveis ou inúteis, da vida e órgãos corpóreos da felicidade [*Leibes Glückseligkeitsorgane*]; embora nem todos sejam de igual relevância, de igual valor. À uma felicidade perfeita e completa inclui-se ainda um corpo perfeito e completo, mas, por esse motivo, mesmo a felicidade mutilada e deformada é também felicidade. Por mais miserável e infeliz que seja um ser vivente, enquanto estiver vivo e querer viver, ainda não estará completamente e radicalmente miserável enquanto vigorar o *ipsum esse jucundum est* [40], "a mera existência é agradável", mesmo que ainda falte infinitamente muito a esse ser, desde que continue brilhando uma centelha do Impulso de Felicidade o quanto não lhe pode faltar para ainda se sentir bem. Sim, até o próprio aleijado poderá ser contado, e com razão, entre os felizes, porque não obstante a perda que sofreu, ele ainda desfruta a vida. "É melhor que perca um de teus membros do que todo o teu corpo seja lançado no inferno (na sepultura, na morte)" [41]. Assim pensa e fala o Impulso de Felicidade. Está escrito no livro da lei: "se a tua mão direita o incomoda, corte-a, e se o teu olho direito o incomoda, arranque-o" [42]. Não consta, porém, em parte alguma escrito, ao menos que eu saiba: arranque o seu coração ou corte a sua cabeça. E somente lá onde o homem perde a cabeça, perde também toda e qualquer felicidade, a felicidade em geral. Apenas aquilo que envolve e onde está o esplendor [*Glänze*] da vida, só e somente aí se encontra o limite [*Gränze*] [43] do Impulso de Felicidade. Apenas aquilo que é completamente intolerável na vida, completamente em contradição com ela, está igualmente em contradição com o Impulso de Felicidade. Mas o que posso tolerar e digerir, o que não atua sobre mim como um veneno mortal, é apenas uma ínfima contradição para ele; o que, não obstante, não pode ser feito pelo braço direito, cortado, nem pelo olho direito, arrancado, pode muito bem ser feito pela "cachola" [*Haupte*] [44] do Impulso de Felicidade, que permanece intacta no tronco do corpo [*Rumpfe*] [45]. Agir em contradição com o Impulso de Felicidade, sacrificar a própria felicidade – se, na verdade, esse autosacrifício não se aflige até ao suicídio – significa, por

conseguinte, nada mais do que algo subordinado, um mero exemplar de um gênero, as migalhas supérfluas de um bem mais elevado, para o sacrifício [46] ao que é indispensável e necessário, embora hajam ainda tanto amor e coisas boas, tantas carências dolorosas. Mas, como eu disse, onde começa a necessidade, brota daí a felicidade. A água não é o vinho, ela é pura e simplesmente o líquído potável, entre as bebidas a representante da necessidade nua, fria, sem cor, sem odor e sem sabor; mas a necessidade, que via de regra o homem só começa a conhecer em tempos de falta, é o único e verdadeiro poder miraculoso; a necessidade transforma a água em vinho, o pão preto na mais pura farinha fina [47], sacos de palha em camas cobertas de plumas; quantas vezes a necessidade faz reviravoltas [48] e transforma o mais ordinário, o mais ínfimo, no mais elevado, o mais irrelevante no tesouro mais precioso, tranforma o chão pisoteado pelo pobre exilado de sua pátria em receptivos afagos cheios de admiração[49] !

O valor dos bens da vida não é fixo, ao contrário, tal qual o barômetro, ora aumenta, ora está a baixar. É uma verdade trivial que não podemos sentir como felicidade, não podemos valorizar como felicidade, aquilo que nós sempre desfrutamos sem interrupções, que nós precisamos primeiro perdê-lo para o reconhecermos como um bem e que, portanto, havíamos sido verdadeiramente felizes quando o possuíamos, mesmo sem saber ou recordar. Tal semelhante bem é, acima de todos, a saúde; para o sudável, a saúde é também algo trivial, algo auto-evidente, algo despercebido e sem valor; ela é também de fato apenas a condição para outros bens, incapacitados, consiste na própria mão-de-obra [*Arbeitskraft*] ou no Capital, a mão-de-obra acumulada dos outros[50], a triste riqueza [51] [*Vermögen*] da fome saudável [*gesunden Hungers*]. Porém, quando o desafortunado [*arme Teufel*] [52], que não dispõe nada além do que o seu braço [*Arm*] ou sua cabeça, adoece ou fica indisposto, ah, como a tão subestimada saúde aumenta imediatamente de prestígio [*Rangordnung*] [53] entre os bens da vida humana, até ao bem mais elevado entre todos os outros bens[54]. Exclama agora indignado consigo mesmo: jamais irei me queixar ao Deus sumamente bom [*höchsten Gute*] da minha indigência [*Armuth*] [55], das várias privações a que ela me sobrecarrega. Eu tenho apenas você, saúde! E, com você, tenho a minha mão-de-obra [*Arbeitskraft*] de volta, tenho tudo o que preciso para ser feliz.

Tal semelhante bem é a própria vida. “O que é a vida onde não há vinho?” [56], diz o Espírito Santo nas sagradas esculturas e, seguem a ele, as pátrias do vinho e

os bebedores de vinho. Mas, em situação de miséria, quando não há alternativa senão: ou o vinho ou a vida! Mesmo essa vida sem vinho, essa vida desprezível, deplorável, igualável à morte quando comparada ao prazer do vinho, essa tal vida é ainda vida e um bem precioso.

4. A conformidade do Budismo com o Impulso de Felicidade

Mas a vida é realmente um bem e até um bem precioso? Quem afirma isso? Apenas os epicuristas, os materialistas e sensualistas vulgares [57]. O verdadeiro sábio afirma em sentido contrário: a vida é um erro ou o puro desvio, o próprio equívoco radicalizado [*radikale Uebel*]; a vida feliz é tal como um "ferro de madeira" [58], pois, nesse caso, estar vivo e estar sofrendo são uma só coisa. Se ainda pudéssemos nos atentar para o fato de que a vida é boa, então claramente nada estaria em contradição com a vida, nada anularia a vida e não contradiria o Impulso de Felicidade. Contudo, se a vida, e consequentemente também a vontade de vida [*Wille zu leben*], a vontade completamente tola de ser feliz, é assumida como algo que deve ser negado, um equívoco radical [*Radikalübel*] e um mal radical [*Radikalböse*], - porque do equívoco para o mal há apenas um passo – então quebra-se o alicerce que sustenta a teoria geral da felicidade; demonstra-se que há uma contradição, que não pode ser negada nem explicada, com o Impulso de Felicidade humano, que esse impulso não é infinito, intransponível, não é a primeira nem a última coisa na natureza humana, que ainda há algo acima da felicidade, acima do querer, acima da vida, acima do Ser em geral, de tal modo que o não-ser é o melhor e mais elevado que se pode pensar e desejar. Umas dessas flagrantes contradições, não ocultada na obscuridade da biologia [59] ou da psicologia, mas brilhando aos olhos no palco da história - ignorando silenciosamente outros semelhantes fenômenos contraditórios, mas sem importância -, é o Budismo, cujo pensamento e desejo supremos, ao menos em sua forma primitiva e atípica [*ächten*], são, como sabemos, não a felicidade ou a beatitude [*Seligkeit*], mas precisamente o nada ou o não-ser, o *Nirvana*.

Mas mesmo essa contradição, inexplicável numa visão superficial do *Eudaimonismo* ou do Impulso de Felicidade, revela-se, numa percepção mais precisa, em perfeito acordo com eles. O *Eudaimonismo* é tão inato aos homens que não podemos pensá-lo ou expressá-lo sem afirmá-lo com conhecimento e vontade. Se digo: o nada ou o não-ser são o mais elevado em que posso pensar, devo também acrescentar: o que de mais elevado posso desejar, ou ainda, o que de melhor posso pensar deve ser admitido, por outro lado, como sem sentido e insípido. Pensamento sem desejo, mesmo o pensamento mais sóbrio, severo, até mesmo matemático, sem sentir prazer e felicidade nesse pensamento, é um

pensamento vazio, estéril, morto. Quem, ao menos por um momento, não se esquece de comer e beber para fazer matemática, e quem, como os franceses, não conhece e sente nenhuma recreação matemática, e, como os alemães, não conhece e sente nenhum "momento de deleite matemático, *Deliciae mathematicae* [delícias da matemática]" [60], não pode chegar também a lugar algum na matemática; pois somente quem se compraz [*beglückt*] torna-se competente. Sendo assim, mesmo que o *Nirvana* seja em si e originalmente apenas um "anular-se, dissipar-se", não significando nada mais do que uma pura aniquilação, então, a minha representação da minha aniquilação, enquanto ainda não estou no Nirvana, enquanto ainda estou vivo e, portanto, sofrendo, é, para mim, como a aniquilação do meu sofrimento, das minhas dores e equívocos, a minha beatitude, a ansiada realização dos desejos.[c] [61]

O Budismo, contudo, não é *Eudaimonismo* no sentido de Aristóteles, Epicuro ou Helvétius, ou ainda de qualquer obscuro filósofo alemão, afinal os alemães tem a honra de não poder contar com nenhum filósofo célebre nem grandioso entre os eudaimonistas.

Tal como a pátria, o povo, o homem, assim a sua felicidade[62]. O que você, Europeu, é, não o é o Asiático, e particularmente o Indiano – e o Indiano é o Budista original -, e, consequentemente, a sua felicidade não é a deles, o que lhe horroriza, a eles o encanta, o que é uma *Medusa* para você, para eles é uma *Madonna*! Os tormentos da existência, que além dos tormentos da natureza incluem os tormentos da política e os terrores da religião, penetram tão fundo em minha carne, sugam-me todo o entusiasmo e força vitais, que passo a conhecer apenas um ser – o ser do tormento – e um não-ser – o não-ser do tormento.

O Budismo é uma revelação, não do saudável, da força natural, do retilíneo, do cauteloso, mas do patológico, da exorbitância, do fantástico, do que ignora o bem acima do mal, dos infortúnios que estão unidos ao bem, especificamente dos infortúnios transitórios, da hesitação da morte e renascimento dos prazeres feridos da vida e do Impulso ultrajado de Felicidade. "Se a sorte de todas as criaturas é envelhecer, do que me serviria, exorta Buda, a luxúria e o contentamento se eu também estou submetido às imposições do envelhecimento? Ai! da juventude arruinada pela velhice, ai! da saúde arruinada por todo tipo de doença! Se ao

[c] Sobre isso, conferir: KOPPEN, C.F.: *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung* [A religião do

menos a velhice, a doença e a morte estivessem unidas para sempre!" [63]. Mas, ai!, também da mesquinhez e estreiteza que ouve no Impulso de Felicidade apenas os desajeitados "iupis" e "obas" [64] dos alemães ou até mesmo os brutais gritos de "urra", mas não as advertências e lamentos da melancolia e desânimo indianos. Assim como o nosso asceta, o asceta budista igualmente não sente nenhum prazer em estar doente, não!, tão avidamente quanto nós ele busca uma *Panacéia*, depois um remédio que o cure de todas as dolorosas enfermidades e males sentidos; mas porque ele, com o seu sistema nervoso superexcitado, sente e considera a própria vida como uma doença, é compreensível que ele encontre esse remédio apenas na morte. Portanto, o *Nirvana*, entre outras coisas, significa expressamente "o remédio que remove todo o sofrimento e cura todas as doenças" [65]. O *Nirvana* não é uma felicidade positiva, o remédio não é um prazer; feliz aquele que não precisa de nada! Contudo, os remédios pertencem também às criações já mencionadas do Impulso de Felicidade. A herbologia e a química analítica, que agora desempenham um papel tão importante no mundo, devem a sua origem, como prova a história, apenas ao desejo egoísta dos homens de não adoecer e, caso tenham a infelicidade de adoecer, de então poderem se recuperar.

Não! Não é o budismo, mas o catolicismo, especialmente o jesuitismo, agora considerado idêntico ao verdadeiro catolicismo, que produziu fenômenos e ações impossíveis à natureza humana, que estão em contradição com o entendimento humano, com o impulso humano de felicidade, ações que são no mais alto grau[66] repugnantes, horríveis até, nojentas e ao mesmo tempo absurdas e tolas[67].

Para citar apenas como exemplo e o que tenho em mãos: "São Luis Gonzaga, p. ex., para não expor a sua castidade à nenhum perigo, evitou tão cuidadosamente a visão e a interação com mulheres que ele mesmo não ousou ver sequer o rosto de sua mãe" [d]. Nem mesmo o rosto de sua mãe! Algum budista, apesar de sua prática celibatária[68], deixou-se cogitar[69] de que a visão de sua venerável mãe poderia despertar nele pensamentos impuros de anseio.

"A santa Adelgunda" - não florescida no berço do jesuitismo, mas um modelo de santidade promovido pelos jesuítas – "implorou a Deus que lhe enviasse um

---

Buda e a sua origem]. Berlin, 1857, especialmente pp. 304—309.

[d] Boletim Cardeal "O discurso de Belarmino sobre São Luiz de Gonzaga", p. 20, Obras Completas, coleção Bon. et Brux., 1859.

câncer corrosivo para o seu jovem seio casto e a sua oração foi tão-logo ouvida. O que você tanto apelou a Deus?... Mas essa jovem e pura santa não ficou contente (satisfeita) por lhe terem sido suprimidos todos os luxos da vida cortesã, ainda que tenha sido atormentada com uma dor tão aguda; ela rogou a Deus, além de tudo isso, que lhe livrasse de todo o sabor experenciado nos alimentos e bebidas indispensáveis, e, então para se persuadir, provou das migalhas do pão sagrado[70], como lhe ensinou São Pedro, que transformaram o deleite de todos os alimentos em gritante fel amargo" [e].

Apesar de toda a sua excessiva moderação e temperança, algum budista alguma vez já chegou a tamanha perversidade e insanidade?

São Francisco de Xavier foi, no seu amor aos pobres e doentes, na sua auto-abnegação, levado tão longe a mortificar os seus sentidos, que ele bebia a própria água em que lavava as incuráveis e horríveis feridas - sim, sugava até mesmo o pus de feridas virulentas [f]. Embora - abstraindo aqui, aliás, em acordo como a nossa linha de pensamento - também o devotado e mátir budista impulsione o seu amor em sacrifício pela humanidade no mais alto grau, quase sobre-humano, "ele dá, por exemplo, até mesmo a sua carne e o seu sangue para salvar os debilitados"; ainda nisso está infinitamente distante de levar o seu amor à humanidade e aos pobres e doentes até ao ponto de acariciar as suas repulsivas feridas e excrecências. Somente o santo Catolicismo é capaz de fazer isso. Ó Santo Xavier! Estou reprovado, derrotado, perdido, a menos que o Céu me ampare e me erga com o seu braço todo-poderoso para além deste abismo de obscenidades sobrehumanas e supranaturais. Porém, Santo Xavier, e você, São Luis Gonzaga, e vocês, santos da Igreja Católica, todos, sem exceção, vocês não podem me tirar o meu Conceito [*Konzept*], muito menos o meu Entendimento [*Verstand*], sobre o meu Princípio de Felicidade [*Glückseligkeitsprinzip*]. Também você, São Luis Gonzaga, a quem novamente refirmo-me como o modelo à frente de todos os outros, sugou, você mesmo, voluptuosamente as feridas virulentas, porque nesse pus você provou apenas o *Maná* da doçura e felicidade celestiais. "Ó bendita eternidade, pela qual eu anseio, o quanto você merece que eu te ame... suportar pacientemente algo opressor" ... "Eu serei feliz para sempre. Quão perverso e desprezível mostra-se a

[e] Heiliges Tag-Buch etc. von P. Joh. St. Grosez S. I., deutsch von P. B. VogI, Augsburg und Dillingen, 1755, I. Th., S. 85.
[f] "Allgemeine Geschichte der Jesuiten" [*História Geral dos Jesuítas*] por Prof. Wolf, 1803, Volume I,

grandeza e soberania deste mundo quando estou pensando
no céu".[g]

Me deixe tornar estúpido tal qual um jumento estirado ao solo e me contorcer na sujeira como um porco até que eu me torne apenas um anjo no Céu da Igreja única e salvadora! "Meio animal, meio anjo", ou seja, agora besta, outrora anjo, mas nunca um Humano! Convém aos corrompidos [71] Estados eclesiais a nossa salvação eterna da alma e até mesmo a nossa própria felicidade. Porém, antes do homem, antes da felicidade terrena, desaparecem a felicidade celestial, a Igreja com seus bispos e, da mesma forma, o Estado com seus reis e príncipes contemplados pela graça divina. Onde não houver mais santos no Céu, também não haverá mais santos nem sacralidade na terra, ao menos não exclusiva e restrita a um só como no Direito estatal. Então, chegará o tempo, embora não possamos presenciá-lo, em que, o/um novo "Richelieu" alemão [72] e o novo Santo Xavier não farão fraternidade privada e secretamente, como talvez já ocorra, mas pública e solenemente. O quanto ainda não presenciamos! Que outras incompatíveis contradições entre si ainda não vimos desaparecer em espalhafatosas harmonias! Mas o que o futuro primeiro nos revelará? Como as máscaras cairão! E Quantas! Por que o que temos entre todos nós senão meras máscaras? Afinal, a política do Estado e, especialmente, da Igreja consiste apenas nisso, em esconder, em mascarar, a sua vacuidade sem limites, a sua profunda inutilidade, a sua escandalosa contradição com o bem-estar e a essência humanas.

S. 29.

5. As contradições comuns com o Impulso de Felicidade

Que me importa o Santo Xavier, e o catolicismo em geral, e até mesmo o budismo? São apenas água para o meu moinho; todos são apenas criações da insanidade religiosa que você pode sem esforço algum me convencer de que são unicamente expressões desviadas e insensatas do Impulso de Felicidade. Atentemo-nos aos fenômenos ordinários, cotidianos e universais da natureza humana e mostremos as contradições gritantes desse impulso consigo mesmo! Não seriam tais que estaríamos autorizados a supor mais um *Impulso de Infelicidade* do que um Impulso de Felicidade?

"Por que nos atormentamos uns aos outros? A vida escorre. E apenas nos reunimos uma única vez como aqui e agora". [73]

Apenas uma única vez e por tão curto tempo! E, ainda assim, muitas vezes incomodamos uns aos outros por puro tédio! Mas estamos apenas nos atormentando mutuamente? Não incomodamos também a nós mesmos? Já não somos todos mais ou menos *Heautontimorumenos* [74], punidores de nós mesmos ou autotormentadores? Mas não seria o *Heautontimorumenos*, que o desejo do comediógrafo romano levou para o teatro, uma figura extremamente patética e miseravelmente limitada em comparação com os autotormentos que, na vida real, desempenham um papel em nada cômico, mas trágico? O que são as picadinhas de mosquito dos autotormentos de Terêncio em comparação com as dentadas viperinas das paixões mais banais e mesquinhas, como a ganância, o ciúmes, inveja, ódio, vingança? Ficamos enfurecidos com os outros e os magoamos com prazer até, mas não estamos, em consequência disso, magoando a nós mesmos? Essas paixões e mesmo os afetos transitórios, como a ira, a irritação, a frustação, estão associados aos sentimentos de bem-estar? Quando espumamos de raiva por amargura, por ira, por alguma maldade contra os outros, não estamos ao mesmo tempo em fúria com nós mesmos? Não intoxicamos a nós mesmos com o veveno do ódio que trazemos ao coração contra os nossos adversários? Já não está até fisiologicamente comprovado que as paixões e afetos violentos funcionam como

[g] Heiliges Tag -Buch, I. Thl., S. 1539—40.

verdadeiros venenos? Se é doce a vingança satisfeita, é, no entanto, um tormento infernal a sua insatisfação! Já não havia, por exemplo, entre os antigos, que extraíam a sua sabedoria, não dos livros, mas da própria vida, o ditado: *Gravior inimicus, qui latet sub pectore* [É bem mais grave o inimigo que se esconde em nosso peito] [75], a declaração verdadeira de que cada um possui em si mesmo o seu pior inimigo e adversário? Mas se cada um tem o seu próprio demônio dentro de si, onde é que permanece o tão alarmado Impulso de Felicidade? Pode haver felicidade quando a ganância e a ambição auto-devoradoras, a luxúria pestilenta, as paixões infelizes em geral, seja lá como queiram chamá-las e entendê-las, dominam a cabeça e o cérebro humanos? Ou é assim: onde o inferno habita, aí mora também a Felicidade?

