



PERSPECTIVAS
REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS

VOL. 6, Nº 1, 2021, P. 96-114
ISSN: 2448-2390

Sobre a certeza sensível e o problema do começo da filosofia: um diálogo entre Hegel e Feuerbach

**On sensitive certainty and the problem of the beginning of philosophy:
a dialogue between Hegel and Feuerbach**

DOI: <https://doi.org/10.20873/rpv6n1-86>

José Edmar Lima Filho

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2564-2651>
E-mail: semedmar@yahoo.com.br

Maximiliano Dacuy

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8439-9300>
E-mail: maxidacuy@gmail.com

Resumo

O presente artigo pretende analisar os conceitos de certeza sensível em Hegel e Feuerbach, partindo da exposição do primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito* (*Phänomenologie des Geistes* [1807]) hegeliana e do texto feuerbachiano *Para a crítica da filosofia de Hegel* (*Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* [1839]). Em um primeiro momento a exposição é orientada pela perspectiva hegeliana, a qual defende a tese de que, enquanto a consciência sensitiva tem a pretensão de alcançar a verdade do objeto como algo singular e isento de mediações e que, por isso, acredita ter a posse do saber mais verdadeiro e rico, passa por contradições que não pode resolver sem dar o salto para o nível da percepção; o que parecia singular lhe parece agora universal, e o “saber” pretensamente rico, se revelará o mais pobre e vazio abstrato. No segundo momento, lendo a supracitada obra de Feuerbach, temos que a certeza sensível, tal como considerada pela *Fenomenologia*, não passa de um jogo de palavras do pensamento consigo mesmo; a tese agora é a de que Hegel parte de um conceito de sensibilidade distinto da realidade efetiva e que, portanto, a refutação hegeliana só se dá logicamente, mas não *realmente* em relação à verdade da certeza sensível.

Palavras-chave

Certeza sensível. Hegel. Feuerbach.

Abstract

This article aims to analyze sensitive certain concepts in Hegel and Feuerbach, based on the exposure of the first chapter of the Hegel's *Phenomenology of Spirit* (*Phänomenologie des Geistes* [1807]) and feuerbachian *For the critique of Hegel's philosophy* (*Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* [1839]). At first moment the exposure is driven by Hegelian perspective, which takes the view that while the sensitive conscience pretends to reach the truth of the object as something natural and free of mediations and that, therefore, believed to have possession knowledge truer and rich, goes through contradictions that cannot be solved without making the leap to the level of perception; what seemed natural it looks now universal, and the "know" supposedly rich will prove the poorest and abstract empty. In the second phase, reading the above work of Feuerbach, we have to be sensitive sure, as considered by the *Phenomenology*, is just a play on words of thought to himself; the argument now is that Hegel part of a concept of distinct sensitivity of the actual reality and that, therefore, the refutation Hegelian only occurs logically, but not *really* about the truth of sensitive certain.

Key-words

Sensitive certain. Hegel. Feuerbach.

1. Introdução

O problema da certeza sensível comparece em boa parte das discussões epistemológicas modernas, passando pelo empirismo inglês e o criticismo kantiano, ainda que cada abordagem a seu modo. Prosseguindo a discussão no século XIX, Hegel tematiza a questão de modo bastante específico, ao vinculá-la ao pressuposto metodológico da dialética e ao quadro conceitual da exposição das figuras que marcam o desenvolvimento da consciência, inicialmente presa à imediatidade sensorial, como ocorre na apresentação da *Fenomenologia do Espírito* (*Phänomenologie des Geistes* [1807]). Na obra Hegel pretende demonstrar, por meio da promoção de um diálogo crítico tácito com diversas correntes de pensamento da modernidade que propõem a centralidade do que é empírico para a consciência humana, que aquilo que o saber comum – que nomeia por *sinnliche Gewißheit* – pensa ser seu fundamento não é exatamente o que lhe justifica.

Na primeira parte da exposição, apresentamos o argumento de Hegel, pelo qual diz que a certeza sensível quer o *isto*, o *aqui* e *agora*, e seria o encontro com o imediato a garantia de sua verdade irrefutável e de suas pretensões de validade; o que ela deseja é, no entanto,

exatamente o oposto do que tem: quer o singular e tem o universal; quer o concreto, tem o abstrato. E isso é derivado da própria estrutura interna da consciência que, para avançar, precisa dar saltos.

Que Hegel seja coerente na articulação interna de sua exposição não está em questão; mas o que garante que ele esteja certo? A coerência lógica do discurso garante a verdade de seu conteúdo?

A interpelação gerada por estes questionamentos conduz ao segundo momento do texto, quando tratamos da recepção e da avaliação crítico-criativa da posição hegeliana operada por Ludwig Feuerbach, sobretudo quando da composição de seu *Para a crítica da filosofia hegeliana (Zur Kritik der Hegelschen Philosophie [1839])*. Na ocasião, Feuerbach argumenta no sentido de que a certeza sensível de que Hegel parte não corresponde àquilo que é real, concreto; trata-se de um simples jogo de palavras, de uma “certeza sensível não sensível”, abstrata.

A admoestação e a franqueza feuerbachianas são convidativas para que se empreenda uma reavaliação não apenas do alcance que teria a filosofia hegeliana, mas sobretudo daquilo que a fundamenta, o que significa compreender melhor o ponto de partida para reexaminar adequadamente o ponto de chegada. E esta, de certo modo, é a intenção fundamental deste pequeno escrito.

2. Sobre a certeza sensível na *Phänomenologie des Geistes*

No capítulo intitulado “A certeza sensível ou: o Isto ou o ‘Visar’” (*Die sinnliche Gewißheit oder das Diese und das Meinen*), Hegel inicia o percurso da exposição daquilo que chama *experiência da consciência*, no decorrer da qual a consciência (ou o espírito) desenvolve-se a si mesma até alcançar a autoconsciência (ou o saber absoluto). A certeza sensível, própria da consciência imediata (ordinária), seria o começo originário, o primeiro momento do desenvolvimento dialético da formação da consciência, a qual, como *consciência sensitiva*, pretenderia compreender o mundo a partir dos sentidos, considerando-os a medida da verdade e do saber. Nessa perspectiva, poder-se-ia dizer que a pergunta é pela possibilidade ou não de assentamento do conhecimento – e, por via de consequência, da ciência – exclusivamente sobre a

sensibilidade, questão que a tradição moderna já assumira, antes de Hegel, em Kant (cf. KANT, 2008), apenas para mencionar um entre vários exemplos, embora para Hegel ao problema do conhecimento esteja subjacente a questão do ser¹.

