

Adriana Veríssimo Serrão

Universidade de Lisboa



Professora associada com agregação no Departamento de Filosofia da Universidade de Lisboa, onde realizou o mestrado sobre a Estética de Kant (1985) e o doutoramento sobre a Antropologia de Ludwig Feuerbach (1996). Principais linhas de investigação: Estética, Antropologia Filosófica, Filosofia da Sensibilidade, Filosofia da Natureza e da Paisagem. É diretora da revista *Philosophica* (Departamento e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa).

cv: <http://www.degois.pt/visualizador/curriculum.jsp?key=4417055512689742>

E-MAIL: adrianaserrao@letras.ulisboa.pt

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7452-4032>

Fazer da terra uma morada. A
ética da natureza, segundo
Ludwig Feuerbach

RESUMO: O capítulo analisa as grandes linhas da filosofia da natureza na obra do filósofo alemão Ludwig Feuerbach (1804-1872). A tese da autonomia e do valor intrínseco da natureza, presente já nos primeiros escritos prolonga-se numa ontologia do ser sensível (*Sinnlichkeit*), que atribui o estatuto de sujeito a todos os seres humanos e não-humanos (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 1843). Daqui nasce uma ética do reconhecimento e da gratidão, crítica do antropocentrismo e todas as formas de dominação e instrumentalização. Nos últimos escritos Feuerbach defende a visão da natureza como uma república, isto é, uma comunidade paritária destituída de hierarquias e privilégios, na qual se incluem os direitos dos animais

(*Das Wesen der Religion*, 1846; *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 1851).

PALAVRAS-CHAVE: LUDWIG
FEUERBACH, SENSIBILIDADE, ÉTI-
CA DA NATUREZA, DIREITOS DOS
ANIMAIS

Converting the earth into a dwelling place. The ethics of nature by Ludwig Feuerbach

ABSTRACT: The chapter analyzes the broad lines of the philosophy of nature in the work of the German philosopher Ludwig Feuerbach (1804-1872). The thesis of autonomy and of intrinsic value of nature, already present in the early writings, is extended into an ontology of the sentient being (*Sinnlichkeit*), which assigns the status of subject to all human and non-human beings (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 1843). From these principles arises an ethic of recognition and gratitude, in opposition to anthropocentrism and all forms of domination and instrumentation. In his later writings, Feuerbach defends the view of nature as a republic, that is, a parity community without hierarchies and privileges, which includes animal rights (*Das Wesen der Religion*,

1846; *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 1851).

KEYWORDS: LUDWIG FEUERBACH, SENSIBILITY, ETHICS OF NATURE, ANIMAL RIGHTS

Fazer da terra uma morada. A ética da natureza, segundo Ludwig Feuerbach¹

Adriana Veríssimo Serrão
Universidade de Lisboa

Interpelar o pensamento de Ludwig Feuerbach no âmbito das relações entre filosofia e ecologia poderá parecer, à luz das exigências do rigor histórico, um labor incoerente ou uma tentativa de reconstituição demasiado forçada. Faltam de facto ao filósofo, como em geral à mentalidade do seu tempo, pelo menos dois dos traços que estruturam a consciência ecológica actual: por um lado, o alerta face a uma natureza gravemente ameaçada ou mesmo comprometida na sua sobrevivência; por outro, a certeza de serem os erros acumulados da acção humana o factor que mais terá contribuído para tal desagregação. Esta nova consciência configura, do ponto de vista teórico, uma ideia de natureza, e de “natural”, cuja autenticidade se tornou inteiramente problemática, e lança sobre o homem o peso de uma dupla perspectiva ética, culpabilizando-o pela irreversibilidade dos erros já cometidos e responsabilizando-o pela conservação do que ainda resta.

Sem lhe serem inteiramente estranhas, as consequências da actividade humana sobre o meio, nomeadamente alterações provocadas

no clima, são referidas por Feuerbach de um modo genérico e evidenciam a clara inspiração de um motivo já desenvolvido por J. G. Herder, nas *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit* (*Ideias para uma Filosofia da História da Humanidade*), sem que lhes esteja associada a conotação de efeitos negativos, muito menos a ideia do homem como predador das espécies vivas ou destruidor do seu ambiente². Alguns outros tópicos, muito sugestivos do ponto de vista da biografia intelectual de Feuerbach e do seu modo de fazer filosofia, sublinham a diferença entre o filosofar do campo e o da cidade, aquele vivificado pelo ar puro dos espaços livres, em consonância com o *status naturalis*, este reproduzindo a estreiteza de horizontes dos espaços fechados e contaminado pelas impurezas do ar citadino. Em outros contextos, a comparação entre o campo e a cidade pretende vincar o contraste entre Natureza e História, respectivamente, um modo de vida processando-se em ritmos lentos e na familiaridade com os lugares naturais, e um outro determinado pela velocidade e a rápida mutação do curso dos acontecimentos. A intuição da desagregação ambiental, da acumulação de resíduos ou da escassez dos recursos básicos é estranha ao pensador oitocentista, tal como a imagem do homem que ameaça o seu meio e, por extensão, o seu planeta, parcialmente compreensível tendo em conta a existência passada numa discreta povoação bávara, retirada dos centros urbanos e protegida dos fumos fabris cujos efeitos nocivos alguns contemporâneos, como o poeta John Ruskin, mais atentos aos aspectos negativos da revolução industrial em expansão, já denunciavam.

2 L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion* / Conferências sobre a Essência da Religião (1851), *GW* 6, 193-194; *sobre as alterações do habitat dos animais* (*ibid.*, 150); *as consequências da caça são aludidas em Das Wesen der Religion* / A Essência da Religião (1846), *GW* 10, 64 nota. A sigla *GW* refere a edição crítica das obras de Feuerbach organizada por Werner Schuffenhauer (*Gesammelte Werke*, Berlin: Akademie, 1967ss), seguida da indicação do volume e da página.

Apesar destas restrições, Feuerbach não deixa de ser uma voz decisiva a favor de uma dignificação incondicional da Natureza. Desconhecido ou esquecido quando se buscam as primícias da articulação entre filosofia e ecologia, mereceria certamente no contexto do século XIX o lugar de direito tantas vezes concedido a Nietzsche – ao sentido matricial da fidelidade à Terra –, ou a Spengler – ao declínio da civilização que arrastaria também a Natureza, destinada a descaracterizar-se, falha de capacidade regenerativa. Tanto a ideia de niilismo como a de declínio podem com facilidade ser convertidas em “premonição” de uma queda, de um desaparecimento total da civilização envolvendo os valores culturais e própria Terra. Já o contido optimismo de Feuerbach não associa o movimento emancipador da História humana à antecipação de uma decadência que se exerceria sobre o mundo natural. Mas outros temas-chave, quer do ponto de vista da concepção de natureza quer da antropologia, encontram-se bem vivos nos seus textos, designadamente a radicação terrena do humano ou a consideração da multifuncionalidade da natureza, como origem e base, mas também como medida e limite, da vida. Para além da insistência no saber de uma origem e na contenção da acção, será ainda de realçar o apelo ao lugar do homem como habitante da natureza. Mesmo sem a perspectiva de um declínio, a posição de Feuerbach relativamente à natureza – seja na sua globalidade, seja nos seus elementos particulares – manifesta uma atitude de profundo respeito, tanto mais notável quanto se processa numa pura ordem de reflexão e não se põe reactivamente como resposta defensiva perante um perigo já instalado. Tal dignificação, inequivocamente defendida ao longo de toda a obra, contemplando nomeadamente os deveres humanos para com os animais, constitui uma surpreendente antecipação de debates e preocupações que se colocam como desafios urgentes ao pensamento e à actuação dos dias de hoje.