Mas deixemos de lado as paixões do ânimo e emoções desumanas [*menschenfeindlichen*]! Não se contradizem também aquelas [paixões e emoções] que são em si mesmas inofensivamente bem-intencionadas ao Intisnto de Felicidade? O medo, p.ex., tem evidentemente apenas boas intenções para conosco, ele se preocupa apenas cuidadosamente e ansiosamente com a nossa existência e prosperidade, ele apenas nos alerta e nos protege de males e riscos que são inevitáveis sem ele! Mas o próprio mal não é geralmente um mal maior do que o mal a que tememos? Quantos morrem pelo mero medo da morte [*Tode getödtet*], quantos adoecem pelo mero medo da doença [*Krankheiten krank*], quantos empobrecem pelo mero medo da pobreza [*Armuth arm*], privando-se feito um miserável![76]

Sim, mesmo a paixão mais benevolente e mais bem-intecionada, a paixão que se baseia apenas na boa vontade mútua, a paixão pela qual o homem deve a sua própria existência, a maior e ao mesmo tempo mais poderosa paixão, o amor sexual, não é também a paixão mais desastrosa e a mais contraditória à Felicidade? Não é realmente óbvio aqui que o propósito da Natureza é algo completamente outro do propósito e da vontade humana, que a felicidade humana não tem fundamento e base na Natureza, que é apenas uma invenção de si mesma? O ser humano quer claramente apenas o seu prazer, quer apenas satisfazer os seus impulsos; mas o único propósito da Natureza é a conservação, a perpetuação do Gênero ou espécie. Os teólogos tiveram nisso especial satisfação ao explicar o impulso sexual e o prazer sexual como uma declarada astúcia da Natureza, como um engodo para atrair os homens ao redor de si, para capturar os tolos e submetê-

los aos seus propósitos, muitas vezes contra o seus conhecimentos e suas vontades.

Porém, qual é o Gênero ou espécie que é concebido apenas para os propósitos da Natureza, que cede a sua própria felicidade para esse propósito, em detrimento dos seus indivíduos? Por que não existe um Gênero ou espécie na Natureza tal qual o temos em nossa cabeça? Por que, então, a Natureza, sendo tão enganosa e tão parasita [*pfiffig*] quanto um pastor [*Pfaffe*], e ainda tão descuidada e estúpida, produziria sempre e novamente apenas um único indivíduo a cada vez? Se ela não sabe nada sobre filosofia ou mesmo ciências naturais? Se, do ventre das mães, das dores do parto, dos nove meses de gestação, de todas essas negações do Impulso de Felicidade, apenas emergem continuamente um novo Impulso de Felicidade? E estarão os "propósitos da natureza" realmente em contradição com os propósitos do próprio homem? Pois, nas condições deploráveis da sociedade humana, onde a Natureza se torna não-natureza e a não-natureza se torna Natureza, a existência dos filhos e a sua preservação contradizem o Impulso de Autopreservação dos pais - isso se aplica também às condições normais, naturais e razoáveis? Não se ouve falar, pelo contrário, da paternidade e maternidade como pertencentes à felicidade? O amor pelos filhos se opõe ao amor-próprio? Certamente em muitos casos, porém apenas por razões criadas que por si só em nada tem a ver com isso e não pertencem ao assunto. Mas é inegável que nós não teríamos incontáveis preocupações, cansaços e aflições se não tivéssemos os filhos. Sim, mas não teríamos também incontáveis deleites. Mas, mais do que isso, se o que acontece por amor, acontece apenas de forma dadivosa, um sacrifício por amor não é um sacrifício - não seria esse amor, na verdade, também um simples amor-próprio, como, p.ex., os cuidados envolvidos com a própria saúde que exigem o maior esforço, preocupação e sacrifício? Onde está o amor, seja qual for o objeto, quando não há tormento e dor? Quem é mais infeliz que o avarento? E, no entanto, a sua própria bolsa de dinheiro é o seu único amor e preocupação.

Se, contudo, mantermos o nosso quimérico pensamento rígido e fixado para além e aquém do Gênero humano [*Gattung*], se idolatrarmos a Santíssima Trindade e a Trilogia lógica [77], ou melhor, linguística, como na Teologia, na qual a geração do Filho pelo Pai arrasta, sob os sopros e rugidos do Espírito Santo, toda a Personalidade, segue-se daí, então, na Antropologia e na diferença sexual dos gêneros entre *Ele* e *Ela*, a criança andrógina [*geschlechtlose*] [78], como um terceiro gênero unificador, deixando de examinar e observar com precisão à luz da

realidade essa coisa inocente que já carrega em si os sinais do garoto valente [*bösen Buben*] ou da mocinha feliz [*lustigen Dirne*]: dessa forma, o pensamento do Gênero humano estaria inevitável e inseparavelmente vinculado ao pensamento da morte do indivíduo.

Na verdade, em muitos animais inferiores na Natureza, a morte ocorre imediatamente após ou durante o ato de reprodução; sua vida se exaure, sucumbe no momento em que o sémen ou o óvulo são expelidos do corpo. Mas o ato da procriação é apenas o último gozo da vida porque é também o mais elevado para ela, o gozo, após o qual nada mais será procurado, nada mais será desejado e almejado e, em consequência, após o qual nada resta a experimentar. Quanto mais alto o indivíduo alcança, mais desenvolvido e completo ele se torna, e tanto mais os maiores prazeres da vida se enfileiram entre os prazeres duradoruros, repetitivos até, demostrando claramente que o impulso de reprodução está em íntima concordância com o Impulso individual de Felicidade. Mas o homem pode também se tornar tão comovido pelas paixões do amor, que pode, como uma borboleta, desistir da vida com e pelo gozo da própria vida. Já nos hinos homéricos, o amor de Anquises por Vênus arde tanto que exclama excitado: "ó tu, mulher comparável às deusas, quando compartilhamos o leito, como eu quero, sim, descer à morada da morte" [79]. Mas será que a morte está em contradição com o Impulso de Felicidade da borboleta? Ela deveria, após o maior gozo da vida, voltar a vegetar sem rumo como uma lagarta ou como uma borboleta exaurida? Na desnaturada [*unnatürlichen*] Roma imperial, a apoteose e a divinização ocorriam somente após a morte. "Eu creio que me tornarei Deus" [80], i.e., estou perecendo, disse ironicamente o imperador Vespasiano. Mas no Reino da Natureza, ao contrário, antes do tornar-se Deus, vem primeiro o tornar-se morto, o perecer [81]. Que sentido e valor teriam a vida para a borboleta se ela fosse apenas um invólucro vazio [*hohler Balg*]? Como posso persistir enquanto um humano miserável depois de ter me tornado um Deus e ter desfrutado das maiores felicidades e maiores privilégios da vida?

Tudo isso em relação ao impulso de reprodução. Mas no que diz respeito aos impulsos, paixões e afetos infelizes mencionados acima, nada mais provam do que o homem juntamente com o seu Intinsto de Felicidade é um ser natural [*Naturwesen*] e que ele próprio é constituído e formado pela Natureza, que seu corpo e seu espírito, sua cabeça e seu coração, são moldados e determinados pela

Natureza, assim como a sua felicidade é moldada e determinada pela Natureza. Como poderia se expressar o Impulsos de Felicidade, em uma pessoa medrosa e ansiosa, a não ser como um medo constante de um possível infortúnio despertado a cada instante por motivos efêmeros? Assim como um invejoso, que, não tendo um bem, só se permite alegria em prejudicar quem o possui e, através do prazer da inveja, da cobiça de espírito e da apropriação, alivia a dor de sua carência? Há, na mesma Natureza, fenômenos feios, como o sapo, e fenômenos agradáveis, como a rã, para permanecer apenas na classe dos batráquios. Mas por que conceder a felicidade apenas à rã e não ao sapo também? É verdade, diz o sapo, a si mesmo que em minhas veias pulsa o veneno mortal da inveja, da malícia, da vingança; mas esse veneno é para mim, sapo venenoso, como uma ambrosia, me torno feliz quando, com o veneno com que posso me matar, posso também matar a um outro. Sim! Há também uma felicidade de sapos e cobras, embora seja uma felicidade batráquia e viperina. Mas o que são as cobras e os sapos, tanto na história da humanidade quanto na da Terra, diante das criaturas atrozes, diante das bestas gigantes [*Megären*] e terríveis [*Dinotherien*]?

6. Os males da Natureza e do Tempo

Ainda ocorrem manifestações da Natureza quando cessam, uma vez que tenham legitimamente existido, o coração e o entendimento, quando acaba tudo o que se agita e mobiliza em nós a favor da vida, quando o *não-ser* budista surge como a única coisa verdadeira e desejável? Quem não se horroriza pelo simples pensamento das calamidades da Peste Negra, da Cólera, das doenças venéreas, enfim, em todas as tão terríveis quanto hediondas doenças da humanidade? Mas elas comprovam que não há saúde e estado normal da Natureza? As doenças, esses terríveis e intermináveis sofrimentos e tormentos da Natureza, seriam como os tormentos do inferno religioso e teológico em insolúvel contradição com o Impulso de Felididade - dos condenados, claro, e não dos salvos? Na Natureza, exatamente tal como no inferno, não há mesmo nenhuma esperança, mais nenhuma expectativa de melhora que nos beneficie, infelizmente, talvez não para nós mesmos, mas apenas para nossos descendentes?! A ira do infinito é certamente infinita, mas será que a Natureza sem vontade [*willenlose Natur*] nos inflige a morte e a doença por raiva, por ira e por fúria, como o Deus da Religião e da Teologia?

Nesta triste Terra, apenas o que é belo e bom é transitório? Não é passageiro também o que é ruim, o feio, o abominável o horrível? Por que se fixam e por que lamentam, vocês poetas, apenas sobre a transitoriedade da beleza? Comparada aos seus sonhos poéticos, seus paraísos, essas regiões de perpétua beleza e paz, não seria a Terra, essa região dos mais terríveis furacões e trovoadas, também uma região da calmaria? Claro que não unidos simultaneamente numa natureza "carente de conceito", como na cabeça do filósofo, mas despertados pela paz e a calmaria que aparecem após o passar da tempestade. Ó, vocês filósofos, vocês que aparentam tão elevados e livres, apesar do seu racionalismo, apesar de suas heresias tão indecentes aos pobres fiéis, apesar de nada quererem saber sobre um Deus pessoal ou mesmo individual, porque a individualidade sequer se aplica a vocês – mas vocês colocam em suas cabeças, no fundo de seus pensamentos, apenas a velha essência teísta sem tempo e sem espaço. Para Hegel, o chamado "conceito", para Kant, a "coisa-em-si". Apenas pelo amor a essa *coisa*, para a qual não há espaço nem tempo, mas que é, no entanto, a *coisa* verdadeira, embora incognoscível para nós, elevou-se, com especial ênfase, o tempo como uma alucinação involuntária gerada em nós, mas, precisamente por isso, afastando de si

e de nós a verdadeira intuição da vida e da natureza, desconsiderando [*aufgebürdet*] simplesmente o homem sensível [*sinnlichen Menschen*].

Na verdade, o tempo não é uma mera [*blosse*] forma da intuição, mas uma forma e condição essenciais da *vida*. Onde não há sucessão e movimento, nem mudança, nem transformação, nem desenvolvimento [*Entwicklung*], não há vida nem Natureza; mas o tempo não se distingue do desenvolvimento. O que se desenvolve é; mas não agora o que já foi e um dia será. Se me retiras o tempo, então me retirarás um tempo que passou, retirarás o sangue das minhas veias, o coração do meu corpo, o cérebro da minha cabeça, e não me restará absolutamente nada além da morte e do Nada budista – e o homem certamente pode reinvindicar a isso, como a outro algo qualquer, a ser uma essência ou coisa-em-si, mesmo que enquanto uma modificação da coisa-em-si absoluta, pois as coisas-em-si reduzem-se a toda pluralidade, multiplicidade e diversidade que pertencem à intuição sensível e, no final das contas, à única e absoluta coisa-em-si. No pensamento, o tempo é claramente o primeiro se você o separa e o coloca à frente do desenvolvimento, da transformação, da mudança; mas o pensamento não é senhor e mestre da Natureza; na realidade, o tempo é indissoluvelmente um com o desenvolvimento, um com a Natureza, um com as *coisas* temporais.

Mas serão essas coisas a coisa-em-si? Eu não sei dizer, mas sei que, para mim que não consigo me separar do tempo, essas coisas temporais são também coisas-em-si, são o próprio tempo, tão boas quanto o sol, os planetas, os cometas que se deslocam no espaço e no tempo, algo real e, portanto, algo em si, algo que existe independente da minha cabeça e algo fora da minha cabeça. Não tolero em minha cabeça nenhuma contradição explícita, nenhuma confusão, seja ela kantiana ou hegeliana, não sei nada sobre uma idealidade, i.e., uma irrealidade que deve se tornar de novo realidade, não sei nada de uma irrealidade real, como o tempo confuso da filosofia especulativa alemã; não conheço nenhuma outra diferença entre o *para mim* e o *em si*, entre o subjetivo e o objetivo, senão a diferença entre imaginação e realidade, engano e verdade, aparência e essência. Mas ambos, essência e aparência, não se encontram para além de mim, mas aquém do tempo e do espaço.

E eu não me queixo desse meu completo estar-aquém [*Diesseitigkeit*][82]. Nele não encontro, como na Teologia e na Metafísica, as contradições inexplicáveis e insolúveis com o Impulso de Felicidade humano. Não! Não existe,

além do tempo, outro remédio contra as incuráveis doenças, contra as maldades e abjeções da natureza e do mundo humano. O que o tempo nos traz de horror e desespero, também nos traz, em suas ondas que nos afundam, o conforto e a cura de volta. “Que imagem gritante” [83]. Mas quanto alívio e conforto não há quando se considera a um só tempo essa torrente de água que purifica toda a imundice, em oposição ao tempo morto, metafísico, que existe apenas na cabeça dos pensadores abstratos, um tempo que, como sabemos, se distingue da velha eternidade teológica apenas por uma tênue linha matemática? “Ó eternidade, estrondosa palavra!”[84], você também desbotou, desapareceram os seus horrores e encantamentos e não mais pertubam o prazer das nossas pobres alegrias entusiasmadas, mas, ao menos, alegrias reais e temporais, em comparação ao seu eterno. Voltemos, portanto, acima de tudo, a celebrar o tempo novamente! É graças a ele que nos livramos dos monstros geológicos, das bestas gigantes e terríveis, dos ictiossauros e seja como for que chamemos a essas grandes forças animalescas; graças a ele um dia poderemos nos livrar, embora não sem a nossa participação, das ainda existentes monstruosidades e incongruências teológicas e antropológicas com a existência e o bem-estar humanos.

7. O Impulso moral de Felicidade

Desviamo-nos da questão novamente, nos perdemos no campo da história, e desta vez até na história natural, até aos tempos remotos das espécies animais extintas! Nos atentemos ao presente, nos atentemos aos comuns e diários fenômenos da vida humana! Quem não soube, com Helvétius[8], que há demasiadas pessoas que apenas se tornam felizes através daquelas ações que os conduzem ao cadafalso[85]? Quem não conhece, novamente com Helvétius e na mesma ocasião, o célebre conselho do oculista ao bebedor de vinho que sofre da visão? "Se você", disse a ele, "encontra mais divertimento no sabor deleitoso do vinho do que no prazer da vista, então o vinho é um grande bem para você; mas se o divertimento de olhar é para você um divertimento maior do que beber, então o vinho é um grande mal para você" [86]. Mas o que está além do divertimento do olhar? O que está além da felicidade dos olhos saudáveis? Quantos, apesar disso, esquecem e ignoram, porém, no bom gosto das bebidas e alimentos, o bem-estar dos seus olhos, o bem-estar até mesmo dos mais nobres órgãos vitais e corporais, dos seus órgãos pensantes! Mas esses homens demonstram, uma vez que sacrificam um Impulso de Felicidade superior e prolongado por um inferior e transitório, algo contrário ao Impulso de Felicidade enquanto um impulso fundado e legitimado pela Natureza? Essas pessoas, que em decorrência do vício em bebidas adquirem uma má visão, demonstram que a saúde em geral, assim como a dos olhos, não é boa para os homens, até mesmo para os bebedores de vinho; que gostariam de estar doentes e cegos, que não querem justamente o contrário quando fazem o oposto do que é saudável? Ou o médico, porque ele estabelece a seus pacientes que estejam saudáveis novamente ou, quando já estão com saúde e não queriam ficar doentes, restrinja ou mesmo proíba um prazer, imponha uma abstenção, uma negação dos prazeres, seria, por isso, um misantropo, um algoz, um desumano, um tirano? Mas quem é esse célebre oculista? O velho e bem conhecido Impulso de Felicidade, apenas com um predicado novo e ainda não levado em consideração: o Impulso *moral* de Felicidade. As objeções e contradições comuns contra o Impulso de Felicidade não demonstram nada mais do que o fato de não existir nenhuma felicidade para os homens sem a razão e a moral.

[8] *De lEsprit*. *Disc*. IV. Ch. 11.

Só tenho em vista aqui e agora, porém, apenas a parte da Moral que, entre os moralistas, trata apenas dos chamados deveres [*Pflichten*] do homem para *consigo mesmo*.

Os moralistas desde sempre se agradavam com isso, em ultrapassar a si mesmos com frases quadriloquentes, e preservar a si mesmos como maiores e melhores moralistas quanto mais enunciavam conceitos exagerados, transcendentes, anti e supranaturais, anti e sobrehumanos; para eles, é uma contaminação, uma poluição, uma profanação da moral considerada virgem e santa, se ainda restasse sequer uma gota de sangue de egoísmo, mesmo do egoísmo saudável, adequado à natureza, necessário, indispensável, o egoísmo idêntico à vida. Nomeadamente, os moralistas alemães imputaram como um mérito especial o fato de, como já sugerimos acima, eliminar da moral todo o eudaimonismo, isto é, o fato de, na verdade, eliminar todo o seu conteúdo. E ainda assim, os mesmos senhores, falam e agem como se não quisessem saber nada sobre o egoísmo, nada sobre o Impulso de Felicidade na moral, sobre os deveres para *consigo mesmo*, como se – ó, quanta hipocrisia! - os mandamentos nos quais se apoiam não fossem mandamentos do próprio e individual Impulso de Felicidade. Se reconhecem [*Anerkennt*] os deveres do homem para *si mesmo*, e, com todo direito, tal como os deveres para os homens próximos [*Nebenmenschen*][87], então também reconhecem aberta e honestamente o egoísmo, elevando-o sem hesitar e solenemente à nobreza da moral como um elemento necessário, como um componente fundamental dela – pois, em comparação com os deveres para com os outros e em contraste com as insolentes exigências que podem fazer a mim[88], existem realmente tais deveres e, portanto, essa expressão é correta e legítima. Sem hipocrisia e sem dissimulação, ao menos em termos morais! Elas são certamente os maiores dos vícios em nosso tempo - o lento envenenamento da virtude, enquanto os outros vícios a matam a um só golpe -, os vícios dominantes no Estado e na Igreja, nas escolas superiores e nas escolas rurais, nos mosteiros e nas casernas.