Para a consciência sensitiva, o real seria constituído por um aspecto ontológico e por um aspecto epistemológico distintos, no qual o para-ela, o saber, assume forma diferente do em-si (a verdade), o que caracterizaria sua “falsidade em termo categorial” como figura (ou momento inicial do desenvolvimento) da consciência (cf. KOCH, 2007, p. 147). Conforme Koch,

uma condição necessária de uma consciência verdadeira é, portanto, a concordância categorial do para-ela com o em-si; e o método da fenomenologia consiste no seguinte, a saber, que um em-si é introduzido na estrutura abstrata da consciência, o que leva esta estrutura a emitir um para-ela que pode ser comparada com o em-si e, certamente, não somente pelo teórico, mas já pela própria consciência que, enquanto a relação do em-si com o para-ela, não é outra coisa que a comparação destes momentos. Caso, pois, o para-ela não concorde categorialmente com o em-si, a forma da consciência em questão é falsificada. Tem de se encontrar, pois, uma nova forma categorial do em-si que deve ser introduzida na estrutura da consciência até que se alcance uma nova emissão que seja idêntica à introdução (do em-si), ou seja, até se alcançar um ponto fixo e com ele uma forma de consciência estável que não possa ser mais falsificada (KOCH, 2007, p. 147).

Para a consciência ordinária, o em-si, o real, é uma multiplicidade ôntica disponível ao saber. Interessa a ela, como real, *aquilo que é*, que existe e que pode ser experimentado empiricamente e, por isso, o saber fenomênico e imediato, não o que é abstrato. Hegel, no entanto, procura apresentar as contradições presentes na consciência sensível², que pensa ter o mais verdadeiro pela imediatidade do sensível e tem, em vez disso, uma indeterminidade abstrata, vaga e pobre (cf. PdG §91)³, “um singular exterior, como um ‘puro isto’ individual, existente fora dela” (CHAGAS, 2007, p. 162), que resultaria na admissão de uma simples relação imediata entre sujeito e objeto.

¹ A questão é mencionada por Konder ao citar Hegel, quando destaca: “se eu pergunto *o que é o conhecimento*, já na palavra *é* está em jogo uma certa concepção de *ser*; a questão do conhecimento, daquilo que o conhecimento *é*, só pode ser concretamente discutida *a partir da questão do ser*” (KONDER, 2008, p. 22).

² A respeito desta questão cf. GABOARDI, 2008, p. 32-61.

³ A *Fenomenologia do Espírito* vem citada pela abreviação PdG [*Phänomenologie des Geistes*] seguida da indicação do parágrafo posta pelo tradutor – a edição utilizada vem referenciada na bibliografia final deste trabalho.

O exame da consciência sensível, diz Hegel, revela mais: o eu cognoscente e o objeto encontram-se *em relação imediata, mas são mediatizados um pelo outro* – o eu pelo objeto, o objeto pelo eu. Esse processo ou *a dialética interna da certeza sensível* já está presente na consciência ordinária, embora ela não o perceba (cf. PdG §93). Daí a necessidade de investigar se aquilo que é inicialmente para a certeza sensível o essencial (o objeto ou o “isto aqui”) é de fato assim, considerando o modo de operar próprio da certeza sensível.

Na pergunta pelo objeto (ou pelo “isto aqui”), a consciência ordinária tem de emudecer: se diz o que é o objeto, o faz *inserindo aí uma mediação* (a linguagem); deve permanecer no nível do *visar*, da mera ostensão e do silêncio, caso contrário divulga sua contraditoriedade. *Que o objeto seja* é a única coisa da qual a certeza sensível se apodera. A condição deste *seja* é seu dar-se fenomenicamente na ordem espaço-temporal, pois ela experimenta o objeto *aqui* (no tempo) e *agora* (no espaço). É necessário, então, questionar a certeza sensível pelo que são este “aqui” e “agora”. De acordo com Hegel,

Para tirar a prova da verdade dessa *certeza sensível* basta uma experiência simples. Anotamos por escrito essa verdade; uma verdade nada perde por ser anotada, nem tampouco porque a guardamos. Vejamos de novo, *agora, neste meio-dia*, a verdade anotada; devemos dizer, então, que se tornou vazia. O agora que é noite foi *conservado*, isto é, foi tratado tal como se ofereceu, como um essente; mas se mostra, antes, como um não-essente. O *agora* mesmo, bem que se mantém, mas como um agora que não é noite. Também em relação ao dia que é agora, ele se mantém como um agora que não é dia, ou seja, mantém-se como um *negativo* em geral. Portanto, esse agora que se mantém não é um imediato, mas um mediatizado, por ser determinado como o que permanece e se mantém *porque* outro – ou seja, o dia e a noite – não é. Com isso, o agora é tão simples ainda como antes: *agora*; e nessa simplicidade é indiferente àquilo que se joga em torno dele. Como o dia e a noite não são o seu ser, assim também ele não é o dia e a noite; não é afetado por esse seu ser-Outro (PdG §95-96).

A consequência da argumentação hegeliana diz que este “agora” de que fala a certeza sensível é tão vago quanto um universal indeterminado, uma vez que é uma simples abstração (o tempo). Ora, mas a abstração é exatamente o outro do procurado pela certeza sensível: ela quer o concreto. Enquanto quer o concreto, então, a certeza sensível tem por objeto verdadeiro um “isto universal” ou, como diz Hegel, o “ser em geral” (cf. PdG §97).

Procedimento similar ao aplicado ao “agora” é utilizado na avaliação do “aqui” (espaço) da certeza sensível; conforme Hegel,

O *aqui*, por exemplo, é a *árvore*. Quando me viro, essa verdade desvaneceu, e mudou na oposta: o *aqui* não é uma *árvore*, mas antes uma *casa*. O próprio *aqui* não desvanece, mas é algo que fica, no desvanecer da casa, da *árvore* etc; e indiferente quanto a ser casa ou *árvore*. Assim o *isto* se mostra de novo como *simplicidade mediatizada*, ou como *universalidade* (PdG §98).

Com esse argumento, Hegel crê ter demonstrado como é equivocada a pretensão de concretude singular da “verdade” da certeza sensível, quando o que está em jogo é a consideração do objeto como o essencial. Assim,

cada ponto no tempo é a qualquer momento o atual e todo lugar, sob qualquer ponto de vista, é o que está aqui. Assim se revelam os sentidos de “agora” e de “aqui” enquanto universal máximo e, via negatividade (*não* noite, *não* amanhã, *não* dia, *não* tarde), conceitos mediados, o que faz com que cheguemos ao resultado de que o objeto da certeza sensível (o qual deveria ser, em si, sempre algo individual) é, para a consciência, um universal indiferenciado (KOCH, 2007, p. 152).

