



Pressentimento de uma religião sem deus em Friedrich Feuerbach*

Presentimento di una religione senza dio in Friedrich Feuerbach**

DOI: <https://doi.org/10.20873/rpv6n1-82>

Ferruccio Andolfi

Email: ferruccio.andolfi@unipr.it

1. Este ensaio nasce da hipótese de que nos escritos que Friedrich Feuerbach dedicou à religião do futuro e à igreja do futuro possamos encontrar algum elemento de reflexão útil para articular o tema, hoje já bastante discutido, de uma religião sem deus.¹

A questão de uma separação entre o sagrado e a fé em um deus transcendente carrega consigo uma longa história, na qual a evolução da teologia se entrelaça com a sua crítica. Assim, na teologia liberal de Schleiermacher, o sentimento do infinito, em todas as suas formas, é assumido como o verdadeiro núcleo da religião, enquanto a admissão da existência de deus não é considerada tão essencial (*Reden*, 1799, segundo discurso). Pouco mais tarde, Ludwig Feuerbach indica na essência humana o segredo e, ao mesmo tempo, a verdade da religião. Para ele,

* Conferência ministrada em Münster, Alemanha, em 11 de novembro de 2016.

** Tradução de Judikael Castelo Branco.

¹ Três escritos de Friedrich Feuerbach têm o mesmo título, *Die Religion der Zukunft*. O primeiro volume foi publicado em Zürich, em 1845, por Verlag des literarischen Comptoirs. Os outros dois em Nürnberg, em 1845, por Verlag von Theodor Cramer, respectivamente com o subtítulo *Die Bestimmung des Menschen* e *Mensch oder Christ?* Serão citados com a sigla RdZ, seguida por um algarismo romano (I, II e III), depois por um algarismo arábico que indica o parágrafo. Para *Die Kirche der Zukunft*, Bern 1847, utilizo a sigla KdZ.

a relação ética do homem com o homem tem as credenciais para suplantar a religião. E, no entanto, estimulado pelas críticas de Stirner, ele aceita ser contado entre os “ateus devotos”, que conservam os predicados de deus, embora negando a sua subjetividade independente. Esses se atêm à única religião que restará, aquela para a qual “ter religião quer dizer pensar nos outros” e não a ter, pensar só em si mesmo (L. FEUERBACH, 1970, p. 436). Não rejeita a objeção de Stirner de ter reduzido a religião à ética (ou a ética à religião), mas precisa que se trata de uma ética que, diferentemente daquela kantiana e do protestantismo iluminista, assume como medida o homem. Sagrados, explica, não são os relacionamentos morais como tais, mas o homem enquanto termo dessas relações. O fenômeno mais que moral do perdão é adotado como símbolo de uma moral humanista que herda do cristianismo uma atitude conciliatória em vez de julgadora (L. FEUERBACH, 1970, p. 440). Quando, algumas décadas mais tarde, Nietzsche proclama a “morte de deus” e anuncia o super-homem, também se move no horizonte de uma transfiguração do sagrado ao invés daquele da total imanentização tentada por Stirner.

Nas linhas traçadas por esses precursores se movem aqueles teólogos e críticos contemporâneos da religião que refletem em diferentes chaves sobre a possibilidade de uma “religião sem deus”, uma expressão que com o passar do tempo perdeu aquele teor provocatório que poderia ter originalmente. Recentemente o teólogo paulista Manuel Fraijo, em seu *Religion sin Dios?*, reconstruiu sabiamente o percurso que na modernidade levou a imaginar uma “religião sem Deus”. Apesar de assentar uma reabilitação de Deus com argumentos que podemos considerar uma variante dos argumentos kantianos – para restituir algum sentido às existências falidas e injustamente esquecidas, é preciso postular um deus que assegure alguma forma de ressarcimento – seu olhar em relação ao “ateísmo devoto” é de total compreensão.² O escrito de Fraijo nos chama a atenção para a dimensão da “salvação” que na religião teve sempre um papel essencial. É provável que nisso, ele se considere herdeiro de outro grande pensador espanhol, Unamuno, que em *Del sentimiento tragico de la vida* (1913) considera a fé na imortalidade pessoal um elemento central da vida religiosa. É em nome de um direito irrenunciável à afirmação de si que a consciência crente se rebela à evidência do próprio destino mortal.

