

FEUERBACH E A QUESTÃO DO LIVRE- -ARBÍTRIO: ACERCA DE PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS DO DIREITO PENAL

DRAITON GONZAGA DE SOUZA*

RESUMO: O conceito de livre-arbítrio desempenha, sabidamente, um papel muito importante no direito penal, sobretudo no âmbito da teoria do delito. No presente artigo, apresento a crítica filosófica à noção de livre-arbítrio, sobretudo na obra do pensador alemão Ludwig Feuerbach. Procurei mostrar como ele tematiza esse conceito, em um diálogo crítico com a posição de Kant. No lugar da autodeterminação kantiana, Feuerbach defenderá a necessidade natural, à qual a vontade está submetida.

PALAVRAS-CHAVE: Feuerbach; Kant; livre-arbítrio; necessidade natural.

ABSTRACT: It is well-known that the concept of free will plays a role of considerable importance in Criminal Law, especially in the area of the Theory of Crime. The aim of this article is to present the philosophical critique of the notion of free will in the work of German thinker Ludwig Feuerbach. I show how he thematizes this concept in a critical dialogue with Kant's position. Instead of Kantian self-determination, what Feuerbach defends is natural necessity, that to which will is submitted.

KEYWORDS: Feuerbach; Kant; free will; natural necessity.

SUMÁRIO: Introdução; 1 Contexto filosófico da obra de Feuerbach; 2 Da teologia à antropologia; 3 A questão do livre-arbítrio; Conclusão.

INTRODUÇÃO

O livre-arbítrio (em alemão: *Willensfreiheit*) é um tema central da Filosofia e do Direito. Ao longo da história plurissecular desses âmbitos do

* Professor do Programa de Pós-Graduação em Direito e em Filosofia da PUCRS, Mestre em Direito (UFRGS), Doutor em Filosofia (Universidade de Kassel, Alemanha), Pós-Doutorado em Filosofia do Direito nas Universidades de Tübingen e de Bochum, Diretor da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da PUCRS, Pesquisador do CNPq, Advogado.

conhecimento, eminentes pensadores como Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant, Hegel ocuparam-se com esse complexo problema. Contemporaneamente, essa questão assumiu grande atualidade devido ao vertiginoso avanço da neurociência, como mostra, por exemplo, um instigante volume publicado na Alemanha, em 2008, *Willensfreiheit und rechtliche Ordnung (Livre-arbítrio e ordenamento jurídico)*, especialmente o texto de Gerhard Roth, Monika Lück e Daniel Strüber intitulado “Willensfreiheit und strafrechtliche Schuld aus der Hirnforschung”¹ (“Livre-arbítrio e culpa penal a partir da perspectiva da pesquisa sobre o cérebro”). Segundo alguns, a neurociência veio para mostrar que o ser humano não age livremente, como relata Fabio D’Avila, ao se referir a um texto de Marcus Willaschek: “Sob as vestes da neurociência, propõe-se o fim do livre-arbítrio. O livre-arbítrio não existiria e nunca teria existido. Tratar-se-ia de uma mera ilusão, agora revelada pela pesquisa neurobiológica”², o que, como Ernst Tugendhat convicentemente mostrou, traz sérias consequências para o direito penal³.

No presente trabalho, abordar-se-á a forma como essa questão foi colocada pelo filósofo alemão Ludwig Feuerbach (1804-1872), filho do ilustre penalista Paul Johann Anselm Ritter von Feuerbach, procurando-se mostrar que certas concepções que parecem ter surgido na atualidade já eram objeto das reflexões de filósofos do século XIX. Além disso, procurar-se-á deixar claro que a discussão acerca do livre-arbítrio possui uma série de pressupostos filosóficos, especialmente no que diz respeito à posição do ser humano em relação à natureza, incidindo diretamente na forma como devem ser concebidos determinados institutos da dogmática jurídica penal.

