

SOBRE O CONCEITO DE IMORTALIDADE EM ARENDT E FEUERBACH: AMOR, POLÍTICA E FINITUDE*

CONCERNING THE CONCEPT OF IMMORTALITY IN ARENDT AND FEUERBACH: LOVE, POLITIC AND FINITUDE

*Francisco Jameli Oliveira Reinaldo¹
Rosângela Fonteles do Nascimento Arcanjo²*

Resumo: O presente artigo assume o desafio de dialogar com dois filósofos de épocas distintas e interesses investigativos aparentemente distintos, Arendt e Feuerbach, diálogo não enunciado nas obras dos referidos autores, mas possível, no nosso entender. A pergunta que norteia esta aproximação é a seguinte: é possível localizar no jovem Feuerbach de *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* (1993) e de *De ratione, uma, universalis, infinita* (1995), na senda da crítica à imortalidade da alma, uma abertura para a inserção da reflexão política? Pensamos que tal abertura, apesar de não tematizada tacitamente, comparece na crítica ao individualismo moderno, crítica também presente em Arendt, notadamente em *A condição humana* (2014). Para o diálogo entre os dois pensadores, dividimos o trabalho em três partes: primeiro, a relação entre política e imortalidade, em seguida, as implicações do declínio da crença na imortalidade da alma e, por fim, o conceito de *amor* como categoria política fundamental para pensar a crítica de ambos ao solipsismo moderno.

Palavras-chave: Política. Imortalidade. Individualismo. Amor.

Abstract: This article takes on the challenge of dialoguing with two philosophers from different eras and investigative interests, apparently. Arendt and Feuerbach have a dialogue not enunciated in their works, but it is possible in our comprehension. There is a question that guides this approach: is it possible to locate in the young Feuerbach of *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* (1993) and *De ratione, uma, universalis, infinita* (1995), in the pathway of criticism to immortality of the soul, an opening for the insertion of political reflection? We think that such opening, although not tacitly themed, appears in the criticism of modern individualism also present in Arendt, notably in *A condição humana* (2014). For the dialogue between the two thinkers, we divided the work into three parts: first, the relationship between politics and immortality, and then, the implications of the decline in the belief in the immortality of the soul and, finally, the concept of *love* as a fundamental political category to think both critics of modern solipsism.

Keywords: Politics. Immortality. Individualism. Love.

* A presente pesquisa é oriunda da leitura das obras de juventude de Feuerbach *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* (1993) e *De ratione, uma, universalis, infinita* (1995) no Grupo de Pesquisas Ludwig Feuerbach e Pensamento Pós-Hegelianos (GPELF/UEVA/CNPQ) e das obras de Arendt, notadamente, *A condição humana* (2014) e *Entre o passado e o futuro* (2001) no Grupo de Estudos em Política, Educação e Ética (GPEPE/UEVA/CNPQ).

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE), graduado em Filosofia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UEVA), graduando em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e membro do Grupo de Estudos em Política, Educação e Ética (GPEPE/CNPQ) e do Grupo de Pesquisas Ludwig Feuerbach e Pensamento Pós-Hegelianos (GPELF/CNPQ). E-mail: dulittle@hotmail.com ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2696-0328>

² Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), graduada em Filosofia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UEVA) e membro do Grupo de Pesquisas Ludwig Feuerbach e Pensamento Pós-Hegelianos (GPELF/CNPQ). Bolsista CAPES. E-mail: rosangelafonteles89@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8657-2437>

1. Introdução

A importância de Feuerbach para a compreensão moderna do problema da finitude é decisiva. Rúa (1993, p. 39) recorda que o filósofo alemão é classificado como o primeiro pensador da finitude do ciclo pós-hegeliano, o que significa dizer que, em grande medida, parte da crítica moderna à metafísica tradicional com relação ao tema tem nele suas formulações iniciais. Já em *Pensamentos sobre morte e imortalidade*, de 1830, obra imediatamente posterior a sua primeira escrita, a tese de doutorado *De ratione una, universali, infinita*, de 1828, o autor formula a crítica sustentando a ideia de que a doutrina cristã da imortalidade e o corolário da crença em um Deus pessoal que garanta a sobrevivência da alma para além dos limites terrenos, manifesta o divórcio irreconciliável entre natureza e Deus e avilta a sensibilidade, subsumindo a sensualidade imanente na transcendência imaterial da alma.

Apoiando-se no materialismo, Feuerbach avalia na tradição filosófica ocidental ocasiões em que o tema da imortalidade não assume as mesmas implicações do itinerário moderno. Segundo ele, é possível distinguir três períodos em que o que se entende por imortalidade adquire significados diversos: o período greco-romano, o medieval e o último, que assinala o espírito da mentalidade moderna, para a qual a alma é dotada de propriedades distintas do corpo e, por isso mesmo, sobrevive para além dele. De igual maneira, Arendt, embora não cite Feuerbach como referência, em *Entre o passado e o futuro* (2001), notadamente parece concordar com a descrição do autor, no que se refere à tripla definição de alma moldada pela tradição, mesmo assumindo posteriormente implicações distintas³.