² *Isegoria*, 47, 2012/2, p. 381-419. O ensaio foi traduzido em italiano em *La società degli individui*, n. 50, 2014, onde é seguido pelo comentário de numerosos estudiosos.

A um século de distância, porém, essa fé perdeu plausibilidade. O espírito religioso sobrevive em outras formas, confrontando-se, sobretudo, com o naturalismo científico e com as explicações neurocientíficas dos sentimentos morais. No escrito póstumo de Dworkin, *Religion without God* (2013), a fé na objetividade dos valores é tratada como um equivalente humanístico-religioso da fé em um deus transcendente, capaz também de garantir uma aliança entre crentes e não-crentes. A curvatura ética de tal “religião sem deus” é indubitável, também se na relação com o universo essa readquire o ar e a profundidade do “numinoso”. Em Roger Scruton (2013), a relação interpessoal eu-tu é novamente central, e “a presença real de Deus se torna um caso especial da presença real do sujeito humano”, todavia, algumas categorias típicas do pensamento religioso, e mais particularmente do cristianismo, são conservadas. O ágape é “o espírito que diz sempre sim, percorrendo a senda do dom e do sacrifício” e essa aceitação do sofrimento e do sacrifício pode ser descrita justamente como “redenção”. O ser aparece como um dom à pessoa religiosa, que sente a necessidade de agradecer. Essa necessidade de dar graças é compartilhada por uma comunidade, ao menos ideal, e se torna manifesta em momentos de passagem, através de cerimônias especiais (cf. SCRUTON, 2013, p. 164-167). Essas posições têm acentos diferentes, mas diferem em modo substancial daquela de pensadores de matriz radicalmente iluminista, como Michel Ofray, Richard Dawkins ou Paolo Flores D’Arcais, que proclamam, sem nenhuma hesitação, a irracionalidade da crença em deus e talvez preguem uma “descristianização radical da sociedade” como condição para atribuir valor à vida terrena.³

O primeiro dos três escritos de Friedrich Feuerbach intitulados *Die Religion der Zukunft* (1843), contém – e é algo muito singular – o desenvolvimento de uma ética eudemonista à qual o irmão Ludwig chegaria abertamente duas décadas mais tarde, em *Spiritualismus und Materialismus* (1866) e nas notas inéditas *Zur Moralphilosophie*. Nesse caso, poderíamos dizer que Friedrich fora uma ponta de lança. Nas obras de Ludwig, o instinto de felicidade estava confinado inicialmente ao âmbito da religião. Em *Essência do cristianismo*, ele ainda não parece estar

³ Cf. DAWKINS, 2006; ONFRAY, 2006; FLORES D’ARCAIS; ONFRAY; VATTIMO, 2007.

livre dessa hipoteca religiosa. À filosofia é reivindicada a função teórica de contemplar a realidade por si mesma e não em vista de interesses práticos, reconduzíveis ao desejo de felicidade.

Ora, no escrito que estamos examinando, Friedrich reconhece que o instinto de felicidade constitui a alma inconsciente do cristianismo (I, 32), mas essa observação não tem o objetivo de transcender esse impulso, antes, quer reconhecer a sua plena justificação. Se não for “desviado” esse é “o coração da própria humanidade” (I, 32). É em torno desse núcleo de valores éticos que é esboçada, no prefácio, a própria definição de religião do futuro: “conhecimento da verdadeira condição fundamental da natureza humana, tornada disposição interior que penetra e determina o homem inteiro”.

O desvio do instinto de felicidade rumo a uma meta imaginária (I, 3) se dá quando a salvação passa a depender de um deus pessoal. Na infância, Friedrich recorda como, ao contrário, o elemento pessoal lhe apareceu autêntico na vida religiosa. Em *Ricordi della mia vita religiosa*, publicados em apêndice, ele aparece como portador de uma necessidade religiosa que se apaga na relação com um deus pai fundamentalmente clemente. A crise religiosa é posta em movimento na vigília da Crisma, pela dificuldade de manter juntas essa imagem com a do ensinamento catequético de um deus trino, no qual a conciliação de deus com uma natureza humana corrompida se tornou possível pelo sacrifício de Cristo, isto é, de uma pessoa diferente do pai. Esse, agora parece impiedoso ao pedir uma reparação de sangue do seu próprio filho e destrói a imagem do deus compassivo e amado da sua infância.⁴ Em outro lugar, Friedrich explica como essa evolução da reconfiguração de um deus “amável” por um “terrível” seja inevitável para a alma religiosa, que para assegurar a eterna beatitude prefere ater-se ao caso pior de um deus perigoso a ser apaziguado com todos os tipos de sacrifícios (KdZ, 48-49).