Uma vez revelados os seus limites e seu fracasso, a consciência imediata promove a réplica e inverte a relação: o que era o “para-ela” passa à posição do “em-si”, e o sujeito imediato se torna o pólo essencial da relação – aquilo que Koch denomina por “versão idealista da certeza sensível” (cf. KOCH, 2007, p. 153).

Examinando a nova propositura da certeza sensível, nada mais se fez que deslocar o ponto de vista: “a certeza sensível foi desalojada do objeto, sem dúvida, mas nem por isso foi ainda supressumida, se não apenas recambiada ao Eu” (PdG §100), o que não garante ainda a validade das pretensões de verdade da consciência ordinária, mesmo que esta se apóie “[...] no eu sensiente (na certeza subjetiva), na imediatez de seu ver ou ouvir” (CHAGAS, 2007, p. 167), uma vez que

O desvanecer do agora e do aqui singulares, que visamos, é evitado porque *Eu* os mantenho. O *agora* é *dia* porque *Eu* o vejo; o *aqui* é uma *árvore* pelo mesmo motivo. Porém a *certeza* sensível experimenta nessa relação a mesma dialética que na anterior. *Eu, este*, vejo a *árvore* e *afirmo a árvore como o aqui* mas um *outro Eu* vê a *casa* e afirma: o *aqui* não é uma *árvore*, e sim uma *casa*. As duas verdades têm a mesma credibilidade, isto é, a imediatez do ver, e a segurança e afirmação de ambos quanto a seu saber; uma porém desvanece na outra. O que nessa experiência não desvanece é o *Eu* como *universal*: seu ver, nem é um ver da *árvore*, nem o dessa *casa*; mas é um ver simples que embora mediatizado pela negação dessa *casa* etc., se mantém simples e indiferente diante do que está em jogo: a *casa*, a *árvore*. O *Eu* é só universal, como *agora, aqui, ou isto*, em geral. Viso, de certo, um *Eu singular*, mas como não posso dizer o que Viso no agora, no aqui, também não o posso no *Eu*. Quando digo: *este aqui, este agora*, ou um *singular*, estou dizendo *todo este, todo aqui, todo agora, todo singular*.

Igualmente quando digo: *Eu, este Eu singular*, digo *todo Eu* em geral; cada um é o que digo: *Eu, este Eu singular* (PdG §101-102).

Este *eu evanescente* é dissolvido nos diversos *eus singulares* (cf. CHAGAS, 2007, p. 168), restando o puro *Eu universal*, o que indica que mesmo a versão idealista da certeza sensível não é capaz de garantir que aquilo que ela deseja se mantenha como seu objeto. Conforme Koch,

Ela também não fornece nenhuma concordância categorial, pois o sujeito se revela igualmente como um universal máximo e um mediado negativo, já que ele pode relacionar-se consigo mesmo apenas por intermédio do indicador puro do “eu” com o qual cada sujeito se relaciona consigo na mesma e plena maneira. Portanto, por outro lado, o suposto imediato e essente-em-si é posto para a consciência apenas enquanto mediado e universal (KOCH, 2007, p. 153).

Frente ao impasse, a consciência natural-imediata (pré-conceitual) percebe “[...] que sua essência nem está no objeto nem no Eu” (PdG §103) – posto que ambos são universais mesmo que ela reclame a pretensão de sua singularidade – e é obrigada a lançar-se em uma terceira experiência em que, para salvaguardar a imediatidade de seu saber, recorre a um artifício totalizante: a experiência de sua *integralidade*, de seu *todo*, dela mesma como essência e verdade, permanecendo, assim, fixa em si mesma em uma relação imediata com o objeto ou com o singular que ela visa.

Solicitada a dizer e indicar o que visa com sua pretensão de um saber imediato a partir de sua experiência de integridade (o que seria a condição de possibilidade de verificação da pretensa verdade que afirma ter, uma vez que abre mão da distinção entre um essencial e um inessencial), a consciência sensitiva se vê diante do entrave da indicação de um agora que, depois de indicado, tornou-se outro, de tal modo que sua verdade pertenceria a um instante passado ou a um *agora que já não é, apesar de ter sido*. Se é passado, não é o caso que um presente imediato, tal como pretende a certeza sensível, seja depositário da verdade; pois o *agora que já foi* não possui a verdade do ser, pois *já não é*, não possui essência. O agora dito e/ou indicado aqui é, então, um agora que não é: uma expressão do não-ser⁴.

⁴ De acordo com Rodrigues, “há, portanto, algo do qual não se pode falar. Não porque não se deva, mas porque é impossível. Não se pode falar daquilo que é indizível, ou seja, do que é ‘não verdadeiro, não racional, puramente visado’ ou mero fruto da opinião subjetiva injustificada” (RODRIGUES, 2008, p. 164).

A juízo de Hegel, isso indicaria que no interior da certeza sensível já se processa uma operação dialética da qual ela não se pode desvencilhar, ainda que não a admita, o que significa que já há aqui a *mediação do pensamento*. De acordo com Chagas,

[...] no indicar imediato do objeto aqui e agora da certeza sensível, já se opera, na verdade, uma mediação, um movimento dialético (§107), que percorre os seguintes momentos: 1º) a certeza sensível põe o agora do objeto, que é afirmado por ela como um agora verdadeiro (= o agora é); 2º) ao indicar um agora que está deixando de ser, como o ser “que-já-foi”, como um passado, um suprasumido, suprassume ela a primeira verdade e afirma uma segunda (= o agora não-é) e 3º), porém, como o ser-passado, o ser-que-foi (*gewesen*) ou o ser-suprasumido não-é, suprassume ela a negação, isto é, a sua segunda verdade, e, negando a negação, volta a indicar, com isto, a primeira afirmação, a de que o agora é. Em síntese, evidencia-se que nem o agora enquanto tal, nem o ato de indicá-lo pela certeza sensível não são um “simples imediato”, mas sim um círculo que tem nele vários momentos ou, melhor dizendo, uma dialética com suas mediações, que abre caminhos para muitos movimentos (CHAGAS, 2007, p. 170-171).

Esse movimento a que se submete a consciência ordinária, sensitiva, seria uma prova para ela de que o real não pode ser compreendido como algo singular e imediato, de tal modo que a pretensão de verdade sustentada pela certeza sensível não pôde ser devidamente validada, seja quando se apegou ao objeto, seja na inversão do essencial para o Eu, seja na terceira experiência de integridade, uma vez que o real, em quaisquer dos níveis de experiência desta consciência, se apresentou epistemicamente como universal e mediado. Com esta conclusão, Hegel abriria espaço para o aparecimento de uma *nova figura* da consciência em que ela abandona a tese de sua certeza do imediato e passa à tentativa de apreender o objeto pela percepção.