Inclinação [*Neigung*] e dever [*Pflicht*] não são, porém, nem palavras com o mesmo significado, nem sinônimos; devem, então, ser distinguidas. O que faço por *inclinação*, faço por Impulso de Felicidade, porque me torna intimamente feliz, faço de bom grado, com satisfação e com amor. O que faço por *dever*, faço-o, mesmo que

não me torne feliz, mas justamente por isso sinto-me tão frequentemente infeliz, até resistente; faço por auto-supressão [*Selbstüberwindung*][89], faço unicamente por coerção [*Zwang*] interna e externa: pois elas estão quase sempre juntas, mesmo que não tenhamos imediatamente consciência da coerção externa, ou mesmo por uma peculiar vaidade moral, nos lisonjeamos com a ideia de que agimos apenas por senso de dever. Mas será que temos que, como os puristas e pedantes morais, concluir imediatamente dessa discordância e disputa de sentidos entre os termos a lamentável necessidade de separação formal e total entre dever e inclinação? O que quer que eu faça hoje com esta disposição, com este estado de corpo e de espírito, porque eu *tenho* que fazê-lo, faço, portanto, com relutância, mas poderia fazer amanhã com a maior facilidade e alegria. O que, em um período da vida, é somente uma questão de dever, desagradável e desprazerosa, como a caminhada para a escola, será, nos anos posteriores – embora, talvez, não diretamente em si mesma, mas apenas em seus resultados - de grande proveito e desfrute, e passo, então, a reconhecer com um sorriso que a camisa-de-força do dever me foi colocada naquele momento, sob meu próprio comando, apenas pelo Impulso de Felicidade ainda incompreendido e irreconhecido.

O quanto é preciso para se tornar um exímio instrumentista! Quanta determinação, ó, quantas doces alegrias sacrificadas pelo empenho incansável! Quantos treinos monótonos! Quanto esforço nos músculos e nos nervos! Ainda que eu tenha adotado este instrumento unicamente por inclinação, contudo, quantas vezes eu apenas o toquei sem inclinação, apenas por dever! Quantas vezes, por insatisfação, eu mesmo desejei que ele fosse para o inferno! E, no entanto, este maldito instrumento, em momentos de indignação pelas renúncias e tormentos a que me impôs, é a fonte do meu maior prazer e felicidade. "Ó eternidade, estrondosa palavra", que desgraças você não causou nos corações e cabeças da humanidade. Você foi a única responsável por tornar a *física* da doutrina moral em *metafísica*, em tornar as palavras humanas em palavras divinas, em tornar o particular em universal, o transitório em permanente. Como as inclinações e os deveres – cabe lembrar que estamos falando apenas dos deveres *para si mesmo* – estão quase sempre a arrancar seus cabelos[90], a discutir e brigar, a moralidade sem-tempo fez deles inimigos mortais, não momentâneos e relativos, mas, ao contrário, inimigos absolutos,

essenciais, eternos, ao menos enquanto habitam a Terra; porque no além-mundo supra-terreno e supra-temporal, os inimigos deveriam se tornar amigos.

Os deveres para si mesmo não são outra coisa do que regras de conduta florescidas a partir do Impulso de Felicidade, criadas da experiência de sua conformidade com o bem-estar e a essência humanas, deduzidas de homens felizes, normais e saudáveis, apresentadas como modelo tanto para si mesmos quanto para os outros, no caso de adoecimento, para a manutenção ou obtenção da saúde física e mental. O dever é apenas aquilo que é saudável, que, no seu mero exercício, é sinal e expressão de saúde, ou que torna alguém saudável; pois existem também deveres ou virtudes secundárias, que são apenas meio para a finalidade da saúde, que não possuem valor por si.

Tal dever ou virtude secundária, inferior, que aos olhos do supranaturalista nem sequer é levado em consideração, é, p. ex., a higiene [*Reinlichkeit*]. E, ainda assim, ela possui em si todas as marcas que determinariam ao supranaturalista moral e filosófico a fazer do dever e do Impulso de Felicidade essências fundamentalmente diferentes. O homem, na sua soberba, utilizou o nome dos animais para designar os vícios humanos, desprezando com insultos até mesmo o nome dos porcos para designar a *porqueira* [*Unreinlichkeit*] [91]. Quanta injúria aos pobres animais, infelizmente não aos animais que tem o poder da fala! Assim como, em maior ou menor grau, os animais em geral – embora não todos, mas, pelo que eu saiba, a maioria - o porco é um animal que tem apreço pela higiene e nela se desenvolve. O homem não é apenas um *porco nato*, que, tal como o jovem animal, por falta de autonomia, por insegurança, tem nos seus pais, porém, os responsáveis pelo seu próprio Impulso de Felicidade e impulso de higiene, mas o homem é também um *porco permanente*, porque onde os pais se contorcem na sujeira, os filhos também o repetem, e assim a sujeira histórica continua de geração em geração incontestada e intocada pelo empenho crítico de renovação e de higiene.

[92]A imundice [*Unreinlichkeit*] [93] é um vício inerente ao homem, fundada na sua natural preguiça, indolência, no amor ao habitual e conveniente, um vício que se estende não apenas aos indivíduos, mas a povos e linhagens inteiras. Os povos da Sumatra, p. ex., "jamais lavam as suas vestimentas, os Coissãs[94] nunca lavam os seus corpos. A sujeira [*Unreinlichkeit*] penetrou tão profundamente em suas peles

que mal conseguimos distinguir ao certo o tom de suas peles, são negros assim como a fuligem" [9]. Os Coissãs, os habitantes de Unalaska, os Groenlandeses, comem os próprios piolhos. Estes últimos "retiram com uma lâmina o suor do rosto para que não a percam e a lambem", e os povos de Unalaska, "devoram o muco de seus narizes". Os groenlandeses se lavam, mas se lavam na urina – ainda por cima, não os rapazes, mas as senhoritas. Que péssimas maneiras! É assim que se observa a imundice "nos homens em seu estado selvagem e bruto". O escritor dinamarquês, de quem retiramos esses exemplos, corretamente descreve que foi necessário um *Manu*, um *Zoroastro*, um *Moisés* e *Maomé* para elevar o homem de sua sujeira para a cultura da higiene, de maneira que, apenas através da religião, através da revelação de Deus, o homem pudesse dintinguir o fedor e o perfume, a urina e a água, o piolho e o alimento, o ânus e a boca, que em muitos animais inferiores encontram-se no mesmo órgão.

Mas a imundice é tão profunda quanto um parasita na carne humana que, mesmo em povos cultos e civilizados, existem imundos, e também entre os higiênicos há tantos homens rudes, desleixados, que tem medo da água, imersos no lixo, que nunca se lavam, ou, quando moram nas cidades, no máximo, apenas nos dias festivos, ou ainda, quando moram no campo, apenas uma vez ao ano nas festividades religiosas. Tais homens, quando são repreendidos devido a sua sujidade, insultam e exclamam indignados: eu não me lavo nas consagrações religiosas? Como se houvessem realizado algum trabalho muito meritório com essa eventual e extremamente superficial lavagem, como se a auto-limpeza fosse para eles um auto-tormento ascético. E, de fato, é para eles.

Ainda assim, a higiene, um dever amargo e triste para o homem rude e selvagem, que, por esse motivo, ele não cumpre ou cumpre apenas com relutância, com desprazer, para o homem culto e no homem culto é uma satisfação e confirmação de um ou do próprio Impulso de Felicidade, uma virtude constituída como inclinação e impulso, cuja realização, especialmente ao realizar uma higiene

[9] *Historische Nachrichten zur Kenntniss des Menschen in seinem wilden und rohen Zustande* ["Notícias históricas sobre o conhecimento dos homens em seu estado selvagem e bruto"] de Christian Bastholm, 1818, p. 126. Contudo, de acordo com relatos de viagens mais recentes, também existem tribos higiênicas, mesmo entre os Coissãs.

radical, ocorre, mesmo que seja com a superação de sentimentos de relutância associados com a ânsia indolente, frouxa e com amor ao conveniente, apesar disso, ainda assim, ocorre de forma tão natural quanto comer e beber, os trabalhos mais alegres e leves, como observamos através de Lutero. Mas o que vale para a higiene, que apenas destaquei porque é o mais óbvio e indiscutível ponto de partida e fundamento antes de ascender às regiões mais elevadas e sombrias, vale também para as vitudes em geral, ao menos aquelas relativas a si mesmas.

8. Diferenças essenciais entre a Felicidade e o Amor-próprio

Os supranaturalistas morais descartaram a Felicidade e o Amor-próprio da moral em geral porque, como disse Kant, "um mandamento de que cada um devesse procurar tornar-se feliz seria tolo; pois nunca se ordena a alguém aquilo que ele já por si inevitavelmente quer"[95]. Sêneca diz a mesma coisa em relação ao amor-próprio [*Selbstliebe*]. Mas será que existe apenas um mesmo e único amor-próprio, uma mesma e única felicidade? Vocês que são sempre tão generosos com as suas *diferenciações*, mesmo com as suas distinções escolásticas e as suas mais variadas e meticulosas dinstinçõezinhas, no entanto, somente quando vocês falam sobre o amor-próprio e a felicidade é que cessa a capacidade de diferenciação, tudo se torna igual e uno, até mesmo o gênero de coisas mais diferentes. É bem verdade que o Coissã é feliz e se ama tanto quanto o sábio de Königsberg ou o filósofo e estadista romano; se ele se sentisse infeliz, ele se sentiria impulsionado a buscar recursos e caminhos para escapar desse seu pobre estado. A felicidade é, sim, "subjetiva", como os moralistas sabem e afirmam muito bem, e, de fato, ela também é isso. A minha felicidade é inseparável da minha individualidade, é apenas minha, não sua, tanto quanto a pele em que habito é minha e não sua. Mas há uma grande diferença entre a pele do Coissã e a pele de um cidadão de Königsberg ou de um Romano, entre os escancarados poros cheios de sujeira e os poros abertos e ventilados, entre o amor-próprio ligado ao amor ao lixo e aos vermes e o amor-próprio que diferencia e separa o lixo de si mesmo, em suma, entre o amor-próprio mau cheiroso e o amor-próprio perfumado. Dizem que a auto-adulação cheira mal; mas não lá onde é justo e necessário que eu mesmo tenha de me conservar e reivindicar perante censuras e infâmias maliciosas. O mesmo vale para o amor-de-si [*Eingenliebe*] ou amor-próprio e num grau muito mais elevado; pois não existe apenas um amor-próprio justo e relativamente necessário, mas um amor-próprio absolutamente necessário, inteiramente independente do meu conhecimento e da minha vontade, um amor-próprio que tampouco poderia ser retirado de mim sem que literalmente me arrancassem a cabeça até a morte. Apenas o Catolicismo e o Jesuitismo, no entanto, conseguiram nisso o inacreditável e o impossível: cortaram a cabeça do homem que, contudo, tal qual São Dionísio de Paris, ainda hoje anda por aí com a cabeça

decepada e sob a proteção dos braços fortes dos governantes e da estupidez e debilidade de espírito popular. Mas regressemos novamente dos Jesuítas aos Coissãs, seus irmãos de espírito. O que? Irmãos de espírito - Coissãs e Jesuítas! Apenas retire o pavor desses pontos de interrogação e exclamação. Fico contente em conceder que há uma diferença entre eles, mas ela consiste apenas em que os Coissãs são e fazem por natureza o que os Jesuítas fazem por religião, por puro amor a Deus; que esses não possuem e conhecem nenhum impulso de higiene, mas que, deliberadamente, forçam de novo nos homens, através de meios sofisticados, a supressão, enquanto ânsia profanadora e materialista, dos impulsos de auto-higiene já anteriormente despertos, a fim de fazer com que os homens voltem a ser Coissãs, possivelmente rebaixando-os até aos Coissãs rudes e ignorantes. "A beleza", diz, por exemplo, o venerável padre Lechner[96] - uma passagem que mencionei há 30 anos em meu *Pierre Bayle* [97] para demonstrar *ad oculos* a feiura do Catolicismo em oposição aos artesãos catolocizantes - a beleza, então, "é muito perigosa para a virtude da humildade" - mas a humildade não é a virtude superior para o católico, se não para o padre ao menos para o leigo? - "Por esse motivo, em Würzburg, um jovem da aristocracia e com grandes riquezas, sujou o seu rosto com fezes e foi, com trajes de mendigo, pedir esmola!". Tão sujo e tão rude, mas o Coissã não mancha intencionalmente o rosto humano com fezes. O Jesuitismo - quão humano e liberal! - , sem dúvidas, permite aos homens a liberdade sob leis naturais de livrar-se dos excrementos, mas, em geral, isso deve ocorrer apenas sob a autorização de seu confessor, de seu líder espiritual. Com efeito, o jesuíta é tão submisso, tão obediente, que ele não se permite perecer, muito menos atos naturais menores, sem antes solicitar para isso a permissão dos superiores, e Santa Brígida da Suécia, também um exemplar santo do Jesuitismo, que não ousou fechar e direcionar o olhar para cima sem a permissão do seu confessor, certamente ela também não ia *esvaziar-se* [*abtritt*] sem a autorização de seu confessor, mesmo que isso não seja expressamente afirmado, por ser um dos segredos mais íntimos do Jesuitismo, em suas descrições de vida[10]. O imperador romano Vespasiano taxou, pela necessidade financeira, a própria urina humana: não deveria o imperador jesuíta de Roma confiscar e trancafiar espiritualmente as fezes humanas? Certamente, ao menos para os Jesuítas

[10] Revölationes s. Brigittae. Col. Bon. et Brux. 1851. Vita S. B. p. 7.

modernos em que cada centímetro deles é católico, cujo Catolicismo penetrou, não apenas em seus corações, mas também no seu reto, não terão objeção a essa consequência.

Por isso, mesmo o sujo Coissã se sente bem em sua sujeira. No entanto, não há entre o bem-estar do sujo e o bem-estar do higiênico apenas uma diferença relativa e subjetiva, mas há, antes, factualmente uma diferença objetiva, real, concretamente [*gegenständlich*] fundamentada. É algo inteiramente outro se eu considero o mal como um bem, melhor dizendo, se eu não o sinto e reconheço como mal, porque me habituei a ele e não conheço nada melhor, ou se eu considero e desfruto o bem por si mesmo; se eu não consigo mais realmente diferir pelo olfato, nem mesmo no objeto mais desagradável, o mau cheiro perturbador e hostil ou o perfume agradável. É uma diferença tão grande, tão objetiva, tão visível quanto qualquer diferença na química, como a diferença entre as moléculas de nitrogênio e de oxigênio, entre o sulfúrico de hidrogênio e o ozônio. Não possuir o olfato para o fedor é como não possuir olfato algum; mas quantos prazeres, quantas agradáveis excitações nervosas – claro que também em oposição – são privadas a quem possui apenas um olfato embotado ou olfato algum! Então, desfrutemos sem inveja a felicidade dos Coissãs, mas sem nos omitir a mais nítida distinção entre a felicidade vulgar e a exímia, entre a felicidade católica e a humana, entre a felicidade estúpida e a instruída, entre a felicidade descuidada [*kothbefleckter*] e a salutar [*kothgereinigter*]. Cada poro recém-aberto pela luz e pelo ar em nossa pele é uma nova fonte de virtude e felicidade incutida pela influência higiênica da cultura.

No entanto, a própria luz e o ar, em boas e iguais condições, não possuem o mesmo poder de satisfação para homens de diferentes condições e individualidades. Existem homens incorrigíveis e invariavelmente imundos, que, para além do pudor, ficam horrorizados e indignados de terem de se separar da sujeira herdada e já consagrada pelos seus antigos antepassados, como se estivessem esperando que arrancassem a sua pele do corpo. Existem homens com tanto receio da luz e do ar que simplesmente não podem tolerar a vida livre e luminosa da Natureza, homens que são felizes apenas em buracos escuros e abafados onde moram sapos e rãs, homens que insultam a luz como trevas enquanto louvam as trevas como luz. Em suma, há inúmeros homens e tipos de homens que se consideram perfeitamente

saudáveis, mas que apenas estão doentes desde o ventre materno e por isso não sabem nem querem saber nada sobre a saúde. Mas segue-se dessa saúde imaginária [*eingebildeten*] do doente que não há nenhuma saúde real e que essa saúde real não é nenhum bem em si? Como sabemos, também podemos nos habituar ao veneno, mesmo o arsênico, e tal ingestor de arsênico parece tão saudável e revigorado quanto a própria vida, precisamente como o nosso atual renomado Catolicismo que se vangloria de sua força vital; e, ainda ssim, esse rubor das faces, esse brilho deslumbrante e clarão revigorante da vida são apenas o efeito do veneno mortal que ele esconde dentro de seu corpo.

Mas, primeiro, o homem mesmo precisa se familiarizar com o que é bom e saudável. Até o melhor vinho não é saboroso quando não se está familiarizado com nenhum vinho ou apenas a um vinho totalmente ruim. Conheço "patriotas" bávaros para quem o salto sobre o particularismo da "embriaguez Bavária" é um *salto mortale*[98] e que reagem com uma careta deformada diante das taças de vinho como se lhes tivesse sido oferecido uma taça da cicuta socrática. O prazer do vinho e o prazer da cerveja tem, assim, a mesma intensidade e valor? A cerveja agrada tanto quanto o vinho o coração humano? Ou será que a absurdidade erudita e teológica dos novos tempos já realmente extraiu o *Gambrinus*[99] das costelas de Adão ou dos lombos de Noé e comprovou a origem bíblica e cristã da cerveja, sobretudo da cerveja *par exellence*, a cerveja bávara? "Todo começo é difícil"[100], diz-se por aqui em todas as partes, tanto nas grandes quanto nas pequenas, tanto nas mais elevadas quanto nas mais comuns. E, infelizmente, são incontáveis os homens e até mesmo os povos que se paralisam diante das dificuldades e adversidades do início [*Anfang*] ou, mesmo que as superem com esforço e por necessidade, não alcançam, porém, mais longe e mais alto e permanecem parados no meio do caminho do tempo da vida, pois cada progresso [*Fortschritt*] é uma etapa [*Abschnitt*], a cada etapa um novo começo e a cada novo começo novas adversidades, de outros tipos, se somam àquelas!