A presente escrita tenciona pensar a relação entre o jovem Feuerbach de *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* (1993) e de *De ratione una, universali*,

³ Na leitura histórica do conceito de imortalidade, na visão de Arendt, comparece a afirmação tácita das potencialidades do político, sobretudo nas referências ao surgimento da polis grega. Feuerbach envereda para o que podemos chamar de “metafísica da finitude”, com o panteísmo e a afirmação da natureza autônoma e infinita. O que chamamos de metafísica da finitude nada mais é do que o compromisso metafísico com a valoração da imanência. Tal valoração supõe, de início, também a crítica à imortalidade da alma. Na trilha dessa crítica podemos inserir Feuerbach, Espinosa, Schopenhauer e tantos outros. Arendt não figura como uma destas referências não tanto pela valoração do transcendente, longe disso, mas por ser indiferente a questões de natureza transcendente. Tem pouca ressonância em suas reflexões políticas se a alma sobrevive ou não ao perecimento do corpo, ou se há uma essência atribuível à finitude, como a vontade em Schopenhauer, interessa, antes, pensar, sob vários matizes, o significado da política, a despeito de qualquer crença na sobrevivência posterior da alma. Nosso objetivo, aqui, é pensar a aproximação entre os dois autores. Daí porque a omissão de parte da diferenciação entre Arendt e Feuerbach terá lugar numa publicação posterior.

infinita (1995), já pensador da crítica à metafísica cristã, e Arendt, filósofa da política, confessadamente anti-metafísica⁴. Veremos que é possível conduzir esta associação aproximando-os aos temas da finitude e do amor, isto é, da afirmação da imanência e das potencialidades do convívio, ao mesmo tempo em que procuraremos localizar no jovem Feuerbach, na senda da crítica à metafísica, uma abertura para a política, através da crítica ao individualismo moderno.

Inicialmente propomos pensar a relação entre política e imortalidade nos gregos e romanos, cujas análises de Arendt e Feuerbach são, sobre este aspecto, muito semelhantes, para avaliar o posterior declínio desta relação, ensaiado no período medieval, mas somente creditado à mentalidade moderna, compreendendo as implicações negativas do divórcio entre política e imortalidade através da crítica ao individualismo moderno. Em seguida, aproximando o filósofo de *Pensamientos* e de *De ratione* das reflexões políticas da filósofa alemã, encaminhamos o desfecho da discussão com a associação política entre o amor feuerbachiano e o *amor mundi* arendtiano.

2. Política e imortalidade: surgimento e declínio da relação.

Gregos e romanos, segundo Feuerbach, não conheciam a ideia de imortalidade da alma tal como a concebemos, como algo que sobrevive alhures ao perecimento do corpo. Antes, sem qualquer vínculo com expectativas de sobrevivência imaterial desta entidade, alega-se, superior ao corpo, era na imanência e na finitude que, paradoxalmente, buscavam a imortalidade. Jaeger, que situa o ideal formativo grego na figura do herói como paradigma, acentua essa visão imanente da imortalidade da alma no dilema de Aquiles, o modelar herói grego, que, entre a velhice longa e o fim tardio e a morte breve no campo de batalha, optou pela segunda em sacrifício da primeira.

Na busca de reconhecimento imortal na memória dos pares é a própria vida que é oferecida em sacrifício. Na *Ilíada*, obra que narra a conquista heroica dos gregos na guerra de Troia, Homero interpreta seu ideal formativo, a coragem de enfrentar o

⁴ Mesmo ao final de sua vida, quando retornou ao seu “primeiro amor” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 60), a filosofia, no que ela mesma definiu como uma “cura posterior” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 296) motivada pelo caso Eichmann, um homem incapaz de pensar, o que estava em jogo era o velho questionamento platônico da relação entre bondade e conhecimento, não tanto o vínculo imediato, como em Platão, mas a hipótese *política*, portanto, distante da metafísica, por ela proposta a partir do julgamento de Eichmann: “Será possível que o problema do bem e do mal, o problema de nossa faculdade para distinguir o que é certo do que é errado, esteja conectado com nossa faculdade de pensar?” (ARENDR, 2000, p. 6).

inimigo de igual estatura, assumindo os riscos do sacrifício da vida na guerra em benefício da busca do reconhecimento imortal, nos seguintes termos:

*Reconquistar podemos bois e ovelhas,
Trípodes e frisões de ruiva crina:
Mas do encerro dos dentes a alma nossa
Fora uma vez, não se recobra nunca,
A mãe deia argentípede o meu duplo
Fado abriu: se debelo a grã cidade,
Não regresso, mas compro glória eterna;
Se torno ao doce ninho, murcha a glória,
Terei velhice longa e fim tardio (HOMERO, 2009, p. 197).*

A glória, como os gregos a compreendiam, era sinônima de reconhecimento imortal. O herói grego renunciava à vida tranquila do lar e do usufruto dos prazeres domésticos em função da busca desta glória. É difícil para o pensamento individualista hodierno imaginar algo que justifique o sacrifício da vida, quer dizer, um valor maior que a própria vida, visto que a temos como valoração quase absoluta. Para o herói, segundo Jaeger o biótipo da mais alta forma de humanidade, no entanto, a vida não possuía valor em si mesma e a glória figurava, neste sentido, como parâmetro fundamental.

Circundados por um *cosmos* onde tudo tinha permanência eterna, os homens eram os únicos mortais, porque, diferente dos deuses cuja eternidade era dádiva de sua própria natureza e dos animais que tinham na espécie a garantia de permanência, eram singulares, isto é, dotados um *bíos* retilíneo, diferente da natureza cíclica e eterna da vida – *zoé* – da espécie. Por despontar com um modo de vida singular, em contraponto à espécie que tinha na natureza a eternidade assegurada – *athanasía* – (ARENDDT, 2001, p. 76), a mortalidade tornou-se o emblema da existência humana (ARENDDT, 2014, p. 23). A superação da mortalidade era, dessa maneira, a saga heroica fundamental. Feuerbach também recorda que, por este motivo, Aquiles “modelo exemplar do espírito grego, [preferiu, sem hesitação,] ser um servo sobre a terra a ser um rei no reino das sombras” (FEUERBACH, 1993, p. 94, acréscimo nosso).

O herói dos acampamentos gregos combatia pelo reconhecimento dos pares. Uma vez desfeito o acampamento dos heróis no campo de batalha, no retorno dos sobreviventes ao lar, eles viam a necessidade de instituir um lugar que preservasse os feitos humanos do esquecimento. Imanente, finita, a primeira intuição sobre o significado da imortalidade adquire um matiz político, com gregos e romanos. Segundo Feuerbach, “o romano vivia só em Roma, o povo romano era a vez e o espaço inteiro e

único, que compreendia em si sua alma, e limitava o horizonte de sua visão; não conheciam mais vida que a vida real do Estado e do Povo” (FEUERBACH, 1993, p. 59). De igual maneira, Arendt assegura que era tarefa da *polis* grega “oferecer a cada um de seus cidadãos aquele espaço político público que, pressupunha, conferia imortalidade a seus atos” (ARENDRT, 2001, p. 106).