3. A avaliação crítica de Feuerbach

Hegel pretendia demonstrar, com a anunciação do percurso da experiência da consciência e seu progresso rumo à ciência filosófica, que a consciência ordinária, que pensa ter o mais rico dado na imediatidade do sensitivo, é o ponto de partida mais seguro para a apresentação do desenvolvimento do espírito. Mas este seria o *verdadeiro* começo para o filosofar – e mesmo para a filosofia hegeliana em geral? Como estar persuadido disso? Esse seria o *perfeito* começo do caminho, isento de pressupostos não tematizados, tal como ocorrera, a seu ver, na tradição filosófica anterior a si? A necessidade da *posição de um começo* já não seria de antemão uma

pressuposição não tematizada? *Esse* começo não seria, por conseguinte, um essente previamente posto como primeiro não criticamente validado? O que parece estar em questão é qual o ponto de partida para o filosofar, o que traz consequências importantes igualmente para o caminho para o qual se dirige a filosofia.

O tema em causa atraiu a atenção de Ludwig Feuerbach e o fez voltar-se a uma avaliação crítica da postura de seu antigo professor de Berlim. Em *Algumas considerações sobre “O começo da filosofia” do Dr. J. F. Reiff (Einige Bemerkungen über den “Anfang der Philosophie” von Dr. J. F. Reiff [1841])*, tratou da questão ao dizer

[...] o começo da filosofia é o começo do saber em geral, e não o começo dela como um saber especial, distinto do saber das ciências reais. [...] se o começo do saber filosófico e do saber empírico é originariamente um e o mesmo acto, então a filosofia tem evidentemente a tarefa de se recordar antecipadamente desta origem comum e, por conseguinte, de começar não com a diferença em relação à empiria (científica), mas antes com a identidade com ela. [...] Há sem dúvida uma empiria limitada, miserável, que não se eleva, ou pelo menos não quer se elevar, até ao pensamento filosófico; mas igualmente limitada é uma filosofia que não desce até à empiria [...]. *Não é no fim que a filosofia chega à realidade, é, pelo contrário, com a realidade que ela começa. Este é o único caminho natural, quer dizer, conforme às coisas e verdadeiro [...].* A transição da empiria à filosofia é necessidade, a transição da filosofia à empiria arbítrio luxuoso. [...] quando começamos com a realidade e permanecemos nela, a filosofia é em nós uma necessidade duradoura, a empiria deixa-nos a cada passo em apuros e volta constantemente a impelir-nos para o pensamento. Finita é por isso a filosofia que termina com a empiria, infinita a que começa com ela; esta tem sempre matéria para pensar, aquela acaba por esgotar o entendimento. *A filosofia que começa com o pensamento desprovido de realidade termina consequentemente com uma realidade desprovida de pensamento.* [...] A filosofia tem de começar com a sua antítese, com o seu alter ego; caso contrário, permanece constantemente subjectiva, constantemente presa no eu. A filosofia que nada pressupõe é a filosofia que se pressupõe a si mesma, a filosofia que começa imediatamente consigo mesma (FEUERBACH, 2005b, p. 78-79, grifo nosso).

Isso significa que, para Feuerbach, o *verdadeiro* início para o filosofar tem de ser idêntico ao verdadeiro fundamento da existência humana (cf. LIMA FILHO, 2017b, p. 160), pois que apenas assim se poderia constituir um tipo de “[...] filosofia que fala o idioma humano [...] [que] declara por verdadeira somente a filosofia traduzida em *succum et sanguinem*, em carne e osso, a filosofia encarnada em homem” (FEUERBACH, 2012a, p. 21). Questionando-se se “não [...] [seria o] primeiro [...] aquilo do qual não podemos mais abstrair” (FEUERBACH, 2012b, p. 40), principia a crítica à filosofia hegeliana que, a seu juízo, em vez de postular um *começo real* como ponto de partida, parte da pressuposição de um conceito abstrato de começo, de um começo

como ser não efetivo e sensível⁵; começar por algo diverso dos dados disponíveis à sensibilidade significa operar uma inversão que transforma a filosofia em verbosidade indiferente à vida e, portanto, em um saber alheio à verdade porque alheio à realidade, uma vez que “o real na sua realidade ou enquanto real é o real enquanto objecto dos sentidos, é o sensível. Verdade, realidade, sensibilidade são idênticas. Só um ser sensível é um ser verdadeiro, um ser real, só a sensibilidade é verdade e realidade” (FEUERBACH, 2005c, p. 138).

Partindo dessa premissa Feuerbach atribui a Hegel, assim como aos que conceitua “filósofos especulativos”, a responsabilidade por uma inversão operada no interior da filosofia e, por essa razão, “[...] quer inverter a inversão da filosofia especulativa para resgatar a verdade das coisas” (CHAGAS; REDYSON, 2012, p. 9). Criticar a filosofia especulativa e, nomeadamente a Hegel, corresponde a uma urgência histórica (cf. SERRÃO, 2005, p. 26) que Feuerbach assume como sua tarefa, uma vez que “[...] em Hegel [...] a função do órgão central estava demasiado separada das funções sensitivas” (FEUERBACH, 2005a, p. 34). Trata-se de realizar uma revolução metodológica para o filosofar que nada mais é que uma inversão do seu modo de proceder; esta reestruturação do método

[...] consiste em ligar constantemente o elevado com o aparentemente comum, o mais longínquo com o mais próximo, o abstrato com o concreto, o especulativo com o empírico, a filosofia com a vida; consiste em apresentar o universal no particular, afundado no elemento da sensibilidade, mas de tal modo que o pensamento, mesmo no meio dos alegres arrebatamentos da fantasia, não perca a ponderação, a presença de espírito, mas que, pelo contrário, no meio do ser-fora-de-si da sensibilidade esteja imediatamente em si mesmo, e deste modo, mas inteiramente incógnito, polemize contra aquela doutrina que na natureza ou no ser sensível apenas avista o ser- outro ou o ser-fora-de-si do espírito (FEUERBACH, 2005a, p. 37).