"O mandamento 'você deve ser feliz' é tolo". Mas é justamente isso o que um mandamento ordena: você deve ser moral ou virtuoso. É fundamentalmente desvantajosa e um prejuízo público a concepção [*Vorstellung*] de que a moral depende apenas da vontade. Nada mais é do que apenas a velha fé nos milagres transferida para o domínio da moral e da vontade humana. Tanto quanto a felicidade

não depende exclusivamente de mim, embora ela não ocorra sem a participação e autossuficiência da minha parte, assim também a moralidade não depende exclusivamente da minha atividade arbitrária, mas, antes, de eventos [*Gütern*] manifestados[101] na Natureza e no corpo. Não há felicidade sem virtude - nisso, vocês moralistas, estão corretos, devo admitir de todo o coração para vocês. Mas, notem bem: também não há virtude sem felicidade - e isso significa que a moral se insere no domínio da economia privada e da economia pública. Onde as condições para a felicidade não estão dadas, também faltam as condições para a virtude. A virtude, tanto quanto o corpo, precisa de comida, de roupa, de luz, de ar, de espaço. Onde os homens estão amontoados entre si, como, p.ex., nas fábricas e moradias para trabalho inglesas, se é que podemos chamar de moradia a essas pocilgas onde não se recebe suficiente quantidade de oxigênio do ar distribuído - sobre isso, verifiquemos nos ricos escritos de Karl Marx sobre "O Capital" os, ao menos, incontestáveis e mais interessantes fatos, mas também os mais arrepiantes - ali, toda moral é retirada do alcance, ali a virtude é, no máximo, apenas monopólio dos senhores donos das fábricas, dos capitalistas. Onde falta o que é necessário para a vida, falta também a necessidade ética [*sittliche*]. A base fundamental da vida é também a base fundamental da moral [*Moral*]. Onde, pela fome e pela miséria, não se tem matéria [*stoff*] no corpo, também aí não se tem cabeça nem coração, nenhum sentido, nenhum sustento [*Grund*] e matéria para a moral. Quem poderia negar que existem também alguns homens que prefeririam sofrer ou mesmo perecer de fome antes de se tornarem criminosos condenados por trapaças ardilosas? Infelizmente, há momentos como este em que a virtude sofre de fome e apenas o ardiloso é abençoado com a boa-sorte externa. Mas tais homens [virtuosos] tiveram cedo em suas condições de vida, provavelmente já desde a infância, o tempo e a oportunidade de pensar, de se adaptar e de cultivar coisas e prazeres completamente diferentes do que apenas comer e beber, que essas tais [outras] coisas se tornaram de tal maneira tão indispensáveis para eles quanto o pão de cada dia. Eles não se acostumaram desde a juventude com trapaças ardilosas ou não se atentaram e, consequentemente, não prepararam a si mesmos para tais atos trapaceiros, por isso não os cometem nem mesmo em momentos de necessidade. "O hábito é o segredo da virtude". Certamente também o do vício; apesar de que está implícito nisso o fato de que, [quem se

habitua ao vício], também poderia se habituar [igualmente] à virtude. Tais homens nobres podem servir em nossos tempos miseráveis de modelos edificantes e inspiradores, mas são, porém, exceções à regra, nada provam contra as alegações de que os recursos necessários para a vida são também os recursos necessários para a virtude.

Não é a "vontade boa dos filósofos morais"[102], tampouco, como no criminalista Anselm von Feuerbach[103], a sensatez que se junta ao "conhecimento" [*Verstand*] para combater em adequado tempo hábil as fragilidades e tentações da criminalidade - não são elas que desviam as pessoas para longe do vício e do crime, mas apenas a felicidade, não a luxuriosa, a aristocrática, mas a felicidade comum, plebeia, relativa aos diferentes pontos de vista da humanidade, associada ao gozo da satisfação das necessidades, do trabalho cumprido. Se querem, então, abrir passagem para a Moral, retirem, antes de tudo, os obstáculos materiais que se encontram ao longo do seu caminho! Mas tudo aquilo que está em contradição com a felicidade, equivalente às necessidades da vida humana, está também em contradição com o caminho da virtude. O oráculo de Delfos declarou o pobre e virtuoso arcadiano Aglaus[104] como o mais feliz dos homens, em oposição aos estúpidos reis Giges ou Creso da Lídia[105] que se consideravam os homens mais felizes por causa de suas fortunas imensuráveis. Mas o pobre e virtuoso Aglaus possuía a sua própria lavoura, embora pequena, mas completamente suficiente para os meios de subsistência. O seu sistema moral foi, portanto, edificado sobre boas bases materiais. Mas quando a legítima pobreza e a necessidade se instalam, mas onde o Impulso de Felicidade é rebaixado tão-somente à satisfação da carência nutritiva, ao controle da restrição por fome, tanto o *oráculo de Delfos* quanto o *Imperativo Categórico* nada tem a falar. A necessidade não conhece nenhum mandamento, como diz o ditado. "Está amplamente comprovado que, de cada cem prostitutas[106] em Londres, noventa e nove são vítimas da miséria" - acabo de ler em um antigo excerto do suplemento do *Augsburger Allgemeinen Zeitung* [Diário geral de Augsburgo] de 26 de Abril de 1858. Noventa e nove vítimas da necessidade, não das diversões sensuais, não da falta da vontade boa e do bom conhecimento ou mesmo da fé; a falta da fé pela qual os espirituosos senhores impõem ao mundo todo os vícios e os crimes de acordo com os seus interesses e vocações; não! São apenas vítimas da falta dos recursos

necessários para a vida! Verdadeiramente, também podemos aprender com a moral das prostitutas de Londres - aprender que a sua depravação [*Verworfenheit*] deriva apenas da rejeição [*verworfenen*], da negação, do Impulso de Felicidade; que o dever da virtude tem como pressuposto o incontornável e irrefutável direito, a sagrada lei natural, do Impulso de Felicidade.

Aliás, com a distinção entre os *motivos* [*Motiven*] já ultrapassamos o campo sobre os "deveres para consigo mesmo" para o campo dos deveres para os outros, consequentemente para a segunda parte da moral, mas que dominará todo o resto, em que mesmo os deveres relativos para consigo mesmo podem ser vistos e tratados como deveres para os outros; aqui está a grande questão controversa entre o Dever e a Felicidade. aqui está a questão: o que é a moralidade, qual o traço característico e o fundamento da moral?

9. O Impulso de Felicidade e o dever para com os outros

De fato, a moral concebida por um indivíduo isolado *para si* é uma ficção vazia. Onde não existe, além do *eu*, nenhum *tu*, nenhum outro homem [*anderer Mensch*], não há também nenhum discurso para a moral, apenas o homem social [*gesellschaftliche Mensch*] é homem. Eu sou *eu* apenas através do *tu* e com o *tu*. Eu apenas estou consciente de mim mesmo porque um *tu* defronta a minha consciência como um eu visível e tangível, como um *outro homem*. Como eu poderia saber que sou um homem [*Mann*] e o que é um homem se nenhuma mulher [*Weib*] se defrontasse diante de mim[107]? Eu sou a consciência de mim mesmo, significa: eu sei, acima de tudo, que sou efetivamente uma pessoa [*Mann*] quando outras consciências me sabem como pessoa. O *eu* idêntico, sem diferenças, assexuado, é apenas uma quimera idealista, um pensamento vazio. Se nos é permitido um instante de tempo e espaço para um mito platônico[108], somente um corte agudo na carne, que separe mutuamente a inteira e mais íntima essência do homem e da mulher, justifica ou, antes, torna real e sensível a diferença entre *eu* e *tu* na qual baseia-se a nossa autoconsciência. Mas os animais não são também machos e fêmeas? Sim, claro, mas o que os homens não têm em comum com os animais? A única diferença é que aquilo que eles têm em comum é pelo homem humanizado, espiritualizado, refinado, mas, infelizmente, muitas vezes também deformado, degradado!

Assim como o surgimento do homem, o surgimento fisiológico do homem - pois, pelo menos nesse sentido do qual ainda não temos o conhecimento específico, sabemos que nenhum homem pode emergir por uma primitiva geração espontânea, mas, antes, apenas na medida em que surge e é concebido por uma outra pessoa, um *segundo homem* - também o seu surgimento espiritual, a sua manifestação da moral, envolve pelo menos duas pessoas - um homem [*Mann*] e uma mulher [*Weib*]. Sim, a relação sexual pode ser explicitamente descrita como a relação moral básica, como a base fundamental da moral. Em um verdadeiro estado cultural, portanto, uma igreja que tornasse o celibato em lei para os padres seria uma impossibilidade moral, algo que claramente os nossos brilhantes estados de *cultura aparente* estão ainda infinitamente longe de poder alcançar. O celibato legalizado é mais do que um crime legalizado. Pois onde um crime, especialmente um tal crime

contra a natureza humana, é reconhecido e sancionado, todo crime contra ela é por si tornado sagrado. Contudo, a moral derivada da relação sexual está além dos planos deste meu escrito; para os nossos atuais propósitos, vamos nos manter, não no que é secreto, mas no que se revela, nos efeitos conhecidos da cópula humana [*männiglich*].

Quão simples seria, porém, tornar os chamados deveres para consigo mesmo em conformidade com o Impulso de Felicidade. Mas o que a moral pode fazer com esses tais deveres? Só é possível um discurso da moral onde se pode falar do relacionamento do homem com o homem, do si com outro, do eu com o tu. Os deveres para consigo mesmo apenas tem sentido e valor morais quando são conhecidos [*erkannt*] como deveres indiretos para com os outros, apenas quando os deveres para consigo mesmo são reconhecidos [*anerkannt*] também como deveres para com os outros - para com a família, com a comunidade, com o povo, com a pátria. Algo bom e algo moral são o mesmo. Mas algo só é bom quando é bom para os outros. Mas como pode o homem passar do seu Impulso egoísta de Felicidade para o dever para com os outros? A resposta a isso é que a própria Natureza há muito tempo decidiu e resolveu essa questão através da produção, não apenas de um Impulso de Felicidade unilateral [*einseitigen*] e exclusivo [*ausschliesslich*], mas também de um Impulso de Felicidade bilateral [*zweiseitgen*] e mútuo [*gegenseitigen*], um Impulso de Felicidade que não pode ser satisfeito sem, ao mesmo tempo, satisfazer, *nolens volens* [quer queira, quer não], o Impulso de Felicidade do outro indivíduo, ou seja, um Impulso masculino e um Impulso feminino de Felicidade. Em consequência desse dualismo do Impulso de Felicidade, a existência [*Dasein*] do *homem egoista* está vinculada à existência do *outro homem*, mesmo que apenas aos seus pais, aos seus irmãos e irmãs, sua família, de modo que o homem egoista, apesar de toda a sua vontade boa, desde o ventre materno deve compartilhar com quem o cerca os bens da vida, desde o leite materno ele suga, então, os elementos da vida e também os elementos da moral enquanto sentimentos de pertencimento [*Zusammengehörigkeit*], afinidade [*Verträglichkeit*], comunalidade [*Gemeinschaftlichkeit*], de contenção do soberano poder absoluto do Impulso próprio de Felicidade. E, se todas essas influências fisiológico-morais involuntárias fracassarem inutilmente pela teimosia irredutível do

egoísta: não duvide! Então as cutucadas de seus irmãos e as beliscadas de suas irmãs o ensinarão o *Mores* [Moral] - ensinarão que o Impulso de Felicidade do outro também é legítimo tanto quanto o seu, sim, talvez até o convençam de que a sua própria felicidade esteja intimamente imersa na felicidade dos seus. Mas quem também não passar a reconhecer os deveres para com os outros, mesmo que pela forma da família, serão obrigados a fazê-lo pela aplicação de medidas de ordem violentas.

O Direito é também Moral; mas uma moral cujo âmbito é tão específico e restrito que os seus deveres só podem ser cumpridos quando o seu descumprimento está associado à sanções penais ou civis, por conseguinte, como a história demonstra, o Direito é a moral mais antiga, mas que ainda hoje é válida e eficaz, se não na teoria ao menos na vida. Quão vão e estéril é, portanto, o esforço dos idealistas modernos de querer novamente deduzir do Direito [*Recht*] uma Moral distinta dos direitos [*Rechte*]! Uma dedução que, a propósito, por mais errada que seja, tem uma boa base histórica; pois é apenas, como a derivação filosófica do mundo a partir do Eu, a descendência legítima da velha e consagrada manifestação do mundo através de Deus.

Medidas penais coercitivas e punitivas estão, evidentemente, em gritante contradição com o Impulso de Felicidade, mas apenas com quem as sofre e não com quem as exerce. Mas, uma vez que alguém não reconhece bem e voluntariamente o Impulso de Felicidade dos outros, e até mesmo o viola, deverá também suportar o direito contrário de retaliação que exercem contra ele, o direito de Radamanto[109], o terrível juiz dos infernos, que, por precaução ao seu futuro e dos seus iguais - e, em determinados casos, todos os homens podem ser seu igual -, confiou a proteção dos seus bens e do seu sangue, não perante à indefesa vontade boa da Moral, mas ao Direito armado até os dentes. A moral separada dos direitos [*Rechte*], embora nos prometa muito mais, infinitamente mais do que o Direito [*Recht*], permanece, porém, na maioria das vezes, infinitamente menor nas suas realizações, com frequência estando atrás e aquém das suas promessas; o Direito, por outro lado, nos promete pouco, mas, por isso, cumpre estritamente o que promete. Não lhe colocamos, incurável egoísta, nenhuma exigência sobre-humana [*übermenschlichen*], até mesmo reconhecemos o seu egoísmo, apenas lhe exigimos em troca que também reconheça

o nosso egoísmo! Não fazemos sequer uma exigência à sua benevolência e sua generosidade, nem àquilo pelo qual você não sabe nem quer saber, tudo o que lhe pedimos é que não nos tome o que é nosso, que nos permita gozar à salvos e como quisermos das nossas posses e aquisições, em suma, não lhe pedimos uma Moral, mas apenas um Direito ou apenas uma Moral idêntica ao Direito: a juricidade [*Rechtlichkeit*], em outras palavras, não os "deveres virtuosos", mas apenas os "deveres jurídicos" [*Rechtspflichten*].

Mas o que é a Moral afinal? O que torna moral as nossas disposições [*Gesinnung*] e atitudes? Na moral, devemos ser e fazer o completo oposto do Direito e do justo [*Rechtens*]? Devemos nos deixar suportar tudo aqui? Devemos, sem resistência, deixar que nos desnudem [110] ou, melhor ainda, devemos, nós mesmos, assumir a nossa inteira imparcialidade, desinteresse e abnegação de si como verdadeiro modelo da moralidade? "A moral está suspensa tal qual o espírito de um defunto", como disse certa vez um pároco em seu discurso fúnebre, i.e., a Moral está suspensa no ar? Ela não tem mais um pé no solo da justiça [*Rechtes*]? Não se aplica mais aqui o direito básico de auto e legítima proteção? Nem mesmo o egoísta Impulso de Felicidade? Ouvimos na Moral sobre [como] ser homem? Deveríamos nos tornar como os anjos ou como algum ser fantasioso incorpóreo e abnegado de si? Não! Nós queremos, também na Moral, permanecermos homens, ou melhor, nos tornar ainda mais homens, pois o Direito por si mesmo é, no entanto, a expressão humana mais unilateral, incompleta, limitada, mesquinha; precisamos, para completá-lo, de um alargamento e elevação do egoísmo jurídico sem coração: i.e., precisamente da Moral. Mas isso significa que a Moral deve cortar pelo tronco e pela raiz o egoísmo em geral, [mesmo] o egoísmo que, com todo direito, foi assim chamado pelos hipócritas teólogos e moralistas, e que talvez fosse melhor descrito pelo nome não tão condenável de *amor-próprio*? Ela [a Moral] solicita um altruísmo [*Uneigennützigkeit*] proveniente e assentado apenas nos céus da teologia? Trata-se inteiramente disto: é bom [*gut*] apenas quem faz o bem [*gut*] para outro além de si. Mas está excluído do *ser bom para os outros* o *ser bom para si mesmo*? Não posso usufruir dos meus bens? Devo me odiar, ser hostil a mim mesmo, me rejeitar, negar a mim mesmo, para que eu mereça o predicado de homem moral, devo me tornar absolutamente infeliz para fazer os outros felizes? Em suma, a Moral condena o

próprio Impulso de Felicidade ou, ao menos, se abstrai dele como um Impulso contaminado? De modo algum; pois é claro que a Moral não conhece a felicidade própria sem a felicidade alheia, não sabe nem quer nada isolado, separado e independente da alegria [*Glück*] dos outros, ou ainda [uma Moral] que sabe e quer uma alegria constituída pela tristeza [*Unglück*] dos outros; [a Moral] conhece apenas uma felicidade social e comunitária.

A Moral não corrompe nem arruína o prazer estético, o bom gosto da boa nutrição espiritual e corporal, como ocorre na santidade católica quando vimos no exemplo acima de Santa Adelgunda; não é, portanto, imoral comer bem, mas é imoral um pai de família, pertencente à comunidade humana mais íntima e mais próxima, querer conceder esse prazer apenas a si mesmo, com a exclusão dos seus ou mesmo às custas da carência nutritiva de seus familiares. Mas o que a moral nos ordena, limitando as nossas necessidades vitais [*Lebensbedürfnissen*] quando elas apenas podem ser satisfeitas em prejuízo e ruína dos outros, o verdadeiro e exemplar pai de família faz por si mesmo, por impulso [*Antrieb*] próprio; pois o pedaço de pão seco dividido entre os seus familiares tem um gosto e sabor melhores do que o pedaço de carne mais suculento apreciado totalmente sozinho.

Os moralistas hiperfísicos [*Hyperphysiker*], com a sua arrogância aristocrática, negaram ao prazer sensível qualquer Direito, qualquer parte na legislação moral, porque carece de universalidade, porque é apenas singular e particular; e, ainda assim, em cada mesa de jantar do cotidiano, onde até mesmo as cabeças mais divergentes sobre política, moral e religião se unem quanto ao bem comer e bem beber, prova-se que há também um gosto universal.

Mas isso se aplica apenas aos objetos sensíveis do gosto, aos sentidos em geral? O mesmo não se aplica também, e talvez ainda mais, aos objetos abstratos, aos objetos não-sensíveis [*unsinnlichen*] e supra-sensíveis? Todo homem diferencia entre o bem e o mal, entre o justo [*Recht*] e o injusto [*Unrecht*]; mas o que é justo e o que é injusto? Sobre essas questões gerais não se encontra, ao invés, nenhuma conformidade, especialmente quando vagueamos o nosso olhar para além das fronteiras, nos países e povos de fora. Aliás, - e essa é uma observação muito importante para a causa do Impulso de Felicidade - no que diz respeito às diferenças de gosto, essas tem validade notória, na verdade, somente na área da arte culinária

aristocrática, *gourmetizada*; não se aplica aos alimentos básicos, necessários, comuns, mesmo que apenas relativamente comuns, populares e com costumes locais, como tudo o que é humano. O quanto todas as línguas e corações são unânimes no prazer e recompensas de tais alimentos! Somente quando surge o caviar ou algum outro exótico estimulante de apetite é que cessa o espírito comum dos gostos, que o gosto, e com ele a felicidade humana em geral, se torna "subjetivo", "particular" e "singular", através da não diferenciação, feita por nossos filósofos especulativos, entre uma requintada *table d'höte* [mesa de hóspede] e uma refeição caseira comum.