Capítulo 4

Fazer da terra uma morada. A ética da natureza,
segundo Ludwig Feuerbach
Adriana Verissimo Serrão

AUTONOMIA E VALOR INTRÍNSECO DA NATUREZA

Será importante começar por identificar algumas linhas fundamentais da filosofia da natureza, ou da natureza encarada como ideia filosófica, um tema decisivo na visão feuerbachiana do mundo, que se reconhece na concepção pessoal que gradualmente elabora e nas críticas a outras doutrinas, a seu ver incompletas ou negativas, contra as quais se insurge. No seu aspecto mais essencial, a natureza apresenta-se como o fundamento de toda a existência, que não deve ela mesma a sua existência a um ser distinto dela, sendo, por consequência, dotada de inteira independência. Independente na origem, não possuindo um começo temporal determinado, e independente no seu existir, prossegue autonomamente o seu curso como princípio de geração imanente, obedecendo unicamente aos seus próprios ritmos internos de desenvolvimento. A expressão mais forte da natureza é a *vida*, realidade animada que subsiste e se renova através dos ciclos de nascimento e morte dos indivíduos.

A defesa do seu valor intrínseco ressalta claramente no confronto veemente, muitas vezes polémico, com o leque de posições religiosas e filosóficas que lhe atribuem um estatuto de ser secundário, ou mesmo negativo. E são elas, por um lado, o criacionismo, que a coloca no estatuto de derivado do acto criador, por sua vez arbitrário, de uma subjectividade absoluta. Por ser criado, o mundo não possui um significado positivo, mas derivado, suspenso do acto da vontade divina que o trouxe à existência a partir de um *nada*. O mesmo “nada” que sustenta a lógica especulativa de Hegel, para quem a natureza é posta pelo espírito como um negativo com o qual se defronta para adquirir a plena consciência de si mesmo. Seja como obra da vontade divina, seja como

posição do pensamento absoluto, não possui estatuto originário, remetida para a condição de momento segundo na ordem da gênese ou existente segundo na ordem do valor. A incapacidade de colher o sentido orgânico é igualmente típica do mecanicismo, particularmente visado por destituir a natureza de sopro vital e de movimento próprio, quando lhe empresta um modo de funcionamento fixo e repetitivo semelhante ao das máquinas. Olhar para o mundo em geral, e para o vivo em particular, sob a figura exclusiva do encadeamento uniforme de causas equivale a converter a vida em morte, o vivo em coisa inerte, impondo ao mundo uma estabilidade em tudo contraditória com a diferenciação imanente e a diversidade qualitativa exibida pelo curso natural.

A par de uma natureza orgânica, *physis*, cuja essência é o princípio vital, indispensável para pensar o ritmo de sucessão dos fenómenos e seres, Feuerbach considera-a também de um ponto de vista sincrónico, como “totalidade simultânea” ou comunidade. O conceito de natureza como simultaneidade permite dar conta de uma coesão actual, de um todo cujos elementos possuem individualmente uma importância e um valor desprezados pela visão em sucessão. Todos os elementos de um conjunto constituem *a Natureza*, vista agora como somatório, um todo coeso mas aberto, constituído pela co-presença dos seus membros.

Se a visão processual tem como matriz a transiência temporal do finito, a natureza-todo apresenta-se segundo o esquema do espaço, isto é, uma comunidade regida pela coordenação e coexistência dos finitos, participando cada um de direito próprio, na plenitude das suas diferenças e qualidades insusceptível de se resumir numa figura única. Natureza tende, pois, a coincidir com realidade, sendo mesmo definida como o “somatório da realidade”, incluindo nesse “estar com” também o ser humano, inserido na totalidade

Capítulo 4

real de que é inseparável. Inaugura-se assim uma ideia de realidade estruturada na bipolaridade Natureza-Homem, modo essencial de toda a existência e de que nem o filósofo se pode alhear, como se fosse um espectador isolado ou um puro sujeito cognoscente, e não um ser total. Ela é para a filosofia, para o pensamento em geral, a alteridade não redutível ao pensar, o elemento vivificante de um pensar que recusa a abstracção e aspira a permanecer na conexão com o ser.

“O filósofo deve ter a natureza por amiga; a natureza é inteiramente sabedoria, razão. Aquilo que ele pensa, ela fá-lo, é isso que ele vê nela.”³

É neste contexto que a natureza se assume também como um paradigma ético como *Heil*, na dupla acepção de saúde e salvação, modelo de simplicidade, sobriedade e racionalidade, que deve ser compreendido e seguido:

“A filosofia é a ciência da realidade na sua verdade e totalidade, mas o somatório da realidade é a *natureza* (natureza no sentido mais universal do termo). Os segredos mais profundos residem por isso nas mais simples coisas naturais, que o fantasioso especulativo que apela ao além calca debaixo dos pés. O retorno à natureza é a única fonte da salvação.”⁴

Nos manifestos fundadores do projecto de uma reforma da filosofia e da ideia de uma *neue Philosophie* – as *Vorläufige Thesen zur*

³ Carta a J. A. K. Roux (Maio de 1837), GW 17, 289.

⁴ *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* | Para a Crítica da Filosofia de Hegel, GW 9, 61.

Reformation der Philosophie / Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia e os *Grundsätze der Philosophie der Zukunft / Princípios da Filosofia do Futuro* – Feuerbach cruza a filosofia da natureza com uma ontologia elaborada à luz do princípio da *Sensibilidade (Sinnlichkeit)*, que caracteriza a sua doutrina plenamente amadurecida. Para a nova filosofia, o *ser* não é um conceito vazio, o conceito de máxima generalidade e destituído de qualquer conteúdo concreto que se aplicaria indistintamente a tudo o que pode ser pensado. É o ser concreto, o ser sensível, a posição de existência, o ser que existe independentemente do pensamento e da linguagem, possuindo por si mesmo verdade e realidade: “A existência, mesmo sem dizibilidade, tem por si mesma sentido e razão.”⁵

Da ontologia sensível decorre a inteira consistência do real, a unidade e solidez de um único mundo, de todas as suas instâncias e de todos os seus seres, entes plenos, não sombras, entes reais, não aparências. Promovido é também o valor das individualidades, ou mais precisamente, a irredutibilidade do singular a um plano de generalidade no qual se anularia a qualidade pregnante da presença. O ser concreto é a própria *existência* desdobrada na multiplicidade dos existentes e na singularidade irredutível de cada um.

A implicação mais significativa para uma visão apoteótica da realidade encontra-se porém na tese do ser como *sujeito*: “Ser é algo no qual não apenas eu mas também os outros, e sobretudo também o próprio *objecto*, estão *implicados*. *Ser* significa ser *sujeito*, significa ser *para si*.”⁶

5 *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), §28, GW 9, 308.

6 *Ibid.*, §22, GW 9, 304.

Capítulo 4

A noção de sujeito perde a identificação com o eu autoconsciente e auto-reflexivo do idealismo para ser integrada, sem privilégio nem exclusividade do humano pensante, numa visão realista e plena da existência. A ontologia prepara a dignificação e promoção do mundo, mundo de sujeitos que são também objectos, não enquanto o contrário do pensamento ou o destituído de pensamento, mas simplesmente em função da posição que cada um desempenha na relação a outro, o que converte a realidade sensível num tecido de interrelações, sob o modo originário da subjecto-objectividade de todo o existir.

