



SEÇÃO: VARIA

## Destino e felicidade: as concepções de amor em Ludwig Feuerbach

*Destiny and happiness: Ludwig Feuerbach's conceptions of love*

Felipe Assunção<sup>1</sup>

[orcid.org/0000-0003-1487-1424](https://orcid.org/0000-0003-1487-1424)  
[assuncao@filosofia@gmail.com](mailto:assuncao@filosofia@gmail.com)

Recebido em: 32/02/2021.

Aprovado em: 27/10/2022.

Publicado em: 21/11/2022.

**Resumo:** Trata-se de uma leitura ética do pensamento de Ludwig Feuerbach a partir do tema do amor, compreendendo-o enquanto chave conceitual sintetizadora da intenção programática da filosofia feuerbachiana de instauração de uma nova vivência relacional do homem no mundo dentro do diagnóstico secularizante da modernidade, cumprindo as suas exigências de autoconstituição (*amor fati*: o homem como responsável pelo seu próprio destino) e de autorrealização (felicidade: as possibilidades de realização plena do homem dentro dos critérios imanentes da nova realidade humana).

**Palavras-chave:** amor; destino; felicidade.

**Abstract:** This is an ethical reading of Ludwig Feuerbach's thoughts based on the theme of love, understanding it as a conceptual key synthesizing the programmatic intention of Feuerbach's philosophy to establish a new relational experience of man in the world within the secularizing diagnosis of modernity, fulfilling its requirements of self-constitution (*amor fati*: man as responsible for his own destiny) and self-realization (happiness: the possibilities of man's full realization within the immanent criteria of the new human reality).

**Keywords:** love; destiny; happiness.

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

### Introdução

A temática filosófica do amor – a partir da qual se englobarão os conceitos de destino e felicidade –, para além de uma utilização prosaica romantizada, tem sido referida, em certos debates contemporâneos, ao contexto de uma problematização ética relativa à constituição dos sujeitos nas relações morais. É dessa maneira que, por exemplo, as assim chamadas filosofias do reconhecimento<sup>2</sup>, ao atualizarem o tema da intersubjetividade no idealismo alemão para evidenciar a importância normativa da estima mútua na formação das identidades na vida social



Artigo está licenciado sob forma de uma licença  
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

<sup>1</sup> Universidade de Brasília (UnB), Brasília, DF, Brasil.

<sup>2</sup> Cf. HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*. São Paulo: Editora 34, 2009; TAYLOR, Charles *Multiculturalism & Politics of Recognition*. Princeton University Press: 1992.

e política, e também as filosofias do diálogo<sup>3</sup>, ao consagrarem à alteridade um papel relevante nas discussões éticas e fenomenológicas, se referem ao amor, ainda que situado em instâncias primárias, como um paradigma para as relações morais, compreendendo-o, *lato sensu*, enquanto princípio de configuração relacional do sujeito e de estruturação do caráter dialógico das identidades. Verifica-se, nesses casos, a vinculação do tema do amor à uma concepção intersubjetivista da ética, enxergando o campo da moral como uma prática que se insere em contextos interrelacionais – e mesmo comunitários – mais amplos de interação e reconhecimento bilateral e que se põem, em oposição à uma abordagem subjetivista, para além das decisões de um indivíduo isolado.

No rastro histórico dessas questões encontra-se, evidentemente e não sem justiça, a novidade conceitual, surgida no interior do pensamento prático de J. G. Fichte (1762-1814) e de G. W. Hegel (1770-1831), que a noção de *Anerkennung* traz para o cenário pós-kantiano, bem como a consideração dada por Edmund Husserl (1859-1938) – mesmo que extrapolando uma preocupação estritamente ética ou prática – à ideia de intersubjetividade como contraposição ao "epistemologismo" solipsista da modernidade. Acreditamos, porém, que nos intervalos do panorama de desenvolvimento teórico do tema da intersubjetividade e para uma possível associação dele à uma interpretação ética do amor, como gostaria de assumir enquanto primeiro pressuposto de nossa hipótese, as elaborações encontradas no pensamento de Ludwig Feuerbach (1804-1872) podem ser cotejadas à essas posições filosóficas, contribuindo para o aprofundamento

da compreensão desse tema. Tal empreitada exige-nos, não apenas a investigação da herança idealista aglutinada por Feuerbach – assimilada criticamente, aliás – e a sua eventual influência e importância em formas de pensamento posteriores e mais contemporâneas<sup>4</sup>, mas também, e principalmente, a reconstrução de seu próprio pensamento através de um mote interpretativo específico posto aqui como hipótese de trabalho: uma leitura ética de toda a trajetória de Feuerbach a partir do conceito de amor.