No entanto, está longe de ser alguma coisa imoral se alimentar de iguarias quando se possui os meios para isso e não se descuida de outros deveres e tarefas, mas é imoral privar ou não conceder aos outros os bens que nos permitimos, não reconhecer também teórica e praticamente o Impulso de Felicidade dos outros como um poder legítimo, não levar ao coração a tristeza dos outros como uma violação grave. Participar ativamente da alegria [*Glück*] e tristeza [*Unglück*] dos outros, ser feliz [*Glücklichsein*] com os felizes [*Glücklichen*] e infeliz [*Unglücklich*] com os infelizes [*Unglücklichen*] - mas apenas, eventualmente, como é óbvio aliás, para remediar um mal - somente isso é a Moral. Não temos, em relação aos nossos deveres para com os outros, outra fonte, matéria e parâmetro, das quais possamos extrair o bem ou o mal, a não ser a dos deveres para consigo mesmo. *Bom* é o que está nos termos do Impulso humano de Felicidade, *Mal* é o que o contradiz em conhecimento e vontade. A diferença reside apenas no objeto, apenas no fato de que aqui se trata apenas do próprio eu, ali se trata de outro eu. E a Moral consiste apenas nisso, em que o que eu seguramente me permito proporcionar a mim mesmo, eu também me permita confirmar e ativar no cultivo e relação com os outros. A Felicidade própria não é, no entanto, o propósito e alvo da Moral, mas a sua base fundamental, a sua condição. Quem a expulsa e não lhe confere um lugar na Moral, abre as portas para as arbitrariedades diabólicas; pois apenas a partir da experiência com o meu próprio Impulso de Felicidade é que eu sei e realizo o que é bom ou mal, o que é vida ou morte, o que é amor ou ódio, que eu, portanto, não darei pedra ao invés de pão ao faminto, nem darei ácido nítrico [*Scheidewasser*] ao invés de água ao sedento. "Todo aquele", diz o ilustrado sábio chinês Confúcio, "cujo coração é escrupuloso e que concede aos outros as mesmas disposições que permite a si

mesmo, que não se afasta da lei moral [*Moralgesezte*] do dever, prescrita aos homens pela sua natureza racional; não faz aos outros aquilo que não deseja que façam com ele"[111]. E em outro lugar: "O que não se deseja que seja feito a nós, também não se deve fazer aos outros!". No Novo Testamento, como é sabido, essa frase é assim expressa: "tudo o que vós quereis que os homens vos façam, fazei-o também vós a eles"[112]. A propósito, isso também já era expressado negativamente no Antigo Testamento, assim como nos gregos, nos romanos e em muitos outros povos, mesmo os incultos. Dentre os muitos princípios e regulamentos morais, esse princípio banal e popular é o melhor e mais verdadeiro e, ao mesmo tempo, o mais evidente e mais convincente porque vai de encontro ao coração, porque conduz à consciência do próprio Impulso de Felicidade. Aquilo que você não deseja que as pessoas lhe façam, ou seja, que lhe façam o mal [*Uebles*] ou o mau [*Böses*], quando se é feliz e se tem o que deseja, também não o faça aos outros; e aquilo que você gostaria que lhe fizessem quando se está infeliz, ou seja, que lhe apoiem quando não pode ajudar a si mesmo, que lhe façam o bem, também faça o mesmo aos outros quando o carecem, quando estão infelizes. – O que mais se poderia exigir? "Mas isso é sempre apenas uma Moral egoísta?". Pode ser, mas é também uma Moral saudável, simples, sincera e honesta, humana, vigorosamente de carne e osso, não uma Moral fantástica, dissimulada, hipócrita.

Quem se dintinguiu dos outros filósofos especulativos alemães pela sua excelente franqueza, clareza e firmeza foi Schopenhauer que, em contraste aos vazios princípios morais filosóficos, enfatizou a Compaixão (*Mitleid*) como a base fundamental da Moral, como a sua única força moral igualmente genuina e vibrante capaz de se estabelecer nos homens. "A compaixão sem limites por todos os seres viventes", diz ele, entre outras coisas, p. ex., "é a mais sólida e mais segura garantia para a boa conduta moral e não requer nenhuma presunção de casos. Quem está pleno dela, seguramente não prejudicará, não pertubará, não causará dor a ninguém, ajudará a todos, tanto quanto puder, e todos os seus atos irão carregar os traços da Justiça e do amor ao homem" [113]. O que o distingue pela verdade e pela clareza, como comprovam os exemplos individuais de agora, é a demonstração de que somente a grave ausência da compaixão imprime em cada ato a marca da mais profunda depravação e atrocidade morais, a demonstração particular de que também

"a primeira e essencialmente fundamental virdute cardinal, a Justiça", o *Neminem laede*[114], o "não ferir ninguém", não é um fantasma genérico, não é a "Ideia" ou o dever de justiça *in abstracto*, mas está assentada no fundamento da Compaixão. Mas como é possível deixar de reconhecer que a própria Compaixão se assenta no fundamento do Impulso de Felicidade[11]? Que essa simpatia pelo sofredor brota apenas da antipatia pelo sofrimento, do não-sofrimento, do querer ser feliz e que a Compaixão nada mais é do que a com-passividade [*mitleidende*] com as feridas alheias ou o Impulso de Felicidade próprio em com-padecimento [*mitverletzte*] com o Impulso de Feliciade ferido do outro? Quanto mais indiferente, quanto mais insensível, um homem for ao seu próprio sofrimento, tanto mais insensível ele será ao sofrimento dos outros. E somente porque o sofrimento dos outros o magoa ou, ao menos, perturba a sua felicidade, porque ele, mesmo involuntariamente e sem qualquer cálculo, se beneficia ao beneficá-los, é que ele lhes presta uma assistência ativa.

Façam o que quiserem, vocês jamais se esquivarão de todo e qualquer egoísmo dos homens; mas - e eu não poderia lembrá-los disso suficientemente –, diferenciem entre o egoísmo humano mau, desumano e sem coração e o egoísmo bom, acolhedor, entre o egoísmo involuntário, ingênuo, em amor com os outros, e o voluntarioso, intencional, em indiferença ou mesmo malícia com os outros, satisfazendo a si no amor-próprio. Quem anula toda vontade própria [*Eigenwillen*], leva consigo também a Compaixão. Para quem a Felicidade é apenas auto-referência [*Selbstsucht*], ou apenas ilusão e enfeite, para esses, a Infelicidade digna de Compaixão, também não contém nenhuma verdade; pois o grito de dor da miséria não é menos auto-referente e banal que o clamor do prazer [*Lust*] e da satisfação [*Freude*]. Qualquer um que se entusiasme com o *Nirvâna* ou qualquer outra nulidade ou realidade tida como a mais elevada para o homem, para esses, a Felicidade terrena é um nada; mas, se quiserem ser consequentes, mesmo o sofrimento e a miséria humanas também não são nada para eles. Somente quem reconhece a verdade dos seres individuais, a verdade do Impulso de Felicidade, tem uma Compaixão bem-fundamentada com os seus

[11] Tão amplo e tão popular é o Impulso de Felicidade contido na Compaixão que até nos Léxicos, como em Mozin, diz-se: *on se pleure soi-même*, *en pleurant les autres* [ao chorar pelos outros, choramos por nós mesmos]. **Nota de tradução**: Feuerbach se refere aqui ao verbete "*Pleurer*" [Chorar] contido no *Nouveau Dictionnaire Complet* de M. M. L'Abbe Mozin e J. TH. Biber,1828, p. 426.

princípios, em concondância com a sua essência fundamental. Portanto, quando o Budismo louva a Compaixão como a mais elevada virtude, prova-se, assim, que não se almeja e quer, embora apenas de forma indireta e negativa, nada mais do que a Felicidade.

10. A concordância da consciência com o Impulso de Felicidade

"Sempre e sempre, apenas a Felicidade! Até mesmo na Moral! Quem pode fazê-la juntar as suas peças [*zusammenreimen*][115] com as da consciência? Que moral é essa que ouve apenas a voz do Impulso de Felicidade, mas não sabe nem quer saber nada da voz da consciência? Uma coisa bela – uma Moral sem consciência! Como é fácil eliminar as contradições secundárias ao Impulso de Felicidade quando deixamos de considerar a sua principal contradição, a consciência! Quantos homens, simplesmente impulsionados pela sua consciência, renderam a si mesmos em juízo para serem punidos! Tais atitudes não demonstram a sua independência do Impulso de Felicidade e neutralizam o seu poder? Não seria, por isso e com todo o direito, que os homens em tempos anteriores quase unanimamente encaravam a consciência como o testemunho de um ser que opera no homem mas que é distinto do homem, como um legislador, um juiz, um Deus?". A voz da consciência seria, assim, uma voz contra o Impulso de Felicidade, ou seja, uma voz diante da qual, acima de tudo, deveríamos nos calar envergonhados, tal como a palavra do homem diante da palavra de Deus? Mas, reverendo Pastor – porque eu sei que a objeção da consciência vem apenas de você, apenas de seus lábios incorpóreos [*geistlichem*] -, você já se esqueceu do que acabei de desenvolver?! esqueceu-se de que aquilo que você quer incutir e falar à consciência dos homens, eu, não apenas já o vejo, mas já o represento como contido no Impulso de Felicidade; que, mesmo que não seja concedido pela abstração acadêmica e filosófica, não existe, na verdade e na realidade, um Impulso de Felicidade único, mas, se limitarmos o nosso pensamento ao *Minimum* [mínimo] da sociedade humana, existe, ao menos, um *duplo* Impulso de Felicidade, dualizado, um masculino e um feminino; que a autonomia do Impulso masculino de Felicidade, por mais que desde sempre tenha reinvindicado contra o sexo mais vulnerável o princípio do mais recente direito constitucional: "o poder vem antes do direito", ainda assim, ao menos em certas relações, teve que se mesclar e se ajustar à heteronomia do Impulso feminino de Felicidade; que, portanto, a consciência [*gewissen*], essa mística "coisa intermediária entre Deus e o Homem", *medium inter Deum et hominem*, como um teólogo a chamou[116], e, de fato, mesmo filósofos, como Kant, embora não a descrevesse com essas exatas palavras, a

compreenderam na verdade senão como um meio, um vínculo entre o homem e a mulher, entre o Eu e o Tu, entre a Feliciade própria e a alheia.

"A consciência é o *Alter ego*, o outro Eu no Eu", afirmo em minha *Theogonie*[117]; e no meu último escrito[118] afirmo sobre a consciência: "O Eu fora de mim, o Tu sensível, é a origem da consciência 'supra-sensível' em mim". Minha consciência nada mais é do que o Eu que se põe no lugar de um Tu ferido, nada mais do que o representante da Felicidade dos outros com base e sob o comando do meu próprio Impulso de Felicidade". O que quer dizer: o *outro Eu* no Eu? Certamente, como é evidente por si, que não um outro Eu com pele e cabelos, com carne e ossos, mas um outro Eu figurado, concebido, levado ao ânimo, em suma, a imagem do outro que me detém de lhe infringir um mal ou que me atormenta e me persegue se eu já lhe causei o mal.

A consciência está, portanto, em uma íntima vinculação de dependência com a Compaixão e se baseia na sensação ou na convicção de verdade da seguinte sentença: o que você não deseja que os outros lhe façam, não o faça a eles! Sim, ela [a consciência] não é nada além do que a Compaixão, mas com a agulhada no discernimento [*Bewusstseins*][119] de ser ela a autora do seu sofrimento [*Leid*]. Quem não tem Impulso de Felicidade não sabe nem sente nada do que é a infelicidade, não possui, assim, nenhuma compaixão com o infeliz; e quem não sente uma compaixão redobrada, aumentada, melhorada, quando se tem a consciência de que fez um outro infeliz, não possui nenhuma consciência. Apenas porque estou consciente, com base em meu Impulso de Felicidade, de que eu ficaria amargamente furioso se um outro me fizesse o mal que lhe fiz, é que eu sou capaz de ver, quando recobro meus sentidos e reflito sobre minhas ações, que eu cometi uma injustiça, que eu tenho todos os motivos para estar amargamente furioso comigo mesmo, para não mais permitir satisfazer o meu Impulso de Felicidade próprio quando eu violar o legítimo Impulso de Felicidade alheio de forma aberrante e reprovável.

Post factum poenitet actum [Depois do feito, o remorso] [120]: primeiro a ação, depois a consciência desperta e emerge; porém, essa [primeira] ação, não é a boa ação, mas a má ação; primeiro a má ação, depois a má consciência desperta. E isso só pode fazer sentido quando a consciência se encontra em conflito com o Impulso de Felicidade; porque, como é evidente por si, a consciência boa, satisfeita

[*beglückende Gewissen*] consigo mesma, rima e se harmoniza em conjunto [com o Impulso de Felicidade]. De fato, apenas a má consciência [*böse Gewissen*] é igualmente a origem da consciência, a consciência originária, nativa, autêntica, essencial e verdadeira, pela qual a consciência merece esse nome. Para querer tornar pura a consciência [*Gewissen ins Reine*], não devemos nos inspirar nos conselhos dos escritos de nossos teólogos ou filósofos morais, onde o discurso é sobre uma consciência errante, incerta, aparente e sabe-se lá quantas outras consciências teóricas e problemáticas; devemos, como em todas as coisas que não são objetos [*Gegenstände*] imediatamente dados aos sentidos, agarrar e capturar a consciência lá onde ela escapa da região do mero pensamento, tendencioso e hesitante, portanto, da região da consciência errante e incerta; lá onde um objeto [*Objekt*] lógico se torna em um objeto *pato*lógico [*pathologisches*], sob a figura de uma *Erínias* ou *Fúrias*[121] , em um objeto [*Gegenstand*] do sentimento e da intuição, portanto, um fato indubitável, inegável, sensivelmente certo, tão sensivelmente certo quanto o *corpus delicti* [corpo de delito] que se encontra aqui diante dos meus olhos como prova sensível da minha transgressão. Mas apenas a má consciência é essa consciência. E a má consciência é somente isso: as entranhas remexidas do meu Impulso de Felicidade quando o Impulso de Felicidade do outro é ferido. O que eu proporcionei ao outro, realizo agora a mim mesmo no seu lugar; o que eu não reconheci, estando em bondade e em paz com ele e comigo mesmo, notadamente que existe apenas uma Felicidade comunitária [*gemeinschaftliche Glückseligkeit*], agora eu reconheço no seu mal sentido, em oposição, em dualidade comigo mesmo. É assim que o outro ferido se vinga de mim; infelizmente, somente depois de já consumada a ação, é que despertou no tormento de minha consciência [*Gewissenspein*] a simpatia, o compadecimento, a compaixão, sobre o juízo, sobre a maldição, que o outro, com o coração gravemente ferido, proferiu contra mim, o seu violador, talvez até como o seu último suspiro! "Retirem do meu caminho os camponeses, eles não param [*hören nicht auf*][122] de me assustar e atormentar", assim suspirou o "Duque de Alba"[123] em seu leito de morte. "Livra-me da imagem da mulher estrangulada com o seu filho, que me persegue dia e noite e nunca sai do meu lado", "os cadáveres me perseguiam, ameaçando-me nos sonhos", assim se expressam os assassinos e criminosos comuns e assim que geralmente se expressa a consciência, o único objeto

da poesia trágica e da Filosofia.[12]

A voz da minha consciência não é uma voz apartada, não é uma voz que emergiu das nuvens de algodão[124] ou ainda de si mesma através do caminho extraordinário da autogeração (a *Generatio spontanea*); ela é apenas o eco do choro de clamor daquele que eu feri e a sentença punitiva do outro que sentiu a si mesmo ferido nessa violação. Pois eu não possuo em minha consciência, como membro de uma comunidade, como pertencente a uma estirpe, a um povo, a uma época, nenhum outro código de lei particular a não ser a mim mesmo. Eu apenas me penalizo por aquilo que um outro me culpa, seja com palavras, seja com o punho, ou, ao menos, por aquilo que um outro me culparia se soubesse disso ou fosse ele mesmo o alvo do ato reprovável.

A consciência [*Gewissen*] provém do conhecimento [*Wissen*] ou está agarrada a ele, mas não denota propriamente conhecimento, mas um tipo ou ramificação especial de conhecimento, aquele que diz respeito ao nosso comportamento moral, às nossas boas ou más atitudes e disposições [*Gesinnungen*]. Essa diferença do conhecimento mesmo, ou do simples conhecimento é, ela mesma, indicada linguisticamente pelo prefixo, como nossos filósofos e teólogos morais corretamente observaram. No entanto, eles não deram nenhum peso especial ao significado do prefixo alemão: *Ge*; ele significa especificamente o mesmo que *Syn* significa no prefixo grego *Synekdosis*, o que *Con* significa no prefixo latino *Conscientia*, o mesmo que o prefixo alemão *Mit* [Com-]. Consciência [*Gewissen*] é conhecer-*com* [*Mitwissen*]. A imagem do outro está tão atrelada à minha autoconsciência, à minha auto-imagem, que mesmo a expressão daquilo que é mais pessoal e mais íntimo, a minha consciência, é já uma expressão do Socialismo, da sociabilidade [*Gemeinschaftlichkeit*]; que não posso recuar e esconder o meu Eu no mais secreto e recôndito canto da minha casa sem ao mesmo tempo dar o testemunho da existência de um outro fora de mim. Mesmo que eu não tenha nenhuma testemunha diante de mim, nenhum co-observador [*Mitwisser*], (pois o único que poderia me acusar do meu sacrilégio já não está mais entre os vivos e seu cadáver se encontra imerso no

[12] Mais sobre em minha *Thegonie*, capítulo 19: "Das Gewissen und das Recht" (GW, IX) [Cf. Tradução italiana de Andrea Cardillo: FEUERBACH, Ludwig. *Teogonia*. Laterza: 2010: "La Conscienza Morale e il Diritto"]. Cf. também IDELER, Karl Wilhelm. *Versuch einer Theorie des religiösen Wahnsinns*, Theil 1, S. 102-106.

mar por mim ou reduzido a cinzas carbonizadas), ainda assim possuo, *em mim mesmo*, um co-observador, uma testemunha, um possível delator e acusador. O conhecimento é apenas a luz esclarecedora, mas a consciência [*Gewissen*] é luz ardente, condensada, conhecimento sensível e sinuoso, conhecimento limitado [*eingeschränktes*] ao discernimento [*Bewusstsein*], espontaneamente escasso mas ainda assim inextinguível, de minhas más ações. Limitação [*Einschränkung*][125] é estreitamento, opressão. Consciência, especialmente a má consciência, é um conhecimento sufocado, violentamente reprimido e comprimido. O que ninguém sabe, mas todos os outros gostariam e deveriam saber, porque então saberiam o que esperar de mim em uma necessidade, é que tipo de perverso eu sou: apenas eu, o infrator, sei disso, mas não estou autorizado a dizê-lo. Que fardo! Que contradição com o impulso de comunicar-se, com o impulso de expressar o que se sabe e o que se pensa! Mas mesmo se os tormentos da consciência não são acompanhados do tormento do silêncio e do retraimento violento, do medo de autorevelar-se, se nenhum segredo é feito dos crimes cometidos, ainda assim permanece a marca e o sinal originário da consciência, que, em contraste com a luz natural do conhecimento, é a luz ofuscante das próprias más ações e disposições. Ter consciência significa originalmente ter uma *má consciência*. Qualquer um que não se importe com as suas más ações, que possua apenas um conhecimento teórico e histórico delas, como se fossem uma ação qualquer ou acontecimento indiferente, que não possua, portanto, nenhuma má consciência, esse não possui consciência alguma, é um *monstrum* moral. E "*eu tenho uma boa consciência*" significa tão-somente não ter discernimento algum da culpa de uma má ação, discernimento algum de quaisquer más ações que deveriam ser evitadas à luz do dia.

A consciência tem sido distinguida entre a consciência daquilo que precede a ação, a consciência daquilo que acompanha a ação e a consciência daquilo que é posterior à ação. Mas somente essa última, como disse, merece ganhar esse nome; porque antes e ao mesmo tempo em que ocorre a ação, o homem tem em vista apenas o seu interesse, apenas a satisfação de suas paixões, dos seus anseios; somente depois de concluída a ação, volta-se à compreensão, ao conhecimento, à crítica da moral. Antes e ao mesmo tempo em que ocorre a ação, a consciência silencia ou, ao menos, a sua voz é tão fraca e silenciosa que o agente a ignora; mas

onde a consciência não é tão aterradoramente e perturbadoramente vibrante e clara como um trovão, não pode haver nenhum discurso sobre a consciência. Se a consciência prévia e a consciência posterior fossem uma e a mesma – ó, quão feliz seria o tipo humano, o quanto se pouparia de tantas ações horríveis! Mas a consciência anterior é, infelizmente, apenas a consequência doutrinária da consciência posterior. Do ponto de vista *lógico*, aquela precede a essa, mas do ponto de vista da *realidade*, nada precede a consciência e a ação a que ela se refere, exceto o meu ser e o conhecimento [*mein Wesen und Wissen*] em geral.