UMA TIPOLOGIA DAS ATITUDES: ENTRE INSTRUMENTALIZAÇÃO E GRATIDÃO

Sendo a apreensão do real tanto mais verdadeira quanto menor a intervenção de estruturas subjectivas de mediação ou de esquemas predeterminados, a multifacetada ontologia da existência requer que a concreção se coloque também ao pensamento como seu critério de verdade. É necessário que o pensamento não perca o contacto com o real, que seja ele mesmo coincidência de ser com ser, pensamento concreto.

O primado advém aos modos sensíveis de apreensão do ser e, entre estes, aos imediatos, como a intuição sensível, que se ligam directamente às coisas sem interposição de véus, conservando vivo no próprio pensar o elemento ontologicamente mais forte, sintético por excelência, que é a sensação.

A intuição é uma visão em cuidado e aprofundamento do sensível. Preside-lhe uma lógica de proximidade, uma visão em escala que tanto pode alcançar os mais longínquos céus como incidir nos seres mais chegados. A intuição não é em rigor um conhecimento,

que separa o objecto da sua representação ou do seu conceito⁷; é já pensamento sensível, um saber que decifra o livro do mundo e o desvenda na multiplicidade e variedade dos seus caracteres e vocábulos. O filósofo não detém a exclusividade da contemplação. Partilha-a com a atenção do botânico que trata das suas plantas e do mineralogista que cuida dos seus cristais, que ligam estudar e amar, razão e sentimento, ou em linguagem feuerbachiana, *cabeça e coração*. Partilha-a com o religioso naturalista que celebra em adoração temerosa e veneradora a sua relação de dívida para com o mundo natural⁸. Reconhedora da qualidade, geradora de alegria, decorre na *paridade* de uma relação de respeito pelo objecto, como fim em si mesmo, valorizando a natureza como um bem a observar, a estudar, a admirar, não a usar. Feuerbach enfatiza o poder da intuição quando a associa ao amor, essa capacidade que o coração tem de retirar os seres da indiferença e de conferir a cada finito um carácter absoluto, um valor infinito⁹.

No seu pólo oposto, encontra-se o utilitarismo, a visão determinada pelo interesse e maculada pela antecipação calculista dos proveitos, movida pela funcionalidade interesseira que reduz um ser à posse ou ao lucro: que seja meu ou que seja um meio para mim. O egoísmo do uso, instrumentalizando os seres como meio, é gerador de disparidade, como ressalta do contraste dos dois tipos de intuição:

7 Cf. *Ibid.*, §§39 e 44.

8 Cf. *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (11.^a Conferência).

9 “O ser é, pois, um segredo da intuição, da sensação, do amor. Só na sensação, só no amor, é que “este” – esta pessoa, esta coisa –, ou seja, o singular, possui valor absoluto, é que o finito é o infinito – é nisto e só nisto que consiste a infinita profundidade, divindade e verdade do amor.” *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* §34, GW 9, 317.

Capítulo 4

Fazer da terra uma morada. A ética da natureza,
segundo Ludwig Feuerbach
Adriana Verissimo Serrão

“A intuição prática é uma intuição suja, manchada pelo egoísmo. Nela, eu relaciono-me com uma coisa apenas por minha causa. Não a intuo em função dela; no fundo, ela é uma coisa desprezível [...]. A intuição prática é uma intuição *não satisfeita em si*, pois nela eu relaciono-me com um objecto que não é de condição igual à minha. A intuição teórica, pelo contrário, é uma intuição *cheia de alegria, satisfeita em si mesma, bem-aventurada*, pois para ela o objecto é um objecto do *amor* e da *admiração*, que brilha na luz da livre inteligência, magnífico como um diamante, transparente como um cristal de montanha; a intuição da teoria é uma intuição *estética*, a intuição prática, pelo contrário, uma intuição *inestética*.”¹⁰

A contemplação deve o seu primado ao desinteresse, ausência de uma vontade de possuir, o que supõe um descentramento, mas não uma anulação de si. O próprio conceito de estética traduz, na terminologia de Feuerbach, a equiparação de sujeito e objecto no plano sintético da subjecto-objectividade. A liberdade da natureza é solidária da liberdade mental do sujeito.

Feuerbach associa por vezes a estética ao sentido grego do espanto face ao mundo e da contemplação (*theôria*), teórica mas não intelectualista, que acolhe com olhos maravilhados o sentido festivo e a magnificência do mundo. Outras vezes integra a estético-ética numa forma de religiosidade autêntica, feita de dívida e gratidão, ao mesmo tempo próxima e respeitosa, presente no culto dos elementos, na celebração das qualidades e propriedades naturais:

“Não esqueças, na gratidão para com o homem, a gratidão pela sagrada Natureza! Não esqueças que o vinho e a farinha são o

10 *Das Wesen des Christentums* / *A Essência do Cristianismo*, GW 5, 333.

sangue e a carne das plantas que são sacrificadas ao bem-estar da tua existência! [...] *Sagrado* seja então para nós o pão, *sagrado* o vinho, mas também *sagrada a água!*”¹¹

Ao impor uma medida humana, seja ela do indivíduo, ou de grupos, seja ainda a medida do género humano em geral, o utilitarismo é uma expressão de egoísmo e de antropocentrismo. Não se confundirá todavia antropocentrismo com a situação concreta ocupada por cada sujeito, que define uma situação determinada na apreensão do mundo.

O sujeito humano é, para Feuerbach, um eu corporizado, radicado no mundo segundo as coordenadas concretas de um “aqui e agora”. A posição corporal e espaço-temporalmente enraizada de um sujeito incarnado imprime necessariamente à captação do mundo uma diferenciação de ângulos, de perspectivas. O perspectivismo, segundo o qual a totalidade real é tomada em parcelas ou fracções de mundo, deve por isso ser alargado com o ponto de vista de outros, numa concepção dialógica da verdade que não identifique, sem mais, o ponto de vista pessoal com o ponto de vista total. A tarefa da filosofia consiste justamente em ultrapassar o carácter limitado dos pontos de vista e aceder a uma universalidade intersubjectiva e comunicativa.

Já “ser centro”, “tomar-se como centro”, implica a atitude primária e limitada segundo a qual as coisas que giram em torno da minha situação restrita, pessoal e local, são exclusivamente como eu as apreendo. Supõe a projecção de uma medida, exclusiva para mim ou para um nós, tomada como um absoluto. O antropocentrismo começa por revestir-se da figura de um antropomorfismo inocente; característico do estádio de ignorância dos indivíduos e dos povos, como no caso da criança ou da mentalidade animista, investe os

¹¹ *Ibid.*, GW 5, 454.

Capítulo 4

objectos naturais de propriedades, comportamentos ou sentimentos humanos¹². É no curso da evolução, pessoal ou histórica, que o antropocentrismo virá a tornar-se num grave vício de pensamento que, ao invés de humanizar o mundo, lhe retira deliberadamente a sua especificidade para o julgar segundo critérios mentais e categoriais que lhes conferem consistência e objectividade. Em ambos os casos, há uma projecção sobre o objecto; no primeiro caso, por identificação e assimilação; no segundo, por destituição e privação.

Feuerbach está ciente de que existe uma auto-referencialidade que intervém espontaneamente na visão do mundo. Impõe-se por isso a todo o conhecimento um exercício de autocrítica, que sem poder anular a introdução dessa medida, não identifique modos de conhecer e dizer com o ser em si mesmo. É necessário apreender a natureza apenas através dela mesma, distinguindo-a entre “coisa em si” e “coisa para nós”, com a consciência de que qualquer medida humana, a ser-lhe aplicada, possui um alcance inteiramente analógico.