### Natureza e Liberdade na ética feuerbachiana

Sob a temática do amor, a intersubjetividade ganha em Feuerbach um tratamento e desenvolvimento próprios que vão, dentro de sua tensa produção, passando gradativamente de uma concepção na qual o sujeito entrega-se, em um ato de sacrifício de sua individualidade, à totalidade comunitária infinita representada pelo conjunto intersubjetivo do gênero humano – ideia presente desde os textos juvenis até *Wesendes 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 instinto de felicidade individual como pulsões sensíveis inerentes ao homem, mas também orientada,

<sup>3</sup> Cf. BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992; LEVINAS, Emmanuel. *Violência do rosto*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

<sup>4</sup> Adriana Serrão é uma das comentadoras que destaca o influxo e atualização da filosofia de Feuerbach no pensamento dialógico do séc. XX, sobretudo em F. Ebner e M. Buber: "M. Buber identifica Feuerbach, a par de Jacobi, como progenitor do princípio dialógico, conferindo à relação originária (*Urbeziehung*) com o Tu o estatuto de 'facto copernicano' (*kopernikanischeTat*) e segundo recomeço do pensamento moderno depois da descoberta do eu pelo idealismo" (SERRÃO, 1999, p. 213n). Joaquín Gil Martínez, também no sentido de uma atualização, tem feito um interessante trabalho comparativo da filosofia do diálogo de Feuerbach com a produção recente de Axel Honneth ao buscar "analisar as implicações e possibilidades da filosofia moral de Ludwig Feuerbach a partir da perspectiva do reconhecimento recíproco e, de forma geral, levar a cabo uma reconstrução da origem e desenvolvimento de tal conceito, em suas linhas fundamentais, com o fim de esclarecer em que medida se pode entender a ideia mesma de reconhecimento recíproco como conteúdo normativo da moral" Tradução nossa (MARTÍNEZ, 2015, p. 54, tradução nossa). Importante dizer também que nossa proposta de comparar e atualizar o pensamento de Feuerbach, preferencialmente ao final de nosso trabalho, tem de ocorrer de forma reduzida, não se sobrepondo sobre a nossa intenção maior de exegese do pensamento feuerbachiano.

pela natureza expansiva e compassiva de tais sentimentos, para o inevitável compartilhamento *altruista* 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, 2005, p. 101, grifo do autor).

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 *pathos* moderno da autonomia e da

autoconstituição, assim como o pendor à *praxis* humana surgido da necessidade epocal de uma urgente efetividade do racional<sup>5</sup>, fazem revelar o esgotamento e a 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, 2001, p. 238), não consolável mais pela transcendência e assumida entusiasticamente e programaticamente enquanto *amor fati*: "o destino *além* do homem é o destino *no* homem" (FEUERBACH, 2010, p. 118, grifo do autor).

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 ateuista 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 *autofinalização* 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*

<sup>5</sup> 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 Søren 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, p. 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 *praxis* e à ação para conseguir essa efetivação, adota um posicionamento radicalmente crítico em relação ao velho Hegel, implodindo seu reino em "provincias, 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, tradução nossa) parece também corroborar com isso: "Essa restrição da filosofia à sua própria época se fundamenta no mais fundamental princípio hegeliano: que a filosofia não é outra coisa senão que o contínuo desenvolvimento do mesmo espírito auto-reflexivo em direção ao ultrapassamento dos confins de qualquer sistema fechado de pensamento".

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, 1993, p. 156, grifo do autor).

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

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

Os segredos mais profundos residem por isso nas mais simples coisas naturais, que o especulativo calca debaixo dos pés, ao apelar fantasiosamente ao além. O retorno à natureza é a única fonte da salvação. É falso apreender a natureza em contradição com a liberdade ética. [...] A natureza só se subleva contra a liberdade fantástica [...] (FEUERBACH, 2012, p. 63).