Essa pretensão à imortalidade, perdurar na recordação, era a mais alta aspiração do indivíduo particular (FEUERBACH, 1993, p. 59), segundo Feuerbach. Isto porque eles não conheciam “nenhuma sobrevivência de sua própria pessoa [entenda-se, a alma, no sentido que modernamente compreendemos]. Tudo isto vale também para os gregos” (FEUERBACH, 1993, p. 60, acréscimo nosso), assevera ele⁵.

A alma era, dessa forma, imagem, e a imortalidade, recordação. Feuerbach partilha, na interpretação do espírito romano, da mesma compreensão quando sugere que o romano não conhecia a distinção entre representação e realidade e que, por isso, não admitia a sobrevivência da própria pessoa (FEUERBACH, 1993, p. 60), numa transcendência além-mundo, invisível, inacessível.

De fato, os homens descritos nos poemas épicos de Homero nunca são vistos sob o filtro moderno da intimidade. Tudo se passa em público, é a realidade a própria representação. Aparência e essência manifestam-se igualmente na superfície fenomênica da aparência pública. O cenário em que ocorre o evento, cujo desfecho pode indicar a queda do protagonista, literalmente, o primeiro a agonizar, a padecer, pode também ser palco da recordação, e o protagonista assume, neste sentido, o caráter positivo, teatral, de ser o primeiro a ser lembrado.

A ânsia de fama imortal é ambivalente, trágica e gloriosa. Ao mesmo tempo em que pode assegurar a realidade concreta do nome cristalizada na recordação histórica pode sugerir somente o desfecho trágico e sem sentido de uma vida individual. O elemento trágico permeia toda busca; o calcanhar de Aquiles é bem maior que a interpretação parece sugerir. Se o herói opta pelo risco é pela consciência de que há uma realidade que só a luminosidade da aparência pública pode garantir⁶.

⁵ De igual maneira, Jaeger reforça esta ideia ao afirmar que “Os gregos primitivos não conheceram a imortalidade da ‘alma’. O homem morria com a morte do corpo. A *psyche* homérica significa antes o contrário: a imagem corpórea do próprio Homem, que vagueia no Hades como uma sombra: um puro nada. Mas, se alguém, pela oferta de sua vida, se eleva a um ser mais alto acima da existência comum, a *polis* concede-lhe a imortalidade do seu eu ideal, isto é, do seu ‘nome’. [...] Para os Gregos, e mesmo para toda a antiguidade, o herói é, pura e simplesmente, a mais alta forma de humanidade” (JAEGER, 2001, p. 123).

⁶ É isto o que testemunha Homero, que, recorda novamente Jaeger, “nunca considera os homens em abstrato e apenas em sua intimidade. Tudo se passa no quadro da existência concreta. As figuras não são

É com o cristianismo, na Idade Média, que a imortalidade passa a ser vista como sobrevivência da alma, esta sim, imaterial e superior ao corpo. A relação entre política e imortalidade é parcialmente rompida e a preocupação com a vida passa a ser vista sob o âmbito da transcendência, para o qual o mundo é sem sentido e vão, um “vale de lágrimas” cujo desenlace só assume significado no duplo fim do indivíduo, vinculado à matéria, e do próprio mundo. Em contraposição à antiguidade greco-romana, para os cristãos “somente homens individuais eram imortais e nada mais que fosse desse mundo, nem a humanidade como um todo nem a própria terra, e menos ainda o edifício humano” (ARENDDT, 2001, p. 107).

É importante compreender esta mudança de ênfase. Se com os gregos todo o *cosmos* era imortal, exceto o homem singularizado, agora, com a escatologia cristã, é apenas parte, digamos, nobre do homem que pode aspirar à imortalidade. Nem o *cosmos* nem os demais animais adquirem esta façanha. Claro, neste caso, a imortalidade não assume em si mesma a valoração positiva que tinha com gregos e romanos. A vida eterna pode ser não mais que uma eterna extensão dos sofrimentos terrenos. É neste sentido que Feuerbach diz que interpretar o cristianismo sobre este signo é analisar superficialmente o período medieval. Antes, segundo ele, o que caracteriza esse período histórico é a “fé viva na existência real da graça divina e nos mais altos bens suprassensíveis” (FEUERBACH, 1993, p. 61), e, mais que a crença na imortalidade individual, é a esperança de perdas e recompensas na outra vida, o céu e o inferno da fé religiosa, que condiciona as visões de mundo cristãs.

Em todo caso, é certo que esta crença na ação providencial de um Deus pessoal em um mundo fadado ao fim trouxe graves perdas à preocupação com a finitude e com o mundo como tal (Cf. ARENDDT, 2001, p. 83). À luz da escatologia religiosa, a história não manifesta nenhum espírito Absoluto hegeliano ou a “mundialização da Ideia”, nas palavras do jovem Feuerbach (1993, p. 9), mas tão somente a saga dos sofrimentos humanos, surgimento e perecimento de reinos, que nada nos ensina a não ser a situar o desenlace da tragédia humana na esperança do além-mundo.