“Mesmo que a natureza não veja, não é porém *cega*, mesmo que não viva (na acepção subjectiva, sensitiva da vida humana em geral), não é porém *morta*, e mesmo que não se forme segundo intenções, as suas formações não são *casuais*; pois onde o homem define a natureza como morta e cega, as suas formações como casuais, aí ele converte o seu próprio ser (isto é, *subjectivo*) em *medida* da natureza, determina-a unicamente *segundo a oposição a si mesmo*, refere-a como um ser deficiente, porque ela não tem o que ele tem.”¹³

¹² Grundsätze der Philosophie der Zukunft §44, GW 9, 326.

¹³ *Das Wesen der Religion* §48, GW 10, 60.

EXISTÊNCIA HUMANA E NATUREZA VIVIDA

Apresentando-se o mundo natural como provido de autonomia, já o lugar humano se encontra marcado pela dependência da natureza, origem e fonte de todas as instâncias de vida, inorgânica e orgânica, vegetal e animal. Assim, enquanto espécie viva, também o homem começou por surgir da natureza, é do ponto de vista da gênese temporal um ser *da* natureza – o homem do mundo (*Weltmensch*), modelado pelo seu pensamento e pela sua acção, é e será também sempre um homem da natureza (*Naturmensch*)¹⁴. Porém Feuerbach não se detém demoradamente na questão da origem, bastando-lhe instituir alguns princípios de carácter muito geral, que cabe às ciências empíricas explicar e confirmar nos aspectos particulares: a precedência da Terra relativamente a todas as espécies, incluindo a humana, no seio da qual tem um surgimento tardio, diferido no tempo, obrigando a pensar um estágio em que havendo já a Terra, plantas e animais, o homem ainda não existia¹⁵. Porque não é numa remota origem natural da espécie viva que se encontra a sua condição natural. Ele é sobretudo um ser *na* natureza, no sentido de uma implicação total num processo de existência. No seu habitar concreto o ser humano desconhece os complexos debates em matéria de ontologia e gnosiologia, mas não a natureza sensível que o circunda e em que se processa a integralidade da sua existência. O que o filósofo pode expressar numa pura ordem de pensamento, instituindo a ideia de um fundamento, distante na ordem ontológica, um primeiro no tempo ou no valor, vive-o ele em cada momento da existência como realidade vizinha.

14 *Über Spiritualismus und Materialismus besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit | Sobre o Espiritualismo e o Materialismo em particular no que respeita à Liberdade da Vontade* (1866), GW 11, 175.

15 Cf. *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, GW 6, 109.

Capítulo 4

Fazer da terra uma morada. A ética da natureza,
segundo Ludwig Feuerbach
Adriana Verissimo Serrão

Vive-a como terra natal (*Heimat*), sublinhando o sentido de uma pertença à sua terra, como solo ou domicílio originário. Não está apenas no espaço e no tempo, coordenadas da existência em geral; é proveniente de um *lugar*, deste lugar identificado, ao qual, depois de sair, regressará com a sensação familiar de uma pertença, e cuja memória pode chegar a transportar consigo na representação de uma vida futura após a morte¹⁶. A terra natal é um enquadramento característico, uma natureza-paisagem determinada pelas peculiaridades do solo e do clima, os recortes das montanhas e o curso dos rios, habitado por uma fauna e uma flora específicas¹⁷.

Vive-a como realidade sensível, que experiencia na profusão das sensações, que não são nem afecções, nem obscuras impressões, nem um material sensorial destinado primeiramente ao conhecimento. A sensação é provida de consistência, é uma união essencial, aliança e cópula ontológica, é o ser que se une ao ser. Mais forte que a intuição, que percebe à distância, o sentir em contacto liga num único acto o senciante e o sensível:

“Só aos seres que eu vejo e sinto, ou àqueles outros que embora eu não veja nem sinta são todavia visíveis e sensíveis em si, ou a quaisquer outros seres sensíveis, devo a minha existência, o facto de sem sentidos me afundar no nada.”¹⁸

Se a sensibilidade – entendida já por Feuerbach como globalidade intersensorial de audição e visão, gosto, olfacto e tacto – se

¹⁶ *Das Wesen des Christentums*, GW 5, 307-310.

¹⁷ *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie | A Questão da Imortalidade do ponto de vista da Antropologia* (1847), GW 10, 253; *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, GW 6, 47-48.

¹⁸ *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, GW 6, 106.

caracteriza pelo movimento de abertura ao mundo (o sair para fora de si, o ter o fundamento fora de si), o reverso é igualmente verdadeiro. O mundo entra também em nós, e não só pelos canais sensoriais, mas pela totalidade do corpo, um “eu poroso” que se deixa impregnar de mundo¹⁹. O corpo sensível encontra seres singulares, mas também os elementos fundamentais que o circundam e tudo englobam – o ar e a luz –, e outros, como a água e terra, sensíveis omipresentes mas também biótipos, constituintes físicos e biológicos, nutrientes químicos e orgânicos, providos de virtudes naturais, a que deve quer a saúde física quer o bem-estar interior. O mesmo ar que actua sobre os pulmões tonifica e agiliza a função pensante²⁰. A água é elogiada na sua função purificadora e poder revigorante, tanto físico como espiritual²¹. A luz na condição de ser universal: ver é a sensação da luz; e essa mesma luz que me faz ver os outros seres, existe também para eles, e é igualmente graças a ela que eu me torno visível²². A natureza é vivida como vínculo originário, na multiplicidade dos nexos vitais, tipificados por vezes na *respiração* e *alimentação*, que a conservam e renovam a cada instante, e provam, nessa reiteração, o mesmo imprescindível gesto de ligação ao ser:

“Eu preciso de ar para respirar, de água para beber, de luz para ver, de substâncias vegetais e animais para comer, mas de nada,

19 “Ser no corpo significa ser no mundo – tantos os poros, tantas as vulnerabilidades: o corpo nada é senão o eu poroso.” *Einige Bemerkungen über den “Anfang der Philosophie”* | *Algumas Considerações sobre o “Começo da Filosofia”* (1841), GW 9, 151.

20 *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, GW 6, 44.

21 Cf. *Das Wesen des Christentums*, GW 5, 450-452.

22 *Über Spiritualismus und Materialismus besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit*, GW 11, 180-181.

Capítulo 4

Fazer da terra uma morada. A ética da natureza,
segundo Ludwig Feuerbach
Adriana Verissimo Serrão

pelo menos imediatamente, para pensar. Um ser que respira, não posso pensá-lo sem o ar, um ser que vê sem luz, mas posso pensar o ser pensante isoladamente por ele mesmo.”²³

Desenrola-se assim um processo de *síntese*, feito de vínculos repetidos, onde não é possível determinar nem o termo primeiro nem o termo último, nem estabelecer fronteiras entre interior e exterior. Um ciclo não fisiológico na acepção científica estrita, mas ontológico, onde tomam parte todos os seres. A alimentação sublinha, no movimento sempre renovado de “ingestão” e “assimilação”, uma homogeneidade entre o nosso ser-humano e o ser-natural, uma homogeneidade porém selectiva e não irrestrita, na medida em que assimilamos a nós apenas o semelhante a nós, para voltar a transformar o assimilado em novas formas de expressão. Pela ingestão e assimilação, há um mundo natural que se humaniza, dá-se como que uma incarnação quotidiana da natureza²⁴. Mas é pela exteriorização que lhe sucede que a vida ganha expressividade, reelaborada que é em novas formas, segundo as potencialidades que o ser humano, máxima expressão de força vital, acrescenta à sua constituição natural básica²⁵.

Tão certo é afirmar que Feuerbach sensibiliza o espiritual como afirmar que espiritualiza o sensível. Tão certo o esforço de superação

23 *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* §6, GW 9, 269.