Feuerbach é, geralmente, conhecido por sua crítica da religião e do cristianismo⁴, como indica o título de suas principais obras – *A essência do*

- 1 In: LAMPE, Ernst-Joachim; PAUEN, Michael; ROTH, Gerhard. *Willensfreiheit und rechtliche Ordnung [Livre-arbítrio e ordenamento jurídico]*. Frankfurt: Suhrkamp, 2008. p. 126-139.
- 2 D’AVILA, Fabio Roberto. Direito penal, literatura e representações. *Revista de Estudos Criminais*, Porto Alegre, a. IX, n. 34, p. 54, jul./set. 2009.
- 3 TUGENDHAT, Ernst. Der Begriff der Willensfreiheit [O conceito de livre-arbítrio]. In: CRAMER, Konrad et al. (Hrsg.). *Theorie der Subjektivität [Teoria da subjetividade]*. Frankfurt: Suhrkamp, 1987. p. 373-393, especialmente a análise referente à imputabilidade (*Zurechnungsfähigkeit*).
- 4 Sobre a crítica da religião em Feuerbach, ver Urbano Zilles (*Filosofia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1991. p. 112-119) e o texto de Heinrich Fries (In: WEGER, Karl-Heinz. *La crítica religiosa en los tres últimos siglos*: diccionario de autores y escuelas. Barcelona: Herder, 1986. p. 106-111).

cristianismo e *A essência da religião*. Entretanto, neste trabalho, analisar-se-á não apenas a crítica da religião, mas, sobretudo, uma dimensão de seu pensamento que até agora foi pouco pesquisada, a saber, a sua Ética, que terá sérias implicações sobre o Direito, principalmente no que diz ao postulado do livre-arbítrio do agente⁵. O objeto principal de consideração aqui será a Ética dos escritos tardios de Ludwig Feuerbach, que se distingue consideravelmente da Ética dos seus escritos de juventude e também de sua abordagem da Ética no período denominado de *Nova Filosofia*.

Essa Ética tardia, partindo de uma perspectiva naturalista, representa uma crítica radical ao projeto filosófico kantiano, considerado por Feuerbach como uma forma camuflada de teologia, concentrando-se na análise da *Fundamentação da metafísica dos costumes* e da *Crítica da razão prática*, e antecipando posições que são bastante atuais nas discussões éticas e jurídicas, sobretudo quando se abordam o naturalismo e o determinismo.

1 CONTEXTO FILOSÓFICO DA OBRA DE FEUERBACH

Na filosofia moderna, ocorre um movimento de ascensão da subjetividade entendida enquanto consciência e tenta-se fundamentar a Ética, prescindindo de Deus e eliminando toda heteronomia. Immanuel Kant (1724-1804) representa, nesse processo, um marco importantíssimo. A busca e determinação de um princípio último de moralidade é o objetivo central da filosofia prática kantiana. Como representante do Iluminismo, Kant aposta na autonomia da razão e na “maioridade” do ser humano, pois, para ele, “Iluminismo é a saída do ser humano de sua menoridade, da qual ele mesmo é culpado. Menoridade significa a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento, sem a condução de outrem”⁶. Bobbio, comentando Kant, afirma:

Se por autonomia se entende a faculdade de dar leis a si mesmo, é certo que a vontade moral é por excelência a vontade autônoma; porque a vontade moral é aquela que não obedece a outra lei a não ser a lei moral e não se deixa determinar por inclinações ou cálculos interessados.⁷

5 Para a relação do pensamento de Feuerbach com a filosofia (antropologia, teoria do conhecimento, filosofia da religião), com a teologia, com o direito etc., ver SASS, Hans-Martin; LÜBBE, Hermann (Hrsg.). *Atheismus in der Diskussion*. München: Kaiser, 1975.

6 KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é esclarecimento? In: *Textos seletos*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 63.

7 BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Brasília: Editora da UNB, 1997. p. 62.

Assim, a Ética não poderá ser fundamentada na ideia de Deus, nem na natureza, nem na tradição. Isso seria heteronomia. Cada indivíduo e toda a humanidade têm de passar da infância para o estado adulto. *Sapere aude!* Trata-se de encorajar o ser humano a usar sua capacidade racional, crítica, a utilizar autonomamente sua razão, a emancipar-se, sem se submeter à tutela de autoridade alguma. E autonomia acontece exatamente quando o sujeito é lei (*nómos*) para si mesmo (*autós*), quando ele não recebe ordens de fora, de um outro (*héteros*), seja de Deus, da natureza ou da tradição. A ideia de autonomia (e também a de liberdade) é central nessa época e será o alvo das atenções de filósofos do Idealismo Alemão, como Fichte, Schelling e Hegel.

Com Hegel, a filosofia moderna assistiu ao último grande sistema filosófico do Ocidente. De Hegel até hoje, a razão encontra-se esfacelada, fragmentada. Ao sistema hegeliano, seguiram-se filosofias como as de Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger e Wittgenstein, que nitidamente não possuem uma pretensão sistêmica, chegando-se até a negar a possibilidade de tal empreendimento. E isso também terá implicações no que concerne à forma de conceber a questão do livre-arbítrio.