Para além da redenção messiânica, um evento que ocorre no tempo cronológico da história, mas que, a rigor, não pertence a ele, todos os acontecimentos são, por assim dizer, mais do mesmo. Para Agostinho, segundo Arendt, “jamais um evento puramente

meros esquemas que ocasionalmente despertam para a expressão dramática e se levantam a extremos prodigiosos para logo caírem na inação. Os homens de Homero são tão reais, que poderíamos vê-los e tocá-los com as mãos.” (JAEGGER, 2001, p. 83).

secular poderia ou deveria ser de importância central para o homem” (ARENDDT, 2001, p. 98). Este acontecimento que transcende o tempo é de importância crucial para a compreensão do problema da imortalidade. A ressurreição do Cristo, um indivíduo, possibilita a ressurreição do indivíduo como tal. Neste sentido, Feuerbach esclarece que,

Se em alguma parte, dentro do sistema da fé da época do cristianismo primitivo, se quer encontrar o pensamento da imortalidade do indivíduo como tal, de sua perduração depois da morte no sentido moderno, só o poderemos encontrar na crença na ressurreição dos mortos, dado que esta fé contém o sentido próprio de que também o corpo, quer dizer, o indivíduo, como indivíduo, é imortal. (FEUERBACH, 1993, p. 63)

Não havia a consciência de individualidade, característica do racionalismo moderno, tampouco se solidificava a ideia de que a salvação dependia exclusivamente do esforço pessoal do indivíduo. Resiste no período medieval, como resistiu em Roma, que assimilou a cultura grega clássica, semelhante sentimento de pertença à comunidade; claro, não mais ao Império Romano em decadência, mas à Igreja católica, fiel depositária dessa tradição coletivista romana. Segundo Feuerbach, nesta visão coletivista religiosa, “a mais elevada forma de ser é a forma de ser em comunidade, o mais alto gozo é o gozo do sentimento da unidade. Agora, a igreja católica era precisamente este ser comunitário, o ser comunitário de todos os espíritos em um só espírito e uma só fé”. (FEUERBACH, 1993, p. 61).

Foi com a reforma protestante (FEUERBACH, 1993, p. 64) que questionou a autoridade religiosa de interpretar o texto bíblico, popularizando as escrituras, que o indivíduo como tal, sem mediações, passou a ser visto como imortal, eliminando o forte matiz político da busca pelo reconhecimento imorredouro da antiguidade greco-romana. Em suma, a crença hodierna no indivíduo difere-se diametralmente da compreensão greco-romana de imortalidade. Em *De ratione*, (1995) Feuerbach esclarece que

[...] a doutrina dos teólogos mais recentes sobre a imortalidade do indivíduo, [...] não se compadece nem com a razão nem com a Sagrada Escritura. Com efeito, os autores dos livros sagrados falam do castigo infernal eterno *dos homens maus*, e da eterna felicidade destinada a homens por *religiosos e cristãos*; hoje, por outro lado, toma-se por imortal ao indivíduo desprovido de todas as qualidades e de todas as coisas, pelas quais, e só por elas, algo é verdadeiro [...], pelas quais algo existe em absoluto [...] (FEUERBACH, 1995, p. 101, grifos do autor).

Movimento semelhante de transposição da salvação atribuída à vida em comunidade para a vivência individual ressoa na filosofia moderna. Da certeza do mundo, da hierarquia aristotélica dos corpos celestes e da finitude do universo, restou a segurança do pensamento, contra o silêncio eterno e apavorante dos espaços infinitos, nas palavras de Pascal (1999, p. 88). O argumento cartesiano do Deus trapaceiro, que esconde de nós a certeza da segurança do mundo, é superado, na dúvida metódica, com a certeza do indivíduo⁷. A crença religiosa na imortalidade, neste sentido, segundo o pensador alemão, converteu-se em racionalismo e moralismo (RÚA, 1993, p.25).

A desconfiança nos sentidos e a admissão tácita do súbito declínio da crença na transcendência religiosa, na modernidade, abriu a senda, segundo Arendt, para se pensar a preocupação política com o mundo como tal, retomando a relação entre política e imortalidade. Não obstante, a história mostra que “os homens modernos não foram arremessados de volta a este mundo, mas para dentro de si mesmos” (ARENDR, 2014, p. 314). O que caracteriza a modernidade, segundo ela, é não tanto a preocupação com o mundo, mas a descoberta do indivíduo – *self* –, pois, se o homem moderno não pode confiar na certeza da visão – com a descoberta de Galileu do telescópio –, ao menos o funcionamento das operações da consciência permanece, para Descartes, insuspeito (ARENDR, 2014, p. 348).

O racionalismo cartesiano, neste sentido, em detrimento do mundo, aposta na certeza do pensamento ou na sinceridade do coração do indivíduo. A aposta pascalina igualmente expressa esta preocupação individual com os tormentos da punição eterna, para os quais é vantajoso abandonar todas as preocupações mundanas em função da beatitude celeste. Doravante, a mortalidade passa a representar a ocasião em que a aposta será testificada e, assim, a vida adquire o caráter negativo de efêmera passagem do homem na terra (PASCAL, 1999, p. 86)⁸.

⁷ A suspeita cartesiana na certeza dos sentidos não é de modo algum arbitrária. Tal suspeita acompanha o desenvolvimento de todo o pensamento científico-filosófico moderno. Um simples invento, dentre outros fatores, é claro, transformou toda a concepção física de mundo, a descoberta, por parte de Galileu, do telescópio (ARENDR, 2014, p. 340). Este invento, em sua simplicidade elementar, fez saber que não tanto a visão mas a fabricação, o que o homem produz via pensamento mas que exterioriza via obra, é que deve creditar confiança a suas descobertas. Agora não mais era possível confiar na tradicional metáfora epistemológica da visão como reveladora da verdade.

⁸ Longe da glória homérica, Pascal define desta maneira a condição humana: “Suponhamos determinado número de homens presos e condenados à morte, sendo alguns degolados todos os dias na frente dos outros, e os que restam constatando a própria condição na de seus semelhantes e contemplando uns aos outros com tristeza e desesperança, no aguardo de sua vez. Aí está a condição dos homens” (PASCAL, 1999, p. 87).

A modernidade é, portanto, para Feuerbach e Arendt, lugar da dissociação entre política e imortalidade, distanciamento que trouxe consequências lesivas para o domínio da política, uma vez que nem política nem história, nem nenhuma atividade humana comprometida com a imanência pode ser afirmada, como pretendemos demonstrar logo abaixo.