A absoluta indeterminação da vontade repre-

senta, para Feuerbach, a imaginária sobrenaturalização da moralidade humana. A liberdade não é uma faculdade pressuposta abstratamente e anteriormente à vivência humana no mundo, mas uma meta, uma conquista dentro das determinações naturais: “a liberdade não consiste no poder começar, mas no poder *terminar*” (FEUERBACH, 1993, p. 57, grifo do autor). A disjunção conceitual entre *desejo* e *vontade* permite a Feuerbach demarcar o critério da intrínseca harmonia entre a natureza e a liberdade na constatação das possibilidades reais de autonomia nas ações humanas. Ao *desejo* ardente do cumprimento de algo nasce conjuntamente a “ideia da correlação imediata, não condicionada por nenhum obstáculo intermediário, do início e do fim, do desejo e da ação” (FEUERBACH, 2010, p. 46): “O desejo nada mais é do que a vontade sem poder, sem capacidade” (FEUERBACH, 2010, p. 46), uma vontade impotente porque privada dos meios reais e naturais para a sua realização. A vontade, por sua vez, é um querer capaz de realização, de movimento, de força justamente porque está condicionada pela ligação efetiva com a realidade: “a vontade está submetida a todas as condições e modos da finitude e da temporalidade” (FEUERBACH, 1993, p. 66). Por isso também a equiparação entre vontade e felicidade. Por estar delimitada na condicionalidade da existência finita do homem, a vontade não pode escapar da necessidade espontânea da autoconservação humana: “Quem tem vontade [...] quer unicamente aquilo que lhe é útil, bom, saudável [...]. Vontade é vontade de felicidade” (FEUERBACH, 1992, p. 11).

### A afirmação da plenitude finita da vida

O processo de naturalização da liberdade expõe, além da recusa de uma fundamentação abstrata e inteligível da moral, a legitimação do encerramento necessário da experiência humana apenas dentro dos parâmetros finitos da imanência natural. À afirmação fática e auto-determinadora do amor ao destino humano – “o amor do homem pelo homem” (FEUERBACH, 1994, p. 328) –, impõe-se, ao mesmo tempo, a franca aceitação de sua autenticidade finita

através da constatação da experiência *limite* do homem: "A necessidade é o limite [...] mas também o fim dos desejos; pois o desejo se estende, [...] apenas para o que pode acontecer; na frieza da impossibilidade e da imutabilidade, o desejo é engessado" (FEUERBACH, 2010, p. 150). A estrutura ontológico-natural da realidade sensível não apenas precede o antropológico-cultural, mas lhe é, em grande medida, antagônica e restrigente. A terminologia usada na definição da natureza como entidade eminentemente *não humana*<sup>6</sup>, traz à tona o tom trágico da vivência existencial inicialmente negativa do homem, marcada pelo sentimento de dependência e de impotência diante da absoluta surdez aos seus anseios e da inevitabilidade da morte individual – fatores determinantes, enquanto perspectivas naturais, do significado finito da vida: "O homem vive, mas a sua vida não depende dele: eu existo agora, mas que eu exista também em outros instantes, não depende da minha vontade e do meu conhecimento" (FEUERBACH, 1986, p. 177).

Ao dramatismo na descrição vivencial da vulnerabilidade do homem não corresponde um posicionamento niilista ou pessimista da existência. O caráter finito e mortal do humano norteia, na verdade, positivamente toda a ressignificação ética de uma afirmação da plenitude da vida:

Somente se o homem voltar a reconhecer que não se trata de uma morte aparente, mas de uma morte verdadeira e real, que liquida totalmente a vida do indivíduo, e apenas se voltar à consciência de sua finitude, se armará de coragem suficiente para começar uma nova vida (FEUERBACH, 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, p. 246). Daqui o elogio, evocado tanto nos *Gedankenüber Tod und Unsterblichkeit* de 1830 como em *Theogonie* de 1856, aos gregos, simbolizado por seus heróis, enquanto arquétipos e emblema para a iminente conquista moderna de assumir, sem fantasias, o próprio destino mortal. O herói é quem, diante da finitude da vida, a assume responsabilmente e almeja, nos limites da existência terrena, a conquista de sua plenitude: "Oh, tu, herói Aquiles, modelo exemplar do espírito grego, que com toda nobreza confessou preferir ser um escravo na terra a ser um rei no reino das sombras" (FEUERBACH, p. 94).<sup>7</sup>

Contrário ao heroísmo estão as posições religiosas de crença na imortalidade pessoal fundadas na suposta desagregação, mutiladora da concepção de homem, entre alma e corpo e defensora de uma individualidade isolada. Ponto necessário de transformação da realidade e de efetivação de uma vivência real, imanente e terrena encontra-se na reivindicação de superação do pensamento religioso em geral, compreendendo seus mecanismos formadores e consolidadores de uma vivência transcendental e ilusória.

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 um 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

<sup>6</sup> "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, tradução nossa do italiano).