24 “Comer e beber são a incarnação quotidiana, sim, a menosprezada incarnação da natureza, mas ela só se faz homem em virtude desta identidade de sujeito e objecto”; *Über Spiritualismus und Materialismus besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit*, GW 11, 179; Cf. *Das Geheimnis des Opfers oder der Mensch ist, was er ißt* | *O Segredo do Sacrifício, ou o Homem é aquilo que come* (1866), GW 11, 47.

25 A tematização da vida como exteriorização e expressão é motivo de longos desenvolvimentos em *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist* | *Contra o Dualismo de corpo e alma, carne e espírito* (1846), GW 10, 138ss e *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie*, GW 10, 251ss.

das antropologias de feição metafísica, como de qualquer reducionismo científico. A imagem da existência humana como um imenso sistema de trocas e uma contínua “circulação de vida”, umas vezes usada em sentido real, outras com intenção metafórica, possui uma eficácia ampla, quase sistemática, de que decorrem a colaboração entre homem e natureza e a continuidade entre o natural e o cultural. “Vivemos na natureza, com a natureza, da natureza” – tanto alude à impossibilidade de cortar ou suspender o fluxo vital, como à ideia de um destino conjunto: um futuro comum ou um desaparecimento comum:

“porque é na natureza que vivemos, que laboramos e existimos; é ela que engloba o homem; a ser-lhe retirada, é também a própria existência dele que é suprimida; é somente graças a ela que o homem subsiste, é somente dela que ele depende em toda a sua actividade, em todos os seus passos”²⁶.

NECESSIDADE E DOMÍNIO: A AMBIVALENCIA ORIGINÁRIA

Parecendo instituir-se sobre um profundo equilíbrio, ao recuperar para a sua doutrina um espírito classicista pelo qual sempre revelou uma especial atracção, a última filosofia feuerbachiana vê-se no entanto perturbada por um elemento novo, que lhe imprime sinais de uma intensa paradoxalidade ausente dos escritos anteriores.

A descoberta deste elemento é paralela à incursão de Feuerbach pela antropologia cultural, quando medita aprofundadamente sobre a génese histórica das formas religiosas e procura estabelecer a sua inter-relação a partir das religiões naturais, formas arcaicas de tempos e de povos cuja inserção no ambiente geográfico é muito

26 *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, gw 6, 91. É por isso sem contradição que Feuerbach pode designar-se a si mesmo de “Naturalist oder Humanist”; gw 6, 257.

Capítulo 4

estreita, permitindo captar aí, nessa primitividade, traços definidores de um estado originário. Ressalta desta análise a intuição de que o homem, embora ser da natureza, não a habita harmoniosamente, mas tende *por natureza* a rivalizar com ela. Existe mesmo um antagonismo que não só o leva a privilegiar, em detrimento do contacto com os seres naturais, as relações com o outro humano no qual reconhece facilmente um semelhante, mas sobretudo a outogar-se uma superioridade de estatuto.

O primitivo, ou o “homem físico”, cuja existência se processa em coabitação próxima com o meio circundante, inteiramente dependente dos recursos da terra, sujeito às intempéries, aos ataques das feras e à violência dos elementos, dispondo de meios de protecção rudimentares, sente a extrema fragilidade da sua situação vital: “o primitivo é um estranho na natureza”²⁷. Se pode por vezes sentir-se em convivência próxima, quando ela é pródiga e faculta recursos em profusão, tende a acentuar a variabilidade imprevisível que o remete para uma situação de expectativa, insegurança e desconforto. Considera a natureza como ser estranho e distante, uma distância reforçada pela mudez e pelo silêncio, uma indiferença de quem não responde às interrogações e solicitações humanas nem se molda subservientemente aos seus desejos e pedidos.

Transitando das formas religiosas primitivas para a antropologia filosófica, Feuerbach teoriza – retomando a temática hegeliana do senhor e do servo – a relação de ambivalência como o modo originário de ser. O homem radica na natureza, numa relação que está longe de ser pacífica. Homem e Natureza oscilam

27 *Das Wesen der Religion* (Erste Fassung), manuscrito publicado por Francesco Tomasoni em *Ludwig Feuerbach e la natura non umana*. Ricostruzione genetica dell' *Essenza della religione* con pubblicazione degli inediti, Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1986, 238.

na permanente tensão entre o domínio e a servidão, em cuja base se encontra, não uma atitude teórica de admiração desinteressada, mas o mecanismo básico da sobrevivência, a *necessidade* ou carência (*Bedürfnis*), uma espécie de falta (*Not*) estrutural que precede qualquer satisfação. Por ter necessidade dos produtos da natureza, depende dela, uma dependência que o converte em servo, e à natureza em senhora. Ao usufruir da natureza, dispondo dos seus bens, é ela que se torna a serva, e o homem o seu senhor. A imagem desta duplicidade, não inteiramente consciente e assumida, é enriquecida com a do balancear entre dois tipos de posição desnivelada:

“A esta árvore aqui devo a minha existência; se ela não existisse, eu não poderia existir; ela dá-me alimentos, vestuário, abrigo; ela impõe-se-me ao mesmo tempo pela sua majestosa grandeza e pela magnificência e imperscrutabilidade do seu peculiar ser vegetal. [...] Enquanto necessito dela, sou servo; enquanto a fruo, sou senhor; na necessidade, coloco-me abaixo, na fruição acima do objecto; ali experiencio-a como um ser que existe por si mesmo, independentemente de mim; aqui como um ser que existe para mim.”²⁸

A rivalidade sempre iminente e nunca resolvida reflecte-se na dualidade de sentimentos, processando-se no contraste entre a *humildade* (da carência) e o *orgulho* (da fruição): “A carência é [...] temente a Deus, humilde, religiosa, mas a fruição é orgulhosa, esquecida de Deus, irreverente, frívola.”²⁹ Sentimentos que se interiorizam como mecanismos psicológicos, num conflito interno da

²⁸ *Das Wesen der Religion* (Erste Fassung), 224.

²⁹ *Das Wesen der Religion* §28, GW 10, 32.

Capítulo 4

Fazer da terra uma morada. A ética da natureza,
segundo Ludwig Feuerbach
Adriana Verissimo Serrão

consciência, dividida entre o inevitável uso prático a que a necessidade obriga e a consciência, mesmo que latente, que acompanha o acto praticado. Noutros termos; entre a *frivolidade* ou ligeireza com que usa a natureza em seu proveito e o peso teórico que acompanha a acção praticada como sendo um mal cometido, um *ultraje* a um ser sensível desprovido de defesas:

“E a frivolidade ou, pelo menos, a irreverência da fruição é para o homem uma necessidade prática, uma necessidade na qual se funda a sua existência – uma necessidade que todavia se encontra em contradição directa com o seu respeito teórico face à natureza, entendida na acepção humana como um ser vivente, egoísta, sensitivo, o qual, tanto quanto o homem, não está disposto a deixar cair qualquer coisa, nem a deixar que lha tirem.”³⁰

A estrutura antropológica do domínio e da servidão enraíza mais profundamente na esfera da consciência moral que acompanha este modo de estar e de usar. Não inocente, o agir duplica-se moralmente na contradição da *pacificação* e do *remorso*. Uma vez que o acto praticado contradiz o respeito, e mesmo a veneração pelo objecto, a consciência do mal exige que a dor cometida seja reparada através de uma dor auto-infligida. Nas religiões naturais, animistas, a eliminação do sentido da culpa obtém-se por uma gratidão ritualmente convertida em sacrifícios ou oferendas às forças e seres naturais divinizados, restituindo-lhes um pouco de poder em troca do bem que lhes foi retirado. Com o decorrer da civilização, quando a dependência básica, o medo dos elementos ou a insegurança física se faz menos sentir, a eliminação do sentido de culpa tende a ser quase total. Consuma-se não já pela ingenuidade

30 *Ibid.*, §28, GW 10, 32-33.

da oferenda ou do sacrifício às divindades, mas no acto mais extremo da apropriação: em transformar em meu poder aquilo que é poder do objecto – “tornar dependente de mim aquilo de que sou dependente”³¹.