3. Declínio da imortalidade e crescimento do Indivíduo

A mentalidade moderna trouxe consequências perniciosas para o domínio da finitude, para a esfera dos assuntos humanos, dentre elas, a ideia de essencialidade da personalidade. O Indivíduo, grafado em inicial maiúscula, passa a ser visto como personalidade quase absoluta. Feuerbach, em contraposição, afirma que, a rigor, não há um Indivíduo/indiviso. O homem é parte da totalidade infinita da natureza. A crença na imortalidade transcendente da alma é expressão da tentativa de expansão da vida para além dos limites do *bíos* singular. Tal expansão é possível através da crença cristã na existência de um Deus pessoal. Nas palavras de Feuerbach (1993, p. 77), “os indivíduos reconhecem sobre si a um Deus para pôr nele um espaço infinito para poder expandir sua limitada, particular e miserável individualidade”.

O embate de Arendt contra a tradição filosófica ocidental, distante da crítica de Feuerbach à teologia cristã, comparece na crítica à metafísica tradicional. Em um ponto, porém, as análises colidem: o alvo do enfrentamento é a crítica à metafísica, a cristã, em Feuerbach, e a de tradição platônica, em Arendt (Cf. ARENDT, 2001), que julga a política com os parâmetros da filosofia; a metáfora platônica do rei-filósofo é, neste aspecto, paradigmática. Para ambos, está em consideração a afirmação da finitude e a crítica ao indivíduo absoluto, que floresceu na mentalidade moderna.

A crítica do solipsismo, em Feuerbach, é também a crítica da religião que singulariza o indivíduo e o expande alhures numa individualidade infinita. Daí porque a segunda consequência negativa dessa crença é a separação entre um Deus pessoal e a natureza terrena, a concepção de que a materialidade é pecaminosa, que a pessoa é mais real sem a mácula do pecado. Deus como personalidade absoluta é expressão deste entendimento. Ora, se não existe, a rigor, um indivíduo/indiviso, tampouco pode existir um Deus puramente pessoal, abstrato. A crença em um Deus pessoal, imaterial, segundo ele, põe Deus abaixo da estatura do homem. Acompanhando a interpretação espinosana, ele afirma que “converter a personalidade em uma única determinação de Deus,

significaria tanto como fazer da carência de espírito e da carência de alma a determinação de Deus” (FEUERBACH, 1993, p. 85). Deus sob esta lógica é, portanto, uma abstração vazia e antinatural.

Ao indicar a imortalidade da alma como erro, Feuerbach vê no materialismo o plano de fundo de sua filosofia e busca nele a sustentação da primazia da natureza autônoma, isto é, que opere independentemente da consciência humana ou de um Deus pessoal (CHAGAS, 2015). Ele mesmo assume que a tarefa de tal filosofia é “fundar um reino, o reino da Ideia [...], arremessar de seu trono tirânico o Eu, que, particularmente desde a era cristã, tem dominado o mundo [...], destronar o Eu para que a Ideia seja real e reine” (FEUERBACH, 1993, p. 10). Tal tarefa implica também indicar as contradições da crença no Deus pessoal e, no panteísmo, como veremos adiante, reconciliar natureza e divindade.

A “fundação do reino da Ideia”, que pressupõe o embate contra abstrações vazias em função da encarnação da Ideia na história, implica a superação do individualismo moderno, pois a história, à luz da visão individualista moderna, não é tanto a história universal como é a miscelânea de biografias superpostas e descontínuas. Uma história erguida sobre a lógica da mortalidade, por ser descontínua, não contribui para o que ele denomina de mundialização da Ideia. Nesta mentalidade, a história de uma instituição, a igreja, exemplifica ele, não é propriamente a história desta instituição, mas uma série de rupturas e ocasionais conexões entre biografias pessoais.

Tanto Feuerbach como Arendt observam no declínio moderno da transcendência uma abertura para a afirmação da finitude. Ambos lamentam igualmente que tal afirmação redunde na crença cega no indivíduo absoluto. Arendt aponta nos gregos e romanos a possibilidade de retomar o interesse pelo mundo como tal, com a ressalva de que não se trata de buscar na origem uma essência do político, mas ouvir dela – da origem – o testemunho de seu significado (ARENDR, 2011), Feuerbach indica que não se devem voltar os olhos à antiguidade e “recriá-la sem variação alguma, tal como se os rios de sangue dos tempos passados houvessem ocorrido em vão” (FEUERBACH, 1993, p. 71), mas ambos sustentam na análise histórica da crença na imortalidade a crítica ao individualismo moderno. Superar o individualismo é tarefa que ambos igualmente buscam.

Tentaremos demonstrar como ambos arquitetam esta superação, pensando a relação entre o amor feurbachiano e o amor mundi arendtiano. Veremos que o conceito de amor é categoria fundamental para articular a crítica de ambos ao culto ao

individualismo moderno, individualismo sustentado na crença transcendente na imortalidade da alma. Daí porque ambos propõem a relação entre política, amor e finitude.

4. O amor feuerbachiano e o *amor mundi* arendtiano: uma leitura política da crítica ao individualismo moderno

Arendt e Feuerbach assumem igualmente a crítica do culto ao Indivíduo moderno. De resto, o fio condutor da análise de Arendt da filosofia cartesiana tem no culto ao indivíduo seu denominador. Feuerbach igualmente insiste que a valoração do indivíduo é, em muitos aspectos, nociva. O que ambos sugerem como saída e que, neste ponto, se assemelham? O *amor*. Para Feuerbach (1993, p. 88), ele representa um sentimento de absoluto que purga a vida da completa ausência de sentido. Contra o individualismo moderno, em grande medida fortalecido pela crença na imortalidade da alma, para ele uma ilusão, uma ânsia de expansão da vontade egoísta do indivíduo para além dos limites da finitude, o filósofo alemão sugere a afirmação da alteridade e da finitude.