Se sou uma pessoa prudente, que sempre pondera as consequências, desconfiado ou mesmo receoso e medroso – sim, ainda mais em uma situação que pode afetar o bem-estar e a labuta [*Wehe*] do meu próximo e indiretamente a minha própria - , é claro que também demonstrarei esse meu caráter, sem que ninguém se sinta validado a atribuir ao meu ser a palavra consciência, pelo menos não no sentido dos moralistas. Sim, mesmo que eu tenha um caráter completamente oposto, as maiores lutas podem ocorrer dentro de mim mesmo antes de tomar decisões sobre uma atitude crucial, sem que haja por isso pretexto para pretender refugiar-se na explicação de uma especial "habilidade milagrosa". Assim como a consciência - pensada nos termos da relação do homem com os outros - é o grito de lamento [*Wehe*] e vingança do outro contra mim, a consciência, pensada nos termos da relação do homem consigo mesmo, nada mais é do que o grito de vingança e lamento de um impulso ferido ou reprimido contra aquilo que o reprime. "Você é vergonhoso" exclama o hedonista [*Genusssüchtige*][126] para si sempre que o Impulso de desempenho [*Thätigkeitstriebes*] desperta nele. A expressão *Consciência* [*Gewissen*] é escolhida aqui intencionalmente, mas não significa nada além do que o *Discernimento* [*Bewusstsein*] associado à censura e à recriminação. Assim como os homens culpam os outros, especialmente quando são condenáveis por uma falha ou ofensa cometida contra eles, também podem naturalmente culpar a si mesmos quando são condenáveis por uma ofensa ou falha contra os outros, porque têm discernimento de si mesmos e podem refletir sobre si mesmos. Mas, como é sabido, o dedo que aponta as falhas do outro é o mesmo que se cala sobre as suas próprias falhas[127]. É extremamente difícil, para não dizer totalmente impossível, inverter de trás para frente essa ordem natural, apresentar as próprias falhas tão claramente

quanto as falhas dos outros, arbirtrar imparcialmente e ainda ser ao mesmo tempo *julgado* e *julgador* de uma mesma pessoa. Mas precisamente para ultrapassar essa dificuldade, para solucionar esse enigma, a consciência se tornou, no íntimo dos homens, em uma especial faculdade "milagrosa" do conhecimento, num juris-tesouro moral, em um tribunal secreto[128], em um *Urim* e *Tumim*[129] [revelação e verdade]. Assim como a Bíblia se tornou a epítome de todo o conhecimento, assimilando tudo o que o homem arduamente reconheceu e descobriu com o suor do seu rosto após milhares de anos da sua formação, até mesmo as verdades geológicas e astronômicas, assim também a consciência, após o desaparecimento do seu significado original, tornou-se um *Factotum* [faz tudo] e uma antena [*Fühlhorn*][130] morais, Tudo aquilo que os homens só estabeleceram como correto e incorreto depois de séculos de lutas difíceis – e que, ainda hoje, é combatido e condenado pela Santa Igreja Católica como falta de consciência –, tudo isso se encontra agora contido na consciência como *a priori*, como algo dado de antemão. Afinal, existe uma consciência católica específica e certamente com o mesmo direito que existe uma consciência moral especícia distinta do conhecimento geral e do discernimento [*Bewusstsein*] do homem sobre o que é correto e incorreto. Isso mesmo, a própria consciência é apenas algo que foi obscurecido aos homens pela teologia revelada, capturado devotamente pela filosofia moral e apanhado consientemente pela teologia natural.

A consciência se encadeou tanto à Teologia e aos seus servos, ou, talvez mais corretamente, ao domínio do clero, que é melhor, pelo bom e correto uso do termo, utilizarmos outras palavras inequívocas, que não tragam consigo quaisquer concepções temerosas e insanas. A consciência, em suma, enquanto *boa* consciência, nada mais é do que o contentamento [*Freude*] pelo contentamento do outro e, enquanto *má* consciência, nada mais do que a dor, o sofrimento, pelo padecimento infligido ao outro, seja por equívoco, negligência ou exaltação. A consciência, forjada pelas mãos clericais e transmitida à Moral, é o Impulso de Felicidade capturado sob a obediência da fé em um Deus que recompensa e castiga, que é misericordioso e colérico, i.e., que se encontra entre o céu e o inferno, entre a bem-aventuraça e a condenação eternas. Porém, o Impulso de Felicidade liberto do domínio da Teologia, vê na Consciência apenas uma outra palavra para: ânimo

[*Gemüth*], coração, sentimento pelos outros, piedade [*Mitgefühl*], compaixão [*Mitleid*], humanidade [*Menschlichkeit*], humanismo [*Humanität*]. Qual seria a diferença entre a "consciência sensitiva [*empfindlichem*] ou consciência insensitiva [*unempfindlichem*]"[131], e tantas outras diferenciações que foram feitas, senão a diferença entre a sensitividade e a insensitividade? Qual a diferença entre a consciência "rude e a terna"[132] senão a diferença entre a aspereza e a delicadeza do ânimo, entre a brutalidade e o humanismo, que teme inflingir até mesmo o mais insignificante mal ou injustiça ao outro? O que são os "exames de consciência" tão recomendados pelos teólogos cristãos outra coisa senão o autoconhecimento e o autoexame que os filósofos pagãos já pregavam e exerciam?

O que é a conscientização [*Gewissenhaftigkeit*] senão o senso de dever estrito, exato, rigoroso ou, em geral, a legalidade, a retidão, a legitimidade? Se utilizarmos o termo consciência em contraste com o caráter aparente externo, com a dissimulação, com a farsa, o que ela significaria senão a cordialidade, franqueza, veracidade? E quando opomos a nossa boa consciência à busca pela fama, ao falatório das pessoas, ao abuso da opinião pública, ao tom alardeado de calúnia e menosprezo, que outra coisa queremos expressar e validar além do nosso convicto, mas correto, autodiscernimento? Então, por que exigir a confidência da consciência? Por que "complicar e agravar"[133] a consciência, i.e., sobrecarregar o seu repouso[134] com adornos especiais, quando o discernimento, claro e quente como sol, da minha culpa ou inocência já está presente no leito da minha autoconsciência [Selbstbewusstsein], no *Omnia mea mecum porto* [Tudo o que é meu, carrego comigo] da minha consciência?

11. Virtude e Impulso de Felicidade

Se a Felicidade não é nenhum princípio para a Moral ou está mesmo fora de todos os costumes morais [*unsittliches*], por que a negação dela em mim deveria ser uma virtude, ao mesmo tempo que para outros é uma afirmação do mesmo princípio imoral [*unsittliches*]? Se a negação da "vontade de vida" [*Willens zum Leben*] é uma virtude para mim, por que eu deveria me esmorecer [*sterben*] pelos outros para que eles vivam, ou seja, para que eles satisfaçam o impulso que eu nego? Isso não significaria se esmorecer imoralmente pelos costumes morais? Se é uma virtude despojar-se do manto da felicidade, devo colocar esse meu manto vicioso sobre os ombros do outro enquanto me adorno e estufo o meu peito com a minha virtuosa [infelicidade]? Ou como pode ser uma virtude o fato de eu não me alimentar, apesar da minha fome, para que o outro possa comer, como pode haver virtude se apenas a negação do impulso faz da virtude uma virtude? Mas, se é esse o caso, devo então dizer aos outros: eu não me alimento, mas apenas para que você também não se alimente; eu me esmoreço, mas apenas para que você também esmoreça, para que você também confirme que o dever é maior do que a vida, para que você também negue o impulso para a vida!

Mas não é esse o caso e não deveria ser. A virtude, o dever, não estão em contradição com a Felicidade própria, estão apenas em contradição com a Felicidade que quer ser feliz às custas da infelicidade do outro. A virtude é a Felicidade própria que se sente feliz em aliança com a felicidade alheia, que está disposta a sacrificar-se, mas apenas porque e quando essa minha infelicidade [do sacrifício] ocorra de tal maneira que a felicidade dos outros seja mais importante para mim do que eu sou para mim mesmo e dependa unicamente da minha infelicidade própria, apenas quando a vida dos outros dependa da minha própria morte. Essa é uma necessidade trágica dolorosamente sentida, mas ainda assim assumida sem relutância, a partir, se não do próprio Impulso de Felicidade, ao menos do Impulso de Felicidade dos outros adotado com amor - uma felicidade que o auto-sacrifício pode comprazer-se pelo menos em sua imaginação [*Vorstellung*] e esperança.

A identidade dos homens é absoluta, não por atenção à lei, mas por atenção ao outro, por atenção ao humano, mesmo que este outro não seja diretamente *este*

homem em específico que é idêntico à você. Autonomia é a desnaturada auto-imposição [*Selbstzwang*], auto-violação. Tenha, por isso, respeito por si mesmo - o dever cabe apenas ao outro.

Que o desejo do outro seja o meu desejo; pois o desejo do outro é o meu próprio desejo na situação dele, no lugar dele. Heteronomia, não autonomia, heteronomia como autonomia do *heteros*, do *outro*, é a minha lei.

Onde não há nenhum sentimento de prazer ou desprazer, não há também nenhuma diferença entre bem e mal. A voz da sensação é o primeiro imperativo categórico… Para a simples razão pura, separada de toda sensação, não há nem Deus nem diabo, nem bem nem mal; apenas a razão fundada na sensação e para a melhoria dela, realiza e constata essa diferença. A Moral é uma ciência empírica tanto quanto a medicina. O que não é considerado imoral numa época de brutalidade, é considerado imoral numa época de cultura.

As diferenças entre os homens em relação à Moral podem sempre ser reduzidas a duas: o Impulso de Felicidade ou amor-próprio, ou a negação do amor-próprio, a negação de si mesmo, ainda que essas diferenças variem entre os homens e com o tempo, como na filosofia kantiana onde o Impulso de Felicidade não é negado, mas apenas adiado, disposto no fim e não no começo; em que se faz abstração de toda motivação de felicidade para o cumprimento do dever, como algo impuro que não deve ser misturado ao seu exercício.

—----------

O *arrogante* imperativo categórico, imponente do ponto de vista da filosofia abstrata, é, porém, do ponto de vista da natureza, apenas o mais *modesto* desejo piedoso. O imperativo se transforma, na Antropologia, em um optativo.

—----------

A Eticidade nada mais é do que a natureza verdadeira, completa, saudável do homem; o defeito, a transgressão, a depravação nada mais são do que uma distorção, uma imperfeição, um desvio, muitas vezes uma anormalidade da natureza humana. O verdadeiro homem ético, não o é por dever ou por vontade - isso seria uma *creatio*

ex nihilo da Eticidade - mas a partir da Natureza. Certamente, ele possui a Vontade, mas a Vontade não é a base fundamental, a fonte, da sua Eticidade. A Vontade é apenas o ajudante, mas não o mestre, da Eticidade; o *accoucher* [parteiro][135], não o pai da virtude; apenas o descendente, não o ancestral da natureza ética: em suma, não o ser primordial, mas o ser gerado da Moral.

No que se refere às virtudes, mesmo que não se trate da Virtude em geral, quem não quiser contradizer a experiência e a Natureza, deverá admitir que, ao menos muitas das vezes, a virtude tem a sua base fundamental, não numa vontade moral especial, mas na Natureza [humana]. Este homem nada sabe do ódio, da inveja, da vingança, da soberba, da indolência, da gula; mas a liberdade em relação a esses defeitos ou vícios não é adquirida, mas inata, está em unidade com o restante do seu ser e não será levada em conta na Vontade de ninguém que é sensato. Aquele homem está livre do vício [*Lastern*] de empanturrar-se[136], da luxúria, do comer e beber excessivos; mas, talvez, o seja assim apenas porque não possui nenhuma inclinação natural para esses vícios. Ao menos, não é raro que os homens sejam honestos e moderados, simplesmente porque, por fundamentos orgânicos conhecidos ou desconhecidos, não podem ser luxuosos e descomedidos.

Até mesmo o supra-naturalista moral admite que pode-se ser moral, ou pelo menos agir moralmente, não por dever, mas por inclinação, por impulso ético, portanto, não por uma vontade moral. "Preservar a própria vida é uma virtude e, além disso, cada um tem uma imediata inclinação para isso. Porém, a maioria dos homens conserva a vida por obrigatoriedade [*pflichtmässig*], mas não por dever [*pflicht*]… É um dever ser caridoso onde puder e, além disso, há algumas almas que evocam tanto a partilha que, mesmo sem qualquer outro motivo de vaidade ou benefício próprio, encontram comprazimento [*Vergnügen*] interior em espalhar entusiasmo [*Freude*] ao seu redor… Mas falta à máxima o conteúdo ético: nomeadamente, praticar tais ações, não por inclinação, mas por dever"[13]. O que se aplica a estes deveres também se aplica a outros deveres. Sim: não há nenhum dever que não possa ser cumprido pela inclinação e que não tenha sido originalmente cumprido antes de ter se tornado lei.

[13] Kant: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Rosenkranz-Ausgb. S. 17 f. A nota encontra-se na edição K. Grun no corpo do texto.

—----------

Onde um ser está vinculado à Vontade, identificam-se o querer e o querer-ser-feliz. Um ser sem vontade é um ser indiferente; mas um ser com vontade, um ser como objeto da vontade, é uma benesse [*Wohlsein*]. Mas a benesse nada mais é do que um ser que corresponde ao que é, à sua essência, seus órgãos e carências [*bedürfnissen*], suas inclinações e pulsões.

—----------

Não o "Penso, logo sou", mas o "Quero, logo sou" expressa a essência mais íntima do homem.

—----------

A filosofia de Kant, especialmente a sua Moral, é uma forma casta [*Hagelstilzes*][137] e sem matéria; um homem sem mulher e filhos. "Razão pura", intuição pura, virtude pura - a imaculada concepção da virgem santa traduzida no conceito do protestantismo. Em uma, não há homem, na outra, não há mulher, não há matéria.

—----------

O fato de Kant estabelecer o dever do homem para consigo mesmo, sem considerar a Felicidade para os propósitos do homem, tem presumivelmente um correto propósito pedagógico e moralista, mas não expressa nenhum relevante ponto-de-vista metafísico, i.e., da essência do homem.

—----------

Kant formulou uma Moral, não apenas para homens, mas para todos e quaisquer seres racionais. Tivesse ele elaborado a sua Moral para além de

professores de filosofia, os únicos desses outros seres que existem para além dos humanos, uma Moral para trabalhadores diários e carpinteiros, para camponeses e trabalhadores braçais! A que princípios completamente diferentes ele teria logrado! Quão amarga é feita a vida desses homens; como todas as suas atividades se resumem apenas a isso, a alimentar-se; quão felizes se tornam quando possuem apenas alguma coisa para comer e para vestir! Quão heterônoma é para eles a autonomia e quanto o empirismo é para eles a lei de sua moral!

—----------

Não basta ser idealista consigo mesmo - fornecendo exigências idealistas, "imperativos categóricos", à Vontade - e, com relação aos outros, ser materialista - com exceção de certos casos extremamente difíceis de constatar; não basta ser estoico consigo mesmo e ser epicurista em relação aos outros.

—----------

A Liberdade, no sentido popular, i.e., comum, significa nada mais do que a ausência de um constrangimento perceptível. O que o homem faz sob constrangimento, ele o faz sem liberdade, a contragosto, porque o consentimento e a Liberdade caminham juntos.

—----------

A Moral que surge da religião são apenas esmolas, vindas dos tesouros da igreja e da teologia, jogadas no chão aos homens, i.e., a essas pobres pessoas mendicantes. O padre é apenas um concessor de ninharias[138].

—----------

Felicidade? Não, Justiça [*la justice*]! Mas a Justiça é simplesmente a Felicidade recíproca ou mútua em contraste com a Felicidade isolada [*einseitigen*],

egoísta ou parcial do velho mundo.

—----------

Todos os homens são epicuristas, mas, infelizmente, inúmeros não o são de fato, são apenas no Desejo, enquanto outros o são de fato sem querer e saber que o são. O bem-estar e a bonança estiveram tão atreladas a eles desde o nascimento que eles não se atentaram como, em meio ao seu cristianismo teórico e suas, nunca praticadas, virtudes de renúncia, eles estão até o topo de suas cabeças[139] no epicurismo.

—----------

O grego e socrático "conhece-te a ti mesmo" tem, não apenas o sentido e o propósito de nos tornar humildes expondo nossos defeitos e nulidades - como a humildade cristã que, por essa razão, se degenerou em não-natural, não-verdadeira e dissimulada -, mas também para nos elevar, nos encorajar a termos autodiscernimento, discernimento do que há de bom em nós.

—----------

Só é Bom ["Ético"] aquele que, unica e exclusivamente, tem o bem dos homens como princípio e critério absoluto e incondicional. Pode-se ser ético no sentido do domínio-de-si, do domínio da sensibilidade, no sentido de ser crente e religioso, e, ainda assim, ser uma má pessoa no coração. Somente a bondade incondicional dos homens é bondade. Nada mais.

—----------

A minha exigência Moral aos homens restringe-se unicamente a isso, que não ajam mal. Se tivermos alcançado isso, e quão distantes estamos disso, então todas as exigências mais elevadas se tornarão, por si ou em grande parte, desnecessárias.

—----------

NOTAS DE TRADUÇÃO

[1] A obra é publicada pela primeira vez postumamente em 1874 por Karl Grün na segunda parte das *Briefwechsel und Nachlass*. O nome do manuscrito, dado por Grün, aparece sob o título "Zur Moralphilosophie". Friedrich Jodl, por sua vez, editor de suas *Sämtliche Werke*, publicadas entre 1903 e 1911, publica o manuscrito no volume 10 das obras reunidas com o título alterado para "Zur Ethik: der Eudämonismus", para, segundo os próprios editores, "corresponder melhor ao seu conteúdo" (JODL, 1960, p. VI). A partir de 1967, com a edição das *Gesammelte Werke*, o editor Werner Schuffenhauer mantém o título original dado por Grün, "Zur Moralphilosophie", no volume 16 das obras completas e, em 1994, faz uma nova revisão do texto a partir dos manuscritos originais, acrescentando notas, alterando alguns termos e a própria estrutura final da obra. Para mais informações editoriais, cf. SHUFFENHAUER, Werner. "Vorbemerkung: Zur Moralphilosophie" [1968]. In: BRAUN, Hans-Jürg [Hrsg.]. *Solidarität oder Egoismus*. Berlin: Akad. Verl., 1994.