O escrito contém os lineamentos fundamentais de uma antropologia que quer apoiar-se, de modo equilibrado, no “coração”. A natureza humana é descrita como um conjunto de faculdades: o espírito autoconsciente, a vontade e a sensibilidade, que encontram uma harmonização graças ao domínio da razão (I, 12-13). Esse domínio, além disso, consiste só na sua perspectiva (*Aussicht*) que assegura uma atividade harmoniosa das forças humanas. Não se trata de

⁴ Sobre o infame absurdo que tornou obrigatório para os homens oferecer a deus os próprios filhos em holocausto, cfr. também RdZ, II, 14.

assinalar para ela um papel privilegiado, mas reconhecer a função reguladora que só ela pode exercer (I, 14).

O desvio do instinto de felicidade para metas fantásticas comporta uma renúncia à luta de libertação da vida dos males reais, aqueles efeitos de “alienação” com os quais as análises do seu irmão mais famoso nos familiarizaram. Entre esses efeitos, Friedrich assinala a “perturbação” da alma religiosa, que compromete a “paz da alma” (I, 20-21). Só a relação com a humanidade e a determinação a se tornar útil para ela pode trazer ao pensador a paz interior que é preclusa ao homem piedoso.

Permanece bastante incerto o motivo pela tal visão do mundo, ética, antropológica, deva ser definida religiosa. O fato de que seja uma modificação da busca de felicidade que estava na origem das formações religiosas do passado é suficiente para justificar essa pretensão? Aqui, como em outros lugares, Friedrich Feuerbach se recusa a assumir diante das religiões do passado, e especialmente diante do cristianismo, aquela atitude depreciativa que se tornou bastante difundida na cultura laica de matriz iluminista dos nossos dias. O fato de que o cristianismo seja uma aberração (*Verirrung*) do instinto de felicidade inerente ao coração do homem não implica que esse deva ser dissolvido violentamente, perseguido e remetido ao desprezo popular (I, 32). A humanidade culta deveria colocar-se nos seus confrontos “na mesma relação de um homem maduro com a sua mãe, a qual ele honra como mãe, embora se recorde de algumas injustiças e erros aos quais ela foi induzida por ignorância e simplicidade na educação dos filhos” (I, 32). Essa atitude compreensiva da tradição não justifica, porém, por si, uma caracterização religiosa da nova visão do mundo.

2. No segundo escrito (*Die Religion der Zukunft*, 1845), encontramos alguns esclarecimentos sobre a relação entre a vida ética e a religião anunciada. A categoria do “sagrado” é continuamente lembrada, agora, porém, em relação à natureza humana e a tudo quanto pertence a ela. A começar pelo instinto de felicidade que é o seu modo de afirmação. “Justificado e por isso sagrado é em todos os homens o desejo de ser feliz” (II,8), que é uma necessidade universal e eterna (II, 13). Se sagrado é o desejo, sagrada é também a sua meta: a salvação da humanidade (II, 9).

Nesse desejo se insere toda a vida moral, que, devemos entender, tem, portanto, uma base eudemonista. Friedrich não se confronta, como mais tarde fará Ludwig, com a ética kantiana do dever e com a moral da compaixão schopenhaueriana, mas se limita a apelar para uma espécie de *consensus gentium*, ou ao menos dos povos “civilizados” sobre as normas de comportamento moral: respeitar a vida como “sagrada e inviolável”, não retribuir o mal, ajudar os outros, conhecer e governar as próprias inclinações (II, 16).

Por último, as leis morais se fundam sobre a recíproca indigência (*Bedürftigkeit*) dos homens que, para alcançar os seus objetivos essenciais, precisam uns dos outros. Mas esse estado de carência recíproca fornece também a base do primeiro princípio da religião do futuro, que proclama sagrado e justificado o instinto de felicidade de todos os homens (II, 15 e 13).