O indivíduo é, para Feuerbach, uma ficção. O homem é impelido a associar-se a outro pelo que ele denomina de uma “força e potência interna obscura” (FEUERBACH, 1995, p. 124), o amor. Essa potência interna origina-se da unidade universal da consciência (FEUERBACH, 1995, p. 126). No pensamento, o homem acessa essa unidade universal. O amor é, desse modo, a expressão por excelência da passagem do indivíduo encerrado em si mesmo ao outro (FEUERBACH, 1993, p. 89). Nem mesmo o homem singularizado é, a rigor, um indivíduo/indiviso: o pensamento verbaliza um diálogo silencioso. Pensar é, em si mesmo, negação do indivíduo. Diz ele: “não deve deixar de levar em consideração que essa unidade divina não encontrará em nenhuma parte mais que no pensamento” (FEUERBACH, 1995, p. 126), daí o porquê de Feuerbach apontar a necessidade de corrigir a máxima cartesiana, da seguinte forma: “penso, logo sou todos os homens” (FEUERBACH, 1995, p. 127). É esse diálogo silencioso, o pensamento, que evoca a afirmação da política, em Feuerbach.

Ao corrigir a máxima cartesiana, Feuerbach também aponta para a necessidade de pensar o conceito de imortalidade sobre outra acepção, não vinculado à metafísica, mas à afirmação das potencialidades do político, da imanência, da historicidade. O corolário da imortalidade da alma, inscrito em toda a tradição de pensamento religioso,

supõe que este mundo e suas vicissitudes podem ser completamente ignorados, visto que é somente a alma que alcança imortalidade, não a matéria. Ao afirmar, porém, que o homem é, em si mesmo, pelo caráter universal da razão, “todos os homens”, Feuerbach retoma a relação entre convívio – e essa epifania do convívio é o amor – e imortalidade.

Sendo o homem, pelo caráter universal da razão, todos os homens, não é possível pensar nenhuma atividade humana sem a pressuposição deste convívio, nem mesmo a imortalidade. A tradição religiosa, pelas razões acima aludidas, por supor que este mundo é fugaz e que a antecipação da beatitude celeste pela contemplação das coisas divinas, via oração, é preferível ao convívio, pensa a imortalidade como experiência transcendente. Feuerbach pensa o convívio como garantia da permanência. Evidentemente, tal experiência supõe a afirmação da alteridade. Imortalidade em Feuerbach, portanto, guarda íntima relação com o amor, com a finitude, não com uma experiência religiosa, individualizante.

A alteridade, ou, nos termos de Arendt, a pluralidade, é mesmo a condição humana que torna possível o surgimento da política. O fato de os homens não terem somente uma natureza humana – *zoé* –, como os demais animais, mas uma condição humana que os singulariza⁹ – *bíos* –, desemboca no aparente paradoxo do singular que se afirma somente pelo olhar da pluralidade. A política é o espaço da afirmação do singular, mas não do indivíduo, do diferente, da alteridade, pelo olhar discriminador da pluralidade, que elege da massa homogênea da *zoé* uma *bíos* digna de reconhecimento, o protagonista. Não é possível dissociar o homem de ação do olhar da pluralidade que afirma seu protagonismo. A pluralidade lança luz à afirmação do singular, do homem de ação, condição para a efetivação do político. A pluralidade seleciona o que é digno de ser lembrado. Como para os gregos, para Arendt, a imortalidade é afirmada no convívio.

Em Feuerbach, o amor cumpre o papel de impulso à transitividade, ao outro como correlato do eu. Diz o filósofo alemão: “Eu *não* sou o que tu és, tu *não* és o que eu sou; na medida em que tu és, eu não sou, e na medida em que eu sou, tu não és; onde tu acabas começo eu, meu começo é teu fim” (FEUERBACH, 1993, p. 84). Feuerbach insiste na derrocada do indivíduo como condição para a superação das ilusões que a crença na imortalidade da alma institui, substituindo a imortalidade moderna pela

⁹ Em Feuerbach, distinção equivalente emerge na “consciência de essência” que o homem singularmente possui. Tal consciência resulta do próprio diálogo silencioso que o pensamento evoca. Diz ele: “tu não é pura e simplesmente consciente de ti, mas também do próximo, e de outros objetos sensíveis; o infinitamente múltiplo, o infinitamente variado, o inumerável exército das finitudes só são objeto para ti, na medida em que tu é objeto para si mesmo” (FEUERBACH, 1993, p. 188).

retomada da imortalidade greco-romana, imanente, finita, relacional. Encerrado em si mesmo, na idiosincrasia da crença na sobrevivência da alma, indiferente à corrupção do corpo, não pode o homem superar os paliativos da crença na divindade única e fiadora da sobrevivência eterna da alma. É o panteísmo, que espelha na divindade a negação do indivíduo, no impulso à aproximação ao outro, assim como é o amor que desnuda no homem a ilusão do Eu. Feuerbach não hesita em afirmar que

[...] O que seja o amor, portanto, só o pode saber o verdadeiro panteísta, só ele pode amar; fora do panteísmo só há egoísmo, zelo de si mesmo, vaidade, afã de lucro, fetichismo do ouro, idolatria, por isso, também o egoísta, quando e na medida em que ama, ainda que o objeto do seu amor seja o mais efêmero, nessa mesma medida é um panteísta e não um egoísta; [...] (FEUERBACH, 1993, p. 90).

É curioso notar que Feuerbach, que tanto insistiu na crítica da moralidade cristã, retome, neste aspecto, o âmago desta crença, o amor. Teria Feuerbach, conforme notara Romano (1980, p. 108), se tornado presa das ilusões que ajudou a dispersar?¹⁰ Tal crítica emerge de uma interpretação equivocada do conceito de amor em Feuerbach. O amor feuerbachiano, ainda que universal, vinculado à essência humana, não se exterioriza na afirmação de uma individualidade absoluta, como na religiosidade cristã. Tal forma ilusória de amor pode se afirmar até mesmo em detrimento do convívio com o semelhante, a intolerância religiosa o atesta.