<sup>7</sup> Apenas como curiosidade: o termo *Tagelöhner* utilizado originalmente por Feuerbach (FEUERBACH, 1847, p. 27) foi traduzido ao espanhol como "jornaleiro" e em italiano (FEUERBACH, 1997, p. 46) por "bracciante" querendo significar, segundo pensamos, a imagem de um trabalhador diário. Optamos, por isso, pelo termo "escravo" por parecer representar melhor essa imagem e a própria visão de mundo grega.

sua salvação" (FEUERBACH, 1994, p. 225). Nesse sentido, a imortalidade, enquanto manifestação de um desejo reativo às carências da vida, significa a vontade humana de querer ser plenamente feliz. Por desejar a vida como plena, o religioso quer prolongá-la na eternidade.

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, p. 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 anti-heróica e 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 superação da alienação religiosa: "dirigir para fora os olhos voltados para dentro" (FEUERBACH, 1994, p. 431). A inversão antropológica da religião efetuada por Feuerbach como recurso de tradução do divino para termos humanos e a consequente compreensão da imortalidade como simples tendência à perpetuação da felicidade, parecem levar, por fim, ao estabelecimento da sacralização da concretude do real e das relações interpessoais no contato direto com o mundo: "A crença na *imortalidade* do homem é a crença na *divindade* do homem" (FEUERBACH, 1994, p. 209, grifo do autor). Isso significa, dentro dos termos da virada antropológica, que os predicados infinitos que se atribuem à Deus e ao céu religioso são predicados unicamente humanos e devem ser exercidos somente na circunscrição autônoma da vida terrena e da completude concreta do homem.

### Considerações finais

O estabelecimento da efetivação do homem no mundo ocorre no desenvolvimento da concepção dialógica do indivíduo e da realidade. A heteronomia exerce, em Feuerbach, sempre uma função de ampliação das possibilidades de realização do homem – seja diante da heteronomia determinista da natureza, em concordância com a liberdade humana, ou da heteronomia da presença intersubjetiva do outro. A vida plena se dá, não no ensimesmamento, mas sempre no contato com o exterior e com o outro em geral. Desde o primeiro arco da produção de Feuerbach que a intenção de uma definição relacional do sujeito encontra na concepção de *amor* o seu apanágio conceitual. O vínculo de complementaridade estabelecida entre a finitude do indivíduo e a infinitude potencial e imanente da totalidade comunitária humana ocorre pelo papel unitivo do amor enquanto princípio de coesão do homem com seu próprio gênero<sup>8</sup>: "a essência dos indivíduos é a mesma [...]; portanto, não no

<sup>8</sup> A correspondência entre razão e amor demonstra, na fase inicial do pensamento de Feuerbach, o caráter unitivo e universal da referência ao plano do gênero humano: "pois tal como a razão, o amor é de natureza livre e universal, mas a fé de natureza estreita e limitada. Só onde há amor domina amor universal. A própria razão não é senão o amor universal" (FEUERBACH, 1994, p. 312).

indivíduo, mas apenas na essência [do gênero humano] está o verdadeiro amor e a verdadeira felicidade" (FEUERBACH, p. 121). A definição do indivíduo é colocada sempre em referência ao diálogo com totalidade do gênero humano. Isso quer dizer que, embora a vida genérica comece com a vida interiorizada da consciência subjetiva, essa mesma consciência tem como princípio e finalidade a vida voltada para o exterior, em comunicação com *tu*, vida em relação com o seu gênero que, sendo um domínio ilimitado e intersubjetivo, supera os limites frágeis da facticidade individual: "O homem é para si mesmo ao mesmo tempo eu e tu; pode colocar-se no lugar do outro, precisamente porque tem como objeto, não apenas a sua individualidade, mas o seu gênero, a sua essência" (FEUERBACH, 1994, p. 10). A referencialidade ao *tu*, contida já na concepção genérica do homem, faz florescer a exigência de uma integralidade da noção de homem através da reivindicação da alteridade para a construção de si: ser integral é ser completo pelo outro. Fundada na necessidade de que o pensamento surja na abertura com aquilo que contradiz as dimensões puramente racionais da filosofia, demonstrando a receptividade à realidade sensível do real, a filosofia da sensibilidade de Feuerbach enseja a compreensão do indivíduo a partir da coexistência temporal na dimensão da espacialidade: "Só a sensibilidade resolve o segredo da ação recíproca. Só seres sensíveis agem uns sobre os outros. Eu sou eu – para mim – e ao mesmo tempo tu – para o outro" (FEUERBACH, 2005, p. 138). O conceito de amor exerce, nesse contexto, o papel de fundamento, não apenas ético, mas, sobretudo, ontológico e epistemológico das relações intersubjetivas no âmbito da sensibilidade:

Se a *velha* filosofia dizia: o que *não* é pensado não existe, a *nova* filosofia diz, pelo contrário: o que não é amado, o que não pode ser amado não existe. [...] Mas tal qual o amor é objectivamente o critério do ser, também o é subjectivamente – o critério da verdade e da realidade. Onde não há amor também não há verdade alguma (FEUERBACH, 2005, p. 140).