O parágrafo 23 faz o balanço da relação entre religião e ética. Essas se referem a um mesmo objeto (o homem) e na religião do futuro se alcança uma relação particularmente estreita entre fé e moralidade. “A religião – lemos – é a fé na justificação e na santidade do desejo humano de ser feliz, na santidade das condições para a satisfação desse desejo fundadas na natureza humana”. A vida ética é (e nada mais do que isso) “a confirmação dessa fé nas relações sociais dos homens”. Segundo uma outra abordagem, a religião do futuro reconhece a vontade do ser humano na sua intrínseca santidade, enquanto “a vida ética visa a realização dessa vontade na sociedade”. Ou, com uma metáfora, “a vida ética é a flor da religião do futuro”, e o fruto dessa flor é o bem da sociedade (II, 23). O traço diferencial entre uma e outra seria, então, que a primeira (a religião) consiste numa crença e numa intuição do indivíduo, e a outra (a vida ética) traduz em ato, na vida social, essa crença.

Na concepção ética traçada nessas páginas, o bem do indivíduo e o bem comum se fundam em perfeita reciprocidade. Nenhum dos dois termos – indivíduo e sociedade – deve receber “demais ou muito pouco”. O justo tato para a aspiração à felicidade pessoal fará que essa se realize sem dano para os outros (II, 27). (Analogamente, Ludwig sustentará que ao lado de um instinto de felicidade voltado ao bem individual existe em cada um de nós um instinto de felicidade endereçado ao bem comum).

Na verdadeira religiosidade e moralidade, o sentimento do próprio valor vem sempre acompanhado daquele da própria dependência dos outros (II, 29). Para a vida ética, se exige a

representação da necessidade recíproca, que me faz reconhecer no outro homem um deus: aquele sentimento que o cristão reprime porque, como tal, não precisa dos outros (II, 30-31). A filantropia lhe é estranha, porque o crente não ama o próximo por amor ao homem, mas só por amor a deus, “em vista da salvação pessoal da própria alma” (II, 36). A oposição do cristianismo aos princípios da religião do futuro não poderia ser mais radical. Para o cristianismo, a natureza humana está condenada ao invés de ser respeitada como sagrada. E não está em jogo a salvação da humanidade, mas a do homem isolado, não a salvação terrena, mas aquela do além, e somente da alma (II, 39). O desconhecimento da necessidade recíproca dos homens, que constitui a base da moralidade, traz consigo uma desvalorização geral das leis morais, que, de fato, no céu, são “dissolvidas” (*aufgelöst*).

A preocupação de salvaguardar um universo normatizado por regras previsíveis, e não pelo arbítrio da vontade divina, impede a Friedrich apreciar um lado, por assim dizer, “anárquico” do cristianismo, que garante a independência do crente diante de sistemas de normas racionais e em geral de toda autoridade. Se Deus é a projeção de si mesmo, ou do próprio eu melhor, apelar apenas para ele implica também a resistência a qualquer outra regra ou o empenho construtivo a criar regras não uniformizantes. No universo racional-moral de Friedrich, por outro lado, as instituições, a partir do Estado, mantêm a justa pretensão de serem sustentadas. “A autoridade terá justificativa para aumentar as suas demandas sobre o povo e a exigir desse que a sustente da melhor forma possível nas suas iniciativas úteis com confiança e colaboração” (II, 45). A religião do futuro não apresenta atrativos para as “almas preguiçosas” que preferem abandonar-se à providência, nem para as “almas orgulhosas” que acham pesado demais o sentimento de dependência dos seus semelhantes” (II, 44). Um governo poderá contar mais com um povo cheio de respeito e de gratidão do que com um povo ingrato (II, 45).

O que feito no futuro da relação sentimental que os indivíduos mantêm com o ser soberano, autoconsciente e pessoal posto como fundamento de todo ser? Onde isso se tornou um hábito e uma necessidade por causa da educação cristã, combatê-lo seria um esforço vão, responde Friedrich, tolerante. Desde que, acrescenta, não se torne um ponto central na vida ativa e pretenda valer como motivação moral, reduzindo a história a um “teatro de marionetes”. A relação sentimental sobrevive de modo horizontal nos laços sociais, que são laços de confiança,

respeito e gratidão. Mas se fundará no futuro sobre “conhecimentos absolutamente claros e distintos” (II, 47).