O estabelecimento desta nova “reviravolta copernicana” torna Feuerbach um opositor radical da abstração vazia de conteúdo fático, da filosofia desencarnada da vida e um prelúdio

⁵ De acordo com Serrão, “Feuerbach tematiza a essência humana no quadro de uma concepção unitária de ontologia e antropologia expressa por uma categoria multifuncional, a *Sinnlichkeit*, princípio englobante das instâncias reais e operador de uma mesma dinâmica de síntese presente em todos os níveis da existência” (SERRÃO, 2007, p. 210), daí porque não se pode iniciar por outro princípio que não o *ser concreto, efetivamente dado no mundo dos sentidos*.

da *defesa irrestrita da matéria como conteúdo para o pensar* que caracterizaria o pensamento pós-metafísico. Daí dizer:

condeno incondicionalmente qualquer especulação absoluta, imaterial, autossuficiente – a especulação que tira a sua matéria de si mesma. Sou astronomicamente diferente dos filósofos que arrancam os olhos da cabeça para poderem pensar melhor; eu, para pensar, necessito dos sentidos, mas acima de todos dos olhos, fundamento minhas ideias sobre materiais que podemos buscar sempre através da atividade dos sentidos, não produzo coisas a partir do pensamento, mas inversamente os pensamentos, a partir das coisas, mas coisa é somente o que existe fora da cabeça (FEUERBACH, 2012a, p. 20).

Ser filósofo é, portanto, ser fiel ao homem concreto e, para sê-lo, é indispensável que o ponto de partida para a sua reflexão seja a existência tal como se apresenta aos sentidos. Mas seria este o começo de Hegel e dos filósofos especulativos em geral? Na avaliação de Feuerbach, o ponto de partida de Hegel não coincide com a intuição sensível propriamente dita, mas com um pensamento abstrato ou uma consideração não fática do sensível, uma vez que Hegel possui como pressuposto fundamental a demonstração do espírito absoluto. Por essa razão,

o começo da filosofia de Hegel é o primeiro, isto é, o começo apenas para sua apresentação, mas não para o espírito absoluto, já que este, seja na *Ciência da Lógica*, seja na *Fenomenologia do Espírito*, deve ser pressuposto antes da apresentação. Contudo, em consequência disso, o começo da filosofia hegeliana não é sem pressupostos, porque já se manifesta um pressuposto à demonstração, à apresentação, a saber, que o espírito absoluto foi tomado anterior à sua própria apresentação. Pelo fato do espírito absoluto, que se determina pelo processo de mediação, ser o primeiro ou o imediato, no qual tudo deve ser absorvido, constitui a apresentação da filosofia hegeliana outrossim, um colocado, um dependente, um mediado. [...] Hegel parte não da natureza, do ser real, sensível, mas do conceito geral de ser, do ser abstrato [...]. A censura de Feuerbach contra Hegel consiste [...] principalmente nisso, a saber, que Hegel parte da absoluta identidade do pensar em si e consigo mesmo, com o pensamento, isto é, desta unilateralidade do pensar como unidade e identidade de pensar e ser, de ideal e real, que o ser nela é apenas uma abstração do mesmo, à qual nada de real corresponde, razão pela qual ele é nada mais do que o ser indeterminado, vazio em si mesmo, separado da realidade⁶ (CHAGAS; REDYSON, 2012, p. 12-13).

Embora tenha inicialmente em vista o *primeiro* postulado pela *Lógica* hegeliana, para a qual é necessário partir do conceito de ser, Feuerbach reconhece esta pressuposição também

⁶ Por isso Sampaio e Frederico comentam que “Feuerbach [...] quer conhecer e não construir logicamente o universo (como ambiciona o movimento dialético hegeliano), [...] quer saber sem interferir, a fim de melhor contemplar o mundo em sua integridade, [...] quer experimentar e não criar [...]” (SAMPAIO; FREDERICO, 2009, p. 48).

no interior da *Fenomenologia do Espírito*, que procura apresentar a experiência dialética de formação da consciência pela pressuposição do espírito absoluto, não pelo embate real com o sensível. Por isso, segundo Feuerbach, “a *Fenomenologia* não pode constituir uma objeção em sentido contrário, uma vez que a *Lógica* tem atrás dela a *Fenomenologia*” (FEUERBACH, 2012b, p. 45) ou, o que é o mesmo, que “a mesma contradição e conflito não mediatizados que encontramos no começo da *Lógica* caem-nos à frente dos olhos [...] no começo da *Fenomenologia*” (FEUERBACH, 2012b, p. 47). A consequência do exposto é a de que Hegel merece “a censura de ter operado uma ruptura *não mediatizada* com a intuição sensível, de ter pressuposto *imediatamente* a filosofia” (FEUERBACH, 2012b, p. 45), enquanto a verdadeira filosofia tem “[...] de começar não consigo, mas com a sua antítese, com a não-filosofia. Esta essência que em nós é distinta do pensar, a filosófica, absolutamente anti-escolástica, é o princípio do sensualismo” (FEUERBACH, 2005d, p. 93).

Na análise específica da *Fenomenologia*, principiada pela discussão sobre o capítulo da certeza sensível, Feuerbach reconstrói a argumentação hegeliana na qual o objeto verdadeiro da consciência ordinária é a universalidade, haurida igualmente quando esta consciência anuncia, *pela linguagem*, este universal, em detrimento da particularidade que ela deseja. Porque a linguagem afirma por meio de universais significa, no entanto, que haja ali a refutação da *verdade dos sentidos*? Isso demonstra, de fato, que o universal é o real? De acordo com Feuerbach, isto só ocorre se pressupusermos a identidade entre o universal e o real, e, portanto, não para a consciência sensível enquanto tal. Como exemplo, Feuerbach argumenta: “O meu irmão chama-se Johann, ou Adolf, mas há ainda inúmeros outros que existem além dele e que também se chamam Johann, Adolf. Segue-se daí que o meu [irmão] Johann não é uma realidade, segue-se daí que a johannidade (*Johannheit*) é uma verdade?”⁷ (FEUERBACH, 2012b, p. 46)

⁷ Hyppolite (1946, p. 87) destaca que “um dos vícios profundos do hegelianismo se revela em sua filosofia da linguagem e em sua concepção da singularidade [...] A singularidade, para Hegel, é *negação* e não *originalidade* irreduzível; ou ela é *negação da negação*, negação interna, o que poderia nos conduzir a um *sujeito universal*, mas tendendo a fazer desaparecer os *existentes singulares*” (O sublinhado é do autor).

Ao nível da consciência sensitiva, não há distinção entre *palavras* e *nomes próprios*, de tal modo que os nomes são *meros meios* a partir dos quais nos referimos às coisas⁸. Dizer que são *meros meios* não é algo aleatório e sem valor: em vez disso, são *meros meios* e, portanto, *não são essenciais* ou, dito ainda de outro modo, *não são a coisa mesma*. Se não são a coisa ela própria, também não possuem conteúdo ontológico imprescindível; ao contrário, não passam de instrumento e, portanto, constituem “o irreal, o nulo” (FEUERBACH, 2012b, p. 47). Se é assim, “como poderia então a consciência sensível considerar-se ou ser refutada pelo fato de o singular não se deixar dizer?” (FEUERBACH, 2012b, p. 47) O máximo que se poderia extrair daqui seria a refutação, por parte da consciência, *da linguagem, não da certeza sensível* propriamente dita. Por essa razão, a exposição hegeliana da certeza sensível, ao pressupor a certeza de si do pensamento como a verdade, não enfrenta a *realidade da certeza sensível*, antes não passa de mera “manobra” ou “jogo de palavras” do pensamento consigo mesmo: enquanto se prende à pura lógica, esquece-se da realidade efetiva das coisas.