Por isso, atualmente, não se fala mais de sistema, mas apenas de subsistemas, que infinitamente se vão multiplicando. Pode-se exemplificar essa proliferação de subsistemas em uma disciplina antiquíssima da filosofia, a Lógica, que, já em Aristóteles, no célebre *Órganon*, havia encontrado a sua sistematização. Kant, no *Prefácio da Crítica da razão pura*, refere-se à Lógica como sendo um conjunto de conhecimentos que atingiu o estágio de ciência (não se encontrando no nível do mero *tatear*), haja vista os seus resultados. Afirma Kant: “Digno de nota ainda que até agora tampouco (a Lógica) tenha podido dar um passo adiante, parecendo, portanto, ao que tudo indica, completa e acabada (*geschlossen und vollendet*)”⁸. Kant ainda usava o termo *lógica* no singular; hoje, porém, utilizando uma linguagem mais precisa, só se pode falar em *lógicas*, no plural: as lógicas polivalentes, as lógicas modais, as lógicas paraconsistentes e muitas outras. Com essa multiplicação de lógicas, é-se levado a pensar que efetivamente não existe uma razão una e abrangente e que a pretensão de se elaborar um sistema em filosofia não passa de mera ilusão.

Nesse novo modo de pensar, que marca a filosofia contemporânea e que começa, portanto, já no século XIX, não haveria uma razão ampla e abrangente, mas apenas subsistemas justapostos, incomunicáveis, sem uma norma superior que pudesse valorá-los. Afirma Cirne Lima:

8 KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 9.

Cada sociedade, cada grupo, cada ocasião têm suas razões e possuem sua lógica interna, mas não haveria mais nenhuma razão abrangente que perpassasse todos os níveis da realidade e que, assim, nos permitisse reunificar intelectualmente os muitos subsistemas num grande sistema. A pluralidade dos contextos teria acabado definitivamente com a unidade do texto.⁹

Mas, contemporaneamente, não se dá apenas a impossibilidade de uma defesa de sistema em filosofia. Além disso, o próprio sujeito está em questão, chegando certos autores a falar do desaparecimento do sujeito. O processo mencionado de ascensão da subjetividade, característico das filosofias da consciência, na época moderna, sofre fortes abalos nos pensadores que sucedem ao Idealismo Alemão, como, por exemplo, em Feuerbach (1804-1872), Marx (1818-1883), Nietzsche (1844-1900) e Freud (1856-1939), que são chamados por Ricoeur de “mestres da suspeita”. Afirma o filósofo francês sobre esses pensadores: “Eu via Freud se inscrever numa tradição facilmente identificável, a de uma hermenêutica da suspeita, na continuação de Feuerbach, Marx e Nietzsche”¹⁰. E, para corroborar essa posição, convém citar a seguinte constatação do filósofo alemão Walter Schulz:

No final do século XIX, há a tendência contrária: a subjetividade e, com ela, a metafísica, que partia da hegemonia do espírito, perdem sua força. Determinante é a efetividade real. Marx esclarece que a história não é determinada pela razão; os elementos constituintes reais são de natureza econômica. Darwin e a teoria da evolução inserem o homem no desenvolvimento da vida, a cujas leis ele está subordinado. Freud esclarece que a camada pulsional desempenha um papel decisivo naquilo que o homem faz e deixa de fazer, e o eu não é senhor na sua própria casa. Nietzsche é o que procede mais radicalmente: segundo ele, não existe vontade – vontade compreendida como uma faculdade consciente orientada à realização de objetivos.¹¹

9 CIRNE LIMA, Carlos R. V. Sobre a contradição pragmática como fundamentação do sistema. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 596, out./dez. 1991.

10 “*Je voyais Freud s’inscrire dans une tradition facile à identifier, celle d’une herméneutique du soupçon continuant Feuerbach, Marx et Nietzsche.*” (RICOEUR, Paul. *Réflexion faite: autobiographie intellectuelle*. Paris: Esprit, 1995. p. 38)

11 “*Im späteren 19. Jahrhundert erfolgt der Gegenzug: die Subjektivität und mit ihr die Metaphysik, die von der Vormachtstellung des Geistes ausging, wird entmachtet. Maßgebend ist die reale Wirklichkeit. Marx erklärt, daß die Geschichte nicht von der Vernunft bestimmt wird, die realen Konstituentien des Geschehens sind ökonomischer Natur. Darwin und die Evolutionslehre ordnen den Menschen in die Entwicklung des Lebens ein, deren Gesetzen auch er untersteht. Freud erklärt, daß die Triebsschicht im menschlichen Tun und Lassen eine entscheidende Rolle spiele, das Ich ist keineswegs Herr im eigenen Haus. Am radikalsten geht Nietzsche vor: es gibt keinen Willen – Willen*