Essa exigência de clareza e de distinção leva Friedrich a pôr em dúvida o outro grande pilar das religiões do passado, a fé na imortalidade, que é, ao lado da divindade, “uma terra desconhecida e obscura” (I, 48). Dessa crença é inútil esperar, como se faz habitualmente, alguma “consolação”, visto que representa muito mais uma evasão da tarefa de enfrentar, com os meios adequados, as dificuldades da vida. Só a escuta dos outros e o passar do tempo são remédios apropriados às dores da alma. “Quando uma dor começa a escutar uma consolação já está no caminho da cura” (I, 48).

3. A fé na imortalidade na história das ideias religiosas, ao menos no mundo ocidental, andou sempre ao lado da outra crença fundamental, a saber, a existência de Deus. Segundo a análise de Ludwig Feuerbach, isso constituiria o sentido último e verdadeiro da fé em Deus, que deveria ser a garantia da imortalidade da alma e da sua eterna felicidade (...). Na *Crítica da razão prática* de Kant, a reciprocidade das duas crenças se torna particularmente evidente. O cumprimento sempre parcial das obrigações morais e a não correspondência da felicidade à virtude, levam a postular uma existência da alma além da morte em que progressivamente a realização perfeita do bem – e do “sumo bem”, que exige a adequação de virtude e felicidade – possa cumprir-se, e de um ser onipotente que consinta essa plenitude.

Mas a imortalidade da pessoa foi vista como quintessência da religião não só nessa perspectiva racionalista, mas também por uma visão vitalista, que parte, como no caso recordado de Unamuno, do destaque da radical inquietação dos seres humanos e da sua revolta diante da mortalidade. “Não desejo naufragar no grande Tudo, na Matéria ou na Força infinitas e eternas, ou em Deus; mas possuí-lo, tornar-me eu mesmo Deus sem deixar de ser o eu que agora afirma tais coisas” (UNAMUNO, 2017, p. 84).

A ancoragem a uma hipotética vida ultraterrena de qualquer modo fundada não é, porém, o único modelo possível de religiosidade. Já no início do século XIX, com Schleiermacher, foi introduzida a hipótese de que a categoria do religioso pudesse se emancipar da crença na existência de deus e da salvação da alma, que, aliás, pelas suas implicações “utilitaristas”,

poderia ser menos autêntica que aquele sentimento do Absoluto ou do infinito ao qual a religião deveria estar mais propriamente voltada (*Discorsi sulla religione*). O elemento pessoal das religiões é transcendido. A “salvação”, admitido que seja ainda possível utilizar esse conceito, é buscada numa relação de união quase mística com a totalidade do real, que assegura ao eu uma paradoxal eternização. Nessa tradição, um ponto de referência é o *Deus sive natura* de Spinoza.

Podemos nos perguntar que fisionomia assume, em Friedrich Feuerbach, a sobrevivência do sagrado além do horizonte não mais defensável do Deus pessoal onipotente. Podemos dizer que essa também se inscreve dentro do vasto fenômeno das religiões sem deus? Vimos como nele os conflitos entre religião e vida ética se tornam extremamente matizados. Agora, ao invés, se tivéssemos que acolher uma sugestão de William James em *The Varieties of Religious Experience* (1902), diríamos que o traço típico da alma religiosa é exatamente manter firme a distinção.

4. O terceiro ensaio sobre a religião do futuro (1845) é também conhecido com o título *Mensch oder Christ?*, ou mesmo *Sein oder Nichtsein?*. A oposição entre as duas visões do mundo não poderia ser mais nítida, ela tem a ver com o nível primário da existência, com o impulso vital, afirmado ou negado, que é instinto de felicidade. Uma grande luta se aproxima entre o universo da fé em um ser transcendente que implica o desconhecimento da natureza humana e é a raiz de toda miséria terrena e a visão de um mundo de homens que reconhecem reciprocamente o direito à felicidade de todos os demais (III, 6) e cooperam para o bem-estar comum mediante o trabalho – um trabalho agradável e atraente – e uma filantropia ativa (III, 12). Para a melhoria da condição humana um espírito diferente do espírito do cristianismo deve dominar a humanidade (III, 6). O humanismo, isto é, o anúncio (*Botschaft*) que a essência humana encontra em si mesma o próprio baricentro toma o lugar dos sistemas religiosos dominantes (III, 11).