Para Feuerbach, por outro lado, o amor é, dentre outras coisas, um impulso de atração, é uma necessidade imperiosa dos indivíduos, uma força que os relaciona. Não é, portanto, nem uma atração sexual, romântica, somente, muito menos uma ilusão religiosa. Não é, tampouco, aquilo que certa vez definiu Aristóteles, “[...] uma espécie de amizade superlativa, e isto só se pode sentir em relação a uma única pessoa” (ARISTÓTELES, 1992, p. 188), é muito mais amplo. Vale notar que Feuerbach não diferencia claramente amor de amizade ou de outros sentimentos que associam os indivíduos¹¹. O amor é, em certa medida, todos os impulsos que impelem os homens a se associarem. O amor conserva, portanto, potencialidades políticas decisivas.

¹⁰ Romano afirma que “a falácia do amor universal mostraria todo o seu peso político no ato mesmo da revolução: se o indivíduo aceitasse um instante sequer a existência de um ponto absoluto para além de si mesmo, aceitaria também *imperceptivelmente* toda uma carga de deveres, moral, religião, pouco importando o *nome* que portassem” (ROMANO, 1980, p. 108, grifos do autor).

¹¹ “O amor, a amizade, como em geral qualquer forma certa e particular de unidade e de união que o homem livre e consciente empreenda, surge somente da *unidade universal, primordial*, [a consciência]” (FEUERBACH, 1995, p. 125-126, grifos do autor, acréscimo nosso).

O cristianismo, segundo Feuerbach, revela a essência humana, o amor, subvertendo-a, à medida que o sublima numa abstração religiosa. A tarefa de uma filosofia do futuro é realocá-la. Ela o fará transformando religião em antropologia e antropologia, por sua vez, em política. A “fundação do reino da ideia”, o que podemos caracterizar como metafísica da finitude, encarnação da ideia, nas palavras do jovem Feuerbach, é também uma proposta política. Essa proposta tornar-se-á possível quando a imortalidade relacionar-se mais com o convívio, menos com o indivíduo, mais com o amor, menos com o individualismo.

Diferente de Feuerbach, a princípio, Arendt não discorda da definição aristotélica de amor. Em resposta ao seu amigo Gershom Scholem, por ocasião da controvérsia causada por seu relato sobre a colaboração dos líderes judaicos com o nazismo no extermínio dos próprios judeus, no emblemático caso Eichmann – ele a teria acusado de não nutrir amor pelo povo judeu – Arendt afirma, em consonância com Scholem, que:

Você está completamente certo — eu não sou movida por nenhum “amor” deste tipo, e por duas razões: em toda minha vida, eu jamais “amei” um povo ou coletividade — nem o povo alemão, nem o povo francês, nem o povo americano, nem a classe trabalhadora ou qualquer coisa deste tipo. Eu amo realmente “apenas” meus amigos e o único tipo de amor que eu conheço e em que acredito é o amor por pessoas (ARENDR, 2016, p. 757).

Como, então, atribuir caráter político ao amor, na visão de Arendt? Como Feuerbach, Arendt também questiona o amor como abstração religiosa. Em outra direção, sem desenvolver uma metafísica do amor, como em Feuerbach, ela também ressignifica o termo. Arendt também assumiu, em sua correspondência com Jaspers, que, tardiamente, começou a amar o mundo e tencionou escrever um livro dedicado a teorias políticas com este título, *Amor mundi* (Cf. ALMEIDA, 2009, p. 65). Isto, para uma autora que, seguindo a tradição aristotélica, tão cuidadosamente lida com distinções conceituais, causa incômodo. Nunes evidencia tais incômodos no seguinte questionamento: “Por que não ‘*amizade mundi*’ ou ‘*respeito mundi*’, já que ela confere papel político e mundanidade a tais sentimentos” (NUNES, 2016, p. 72), pois a amizade, conforme Aristóteles, diferente do amor, “é a motivação do convívio [político]” (ARISTÓTELES, 1997, p. 94, acréscimo nosso)?

A esta indagação, o referido autor (NUNES, 2016, p. 72) responde que a amizade é um sentimento que envolve reciprocidade, e “com o amor é diferente. O

mundo não precisa amar o homem de volta para que o cuidado político humano se sustente pelo e no *amor mundi* — podemos, sem equívocos, amar o que é inanimado”. Cabe aqui um acréscimo. Retomando a experiência histórica que, sem hesitação, tentou transformar o amor num vínculo social, o cristianismo primitivo, uma característica desponta: o amor é uma disposição *radical*. Arendt confessou que começou tardiamente a amar o mundo porque, somente após a Revolução Húngara, em 1956, a resistência contra o totalitarismo stalinista, embora por apenas 12 dias, após o horror do totalitarismo nazista (Cf. ARENDT 2018, p. 72-73), a fez novamente se sentir em casa no mundo.

A pensadora alemã qualifica o totalitarismo, notadamente o nazismo, com os campos de concentração, as “fábricas de cadáveres” (ARENDT, 2012), como evento que, no seio da humanidade europeia, instaurou uma ruptura na tradição política ocidental. Se a política é possível porque os homens são plurais, isto é, além de pertencentes à natureza humana como gênero – *zoé* –, são distintos dela, como singularidades – *bíos* –, a negação da pluralidade, da diferença, da alteridade, é, de fato, uma quebra na tradição. Uma vez que a ideologia totalitária do nazismo define de antemão um biótipo de ser humano, tentando dirimir a pluralidade numa espécie de gênero, o ariano, Arendt compreende o totalitarismo como fenômeno que, enquanto imperar, impossibilita a disposição para o convívio, o *amor mundi*. Esta impossibilidade se faz notar na categoria do inimigo objetivo, esclarece ela:

[...] De certa forma, nos campos de extermínio nazistas, os judeus eram assassinados de acordo com a explicação oferecida por essas doutrinas à razão do ódio: independentemente do que haviam feito ou deixado de fazer, independentemente de vício ou virtude pessoais. Além disso, os próprios assassinos, apenas seguindo ordens e orgulhosos de sua desapaixonada eficiência, assemelhavam-se sinistramente aos instrumentos “inocentes” de um ciclo inumano e impessoal de eventos, exatamente como o considerava a doutrina do eterno antissemitismo. (ARENDT, 2012, p. 33).