No escrito *Uma dificuldade da psicanálise*, Freud chamará a atenção para as três feridas narcísicas (cosmológica, biológica e psicológica) que marcam o ser humano, nesse processo de deslocamento da subjetividade: Nicolau Copérnico foi o responsável por destruir a crença de que o homem habita no centro do universo:

Primeiramente, nos primórdios de suas pesquisas, o homem acreditava que o seu domicílio, a Terra, se encontrava em repouso no centro do universo, enquanto o sol, a lua e os planetas giravam em torno dela.¹²

Darwin, por sua vez, abalou a crença na hegemonia humana sobre os demais seres: “O homem elevou-se a senhor de suas cocriaturas animais ao longo do desenvolvimento da cultura”¹³. Enquanto, na Antiguidade clássica, o parâmetro de comparação para o homem eram os deuses (como em Heráclito), na contemporaneidade, cada vez mais se tentará mostrar o parentesco do ser humano com os animais (sociobiologia, deciframento do genoma etc.).

*verstanden als bewußtes auf Verwirklichung von Zielen sich einstellendes Vermögen” (SCHULZ, Walter. Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter [Subjetividade na era pós-metafísica]. Stuttgart: Neske, 1992. p. 13). Ver também Nietzsche: “Se se põe o centro de gravidade da vida, não na vida, mas no ‘além’ – no nada – tirou-se da vida toda gravidade. A grande mentira da imortalidade pessoal destrói toda razão, toda natureza que há no instinto – tudo o que é benéfico nos instintos, que propicia a vida, que garante o futuro, desperta agora desconfiança. Viver de tal modo, que não tem mais nenhum sentido viver, esse se torna o ‘sentido da vida’” (NIETZSCHE, Friedrich. O Anticristo. In: *Obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 353).*

- 12 *“Der Mensch glaubte zuerst in den Anfängen seiner Forschung, daß sich sein Wohnsitz, die Erde, ruhend im Mittelpunkt des Weltalls befinde, während Sonne, Mond und Planeten sich in kreisförmigen Bahnen um die Erde bewegen” (FREUD, Sigmund. Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse [Uma dificuldade da psicanálise]. In: *Gesammelte Werke*. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, Bd. XII, 1999. p. 7). Lima Vaz chama, no entanto, a atenção para outra possível leitura da passagem do geocentrismo para o heliocentrismo: “Contra o lugar comum que vê no geocentrismo a atestação de um lugar privilegiado do homem no universo, a quase totalidade dos testemunhos antigos vê na Terra, centro do mundo, um lugar humilde – locus inferior – para a habitação do homem, cuja alma ocupa igualmente o lugar mais baixo entre as criaturas espirituais” (LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991. p. 285).*
- 13 *“Der Mensch warf sich im Laufe seiner Kulturentwicklung zum Herren über seine tierischen Mitgeschöpfe auf.” (FREUD, Sigmund. Op. cit., p. 7)*

E, por último, Freud destruiu a crença de um eu soberano de si, segundo a qual “o homem, mesmo que exteriormente humilhado, sente-se soberano no seu próprio psiquismo”¹⁴. Freud chegará, então, à seguinte conclusão: “O eu não é senhor na sua própria casa”¹⁵, já que a pulsão sexual pode apenas parcialmente ser controlada pelo homem e pelo fato de que processos psíquicos, em si inconscientes, apenas mediante uma percepção incompleta e não confiável, são acessíveis ao eu e se lhe submetem¹⁶. No pai da psicanálise, a dimensão instintiva, pulsional desempenha um papel importantíssimo no agir humano, de tal forma que o eu não é senhor de si, como havia afirmado a tradição iluminista. A filosofia da consciência cede lugar à tematização da inconsciência. Para Freud, o que decide o propósito da vida é o programa do princípio do prazer (*Lustprinzip*), que pode ser realizado apenas parcialmente, pois todas as normas do universo lhe são contrárias; por isso, conclui que “a intenção de que o homem seja ‘feliz’ não se acha incluída no plano da ‘Criação’”¹⁷. Segundo o autor de *O mal-estar da civilização*, “o que chamamos de felicidade no sentido mais restrito provém da satisfação (de preferência, repentina) de necessidades represadas em alto grau, sendo, por sua natureza, possível apenas como uma manifestação episódica”¹⁸. Há, por fim, autores hoje que chegam a falar de uma quarta ferida narcísica, representada pelo avanço das neurociências¹⁹.