A tensão espiritual sobre-humana gerada pela representação de um ser espiritual superior à natureza humana leva à negação (repressão) da sensibilidade, enquanto a representação de uma condição beata no além elimina o gosto pela vida e por toda atividade referida à melhoria das nossas relações terrenas.

Essas observações se põem no contexto de um projeto de reforma cultural e educativa que tem tonalidades missionárias. É urgente a tarefa de “excluir totalmente a doutrina de deus da educação da humanidade” (III, 17). A educação também deve mancipar-se, como todas as outras ciências, da teologia e da igreja (III, 18).

Porém, a ideia de igreja continua mantida. A conclusão do ensaio de Friedrich Feuerbach dá algumas indicações sobre como deve ser reinterpretado esse conceito. No lugar da instituição até agora assim denominada, assumirá um sistema de Uniões (*Vereine*) que surgirão em vista de determinados escopos úteis. Incidentalmente recorde que o termo *Verein* aparece em *Único e sua propriedade* de Stirner para designar associações voluntárias privadas da aura sacral que circunda a comunidade (*Gemeinschaft*). Mas, para Friedrich, ao invés, essas duas figuras não nos põem em alternativa: as uniões remetem a “uma união mais compreensiva” que tem a finalidade de “promover, com a palavra e a ação, em um espaço público, tudo o que é necessário para a satisfação e para a formação do homem inteiro e para o cultivo de uma espécie mais feliz”. O que ele designa “igreja do futuro” é justamente essa união, que fornece um abrigo à humanidade sofredora. Essa estimula “a consciência da nossa recíproca indigência, a consciência da nossa força na ação comum para fins de utilidade social, o espírito da justiça e da confiança, o sentido do bem comum” e a própria “realização” desse bem (III, 19).

5. Na perspectiva humanista dos irmãos Feuerbach não parecia haver espaço para nenhuma Igreja. Como então devemos interpretar as reflexões de Friedrich em *Die Kirche der Zukunft*? O escrito é em grande parte dedicado de fato à demolição do princípio teológico e das instituições que o sustentam. Uma reforma interna na Igreja, ou nas Igrejas cristãs, na direção da “mundanização” desejada (KdZ, 52) não parecia previsível, embora mais tarde se tenha efetivamente realizado, mesmo se com extrema prudência. A nova Bíblia é pensada como uma *summa* dos resultados culturais mais altos que a humanidade alcançou, não como um novo texto sagrado.

Resta o fato de que a evolução da humanidade é apresentada como uma sequência de reviravoltas religiosas, que concernem a um nível primário da existência. A própria resistência que as religiões oferecem à mudança leva a pensar que isso não possa se realizar, ou ao menos

realizar-se com suficiente radicalidade, se não em nome de uma crença forte, a fé no homem e na sua salvação, que herda traços das religiões contestadas. Quando Gustav Radbruch, em Feuerbachs, escreve que Friedrich “pregava aquilo que o irmão Ludwig ensinava” (*predigte, was sein Bruder Ludwig lehrte*), é provável que tenha em vista essa circunstância (RADBRUCH, 1942, p. 175).

A visão do mundo proposta apresenta traços largamente evolucionistas. Supõe-se que a natureza possa funcionar e ser explicada *iuxta propria principia* (KdZ 16). Essa é concebida como um todo orgânico que existe por si mesmo eterna e necessariamente (KdZ 30). A fragilidade e a contingência dos eventos mundanos não podem ser satisfatórias para os homens que procuram um “ponto de parada” e privilegiam o que permanece em relação ao que é transitório (KdZ 20-21). Mas não existe razão para apoiar-se em um ser eterno fora do mundo. Certos elementos e forças da natureza são eternos e do seu jogo é possível derivar a variedade dos fenômenos. Friedrich não vê dificuldades nem mesmo em derivar o espiritual do sensível, enquanto não encontra nenhum atestado de um processo contrário, que faça surgir o sensível do espiritual (KdZ 22). Sob esse aspecto, a sua posição parece preludiar aquela dos cientistas “reducionistas” do nosso tempo. Todavia, a ênfase que ele põe sobre a nova consciência naturalista e humanista não está inteiramente contida dentro desse quadro. O anúncio insistente de um “reino do homem” e de uma salvação, que implica uma satisfação total da necessidade de felicidade pessoal e coletiva, configura uma utopia com traços religiosos que são tudo menos desencantados.