A refundação ontológica da realidade ga-

nha seu coroamento na formulação de uma ética propriamente dita cuja referencialidade ao plano imanente da sensibilidade humana contorna a noção da liberdade em direção ao compartilhamento intersubjetivo das pulsões naturais fundamentais ao homem: o amor-de si e o instinto de felicidade. O pressuposto natural ao homem do impulso de sua autoconservação e da afirmação de si mesmo efetiva-se plenamente na reciprocidade do eu e do tu, levando os homens à uma felicidade solidária responsável pelo outro: "a participação ativa na felicidade e infelicidade alheia, ser feliz com quem é feliz e infeliz com quem é infeliz [...] – nisso consiste a *moral*" (FEUERBACH, 1992, p. 72, grifo do autor).

Ao final, o *amor fati* e a aceitação da finitude da existência humana acabam por engendrar uma abertura para a construção de uma vivência amorosa-intersubjetiva. A emancipação da visão teológico-religiosa do homem como ser compreendido sempre em referência ao plano da transcendência, dá lugar para o estabelecimento de uma concepção concreta das relações humanas, transpassando para o aquém todas as possibilidades de realização plena do homem. O conceito de amor no pensamento de Feuerbach surge, dessa maneira, como aglutinador de uma nova perspectiva e de um novo universo de pensamento da realidade. Se Deus e os conceitos especulativos e metafísicos do pensamento racionalista não podem fundamentar mais o humano, só resta às interações éticas e até políticas entre os homens no plano da imanência como fator de transformação da realidade.

## Referências

- BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.
- FERNÁNDEZ, Arsenio Ginzo. Filosofia de la finitude y utopia em L. Feuerbach. In: SERRÃO, Adriana Veríssimo (Coord.). *O Homem Integral – Antropologia e Utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2001. p. 231-257.
- FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- FEUERBACH, Ludwig. *Ética e felicidade con una raccolta-diaforismi de argomentomale*. Milano: Edizioni Angelo Guerini e Associati, 1992.

FEUERBACH, Ludwig. *La essenza della religione*. Bari: Editori Laterza, 1986.

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

FEUERBACH, Ludwig. *Pensamentos sobre muerte y inmortalidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

FEUERBACH, Ludwig. Princípios da Filosofia do Futuro. *In: Filosofia da Sensibilidade – Escritos (1839-1846)*. Tradução de Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005, p. 101-157.

FEUERBACH, Ludwig. *Sämtliche Werke (Dritter Band)*. Leipzig: Verlag von Otto Wigand, 1847. Disponível em: [https://books.google.com.br/books/about/S%C3%A4mtliche\\_Werke.html?id=tn0NAAAAQAAJ&redir\\_esc=y](https://books.google.com.br/books/about/S%C3%A4mtliche_Werke.html?id=tn0NAAAAQAAJ&redir_esc=y). Acesso em: 9 set. 2017.

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

FEUERBACH, Ludwig. *Teogoniasecondolefontidell' antichitàclassica, ebraica e cristiana*. Roma-Bari: Editori Laterza, 2010.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*. São Paulo: Editora 34, 2009.

LEVINAS, Emmanuel. *Violência do rosto*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche – La quebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Madrid: Katz Editores, 2008.

MARTÍNEZ, Joaquín Gil. El reconocimiento afectivo como contenido moral. Feuerbach en diálogo: Fichte, Hegel, Honneth. *Tópicos, Revista de Filosofía*, [S. l.], n. 49, p. 53-79, 2015.

SERRÃO, Adriana Veríssimo. *A Humanidade da Razão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

STEPELEVICH, Lawrence S. Preface and Introduction. *In: The Young Hegelians – An Antology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

TAYLOR, Charles. *Multiculturalism & Politics of Recognition*. [S. l.], Princeton University Press, 1992.

---

## Felipe Assunção

Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG), em Goiânia, GO, Brasil. Doutorando na Universidade de Brasília (UnB), em Brasília, DF, Brasil. Membro do "GPELF – Grupo de pesquisa em Ludwig Feuerbach e Idealismo Alemão".

*Os textos deste artigo foram revisados pela Poá Comunicação e submetidos para validação do autor antes da publicação.*