No presente estudo, passa-se a expor o pensamento de Ludwig Feuerbach, também mencionado por Ricoeur, cuja importante obra é ainda bastante desconhecida no Brasil.

14 “Der Mensch, ob auch draußen erniedrigt, fühlt sich souverän in seiner eigenen Seele.” (Id., *ibid.*, p. 7)

15 “[...] das Ich nicht Herr sei in seinem eigenen Haus.” (Id., *ibid.*, p. 11)

16 Cf. *id.*, *ibid.*, p. 11.

17 “[...] die Absicht, daß der Mensch »glücklich« sei, ist im Plan der ‘Schöpfung’ nicht enthalten.” (Ver FREUD, Sigmund. *Das Unbehagen in der Kultur* [O mal-estar na cultura]. In: *Gesammelte Werke*. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1999, Bd. XIV, p. 11)

18 “Was man im strengsten Sinne Glück heißt, entspringt der eher plötzlichen Befriedigung hoch aufgetauter Bedürfnisse und ist seiner Natur nach nur als episodisches Phänomen möglich.” (Id., *ibid.*, p. 11)

19 Cf. PAUEN, Michael. Keine Kränkung, kein Dilemma: Warum man mit dem Fortschritt der Neurowissenschaften leben kann [Sem ferida narcísica nem dilema: Por que se pode viver com o progresso da neurociência]. In: KERSTING, Wolfgang; LANGBEHN, Claus (Hrsg.). *Kritik der Lebenskunst*. Frankfurt: Suhrkamp, 2007. p. 287-288.

2 DA TEOLOGIA À ANTROPOLOGIA

O itinerário filosófico de Feuerbach é resumido, por ele mesmo, da seguinte maneira: “Deus foi meu primeiro pensamento; a razão, o segundo; o homem, o terceiro e último”²⁰. Ludwig Feuerbach nasceu em Landshut (Bayern), em 1804, tendo inicialmente estudado teologia a partir de 1823, em Heidelberg, desejando ser pastor luterano. Em um segundo momento, volta-se para a razão, o seu segundo pensamento. Tornou-se hegeliano. No contato com Hegel, decidiu-se pela filosofia, sendo aluno do autor da *Fenomenologia do espírito* em Berlim. Em 1828, doutorou-se em filosofia pela Universidade de Erlangen. Em 1829, foi nomeado professor adjunto, lecionando, até 1832, história da filosofia, lógica e metafísica.

No entanto, sua obra *Pensamentos sobre morte e imortalidade*, de 1830, publicada anonimamente, em que coloca em questão a imortalidade da alma e a existência de um Deus pessoal, foi apreendida e identificada, colocando-o em conflito com as autoridades acadêmicas. Aí se encerrou sua carreira docente. Em 1841, publica sua obra mais importante, *A essência do cristianismo*. Nessa obra, Feuerbach substitui o conceito de Deus pelo de humanidade, mostrando que a Teologia, enquanto antropomorfismo, desempenhou uma função positiva na história da humanidade. Para mostrar que a representação das realidades transcendentais não passa de uma forma humana de se expressar, utiliza um argumento já usado pelo filósofo pré-socrático Xenófanes. Afirma: “Se Deus fosse objeto para o pássaro, seria objeto para ele como um ser alado”²¹.

20 “Gott war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke.” (FEUERBACH, Ludwig. *Werke in sechs Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, herausgegeben von Erich Thies, 1975, Band IV, 224)

21 “Wenn Gott dem Vogel Gegenstand wäre, so wäre er ihm nur als ein geflügeltes Wesen Gegenstand” (Id., *ibid.*, Band V, 36). A concepção antropomórfica dos deuses já aparece em Xenófanes, no fragmento 11: “Tudo aos deuses atribuíram Homero e Hesíodo, tudo quanto entre os homens merece repulsa e censura, roubo, adultério e fraude mútua”; no 14: “Mas os mortais acreditam que os deuses são gerados, que como eles se vestem e têm voz e corpo”; no 15: “Mas se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões e pudessem com as mãos desenhar e criar obras como os homens, os cavalos semelhantes aos cavalos, os bois semelhantes aos bois, desenhariam as formas dos deuses e os corpos fariam tais quais eles próprios têm”; e no 16: “Os egípcios dizem que os deuses têm nariz chato e são negros, os trácios, que eles têm olhos verdes e cabelos ruivos”. In: *Pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentário*. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. 36. Ver também KIRK G. S.; RAVEN, J. E. *Os filósofos pré-socráticos*. 3. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, [s.d.]. p. 169.