O homem autoproclama-se, finalmente, como o senhor da natureza, cujo poder lhe permite apagar-lhe os mistérios, anular-lhe a autonomia e dignidade, considerando-a não apenas como meio de sustento e coisa útil, mas como coisa que pode transformar a seu bel-prazer³².

O antropocentrismo não se confunde agora com um simples erro de visão ou um conhecimento mal orientado que poderia ser corrigido pelo exercício da razão autocrítica ou pela disciplina da cultura; tão-pouco indica a contraposição entre tipos humanos, atitudes ou modos de estar, como o aludido contraste entre contemplação estética e uso utilitário. É condição constitutiva de uma disposição profunda, que após compreendida na sua dinâmica tem de ser fortemente reprimida nas suas manifestações. O que melhor caracteriza o orgulho humano na sua relação com a natureza não é também a figura do centro, mas a do *topo*, a tendência para se colocar no cume do mundo, no seu nível mais elevado, assumindo para si o estatuto de ser superior. A tendência à autopromoção e consagração de uma superioridade define, por parte do homem, uma posição de cariz moral, e mesmo político, enquanto reivindicação de um poder e exercício de um domínio. “O homem coloca-se agora no topo do mundo como o alfa e o ómega dele”³³.

31 *Das Wesen der Religion* (Erste Fassung), 242.

32 “tal como subordina fisicamente a Natureza, também a subordina espiritualmente, teoreticamente, ao seu entendimento, transforma-se em senhor e legislador da Natureza.” *Ibid.*, 284.

33 *Ibid.*, 278.

Capítulo 4

A ordem natural foi quase definitivamente invertida, subsistindo porém ainda e sempre um resíduo de natureza que não pode anular, conduzindo-o a intensificar cada vez mais o desejo de domínio. As mais diversas formas culturais e civilizacionais, religiosas e filosóficas, entram agora sob esta categoria da dominação, que pode por sua vez ser reconduzida algumas modalidades fundamentais.

Uma é o caminho cumprido pelas religiões da subjectividade, ou teísmo, na figura de um Deus que cria a natureza para que o homem possa reinar sobre as demais criaturas. Outra é a tentativa de transformar esse não-humano que nos resiste em quase-humano, imprimindo-lhe subjectividade, consciência, personalidade, a fim de justificar indirectamente um lugar de destaque para o homem, que surge de modo subtil na teleologia objectiva do homem como fim da natureza. Outra, pelo contrário, retira-lhe vida, capacidade de fruir e sentir, coisifica-a como obra sua e produto seu; começa deliberadamente por mecanizá-la e materializá-la, para lhe voltar a impor, sem resistência, os seus esquemas e categorias intelectuais ou os arbítrios da sua vontade³⁴.

A História é a exibição, renovada e gradualmente intensificada deste confronto, da tendência para moldar e suplantar a natureza, convertida em gesto de domínio. Este antropocentrismo radical, tanto teórico como prático, tem por consequência de ser corrigido, esta estrutura complexa de rivalidade, se não pode ser inteiramente superada, deve ser fortemente disciplinada. Agora, antropologia e ética não coincidem, uma vez que uma disposição natural não conduz necessariamente a um comportamento justo:

34 Cf. *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie*, GW 10, 253; para a tipificação destas atitudes, através da contraposição de politeísmo e monoteísmo, *Das Wesen der Religion* §53.

“Tudo o que existe está autorizado a existir, tem justamente tanto direito a existir quanto eu; ao privar uma árvore dos seus frutos, ao derrubá-la, cometo um ultraje sobre ela.”³⁵

OS ANIMAIS, PARCEIROS DE UMA COMUNIDADE PARITÁRIA

A dignificação global do mundo natural torna-se sobremaneira evidente no tratamento da questão animal, seja na *concepção* da natureza animal, seja na *posição* assumida em relação aos animais.

A primeira inscreve-se inteiramente nos parâmetros da filosofia da sensibilidade como uma das suas implicações mais coerentes. Não sendo a essência do humano nem a razão pensante nem o espírito independente, mas o corpo e a sensibilidade, deixa de fazer qualquer sentido a consideração do animal não humano por oposição ao homem, como se a sua característica principal fosse precisamente a falta de humanidade. Tão pouco sentido tem, para Feuerbach, definir o humano como “animal dotado de razão” quanto definir o animal enquanto “desprovido de razão”, atribuindo-lhe como constitutiva uma ausência e uma privação. A antropologia feuerbachiana não ignora a esfera da racionalidade, só que não lhe atribui independência como faculdade superior e distinta do sentir, englobando-a na esfera única da sensibilidade. A própria razão deixa de ter a aceção restrita de faculdade de pensar para referir a totalidade da essência humana³⁶.

Feuerbach destaca-se como uma voz discordante no interior de uma longa tradição da filosofia que tratou a questão da animalidade do ponto de vista dominante da humanidade do humano,

³⁵ *Das Wesen der Religion* (Erste Fassung), 234.

³⁶ *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* §51, GW 9, 333.

Capítulo 4

Fazer da terra uma morada. A ética da natureza,
segundo Ludwig Feuerbach
Adriana Verissimo Serrão

portanto, numa intenção não absoluta, mas comparativa – procurando com essa comparação situar o estatuto do humano e determinar a sua essência – e tendencialmente de separação, quando a diferença específica foi erigida em critério suficientemente forte para instituir entre ambos um dualismo de ordens. Nos *Princípios da Filosofia do Futuro*, a diferença entre homem e animal é reconduzida não à ausência de capacidade de pensar e de linguagem, mas a diferentes modos e gradações do elemento sensível comum:

“O homem não se distingue de modo algum do animal apenas pelo pensar. Pelo contrário, o seu *ser total* é a sua *diferença em relação ao animal*. É certo que quem não pensa não é um homem, não todavia porque o pensar seja a causa, mas apenas porque é uma *consequência* e uma *propriedade necessárias* da essência humana.”

E o texto prossegue, precisando o modo da diferenciação: num caso, uma sensibilidade ampla e capaz de universalidade, no outro, uma sensibilidade apurada mas restrita³⁷. Poderemos já concluir que o procedimento de Feuerbach não é o da exclusão (que coloca uma clivagem intransponível, por exemplo, entre racional e irracional, ou entre razão e instinto), nem o da indistinção (que humaniza o animal ou animaliza o humano), mas o da *inclusão*. Aplica à comparação entre homem-animal o princípio geral que rege o sensível: nem a absoluta igualdade (ou formalidade abstracta), nem a inteira diferença, mas uma conjunção de semelhança e particularidade, que Feuerbach designa de *parentesco* ou *afinidade* (*Verwandschaft*)³⁸. Na qualidade de sensíveis, os seres irmanam-se segundo

³⁷ *Ibid.*, §54, GW 9, 335-336.

³⁸ *Ibid.*, §7, GW 9, 272.

a afinidade, que preserva o elemento diferenciador das respectivas qualidades distintivas e os torna assim “parentes”, num reconhecimento que funda uma concepção ontologicamente comunitária e eticamente igualitária ou fraternitária.