O mesmo é dizer que Hegel não refuta dialeticamente o objeto da certeza sensível e, portanto, sua *verdade*. Isto faz que a consciência natural se mantenha, assim como sua realidade sensível singular. Daí que o “aqui” e o “agora” ambicionados pela certeza sensível são o aqui e agora efetivamente reais. Para Feuerbach,

o conteúdo de todo o primeiro capítulo da *Fenomenologia* não é por isso, para a consciência sensível, senão a *argumentação requestrada* do megárico Stilpo – aqui porém em sentido contrário –, um jogo de palavras do pensamento, já *certo de si mesmo* como sendo a verdade, com a consciência natural. Mas a consciência não se deixa desconcertar, mantém-se firme como antes em face da realidade das coisas singulares. *Desse modo*, o aqui – e por que não o existente aqui? – o agora – e por que não o existente agora? – nunca se tornam, nem para a consciência sensível, nem para nós que fazemos aqui de seu advogado e que nos deixaríamos convencer por uma outra argumentação se ela fosse melhor, um aqui mediado, universal. Hoje é agora, mas amanhã volta a ser agora, e é o mesmo agora inteiramente inalterado e insuscetível de melhoramento que era ontem. Aqui está uma árvore, ali uma casa, porém ali eu volto a dizer: aqui; o aqui permanece sempre o velho “em toda parte e em parte alguma”. *Nil nove sub sole* [não há nada de novo debaixo do sol]. O ser sensível, o isto, passa, mas para o lugar dele vem outro ser, que é também ele um isto. A natureza refuta assim *este* lugar, mas ela corrige-se imediatamente a seguir, ela refuta a refutação ao pôr no lugar dele um *outro* singular. E por isso, para a consciência *sensível*, o ser sensível é o ser permanente, inalterável (FEUERBACH, 2012b, p. 47).

⁸ Para um aprofundamento dessa questão, cf. LIMA FILHO, 2019.

Para Feuerbach o aqui fenomênico não é distinto de qualquer outro aqui; mas o *aqui real é exclusivo* (cf. FEUERBACH, 2012b, p. 48), posto que limita fisicamente a ocupação espacial de um outro *neste aqui*. Nesse sentido, o aqui permanece, ainda que seja “por trás das costas” ou em qualquer outro lugar. Com esse argumento, Feuerbach crê demonstrar que o aqui refutado pela *Fenomenologia* não é aquele próprio da certeza sensível, mas *trata-se de um aqui como entidade puramente lógica*, algo que vale igualmente para a análise da afirmação hegeliana sobre o agora. Por isso, Feuerbach compreende que “a *Fenomenologia* não é senão a *Lógica fenomenológica*” (FEUERBACH, 2012b, p. 48).

Ora, aquilo que os leitores de Hegel tanto reclamam de seus críticos quando se opõem às chamadas “críticas externas ao sistema” é lançado agora sobre o próprio Hegel: *sua crítica à certeza sensível é externa à consciência sensível ela mesma*, uma vez que ela é tomada como objeto da consciência de si do pensamento, de tal modo que a posição de Feuerbach postula que *a crítica hegeliana peca por petição de princípios*, ao pressupor como dado algo que pretende demonstrar⁹. Daí que

[a *Fenomenologia*] não começa [...] com o ser-outro do pensamento, mas com o *pensamento do ser-outro do pensamento*, no qual, como é natural, o pensamento já está precisamente assegurado da vitória sobre o seu adversário – e daí o humor com que o pensamento trata a consciência sensível da melhor maneira possível. Mas precisamente por isso o pensamento não refutou o seu adversário (FEUERBACH, 2012b, p. 48).

Revelando a incongruência da pretensão de Hegel, Feuerbach expõe a limitação que afeta toda a filosofia especulativa: como uma “mística racional” (FEUERBACH, 2012b, p. 55), ela faz “do secundário o primitivo e o que [...] [é] propriamente primitivo [...] [é] posto à margem como subordinado” (FEUERBACH, 2012b, p. 55), o mesmo movimento empreendido pela

⁹ Por prosaico que pareça, a discussão é bizantina. Ambos clamam por um princípio de verdade concebido desde a permanência. Para Hegel o ser desaparece, só permanece a simples universalidade do aqui e agora, nisso reside sua verdade, mas para mostrar-se logo em seu desaparecer e dar lugar à percepção, “segunda configuração” da consciência. Para Feuerbach, o que permanece é o ser sensível; a linguagem só opera como um referente da permanência do “isto”, e não mais que isso, por essa razão considera que o que prova Hegel com o desaparecer do “isto” não é tal senão a refutação da linguagem em sua pretensão de permanência, de estabilidade óptica (FEUERBACH, GW IX, p. 43).

teologia. Como consequência, Feuerbach assume que elas “são idênticas” (FEUERBACH, 2012a, p. 11).

[...] e, por isso, [...] por vezes nomeia a filosofia especulativa de “teologia especulativa” [cf. FEUERBACH, 2005c, p. 107]; daí que a crítica à primeira é, ao mesmo tempo, a crítica à segunda [cf. FEUERBACH, 2012a, p. 17], a qual “produz o pensamento retirando-o do seu oposto, da matéria, da essência, dos sentidos, que de início se comporta sensorialmente, i. e., passiva e receptivamente em relação a seus objetos para só depois determiná-los pelo pensamento. [...] [A filosofia especulativa] por ser gerada na essência da religião, tem a verdadeira essência da religião em si, é em si e por si, enquanto filosofia, religião [FEUERBACH, 2012a, p. 22; 28] (LIMA FILHO, 2017a, p. 62).

A posição de Feuerbach recai na necessidade de sua tarefa: a de constituição de uma filosofia diferente, talvez mesmo uma “nova filosofia”, uma “filosofia do futuro”. Por essa postura, diz Feuerbach, cumpre resgatar a filosofia do idealismo para o materialismo¹⁰, no qual há o primado da natureza e a valorização do objeto da certeza sensível¹¹, do outro do pensamento puro, que é “[...] uma verdade selada com o nosso sangue” (FEUERBACH, 2012b, p. 47) e, por

¹⁰ Por isso Schmidt diz que “[...] Feuerbach, exatamente como Marx e Engels, mostra que chegamos inevitavelmente ao materialismo se incorporamos a práxis no processo do conhecimento – e com isto no *estado material* dos objetos do conhecimento” (SCHMIDT, 1975, p. 206). Sobre o tema do conhecimento em Feuerbach, ainda que avançando para um período posterior do pensamento feuerbachiano, cf. LIMA FILHO, 2017b.