[2] O termo *Glückseligkeitstrieb*, conceito mais central da obra, será traduzido por nós como "Impulso de Felicidade". A escolha pela tradução de *Trieb* por "Impulso" se deu a partir da importante distinção, bem observada por Adriana Serrão, entre *Instinkt* e *Trieb*: "O impulso (*Trieb*) distingue-se claramente do instinto (*Instinkt*), pelo facto de este implicar uma conduta predeterminada, repetitiva e previsível" (SERRÃO, 1999, p. 323n). Já no periodo juvenil, em 1829-1830, em *Einleitung in die Logik und Metaphysik* (GW 13, pp. 69-75), o termo *Trieb* [Impulso] aparece como manifestação intermediária entre o *Begierde* [Apetite] e o *Erkenntnistrieb* [Impulso de conhecimento], caracterizando-se enquanto força impulsionadora da auto-legitimação [*Selbstbetätigung*] individual em toda a natureza: "*Er ist der Trieb, der die ganze Natur bewegt und treibt, das Leben in allem Leben, die Begierde aller Begierde*" [É o impulso que move e impulsiona toda a natureza, a vida em toda a vida, o apetite de todos os apetites]. Em *Wesen der Religion* de 1846 (GW 10, pp. 57-58), Feuerbach também faz uma importante distinção

[3] Schuffenhauer (1994, p. 366n) observa aqui a referência à Schelling: "*Anspielung auf die Lehre F.W.J. Schellings von der Indifferenz (Gleichgültigkeit, Gleichmöglichkeit) als Begriff des Absoluten* [Alusão às Lições de F.W.J. Schelling sobre a Indiferença (neutralidade, distanciamento) como conceito do Absoluto]. *In: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit…, Landshut 1809 (Werke. Hrsg. von M. Schröter. 4. Hauptbd., München 1927, 298f)*". Para a tradução em português, cf. SCHELLING, F.W.J.. *Investigações filosóficas sobre a essência da Liberdade humana*. Lisboa: Edições 70, p. 121.

[4] A tradução para o português dos vocábulos "*glückseligkeit*", "*glückselig*" e "*glücklich*" como "felicidade", "feliz" e "alegre" perde a figura de linguagem da *paronomásia.* O recurso ao *Wortumbildung*, ou *paronomásia*, será muito utilizado por

Feuerbach para dar a ênfase etimológica aos termos através da repetição das raízes idênticas entre as palavras.

[5] Nas edições de F. Jodl (1874) e de Schuffenhauer (1994) há a referência ao nome científico do Guaxinim, *Ursus Lotor*. Leandro Sánchez Marín (2019), em sua recente tradução para o espanhol, optou por se referir ao nome científico atualizado do *Waschbär*, *Procyon Lotor*.

[6] Schuffenhauer (1994, p. 367) nota que nos manuscritos originais encontra-se o acréscimo "*mit* [*Vorstellungen und*] *Bewusstsein*" [representativamente e conscientemente].

[7] "*Wille ohne Freiheit ist ein leeres Wort, so wie die Freiheit nur als der Wille, als Subjekt wirklich ist*". Referência à Hegel identificada por Schuffenhauer (1994, p. 367 n6): "*G.W.F. Hegel`s Werke. Vollst. Ausgabe… Achter Band: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatwissenschaft im Grundisse. Hrsg. von E. Gans. Berlin 1833,§ 4, Zusatz, 34*". O trecho em específico encontra-se nas anotações adicionais de E. Gans e não foi utilizado nas edições traduzidas em língua portuguesa.

[8] Schuffenhauer (1994, p. 367) identifica nos manuscritos uma pequena alteração entre *Übelstände* [males], utilizada nas edições de Grün (1874) e Jodl (1960), e *Übelbestände* [ações más].

[9] Schuffenhauer (1994, p. 367 n7) observa aqui a autoreferência ao texto *Über Spiritualismus und Materialismus* de Feuerbach: "L. Feuerbach: *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit. 1866. (GW 11, 72: '...wollen heisst nicht Leiden wollen...', 73f: 'Ich will heisst: Ich will glücklich sein'. Vgl. Auch 84f)"*.

[10] Feuerbach se refere aqui [(...) *in seiner Schrift vom Geiste*] ao título em alemão para a obra *De l`Esprit* de Helvétius, publicado na Alemanha pela primeira vez em 1759, cf. HELVÉTIUS. *Discurs über den Geist des Menschen*. *Übersetzt von* Johann Christoph Gottsched. Siegert, Leipzig u. Lignitz 1759.

[11] Feuerbach cita o trecho em alemão. Como observa Schuffenhauer (1994, p. 367 n8), Feuerbach provavelmente teve acesso a uma edição traduzida da obra em *Bad Goisern* na Áustria. No original em francês encontra-se: "*Car quoique ce soit volontairement et librement que l'on aime le bien en general, puisqu'on ne peut aimer que par sa volonté et qu'il y a contradiction que la volonté puisse jamais être contrainte, on ne l'aime pourtant pas librement, dans le sens que je viens d'expliquer, puisqu'il n'est pas au pouvoir de notre volonté de ne pas souhaiter d'être heureux*" (MALEBRANCHE, Nicolás. "Recherche de la veritè". In: *Ouvres de Malebranche*. *Deuxième sèrie*. Paris:

Charpentier, 1842).

[12] Referência identificada por Schuffenhauer (1994, p. 368 n12): "*Vgl. J. G. H. Feder, Untersuchungen über den menschlichen Willen..., Erster Teil, 2. verb. Aufl., Göttingen – Lemgo 1785, S. 84*". J. G. H. Feder (1740-1821) foi em seu tempo um ferrenho defensor das filosofias de Leibniz e Wolff contra a filosofia kantiana.

[13] Divisão de parágrafos acrescida por Jodl.

[14] A edição de Jodl omite "*horribile dictu*" [horrível de afirmar].

[15] Referência a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* de Kant identificada por Schuffenhauer (1994, p.): "Vgl. bes. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga 1785". Para a referência em português, cf. XXXXXXXXXXXXX

[16] Referência de Feuerbach ao § 5 da *Filosofia do Direito* de Hegel, cf. HEGEL, G.W.F.. *Filosofia do Direito*. São Leopoldo/São Paulo: Unisinos/Loyola, 2010, p. 57.

[17] Idem, § 7.

[18] Idem, § 5.

[19] Schuffenhauer (1994, p. 370, n18) identifica nos manuscritos originais uma nota de rodapé com a autoreferência a *Über Spiritualismus und Materialismus*, evidenciando a semelhança da temática do suicídio em ambas as obras: "*In A Fußnote hinzugefügt: Vergl. Bd. X. S. 41 ff. [L. Feuerbach, Ueber Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit. In: SW 10, S. 41-50; vgl. GW 11, S. 54-61]*.

[20] Feuerbach provavelmente se refere aqui ao capítulo "A Vontade no interior da necessidade natural" de sua obra *Über Spiritualismus und Materialismus* de 1866. A referência não foi identificada em nenhuma das traduções disponíveis da obra – onde, inclusive, o termo "*Kapitel*" é estranhamente omitido em ambas as traduções disponíveis em italiano e espanhol - , mas acreditamos se tratar de uma menção ao referido capítulo pela clara semelhança na abordagem do tema do suicídio em ambas as obras. O termo *Zurechnungsfähigkeit*, que pode também ser traduzido por "aptidão ou capacidade de sanidade", abordado, por sua vez, especificamente no capítulo VI de *Über Spiritualismus und Materialismus* – "Necessidade e Responsabilidade" -, foi traduzido por Ferruccio Andolfi (1993) como *imputabilità*, assim como por Leandro Sánchez Marín (2019) como *imputabilidad*. A alegação de (in)sanidade mental e a imputabilidade são termos correlatos na discussão jurídica sobre a responsabilidade penal, tema muito debatido, aliás, pelo pai de L. Feuerbach, Paul Johann, em sua obra *Kaspar Hauser. Beispiel eines Verbrechens am Seelenleben des Menschen*, a partir do

emblemático caso de Kaspar Hauser, razão pela qual também preferimos optar pela termo "imputabilidade" por justamente carregar o peso jurídico da palavra *Zurechnungsfähigkeit*.

[21] *Bonvivant*.

[22] Schuffenhauer (1994, pp. 371-372 n25) nota aqui uma diferença ortográfica entre as edições para os termos *engelhaften* [angelical], opção de Jodl (1960), e *englischen* [inglês ou anglicano], opção de Grün (1874) e do próprio Schuffenhauer (1994).

[23] A citação de Lutero havia aparecido antes em *Wesen des Christentums* de 1841, cf. FEUERBACH. *A Essência do Cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2007, Cap. XXVIII, p. 273 n7. Schuffenhauer (1994, p. 372 n26) identifica a referência ao texto de Lutero: "*M. Luther, Des theuren Mannes Gottes, D. Martin Luthers Sämtliche Theils von ihm selbst Deutsch verfertigte, theils aus dessen Lateinischen ins Deutsche übersetzte Schriften und Wercke, ..., XVI. Theil, Leipzig 1732, S. 222*".

[24] *Schwelgen*, literalmente comer e beber de forma voraz.

[25] Feuerbach utiliza o verbo latino *Pereats*, terceira pessoa do plural de *pereos*, significando perecer, desaparecer ou, como preferimos, degradar.

[26] Referência a Schiller identificada por Schuffenhauer: "F. Schiller, *Über Anmuth und Würde*, Leipzig 1793, S. 82". Para a tradução em português, cf. SCHILLER. *Sobre Graça e Dignidade*. Porto alegre: Movimento, 2008, p. 45.

[27] Na edição de Schuffenhauer [1994, p. 372]: "*der römischen Grossen*" [os grandes romanos].

[28] "*Vomunt, ut edant, edunt, ut vomant*": a frase em latim é atribuída à Sêneca em sua obra *De consolatione ad Polybium* e foi suprimida na edição de F. Jodl que utilizamos.

[29] O termo *Genusssucht*, de cariz hedonista, etimologicamente significa "busca por gozo" (*gnuss* = gozo, *sucht* = busca). Preferimos adotar a tradução de "gula por prazer" por corresponder melhor à metáfora da alimentação e ao binômio fome/saciedade expressado por Feuerbach ao longo de sua argumentação.

[30] O adjetivo *verdammten*, traduzido por nós, como "maldito", tem um uso e significado mais coloquial e temperamental por Feuerbach, podendo significar também, no contexto de sua escrita, um sentimento repulsivo de revolta contra a "porcaria" da fome, similar, etimologicamente inclusive, ao adjetivo *damn* em inglês.

[31] *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* [*Metábasis eis állo génos*], passar de um gênero ao outro. Conceito contido nos *Analíticos posteriores* de Aristóteles. Cf: ARISTÓTELES. *Organon IV – Analíticos posteriores. Lisboa*: Guimarães Editores, 1987, Livro. 1, cap. 7 ,75a , p. 34.

[32] Feuerbach utiliza o termo "*wesentlich verschiedenen*", significando "diferença essencial" ou, como preferimos, "diferença específica", dada a evidente referência à Aristóteles em sua argumentação. A διαφορά [*diaphora*], ou *Genus proximum et differentia specifica* para os escolásticos, é um conceito contido nos *Tópicos* de Aristóteles relacionado à definição silogística. Cf. ARISTÓTELES. *Tópicos*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2007, Livro 1, Cap. 4, p. 237.

[33] "*Luxuriösem*", luxurioso, no sentido de completamente satisfeito. Preferimos o termo "empanturrado" para atender novamente à metáfora da alimentação.

[34] Aqui Feuerbach se utiliza de um estrangeirismo em alemão para o termo *blasè* em francês, significando, como optamos, "enfadado" ou ainda "indiferente".

[35] "*Baume des Lebens*" ou *Lebensbaum*, símbolo mítico contido em diversas expressões religiosas para representar os mitos de criação e fertilidade, mas também da origem do pecado.

[36] Referência à dialética hegeliana.

[37] Nas edições de Grün (1874) e Schuffenahuer (1994): "*nota bene*!".

[38] Schuffenhauer (1994, p. 374 n34) identifica um rascunho excluído das edições de Grün e Jodl: "*Wie vieles ist mir noch übriggeblieben, um diesen Verlust verschmerzen zu können. So denkt sich der das größte oder doch ein grösseres Übel, um das gegenwärtige Übel durch Verkleinerung sich erträglich zu machen, gleichwie er umgekehrt in körperlichen Schmerzen die gegenwärtigen für die grössten, unerträglichsten erklärt, um durch diese Übertreibung, diese indignierende Steigerung seinem Schmerz-Er-leichterungs-Drang Luft zu machen. Alle Glieder und Organe meines Leibes sind Glieder und Organe des Glückseligkeitstriebes, aber sie sind nicht alle von gleicher Wichtigkeit, von gleichem Werte. Zur vollkommnen und vollständigen Glückseligkeit gehört allerdings auch ein vollkommner und vollständiger Leib, aber deswegen ist doch auch die verkümmerte, die verstümmelte, verkrüppelte Glückseligkeit noch immer Glückseligkeit. Mag auch ein Wesen noch so elend und unglücklich sein, so lange es noch lebt und leben will, so lange ist es noch nicht vollends, nicht radikal elend, so lange gilt ihm noch* das ipsum esse jucundum est [*A. Augustinus, De civitate Dei, Liber XI, XXVII*]*, das blosse Sein ist angenehm, wenn auch unendlich viel diesem*

Sein fehlt, was nicht fehlen dürfte, um uns wohl zu fühlen, so nur glimmt noch ein Funke von Glückseligkeit. Ja auch der Krüppel rechnet sich noch, und zwar mit vollem Recht zu den Glücklichen, weil er sich trotz der erlittenen Verluste noch des Lebens erfreut. Es ist dir besser, dass eines deiner Glieder verderbe und nicht der ganze Leib in die Hölle geworfen werde. So denkt und spricht der Glückseligkeitstrieb. Es steht geschrieben in seinem Gesetzbuch: ärgert dich deine rechte Hand [so haue sie ab"] [Wie vieles ... ab Fehlt in A, B – Mt 5,30.]

[39] "*Der Unterschied zwischen Kopf und Kopflosigkeit*", literalmente: a diferença entre "cabeça" e "perder a cabeça", ou, como preferiu a tradução em espanhol (2019, p. 46), "*La diferenzia entre cabeza e decaptacíon*", ou ainda a tradução italiana (1992, p. 22) como "*La differenza tra testa e acefalia*". Optamos por "A diferença entre o inteiro e mutilado", por, além de correspondor melhor ao conteúdo debatido no capítulo, também destacar um dos temas mais constantes da obra de Feuerbach, a questão da integralidade humana ou do *Ganzer Mensch*.

[40] Referência a Agostinho. Cf: AGOSTINHO. *Cidade de Deus* (Volume II, Livro XI, cap. XXVII). Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2000, p. 1053.

[41] Mateus, 5:29.

[42] Mateus, 5:29 e 5:30.

[43] Mais uma vez, a tradução perde a sonoridade da *paronomásia* e o jogo de palavras entre os termos *Glänze* e *Gränze*.

[44] Ambos os termos, *Haupte* e *Kopf*, significam "cabeça" em alemão. Entretanto, o termo *Haupte* tem aqui um uso mais metafórico e menos fisiológico do que o termo *Kopf*, podendo significar também "principal".

[45] Literalmente, "tronco do corpo".

[46] K. Grün (1874) identifica aqui uma nota de rodapé: "*In A Fußnote hinzugefügt: Vgl. dazu den moralischen Exkurs in dem Aufsatz „Über meine Gedanken über Tod und Unsterblichkeit", III, 373. [L. Feuerbach, Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, 3. Aufl., Leipzig 1847, S. 373; vgl. GW 10, S. 285-293*]". A referência remete ao trecho "*Moralischen Exkurs über Opfer*" [Digressão moral sobre o sacrifício] de 1847 publicado ainda em vida por Feuerbach no volume X (pp. 369-375) das suas obras reunidas pelo editor O. Wigand. Cf. FEUERBACH. *Über meine Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*. In: FEUERBACH, Ludwig. *Sämtliche Werke. Dritter Band*. Verlag von Otto Wigand. Leipzig, 1847, pp. 369-375.

[47] *Mundmehl:* farinha de trigo da mais alta qualidade, com a qual os *Mundsemmeln*, "pães do imperador" [*Kaiser rolls*] são assados.

[48] "(...) *sie kehrt das Unterste zu oberst und (...) das Oberste zu unterst*": literalmente, "coloca o que está em baixo para cima e o que está em cima para baixo".

[49] "(...) *zum Gegenstand verehrungsvoller Küsse*": beijos de reverência.

[50] Referência a K. Marx, cf. MARX, K. *O Capital – Crítica da economia política* (Volume I, Livro Primeiro). São Paulo: Abril Cultural, 1996: "O que essas coisas ainda representam é apenas que em sua produção foi despendida força de trabalho humano, foi acumulado trabalho humano. Como cristalizações dessa substância social comum a todas elas, são elas valores — valores mercantis" (p. 168).

[51] O substantivo *Vermögen* em alemão tem, basicamente, dois sentidos. Primeiro, o sentido de uma "capacidade" ou "faculdade" – tal sentido foi escolhido por nós em diversos momentos ao longo da nossa presente tradução. No entanto, há também outro sentido possível para o termo, qual seja, o de "fortuna", podendo significar tanto "riqueza" quanto "sorte". Optamos pela tradução por "riqueza" para manter a dicotomia do texto original.

[52] *Arme Teufel,* literalmente, "pobre diabo" ou "pobre coitado".

[53] Aumenta de *ranking*.

[54] Schuffenhauer (1994, p. 377 n45) identifica uma alteração entre os manuscritos originais e as edições de Grün e Jodl, de "*aus ihrer Unbeachtetheit, aus ihrer Geringschätzung*" [do seu desrespeito, do seu desdém] para "*empor zum Gut über allen anderen Gütern, zum höchsten Gute*" [até ao bem mais elevado entre todos os outros bens].

[55] Mais uma vez, Feuerbach se utiliza da figura de linguagem da *paronomásia* para os termos *Arme*, *Arm*, *Armuth*.

[56] A referência é bíblica (Ri 9,13; Ps 104,15; Spr 31,6; 1Tim 5,23), Schuffenhauer remete a referência à um texto de Lutero: "*Vgl. M. Luther: Tischreden. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (WA), Weimar 1912-1921, (2.Abt.), 1 Bd. 107 (254: Vinum est benedictum et habet testimonium in scriptura)*". Encontramos, porém, uma outra possível fonte de referência para Feuerbach em: Carl Julius Weber's sämmtliche Werke, Volume 20, Karl Julius Weber.

[57] Há um acréscimo nos manuscritos identificado por Schuffenahuer (1994, p. 377 n3):

"*Im Ms folgt gestr.: Aber ist denn die Stimme dieses gemeinen Volkes die Stimme Gottes die Stimme*" [Mas a voz desse povo comum é a voz de Deus, a voz...]. Acreditamos que, possivelmente, Feuerbach se refira aqui ["*der gemeine Materialist und Sensualist*"] à afirmação crítica de Schopenhauer sobre o "Materialismo vulgar" dos jovens hegelianos: "Vemos agora na Inglaterra entre os socialistas, os trabalhadores de fábrica depravados e os jovens hegelianos, como eles se rebaixam a uma visão das coisas absolutamente física, que conduz ao seguinte resultado: *edite, bibite, post mortem nulla voluptas* [comei e bebei, depois da morte não há prazer algum], o que pode ser bem qualificado como um *bestialismo*".

[58] O termo expressa uma contradição entre termos para Schopenhauer.

[59] As edições de Grün e de Jodl optam por "*biologie*", embora Schuffenhauer (1994, p. 378 n49) observe que nos manuscritos encontra-se "*biographie*". Optamos por manter "*biologie*".

[60] Alusão a obra de Daniel Schwenter (1585-1636), orientalisa, matemático e inventor alemão, cuja obra *Deliciae Physico- Mathematicae. Oder Mathemat und philosophische Erquickstunden* foi publicada postumamente em 1641: "*Anspielung auf: D. Schwenter, G. P. Harsdörffer, Deliciae Physico-Mathematicae. Oder Mathemat und philosophische Erquickstunden, Nürnberg 1636–1692. – mathematicae: mathematiques Korr. im Ms*". Outra possível referência que identificamos é a obra *Deliciæ Mathematicæ, oder Mathematisches Sinnen-Confect* de Paul Halcke (1662-1731), matemático alemão, publicada em 1719.