O *amor mundi*, em Arendt, significa uma disposição para o convívio político, uma epifania da ação. Tal disposição está presente na mentalidade dos revolucionários que, recordando aqueles que instituíram a polis grega, entre a velhice longa e o fim tardio e a aventura do político, escolhem, corajosamente, nos termos da autora, a *felicidade pública*. As tiranias e os regimes totalitários refreiam temporariamente este sentimento de pertença, uma vez que negam a pluralidade, mas não impedem a disposição para o convívio e para a felicidade pública que o homem de ação conserva.

Este sentimento de pertença, de aceitação – não aceitação apática, resignada, mas aceitação alegre, compreensiva – da trama da finitude urdida pelos eventos históricos é também presente em Feuerbach. Compreender o mundo sem paliativos, sem ilusões religiosas ou políticas, é sentido que Arendt e Feuerbach partilham. Diferente do amor cristão, ambos vislumbram uma espécie de *amor laico* que afirma e eleva a finitude, não instituindo significado em outro plano, deixando os indivíduos na companhia egoísta de si mesmos, mas afirmando heroicamente este, com todas as vicissitudes nele implicadas. Para gregos e romanos, para Arendt e Feuerbach, só é possível pensar a experiência da imortalidade na imanência, no amor feuerbachiano ou no *amor mundi* arendtiano.

4. Considerações finais

No decurso da crítica ao florescimento do individualismo moderno e retomando o conceito greco-romano de imortalidade, intimamente associado à vivência política, precisamos destacar que, para além de um incurso conceitual e mero exercício de erudição, é preciso resgatar as potencialidades da vivência comunitária contra a lógica instrumental e individualizante da nossa sociedade. Retornamos à antiguidade greco-romana com olhos atuais, para compreender os problemas presentes, aos quais, embora Arendt e Feuerbach não tenham tematizado alguns deles, fornecem um vislumbre.

O amor feuerbachiano pressupõe o enaltecimento do coletivo, necessário em tempos de individualismo exacerbado, terreno fértil para o florescimento de tiranias e regimes totalitários. Feuerbach retoma o conceito greco-romano de imortalidade para afirmar, no amor, as potencialidades do político: o amor, em Feuerbach, disposição para o convívio, imortaliza. O *amor mundi* arendtiano, se compreendido em suas implicações, sugere que a preservação de nosso lar, o mundo natural, mas também o mundo que artificialmente produzimos, casas, monumentos históricos, obras de arte, e com o qual nos identificamos, é uma necessidade imperiosa na sociedade do descartável.

Feuerbach e Arendt, ao insistirem na crítica da supervalorização do indivíduo, lançam luz à reflexão sobre a necessidade de afirmação do coletivo em detrimento do particular e do consumismo brutal que põe em risco a conservação do mundo e instrumentaliza as relações humanas. É necessário, contra o individualismo moderno,

resgatar as potencialidades do político, alvo que Arendt e Feuerbach, cada um à sua maneira, apontam.

Referências

- ALMEIDA, V. S. *Amor mundi e educação: reflexões sobre o pensamento de Hannah Arendt*. 2009. 193 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação, Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-08122009-160028/ptbr.php>>. Acesso em: 29 out. 2018.
- AQUINO, J. E. F. Feuerbach e a fundação sensível da filosofia: imediatidade e mediação na relação eu-tu. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 129, jun., p. 247-263. 2014. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/kr/v55n129/14.pdf>>. Acesso em: fev. 2020.
- ARENDT, H. *A ação e a busca da felicidade*. Trad. Virginia Starling. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.
- _____. *Escritos judaicos*. Trad. Laura Degaspere M. Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira, Thiago Dias da Silva. Barueri: Amarilys, 2016.
- _____. *A condição humana*. Trad. Adriano Correia. 12. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- _____. *Origens do totalitarismo*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- _____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- _____. *A vida do espírito*. Trad. Antônio Abranches, César Augusto R. de Almeida, Helena Martins. 4. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.
- _____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARISTÓTELES. Trad. Mário Gama Kury. 3. ed. *A Política*. Bauru: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- CHAGAS, E. F. A vontade é livre? Natureza e ética em Ludwig Feuerbach. *Revista Dialectus*, Fortaleza, ano 2, n. 6, p. 1-34, jan./ago. 2015. Disponível em: <<http://periodicos.ufc.br/dialectus/article/view/5200/3832>> Acesso em: fev. 2020.
- FEUERBACH, L. *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- _____. *De ratione una, universalis, infinita*. In: FEUERBACH, Ludwig. *Abelardo y Heloísa*. Granada: Editorial Comares, 1995.
- HOMERO. *Iliada*. São Paulo: Abril Cultural, 2009. Disponível em: <iliadadeodorico.wordpress.com> Acesso em: 17 maio 2020.
- JAEGER, W. W. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Pereira. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- NUNES, I. V. B. *Amor mundi e o espírito revolucionário: Hannah Arendt entre política e ética. Cadernos de filosofia alemã: crítica e modernidade*, São Paulo, v. 21, n. 3, p. 67-78, dez. 2016. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i3p67-78>>. Acesso em: out. 2018.
- PASCAL, B. *Pensamentos*. Trad. Olívia Bauduh. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- RÚA, J. L. G. Estudio preliminar. In: FEUERBACH, Ludwig. *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

YOUNG-BRUEL, E. *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

Aprovado em: 12/04/2020

Recebido em: 01/12/2020