¹¹ À sua maneira, Russell faz alguma ressonância dessa posição em sua crítica ao idealismo, pela qual se lê que “o conhecimento é uma forma de união do Eu com o não-Eu. Como toda união, ela é prejudicada pelo domínio, e, portanto, por qualquer tentativa de forçar o universo a estar em conformidade com o que descobrimos em nós mesmos. Existe uma tendência filosófica muito difundida em relação à visão que nos diz que o Homem é a medida de todas as coisas; que a verdade é uma construção humana; que o espaço e o tempo, e o mundo dos universais, são propriedades da mente, e que, se existe algo que não seja criado pela mente, é algo incognoscível e sem qualquer importância para nós. Esta visão [...] não é verdadeira; mas além de não ser verdadeira, ela tem o efeito de despojar a contemplação filosófica de tudo aquilo que lhe dá valor, visto que ela aprisiona a contemplação ao Eu. O que tal visão chama de conhecimento não é uma união com o não-Eu, mas uma série de preconceitos, hábitos e desejos, que constituem um impenetrável véu entre nós e o mundo para além de nós. O homem que se compraz numa tal teoria do conhecimento humano assemelha-se ao homem que nunca abandona seu círculo doméstico por receio de que fora dele sua palavra não seja lei” (RUSSELL, 2005, p. 177-178).

isso mesmo ele pôde ser influência decisiva sobre tantos, como Marx¹² e Engels¹³, por exemplo. Uma vez posta a reestruturação metodológica do fazer filosófico, já não é possível afastar o pensador da vida concreta, do que

[...] resulta o seguinte imperativo categórico: não queiras ser filósofo diferenciando-te do homem, sê tão-só um homem que pensa; não penses como pensador, ou seja, como uma faculdade arrancada à totalidade da essência real do homem e isolada por si; pensa como ser vivo, real, exposto tal como tu às ondas vivificantes e refrescantes do oceano; pensa na existência, no mundo, como um membro dele, não no vazio da abstracção, como uma manada isolada, como um monarca absoluto, como um Deus indiferente e exterior ao mundo – podes então estar certo de que os teus pensamentos são unidades de ser e pensar (FEUERBACH, 2005c, p. 150).

Isso não significa afastar-se necessariamente da dialética, mas certamente de repensar a sua compreensão. Na verdade, à “nova filosofia” “[...] parece ainda importante o método dialético” (LIMA FILHO, 2017a, p. 64 – nota 63); mas em Hegel ainda se apresenta uma espécie de “pseudo-dialética”, na medida em que, para Feuerbach, “a dialética não é um monólogo da especulação consigo mesma, [mas] é um diálogo da especulação e da empiria” (FEUERBACH, 2012b, p. 41-42), algo que não ocorre na dialética hegeliana. Daí que “o método de Hegel vangloria-se de seguir o curso da natureza; ele inspira-se certamente na natureza, mas falta à cópia a vida do original” (FEUERBACH, 2012b, p. 24). Nas “*Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*” (“*Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*” [1842]), Feuerbach insistiria que

a filosofia de Hegel alienou o homem de si mesmo, na medida em que todo o seu sistema assenta nestes actos de abstracção. Ela volta certamente a identificar aquilo que separa, mas apenas de uma

¹² Em carta endereçada a Feuerbach, Marx diz: “Estou contente por encontrar uma oportunidade de expressar-lhe a grande admiração e – permita-me a palavra – o amor que sinto por você. Seus Princípios da filosofia do futuro e A essência da fé em sentido luterano são, em todo caso, e apesar de sua limitada extensão, de mais importância que toda a literatura alemã atual junta. Nestes trabalhos, você concedeu – não sei se intencionalmente – uma base filosófica ao socialismo e os comunistas, ademais, compreenderam imediatamente estas obras neste sentido. A unidade do homem com o homem, que está baseada na diferença real entre os homens, o conceito de uma espécie humana descida do céu da abstracção à terra real, o que pode ser isto, senão o conceito de sociedade?” (MARX apud MARTÍNEZ, 2009, p. 214).

¹³ Em “*Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*” (“*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*” [1886]), Engels admite que “momentaneamente, todos nós éramos ‘feuerbachianos’” (MEW Band 21, Dietz Verlag, Berlin/DDR 1962, 272).

maneira também ela separável, mediata. Falta à filosofia de Hegel unidade imediata, certeza imediata, verdade imediata¹⁴ (FEUERBACH, 2005d, p. 88).

Invertida a inversão da filosofia hegeliana, poder-se-ia tomar por começo aquilo que é originário: o oposto do ser, o ser sensível, o ser concreto e, no limite, a natureza como o outro do pensar. Tematizar a natureza, no entanto, é enveredar por uma discussão que já extrapola os limites desta exposição¹⁵.

Referências

- CHAGAS, E. F. A autonomia da natureza em Ludwig Feuerbach. In: VASCONCELOS, J. G. (org.) **Filosofia, educação e realidade**. Fortaleza: EUFC, 2003.
- CHAGAS, E. F. Os limites da certeza sensível e da percepção na “Fenomenologia do Espírito” de Hegel. In: CHAGAS, E. F.; UTZ, K.; OLIVEIRA, J. W. (orgs.) **Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel**. Fortaleza: Edições UFC, 2007, p. 161-186.
- CHAGAS, E. F.; REDYSON, D. (orgs.). Introdução. In: FEUERBACH, L. **Para a crítica da filosofia de Hegel**. Trad. port. Adriana Veríssimo Serrão. São Paulo: LiberArs, 2012.
- CHAGAS, E. F.; REDYSON, D.; PAULA, M. G. (orgs.) **Homem e natureza em Ludwig Feuerbach**. Fortaleza: Edições UFC, 2009.
- FEUERBACH, L. **A Essência do Cristianismo**. Trad. J. Brandão. Petrópolis: Vozes, 2012a.
- FEUERBACH, L. A Karl Riedel. Para a rectificação do seu esboço. In: FEUERBACH, L. **Filosofia da Sensibilidade. Escritos (1839-1846)**. Trad. A. Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005a, p. 33-41.