Não se colocando, nem mesmo remotamente, a hipótese do animal-máquina ou reduzido a comportamentos instintivos, Feuerbach não também é tentado a seguir a via mais fácil para a sua valorização, que seria a da antropomorfização dos animais pela atribuição de funcionamentos humanos. Daqui que não procure vê-los segundo o modelo das características humanas, como homem potencial ou incompleto, descortinando vestígios de pensamento, capacidade de linguagem, cultura, fabrico de instrumentos ou sentido artístico, forçando-os assim a aproximar-se da nossa imagem. Também neste tema mantém firme o princípio de que as manifestações naturais devem ser entendidas por si mesmas, segundo uma analogia não projectiva.

Na enumeração, sem intenção sistemática, dos atributos da sensibilidade animal, Feuerbach aponta-nos um largo espectro. O primeiro conjunto de atributos é referido, na Introdução a *Das Wesen des Christentums*, como “consciência em sentido lato”, incluindo o sentimento de si, a percepção e a capacidade de diferenciação sensível, sendo-lhes no entanto negada a possibilidade de uma vida interior ou a consciência em sentido estrito, que Feuerbach identifica com a consciência de pertencer a um género³⁹. Posteriormente, vem sucessivamente a reconhecer traços característicos de sensibilidade afectiva, e mesmo moral. Animais e humanos são irmanados na capacidade de sentir e de sofrer, que são a expressão da vida, por possuírem a faculdade de sentir, seja positiva como a alegria e o bem-estar, seja negativa como o sofrimento e a dor.

39 *Das Wesen des Christentums*, GW 5, 28.

Capítulo 4

No animal a vida eleva-se até ao amor – “é o amor que faz do rouxinol um cantor”⁴⁰ –, movimento de ligação ao seu semelhante que procede da tendência intersubjectiva do impulso sexual, e mesmo de sentir e praticar um amor abnegado para com os parceiros na espécie, tal o cuidado manifesto no tratamento dos filhos⁴¹. O impulso intersubjectivo pode mesmo ultrapassar as fronteiras da espécie, como a faculdade por parte do cão de um reconhecimento “olhos nos olhos”, de estabelecer relações e exprimir o contentamento com saudações e carícias⁴².

Inesperada será a atenção de Feuerbach aos sinais de uma vida interior, como as preferências e as escolhas, e a movimentos de ânimo, lutas psicológicas ou morais:

“Também nos animais se encontram lutas psicológicas ou morais. Aproxima-te de um ninho e vê o combate entre egoísmo, impulso de autoconservação, medo do inimigo e o amor, o cuidado pelos filhos, vê como o pássaro vai e voa e torna a vir.”⁴³

E num outro fragmento refere-se à consciência das acções praticadas e do resultado obtido:

“O animal não tem apenas ‘consciência de situação’, tem também consciência das suas acções. Veja-se apenas como a consciência de uma acção completa, de uma acção cujo cumprimento exige coragem e habilidade ou uma capacidade especial, torna orgulhoso

40 *Ibid.*, GW 5, 99-100.

41 *Ibid.*, GW 5, 178-179.

42 arl Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*. Leipzig und Heidelberg: C. F. Winter Verlag, 1874, II, 331.

43 *ibid.*, 332.

o animal, por exemplo, o cão de caça que atacou e dominou uma raposa.”⁴⁴

Quanto à posição relativamente aos animais podemos seguir uma coerente série de passagens, que demonstram bem a exigência de uma postura ética estendida aos sentientes não-humanos, dignificados como *sujeitos*, portadores de capacidade de sentir. Em geral, denuncia os modos negativos, desde a indiferença pela sua morte considerada como um acontecimento natural em contraste com o dramatismo associado à morte humana⁴⁵, à rudeza no seu tratamento e ao uso para a vaidade humana. Inequívoca é a condenação da experimentação e da *vissecção*, correlato do mecanicismo que persiste na ciência analítica, alvo de profunda crítica por coisificar e destituir qualquer ser do carácter de sujeito ao proceder ao seu desmembramento e romper a unidade vital.

A par da condenação da violência e do sofrimento, Feuerbach proclama, numa perspectiva de contornos jurídicos, para a instituição de um direito imanente. Há por parte dos seres naturais um direito originário plenamente identificado: o direito à vida, e a uma vida plena, que todavia não podem expressar nem reivindicar:

“Entre nós, proibimos com esperteza e egoísmo o crime e o roubo, mas em relação a outros seres, em relação à natureza, todos nós somos assassinos e ladrões. Quem me concede o direito sobre a lebre? A raposa e o abutre têm tanta fome e direito a existir quanto eu. Quem me concede o direito sobre a pera?

⁴⁴ *Ibid.*, 331.

⁴⁵ *Nachträgliche Bemerkungen* (1847), GW 10, 309 ss.

Capítulo 4

Ela pertence igualmente à formiga, ao lagarto, ao pássaro, ao quadrúpede.”⁴⁶

O homem é responsável pelo direito de todos à vida, o supremo valor, o delegado do querer-viver dos restantes seres. Faz-se portador de uma lei que os rege mas que eles não conhecem nem podem reivindicar, mais precisamente a mais incondicional lei jurídica e moral: a interdição de matar, e não apenas os animais complexos, mas também aqueles que embora ínfimos, insignificantes, incómodos, com os quais não entra em relação afectiva imediata:

“Quando esmago uma pulga, porque me picou, recuso deste modo a necessidade da sua existência; retiro-a da conexão orgânica consigo e com o restante mundo; fixo dela apenas a picada, assim como o jurista ou o moralista julga do homem que rouba apenas o roubo, esta picada no coração do amor próprio e do amor da propriedade. Em suma: a pulga pica, mas não deve picar, pelo menos a mim. A picada da pulga é um crime de lesa- majestade do impulso humano para a felicidade. Mas a pulga não pode picar se não existir; logo, não deve existir; logo, tem de morrer.”⁴⁷

⁴⁶ *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, GW 6, 356. O uso explícito do conceito de direito, extensivo a seres não-humanos, excede o entendimento jurídico do direito como correlato do dever – só tem direitos quem tem deveres. Diferencia Feuerbach de outros filósofos, por exemplo, de Kant – para quem o homem tem deveres para com os animais, mas não os animais direitos – e antecipa o manifesto igualitário de Henry Salt, *Animal's Rights Considered in Relation to Social Progress* (Londres, 1892), considerado um dos fundadores do movimento dos direitos dos animais.

⁴⁷ *Über Spiritualismus und Materialismus besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit*, GW 11, 96.

Esta lei descentra e ao mesmo tempo centra o homem; põe-no fora de si no seio do mundo, e de novo em si, no lugar de defensor universal. Compreendendo que deve prescindir de um direito exclusivo que tomou por usurpação e que é lhe indevido, prescindir da morte gratuita é ressarcir-se de uma dívida já contraída, de um ultraje anteriormente cometido⁴⁸.

DA MORALIDADE À ÉTICA: O HOMEM COMO TU DA NATUREZA

Estando cabalmente evidenciado que a concepção feuerbachiana da moralidade não se restringe à esfera interna das relações entre humanos, fica igualmente justificada a vertente objectiva da *moralidade da natureza*, isto é, o reconhecimento do valor inerente e dos de todos os seres naturais. Importa agora precisar em que medida este alargamento à ordem extra-humana reverte também sobre uma ética da natureza, ou mais rigorosamente, uma *ética para com a natureza*, uma vez que para Feuerbach moralidade e eticidade não coincidem. Na sua globalidade a natureza oferece já um paradigma moral de matriz jurídico-política quando é apreendida como *república*, segundo as determinações da universalidade e igualdade de estatuto, da coexistência horizontal, destituída de hierarquias e privilégios, e da acção recíproca entre todos os seres:

“A natureza não tem um princípio nem um termo final. Nela tudo se encontra em acção recíproca; tudo é relativo, tudo é ao mesmo

48 Não deverá também esquecer que o bem-estar e o progresso humano foram em grande parte alcançados com o auxílio dos animais, referindo-se-lhes Feuerbach expressamente como tendo ajudado o homem “a sair da animalidade”; *Das Wesen der Religion* §5, gw 10, 6. Feuerbach mostra conhecer bem a importância dos cultos aos animais, tanto nas culturas primitivas, como em formas de religiosidade mais elaborada, tal o jainismo, tema desenvolvido nas *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (6.^a e 7.^a Conferências).