As consolações e as promessas religiosas se tornaram sempre mais implausíveis “para o povo”, que as vê em contradição com a vida real. Enganado pela religião, que o isola também dos outros homens, esse sujeito desiludido parece não ter outra alternativa senão o “suicídio” ou uma desesperada busca de salvação mediante as próprias forças. Ora, as duas opções são rejeitadas por Friedrich. Contra toda solução individualista, ele proclama que, ao contrário, é preciso criar um novo laço. “Há, então, uma necessidade essencial de fundar e difundir uma fé que una os homens com um vínculo (*Band*) mais forte e próximo que o do cristianismo, que promova e sustente a aspiração, que nos nossos dias se manifesta em muitos modos, a integrar as insuficiências das forças individuais com um espírito comum (*Gemeinschaftlichkeit*)” (KdZ

41). O vínculo do amor do próximo – diz Friedrich retomando temática e linguagem originalmente cristãs – se funda sobre a nossa “natureza comum”, e em particular sobre a recíproca necessidade que experimentamos um do outro e que nos impulsiona a considerarmo-nos “irmãos e irmãs no homem”. É o sangue que corre em todos os membros da família humana que nos une, e não o sangue de Cristo que nos liberta só em qualidade de corredimidos (*Miterlöste*).

No que concerne às tipologias de “religiões sem deus” a posição de Friedrich Feuerbach nos permite levantar a hipótese de que mesmo a resolução do deus transcendente na rede de relações (leis) do universo, e da fé na ética, possa conservar uma fraca qualidade religiosa; ao menos no sentido que a própria palavra de ordem da secularização parece adquirir sentido e eficácia para quem se reconhece nela na forma de uma “fé”.

Bibliografia

- DAWKINS, R. **The Good Delusion**. London: Bantam Press, 2006.
- DWORKIN, R. **Religion without God**. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- FEUERBACH, F. **Die Religion der Zukunft**. Zürich: Verlag des Literarischen Comptoirs, 1845.
- FEUERBACH, F. **Die Religion der Zukunft: Die Bestimmung des Menschen**. Nürnberg: Verlag von Theodor Cramer, 1845.
- FEUERBACH, F. **Die Religion der Zukunft: Mensch oder Christ?**. Nürnberg: Verlag von Theodor Cramer, 1845.
- FEUERBACH, F. **Die Kirche der Zukunft**. Bern, 1847.
- FEUERBACH, L. **Opere**. Bari: Laterza, 1965.
- FEUERBACH, L. **Ueber das ‘Wesen des Christentums’ auf Stirners ‘Der Einzige und sein Eigentum’**. Gesammelte Werke, a cura di W. Schuffenhauer. Berlin: Akademie Verlag, 1970.
- FLORES D’ARCAIS, P.; ONFRAY, M.; VATTIMO, G. **Atei o credenti?**. Roma: Fazi, 2007.
- FRAIJO, M. ¿Religió sin Dios? XXI Conferencias Aranguren. **Isegoria**, 47, 2012/2, p. 381-419.
- ONFRAY, M. **Traité d’athéologie**. Paris: Grasset, 2006.
- RADBRUCH, G. **Die Feuerbachs**. Eine Dynastie, in Gestalten und Gedanken. Acht Studien. Leipzig: Koehler & Amelang, 1942.
- SCRUTON, R. **Il volto di Dio**. Milano: Vita e Pensiero, 2013.
- UNAMUNO, M. **Del sentimento tragico della vita**. Milano: Studio Editoriale, 2017.

Ferruccio Andolfi

Professor emérito de Filosofia da História da Università degli Studi di Parma, Itália. Atuou como professor convidado nas universidades de Durham, Berkeley, Seattle, Freiburg e Berlin. Atualmente se ocupa com as relações entre humanismo e individualismo, com particular interesse pela história do pensamento do século XIX. É diretor da revista *La società degli individui*.