¹⁴ De acordo com Feuerbach, “os instrumentos, os órgãos essenciais da [“nova”] filosofia, são: a cabeça, a fonte da actividade, da liberdade, da infinitude metafísica, do idealismo, e o coração, a fonte da afecção, da finitude, da necessidade, do sensualismo; para nos exprimirmos teoricamente: pensar e intuição; porque o pensar é a necessidade da cabeça, a intuição, o sentido, a necessidade do coração. O pensar é o princípio da escola, do sistema, a intuição o princípio da vida. Na intuição sou determinado pelo objecto, no pensar sou em quem determino o objecto; no pensar sou eu, na intuição não-eu. É só a partir da negação do pensar, do ser-determinado pelo objecto, a partir da paixão, da fonte de todo o prazer e necessidade que se gera o pensamento verdadeiro, objectivo, a filosofia verdadeira, objectiva. A intuição dá a essência imediatamente idêntica à existência, o pensar a essência mediatisada pela diferenciação, pela separação relativamente à existência. Portanto, só aí onde a existência se une à essência, a intuição ao pensamento, a passividade à actividade, onde o princípio anti-escolástico, sanguíneo do sensualismo e materialismo franceses se liga à fleuma escolástica da metafísica alemã, só aí existe vida e verdade. [...] O coração – o princípio feminino, o sentido para o finito, a sede do materialismo – é de índole francesa; a cabeça – o princípio masculino, a sede do idealismo, é de índole alemã. O coração revoluciona, a cabeça reforma; a cabeça põe as coisas no sítio, o coração põe-nas em movimento. Mas só onde há movimento, ebulição, paixão, sangue, sensibilidade, existe também espírito” (FEUERBACH, 2005f, p. 93-94).

¹⁵ Detalhes sobre a discussão cf. CHAGAS, 2003; CHAGAS; REDYSON; PAULA, 2009; REDYSON; CHAGAS, 2011.

- FEUERBACH, L. Algumas considerações sobre *O começo da filosofia* do Dr. J. F. Reiff. In: FEUERBACH, L. **Filosofia da Sensibilidade. Escritos (1839-1846)**. Trad. A. Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005b, p. 77-84.
- FEUERBACH, L. **Das Wesen des Christentums (GW V)**. Berlin: Akademie Verlag, 2006.
- FEUERBACH, L. **Kleinere Schriften II (GW IX)**. Berlin: Akademie Verlag, 1982.
- FEUERBACH, L. **Para a crítica da filosofia de Hegel**. Trad. A. Serrão. São Paulo: LiberArs, 2012b.
- FEUERBACH, L. Princípios da filosofia do futuro. In: FEUERBACH, L. **Filosofia da Sensibilidade. Escritos (1839-1846)**. Trad. A. Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005c, p. 101-155.
- FEUERBACH, L. Teses provisórias para a Reforma da Filosofia. In: FEUERBACH, L. **Filosofia da Sensibilidade. Escritos (1839-1846)**. Trad. A. Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005d, p. 85-100.
- GABOARDI, E. A. O papel da contradição na experiência de determinação da verdade na certeza sensível e na percepção da Fenomenologia do espírito de Hegel. **Revista Contradictio**, v. 1, Curitiba, 2008, p. 32-61.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. 7ª edição. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.
- HYPOLITE, J. **Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel**. Paris: Aubier, 1946.
- KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Trad. port. A. Morujão e M. dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- KOCH, A. F. Certeza sensível e percepção na "Fenomenologia do Espírito". In: CHAGAS, E. F.; UTZ, K.; OLIVEIRA, J. W. (orgs.) **Comemoração aos 200 anos da "Fenomenologia do Espírito" de Hegel**. Fortaleza: Edições UFC, 2007, p. 145-160.
- KONDER, L. **O que é dialética**. São Paulo: Brasiliense, 2008.
- LIMA FILHO, J. E. **Antropologia, Ética e Política em "A Essência do Cristianismo" de Ludwig Feuerbach**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Cultura e Arte, Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 147f., 2017a.
- LIMA FILHO, J. E. Ontología de la singularidad y el problema del lenguaje en Ludwig Feuerbach: para una lectura de *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie (1839)*. **Revista El Arco y la Lira. Tensiones y Debates**. Buenos Aires, n. 7, 2019, p. 19-33.
- LIMA FILHO, J. E. Ontologia e Conhecimento nos Princípios da filosofia do futuro de Ludwig Feuerbach. **Philósophos**. Goiânia, v. 22, n. 2, jul.-dez./2017b, p. 153-185.
- MARTÍNEZ, J. G. **Un aporte a la filosofía política desde la ética de Ludwig Feuerbach**. Presente, pasado y futuro de la democracia, Universidade de Murcia, 2009, p. 213-220.
- MARX, K.; ENGELS, F. **Werke. Band 21**. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1962.
- REDYSON, D.; CHAGAS, E. F. **Ludwig Feuerbach: filosofia, religião e natureza**. São Leopoldo: Editora Nova Harmonia, 2011.
- RODRIGUES, W. S. **Certeza sensível e significação na Fenomenologia do Espírito de Hegel**. Porto Alegre, 2008. Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Tese de doutorado.
- RUSSELL, B. **Os problemas da filosofia**. Trad. bras. J. Conte. Florianópolis, 2005.

SAMPAIO, B. A.; FREDERICO, C. **Dialética e materialismo: Marx entre Hegel e Feuerbach**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

SCHMIDT, A. **Feuerbach o la sensualidad emancipada**. Trad. J. Carabaña. Madrid: Taurus Ediciones, 1975.
SERRÃO, A. V. Sentimento da natureza e imagem do homem: Kant, Feuerbach e Simmel. **Revista Filosófica**, n. 30, Lisboa, 2007, p. 203-224.

Recebido em: 15/12/2020

Aprovado em: 28/3/2021

José Edmar Lima Filho

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Professor Adjunto do Curso de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú, atuando na Graduação e na Pós-graduação, onde também exerce a função de Coordenador Adjunto do Programa de Pós-graduação em Filosofia (Mestrado Acadêmico). É Diretor Adjunto do Centro de Filosofia, Letras e Educação - CENFLE, da Universidade Estadual Vale do Acaraú. Líder do Grupo de Pesquisas Ludwig Feuerbach e Pensamento Pós-hegeliano - GPELF/CNPq e membro do Núcleo de Sustentação do GT Criticismo e Semântica da ANPOF/Brasil. É Bolsista de Produtividade do Programa de Bolsas de Produtividade em Pesquisa, Estímulo à Interiorização e Inovação Tecnológica - BPI, da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico - FUNCAP/CE (Edital nº 02/2020 - BP4-0172-00279.01.00/20).

Maximiliano Dacuy

Doutor em Filosofia pela Universidad de Buenos Aires. Atualmente é docente adjunto da Universidad Cuenca Del Plata. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ética. Membro do Grupo de Pesquisa Ludwig Feuerbach e Pensamento Pós-hegeliano (GPELF/CNPQ) e do Programa de Investigación en Filosofía poshegeliana / UNGS-Argentina.