Capítulo 4

Fazer da terra uma morada. A ética da natureza,
segundo Ludwig Feuerbach
Adriana Verissimo Serrão

tempo efeito e causa; nela tudo é omnilateral e recíproco; ela não converge para qualquer vértice monárquico; ela é uma república.”⁴⁹

O modelo comunitário da moral enquadra a perspectiva ética como seu princípio de máxima generalidade, mas é incapaz de a explicar totalmente, uma vez que a ética diz respeito à acção de um indivíduo singular concreto e situado, colocando-se portanto na relação directa com um outro igualmente singular concreto e situado. Conjugando as duas vertentes fundamentais do seu pensamento – a filosofia da sensibilidade, na sua tendência à plenitude, e a filosofia da intersubjectividade, como movimento para o outro – Feuerbach subordina o agir ético ao princípio da realização conjunta do “meu bem e do bem do outro” ou princípio da felicidade bilateral e omnilateral⁵⁰.

Ampliando a ideia ética que sustenta a vivência concreta, também à natureza se deve considerá-la como um *tu* e fazer-lhe bem, encarando-a numa atitude de reciprocidade e paridade semelhante à relação que liga o homem ao outro homem. É esta relação positiva e expansiva que ao envolver os seres da natureza é por sua vez devolvida por estes e revertida sobre o homem. Quando trata a natureza como tu, esta converte por sua vez o homem num tu, no *tu da natureza*:

“Mas o que vale para o homem face ao homem, vale também para ele face à natureza. Ele é não apenas o eu, mas também o tu da natureza.”⁵¹

49 *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, GW 6, 115.

50 *Über Spiritualismus und Materialismus besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit*, GW 11, 73.

51 *Carta a Julius Duboc* (27 de Novembro de 1860), GW 20, 311.

A diferenciação entre moral e ética permite que se cruzem sem contradição duas orientações complementares: de um lado, a defesa do valor inerente, isto é a posição objectiva de direitos intrínsecos universais; do outro, o apelo a uma atitude subjectiva, que tanto pode manifestar-se através de sentimentos altruísticos (simpatia e compaixão, respeito, cuidado e amor) ou como acção concreta que age efectivamente para fazer o bem e evitar ou minimizar o mal⁵². Se o sentimento de altruísmo revela já uma ética mínima, é somente no agir que a eticidade se concretiza: ética é a acção quer fazer o bem. O sujeito ético torna-se assim inteiramente responsável pelo seu agir, que envolve o outro e intervém na sua esfera, causando-lhe benefício ou dano.

Feuerbach defende uma posição de paridade, distante da unilateralidade de um naturalismo indiferente ao homem e de um humanismo indiferente à natureza, como exemplifica nas suas *Conferências sobre a essência da religião* a propósito da terra e dos seus produtos. De um lado, a sentença imperativa: “ordeno-te que me dês uma boa colheita”, exemplifica a violência da vontade que impõe a medida humana. Do outro a *súplica* infantil que implora: “por favor, dá-me uma boa colheita”, exemplifica a atitude do não-agir, a demissão de intervir⁵³.

Nem a autorização para exercer uma dominação sem limites, nem a desistência que retira ao homem o seu posto e restringe a sua capacidade de intervir. A posição equilibrada de Feuerbach concede ao homem a especificidade de *compositor* do mundo: “Mozart, há um só. Este Mozart da natureza, pelo

52 *Zur Moralphilosophie* (1868). Kritisch revidiert von Werner Schuffenhauer in: *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*. Berlin: Akademie Verlag, 1994, 414-415.

53 *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, GW 6, 356.

Capítulo 4

menos da Terra, é o homem.”⁵⁴ O compositor não domina, reelabora, molda e afeiçoa; é autor de produções originais, mas não criador; não destrói nem altera a produtividade imanente, embeleza e humaniza⁵⁵.

O homem está portanto autorizado a dispor das potencialidades que a natureza propicia e a usufruir delas, desde que as tome como um bem em si mesmas, na óptica da benevolência e do *benefício*, não da utilidade e do proveito⁵⁶. Na conjunção indissociável de um Humanismo que contém a natureza e um Naturalismo que contém o homem reconhece-se o novo paradigma de uma colaboração amigável, próximo de um “desenvolvimento sustentável” e distante de qualquer fundamentalismo ecológico.

Persiste por vezes nos textos alguma indistinção entre o plano descritivo e prospectivo. Entre o que já é e o que se pode e deve vir a ser. Mas aqui, no caso da ética para com a natureza, prevalece sem margem para dúvidas a perspectiva do futuro, do projecto. O homem é um filho da Natureza, que não deixará de ser sempre a fonte da vida, a *Mãe*. Porém, sublinha Feuerbach, a relação com ela terá de ser conquistada de forma adulta:

“A verdadeira cultura e o verdadeiro dever do homem é aceitar e tratar as coisas como elas são, não fazer delas nem mais nem menos do que são. [...] O nosso dever é evitar os extremos [...] e considerar, tratar e reverenciar a natureza como ela é – como nossa mãe. [...] tal como não necessitamos de permanecer somente no nível

54 *Carta a K. Th. Pfautz* (15 de Julho de 1850), GW 19, 40.

55 Sobre a diferença entre *destruir*, que altera a essência íntima e profunda, e *embelezar*, que apenas modifica e melhora a superfície, *Das Wesen des Christentums*, GW 5, 310.

56 “Uma coisa é útil (*nützlich*) em virtude de um outro ser, benéfica (*wohlthätig*) é-o por si mesma.” *Das Wesen der Religion* (Erste Fassung), 318.

da criança no relacionamento com a nossa mãe humana, também devemos encarar a natureza não com os olhos de crianças, mas com os olhos do adulto, do homem consciente de si mesmo.”⁵⁷

É irrelevante que Feuerbach desconhecesse os conceitos científicos de ambiente ou ecossistema ou que se encontrasse afastado dos já nascentes movimentos de defesa dos direitos dos animais. Basta que a sua filosofia contemple a denúncia do antropocentrismo e a sua ética seja também a recusa de um lugar especial, de privilégio, do ser humano, a contestação da tendência para se colocar no vértice do mundo como ser eleito por origem ou por pretensão mérito reivindicado como um direito.

Transformar a natureza numa *morada* poderá sintetizar o espírito da ética feuerbachiana da natureza, um projecto que a história posterior não viria infelizmente a confirmar:

“É apenas o homem que, graças à sua ordenação e formações, imprime à natureza a marca da consciência e do entendimento; foi apenas ele que a pouco e pouco, no curso dos tempos, transformou a Terra numa morada (*Wohnung*) racional, adequada ao homem, e virá um dia a transformá-la numa morada ainda mais humana, ainda mais racional do que agora é.”⁵⁸

⁵⁷ *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, GW 6, 46-47.

⁵⁸ *Ibid.*, GW 6, 193-194.

Capítulo 4

Fazer da terra uma morada. A ética da natureza,
segundo Ludwig Feuerbach
Adriana Veríssimo Serrão