[61] Karl Friedrich Köppen (1808-1863), professor e jornalista, pertenceu ao grupo dos "jovens hegelianos" de Berlim, tendo se aproximado, sobretudo, de Karl Marx e Arnold Ruge.

[62] Schuffenhauer (1994, p.) identifica uma nota nos manuscritos: "*Im Ms folgt gestr.: Der Mensch besteht immer eigensinnig auf seinem Sinn. Was in deinem Sinn keine Glückseligkeit ist, ist es deswegen nicht auch im Sinne eines andren von dir unterschiednen. Der unglückselige Inder und Indien ist ja die ursprüngliche Heimat des Buddhismus will und kennt*" [Os homens sempre insistem teimosamente nesse sentido. O que não significa felicidade para eles, também não significa, diferentemente portanto, Felicidade para os outros. Os infelizes indianos querem e sabem que a Índia é o lar original do budismo"].

[63] KOPPEN, C.F.: *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung*. Berlin, 1857, p. 81. In:
https://books.google.com.br/books/about/Die_Religion_des_Buddha.html?id=RzUVA

AAAYAAJ&redir_esc=y

[64] "*Hopsasa*" e "*Juchhe*", interjeições de contentamento.

[65] KOPPEN, C.F.: *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung*. Berlin, 1857, p. 304. In: https://books.google.com.br/books/about/Die_Religion_des_Buddha.html?id=RzUVAAAAYAAJ&redir_esc=y

[66] Schuffenhauer nota que no manuscrito há o texto rascunhado: "so unnatürlich und (…)"

[67] Schuffenhauer, no manuscrito o texto continua: "*daß einem selbst der Verstand stille steht und das Herz im Leibe vor Entsetzen sich umdreht*"

[68] Schuffenhauer, no manuscrito o texto continua: "*so weit gebracht*"

[69] Schuffenhauer, texto rascunhado nos manuscritos: "*denken können*"

[70] *Himmelsbrot*: receita natalina e também *maná*.

[71] *Weltlichen*, literalmente "mundano".

[72] Armand Jean du Plessis, Cardeal de Richelieu

[73]Referência a Goethe, Cf. *Xenien*: https://books.google.com.br/books?id=7wFRDwAAQBAJ&pg=PA69&lpg=PA69&dq=%22Warum+plagen+wir+einer+den+andern?+Das+Leben+verrinnet.+Und+es+versammelt+uns+nur+einmal+wie+heute+die+Zeit.%22&source=bl&ots=cSYoAZUSSP&sig=ACfU3U0NOMTQyfaeSz5WWc9eG5WTG-iMtA&hl=en&sa=X&ved=2ahUKEwj8la2Ss_SAAxUyppUCHTvXByQQ6AF6BAgJEAM#v=onepage&q=%22Warum%20plagen%20wir%20einer%20den%20andern%3F%20Das%20Leben%20verrinnet.%20Und%20es%20versammelt%20uns%20nur%20einmal%20wie%20heute%20die%20Zeit.%22&f=false

[74] Referência a Terêncio.

[75] Referência a Publilio Sirio.

[76] "Quantos possuem o mero medo da morte mortal [*Tode getödtet*], o medo das adoecidas doenças [*Krankheiten krank*], o medo da pobre pobreza [*Armuth arm*], privando-se feito um miserável".

[77] Referência à Hegel por Franz von Baader:
https://books.google.com.br/books?id=xkgJAAAAQAAJ&pg=PA116&lpg=PA116&dq=%22logischen+trilogie%22+Hegel&source=bl&ots=-jODq5kpcV&sig=ACfU3U0KPWZtFyM1_Ogkc3VX7Ufjq7Y3VQ&hl=en&sa=X&ved=2ahUKEwisgcudn6aBAxVOrpUCHcZ3CLkQ6AF6BAgTEAM#v=onepage&q=%22logischen%20trilogie%22%20Hegel&f=false

[78] Androginia e filosofia do amor em Baader.

[79] A referência é aos hinos homéricos sobre Afrodite. Muito possivelmente, Feuerbach se utilizou do segundo volume da obra *Blüthen der epischen Dichtkunst der Griechen in deutscher Nachbildung*, organizada e editada em 1840 pelo filólogo Anton Baumstark (Cf. BAUMSTARK, 1840, p. 59). Em edição brasileira o trecho é traduzido do grego como: "ó mulher semelhante às deusas, após ter subido em seu leito, penetrar nas entranhas da morada de Hades." (HOMERO. *Hinos homéricos*. São Paulo: UNESP, 2022).

[80] "*Vae, puto deus fio*!" [Ai, acho que estou virando Deus], Flavio Josefus, guerra dos judeus

[81] *Sterben* descreve mais a transição da vida para a morte. *Tod* significa a morte já consumada.

[82] Literalmente "Mundaneidade".

[83] Mais uma provável menção à Franz von Baader, *Fermenta cognitionis* de 1824: https://www.google.com.br/books/edition/Fermenta_Cognitionis_von_Franz_R_v_Baade/3_FkAAAAcAAJ?hl=en&gbpv=1&dq=krasses+bild+von+baader&pg=PA53&printsec=frontcover&bshm=rimc/1

[84] Menção ao hino *O Ewigkeit, du Donnerwort* de de Johann Rist (1607-1667), poeta luterano alemão. A obra, porém, influencia ainda uma cantata homônima de J.S. Bach, BWV 20 de 1724, referência também provável de Feuerbach no texto.

[85] Schaffot, Cadafalso ou patíbulo, execução pública. O termo original utilizado por Helvétius é "*Greve*", referencia à *Place de Grève*, em Paris, local onde ocorriam execuções durante o Antigo Regime.

[86] No original em francês: "*Tout le monde sait cette réponse d'un fameux oculiste. Un paysan va le consulter ; il le trouve à table, buvant et mangeant bien : « Que faire pour*

mes yeux ? lui dit le paysan ». — « Vous abstenir du vin, reprend l'oculiste ». — « Mais il me semble, reprend le paysan en s'approchant de lui, que vos yeux ne sont pas plus sains que les miens ; et cependant vous buvez ». — « Oui vraiment ; c'est que j'aime mieux boire que guérir ». Que de gens dont le bonheur est, comme celui de cet oculiste, attaché à des passions qui doivent les plonger dans les plus grands malheurs, et qui cependant, si je l'ose dire, seroient fous de vouloir être plus sages ! Il est même des hommes, et l'expérience ne l'a que trop démontré, qui sont assez malheureusement nés pour ne pouvoir être heureux que par des actions qui les menent à la Greve" [Todo mundo conhece essa resposta de um famoso oculista. Um camponês vai consultá-lo; encontra-o à mesa, bebendo e comendo bem: "O que posso fazer pelos meus olhos? o camponês disse a ele. – "Abstenha-se de vinho", diz o oculista. — "Mas parece-me", continua o camponês, aproximando-se dele, "que os teus olhos não são mais saudáveis que os meus; e ainda assim você bebe. - " Sim, com certeza ; é porque prefiro beber do que curar." Quantas pessoas cuja felicidade está, como a deste oculista, ligada a paixões que devem mergulhá-las nas maiores desgraças, e que, no entanto, se me atrevo a dizê-lo, seriam loucas se quisessem ser mais sábias! Há até homens, e a experiência demonstrou-o muito bem, que infelizmente nasceram para só poderem ser felizes através de acções que os levem à Greve]. In: https://books.google.com.br/books?id=3d9kAAAAcAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_book_other_versions_r&redir_esc=y#v=onepage&q=oculiste&f=false

[87] O debate do reconhecimento do "homem próximo" teve maior importância na psicanálise freudiana: https://www.cairn.info/revue-francaise-de-psychanalyse-2015-2-page-419.htm

[88] Feuerbach provavelmente se refere aos debates e polêmicas em torno de suas obras sobre a desvalorização do indivíduo e do egoismo em detrimento de sua concepção generica e comunitarista do homooem. Para tal, basta lembrar do seu debate com Max Stirner.

[89] Poderia ser auto-superação, superação de si mesmo. No entanto, essa opção não traz a carga negativa do dever heterônomo.

[90] A expressão idiomática em alemão "*sich in dem Haaren liegen*" significa estar em desacordo com alguém, literalmente "a puxar os cabelos do outro".

[91] *Unreinlichkeit*: impureza, sujeira, não-limpeza, não-higiene, imundice. Optamos pelo adjetivo "Porqueira" por designar, justamente, o uso dos porcos como sinônimo do vício dos maus hábitos higiênicos.

[92] Na outra edição não há essa divisão de parágrafos

[93] Optamos aqui pela tradução por Imundice, ao contrario de porqueria, após a crítica de Feuerbach à utilização desse termo como sinônimo dos porcos.

[94] Christian Bastholm (1740-1819), pastor e teólogo dinamarquês, se refere aos Coissãs, povos originários de regiões da Namíbia, Botsuana, Angola e África do sul, designando-os como *Hotentontes*, nome ofensivo dado pelos colonizadores europeus. Os Cossãs englobam dois grupos étnicos: os *Sãs*, caçadores-coletores, e os *Cóis* [*Khoi-khois*], formado por pastores. Para mais informações cf.: NIANE, Djibril Tamsir. *História geral da África*, UNESCO, Instituto Humanize, pp. 305-307.

[95] Referência a Kant: Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Martins Fontes, 2016, p. 61.

[96] Gregor Lechner (1490-1558), abade beneditino

[97] Referência a obra *Bayles bedeutung für die Geschichte der Philosophie und Charackter*.

[98] Referência a Jacobi: *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*: [Lessing: Não devemos, portanto, discordar sobre nosso credo. Jacobi: Não gostaríamos disso de forma alguma. Mas meu credo não é em Spinoza. Lessing: Ouso desejar que isso não esteja em nenhum livro. Jacobi: Isso não é tudo. Acredito em uma causa inteligente e pessoal do mundo. Lessing: Melhor assim! Devo estar prestes a ouvir algo inteiramente novo. Jacobi: Melhor não elevar tanto as expectativas. Eu me livrei do problema por meio de um salto mortal, e presumo que você não tenha nenhum prazer especial em saltar de cabeça. Lessing: Não diga isso; contanto que eu não precise imitá-lo. Além do mais, você vai cair sobre seus pés. Por isso, se não é um segredo, vamos lá. Jacobi: Você pode sempre descobrir olhando para mim. Tudo se resume a isto: do fatalismo, eu imediatamente concluo contra o fatalismo e tudo o mais conectado a ele. Se há apenas causas eficientes, mas não são causas finais, então a única função que a faculdade do pensamento tem na natureza é aquela de observar; seu papel é acompanhar o mecanismo das causas eficientes].

[99] Gambrinus é um lendário rei do povo de Flandres e o patrono não-oficial da cerveja

[100] Um dito comum em alemão, mas também uma possível referência à peça de teatro homônima escrita por Karl von Marinelli em 1781.

[101] Literalmente, “Bens externos”.

[102] Referência a Anselm Feuerbach: Cf. *Aktenmässige Darstellung merkwürdiger Verbrechen*, p. 328.

[103] Referência a Anselm von Feuerbach, pai de Ludwig Feruerbach: "*Von jeder mit*

Verstand begabten Person wird im Allgemeinen als rechtlicht gewifs angenomenn, dafs sie mit strafgesetzen bekannt sey".

[104] Camponês da Arcádia.

[105] Primeiro e último rei da dinastia Mérmnada do Reino da Lídia.

[106] Literalmente, damas de rua.

[107] A oposição entre *Mann* e *Weib* no alemão clássico reflete distinções de gênero marcadas pela complementaridade. A escolha entre "homem e mulher" ou "marido e esposa" depende do contexto filosófico ou cultural, buscando captar a ideia de interdependência.

[108] Referência ao Mito sobre o amor andrógeno no *Banquete* de Platão.

[109] Como juiz do submundo na mitologia grega, *Rhadamanthus* simboliza justiça e imparcialidade. Traduzir sua figura envolve ressaltar seu papel como exemplo ético na literatura e mitologia.

[110] "Arranquem até a nossa última vestimenta do corpo". Essa expressão carrega uma forte carga metafórica, evocando uma exposição completa, física e moral.

[111] Referência a Confúcio. Cf. *Die vier Bücher der Moral- und Staatsphilosophie Chinas: Confucius und Mencius. Aus d. Chines. nach d. franz. Uebers. des... G. Pauthier. Hrsg. von Joh[ann] Cramer*.

[112] Mateus, 7:12. O verso bíblico, traduzido como "Tudo o que quereis que os homens vos façam, fazei-o também a eles", reflete o princípio da reciprocidade ética.

[113] "Pois a compaixão ilimitada por todos os seres vivos é o mais firme e seguro fiador para o bom comportamento moral e não precisa de nenhuma casuística" (p. 171, Sobre o fundamento da moral / Arthur Schopenhauer: tradução Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. - 2a ed. São Paulo : Martins Fontes, 2001.

[114] *Neminem laedere* – "não causar dano" – é um princípio geral que fundamenta não apenas a lei de responsabilidade civil. Este princípio também pode ser encontrado em Ulpiano em um contexto mais amplo: Viva honestamente, nunca viva, nunca coma. Schopenhauer usa esta frase em sua descrição do princípio de toda moralidade: ""Não

faça mal a ninguém, mas ajude a todos o máximo que puder", "Não faça mal a ninguém, pelo contrário: ajude a todos no que puder".

[115] Literalmente, "Rimar em conjunto".

[116] Referência a Tomás de Aquino. Cf. *Quaestiones disputatae de virtutibus, quaestio II*.

[117] Cf. GW 7, *Theogonie*, Werner Sch., p. 137.

[118] Referência a obra *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit* de 1866.

[119] Faremos a distinção entre *Bewusstsein* e *Gewissen*, o primeiro indicando a consciência no sentido amplo e o segundo a consciência no sentido moral.

[120] Referência indireta à Boccaccio encontrada em: WEBER, Carl Julius. *Demokritos oder hinterlassene Papiere eines lachenden Philosophen. Von dem Verfasser der Briefe eines in Deutschland reisenden Deutschen*. Fr. Brodhag'sche Buchhandlung, Stuttgart 1858, Band V, p. 130: "*Visus colloquium risus post oscula tactus Post tactum factum post factum poenitet actum*". A sentença em latim é traduzida ao alemão por Weber em nota de rodapé: "*Blick Gespräch und Gelächter und nach dem Kusse Berührung Nach der Berührung die That und nach der That auch die Reue*" [Conversa de olhares e risos e, depois do beijo, o toque. Depois do toque, o feito, e, depois do feito, o remorso].

[121] A possível menção às *Erínias*, figuras da Teogonia de Hesíodo, reflete sua função como forças punitivas que representam a consciência moral e a retribuição divina. Essa indeterminação na referência literária pode aludir a uma busca por um sentido ético universal, explorando a culpa e a justiça.

[122]O termo alemão *gehören* possui uma curiosa origem etimológica que remete a comportamentos ancestrais. Hipotetiza-se que ele derive da ação de "parar para ouvir" (*aufhören*), usada em contextos de perigo. Tal evolução semântica demonstra como expressões linguísticas podem ser moldadas por práticas sociais e psicológicas.

[123] A menção ao Duque de Alba pode indicar um paralelo com o uso do poder na política e na moralidade. Reconhecido por sua autoridade implacável, ele exemplifica como figuras históricas podem servir de metáforas para dilemas éticos, especialmente no contexto de julgamentos e punições.

[124] Traduzida literalmente, a expressão “névoas azuis do céu” evoca uma imagem de transcendência e abstração. É uma metáfora poderosa para ilusões ou conceitos moralmente elevados que se desvanecem sob análise crítica, típico de reflexões filosóficas.

[125] O termo alemão *Einschränkung* deriva de *schränken* (“apertar”) e implica a imposição de limites, tanto físicos quanto abstratos. Na tradução para o português, "limitação" captura adequadamente essa ideia de delimitação, especialmente em contextos éticos ou sociais.

[126] O termo alemão correspondente a "amante do prazer" reflete nuances filosóficas sobre o hedonismo. A tradução preserva a ideia de uma busca equilibrada por felicidade sensível, evitando interpretações negativas frequentemente associadas ao prazer.

[127] "O saco com as próprias coisas nas costas cegas". Essa metáfora sugere que carregamos nossas falhas e arrependimentos sem reconhecê-los plenamente. Na tradução, a imagem deve manter sua força visual, evocando o peso das consequências invisíveis de nossos atos.

[128] O termo *Feme*, originalmente associado a julgamentos secretos na Idade Média, foi ressignificado na República de Weimar como símbolo de práticas injustas e punitivas. A tradução considerou o contexto histórico para evitar confusão com seu uso moderno.

[129] *Urim* e *Tumim* são instrumentos simbólicos de busca pela verdade divina. A tradução e a interpretação devem ressaltar seu papel como metáforas para decisões éticas ou julgamentos morais baseados em incertezas.

[130] Schuffenhauer opta por utilizar o termo *Fullhorn* ao invés de *Fühlhorn*, os tradutores em italiano e em espanhol também o seguem traduzindo por “cornucopia”.

[131] Provável menção a Alphonse Antonio de Sarasa: A obra de Sarasa aborda o papel da consciência moral na análise de ações erradas. Sua reflexão sobre o julgamento ético destaca a complexidade do arrependimento e da autoconsciência no comportamento humano.

[132] Possível referência a Ferdinand Überwasser: "*Was scheint z.B. unbedeutender als ein unbedacht gesprochenes Wort wenn es auch nach der strengen Regel der Liebe nicht hätte gesprochen werden sollen oder eine Scherzs lüge aber der Mann von zartem Gewissen abscheuet jede Lüge auch die unbedeutende oder eine Scherzlüge überlegt zuvor ehe er spricht um Niemanden die geringste Krånkung zuzufügen Dem zarten Gewissen steht das stumpfe gegenüber wenn es entweder an ges höriger Sorgfalt und Genauigkeit der Ueberles gung oder an schneller klarer Bemerkung vors gegangener Abweichungen von der Pflicht oder an beyden fehlt*". Überwasser reflete sobre a delicadeza da consciência moral e a aversão às mentiras, mesmo as mais triviais. A tradução deve manter o tom reflexivo e enfatizar a oposição entre a consciência sensível e a insensibilidade moral.

[133] Provável referência à Lutero: A frase "verstricken und beschweren" ("enredar e sobrecarregar") alude ao pecado como uma armadilha. A tradução deve capturar a força simbólica dessa linguagem, enraizada no pensamento luterano sobre culpa e redenção.

[134] A distinção entre *Nachtsack* (literalmente, "saco noturno") e *Tasche* ("bolsa") aponta para usos específicos e simbólicos com o sentido de "pesar", "sobrecarregar".

[135] Termo médico que indica uma pessoa, especificamente um homem, que realiza o parto de um recém-nascido.

[136] Literalmente, busca por prazer.

[137] Originalmente, *Hagestolz* designava proprietários de terras pequenas incapazes de sustentar famílias. O termo evoluiu para significar um homem solteiro com orgulho de sua condição, ideia que deve ser transmitida claramente na tradução.

[138] Literalmente, um "doador de esmolas".

[139] "*Bis über die Ohren*". A expressão "até os ouvidos" transmite intensidade emocional ou imersão. Essa tradução mantém o sentido figurado e o impacto do original alemão.