Dessa forma, não dissolve a Teologia em ateísmo, mas em antropologia, isto é, não se trata, precipuamente, da negação da Teologia, mas da conservação de seu conteúdo verdadeiro, o ser humano. A nova teoria de Feuerbach expressa-se, em 1841, da seguinte forma: “*Homo homini deus est* (o homem é Deus para o homem)”²². A ênfase sobre o homem opõe-se não apenas à Teologia, mas também a Hegel. Em vez do “Espírito absoluto de Hegel”, trata-se, agora, muito mais, de um “ser efetivo [...], o homem”²³.

Feuerbach substituirá, então, a essência divina pela humana, mostrando que a infinitude que se afirmava da essência divina corresponde à da essência humana. A religião é a consciência do infinito, e isso significa que ela nada mais é do que a consciência que o homem tem da sua própria infinitude. Se o homem não fosse infinito, se sua essência não fosse infinita, não poderia ter consciência do infinito, pois sua essência é o objeto específico e determinante de sua consciência. Ainda que a palavra “projeção” não apareça nos escritos feuerbachianos, pode ser utilizada para caracterizar o seu empreendimento; ele usa, sim, a palavra “redução”: reduz a teologia à antropologia.

Deus é, para o filósofo, simplesmente o homem liberado dos limites que condicionam a existência dos indivíduos. Inverte-se, desse modo, a frase bíblica “Deus criou o homem à sua imagem” (Gn 1,27), pois, segundo Feuerbach, “primeiramente o homem cria Deus conforme a sua imagem”²⁴. Em vez de dizer que o homem é *imago Dei*, Feuerbach dirá que Deus é *imago hominis*.

Por fim, num terceiro momento, distanciou-se de Hegel e dedicou-se ao homem, seu último pensamento. Deixou a razão para tematizar o homem concreto, enquanto realidade sensível. Pretendia superar a distância entre imanência e transcendência não só no pensamento como Hegel, mas também na realidade.

22 FEUERBACH, Ludwig. *Gesammelte Werke*. Hrsg. v. Werner Schuffenhauer. Berlin 1967 ff. Seit 1993 hrsg. v. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften durch Werner Schuffenhauer, GW 5, 444 (A sigla GW indica essa edição). Uma versão aproximada dessa frase já aparece, em 1836, numa carta de Feuerbach a Bertha Löw, sua futura esposa: “*Der Mensch ist dem Menschen ein Gott*” [O ser humano é Deus para o ser humano] (GW 17, 261).

23 GW 5, 16.

24 “*Erst schaff der Mensch Gott [...] nach seinem Bilde.*” (GW 5, 215)

3 A QUESTÃO DO LIVRE-ARBÍTRIO

E é nessa terceira fase de sua obra que se encontram as obras que mais interessam para a abordagem da questão do livre-arbítrio em Feuerbach, sobretudo no âmbito de sua crítica a Kant: *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit* ["Sobre o espiritualismo e o materialismo, especialmente no tocante ao livre-arbítrio"] e *Zur Moralphilosophie* ["Sobre a filosofia moral"]. A primeira obra foi publicada em 1866 e contém 15 capítulos²⁵. Nos primeiros seis capítulos, Feuerbach trata do livre-arbítrio e, nos restantes, do espiritualismo e materialismo²⁶. Esse texto, a última obra extensa de Feuerbach²⁷, foi publicado em 1866 no volume X das *Sämtliche Werke* [Obras Completas], cujo título é *Divindade, liberdade e imortalidade do ponto de vista da antropologia*. O título faz alusão, evidentemente, aos três postulados da Ética de Kant²⁸. Feuerbach expressa, com esse título, que considera a Ética a partir de uma perspectiva antropológica, a saber, de uma antropologia materialista²⁹. Para Kant, contrariamente, a metafísica dos costumes, e não a antropologia, consiste no substrato da moralidade³⁰.

25 Cf. GW 11, 53-186.

26 Também Hegel é alvo da crítica feuerbachiana nesta obra: "*Ich kam nämlich bei meiner Behandlung der Streitfrage des Material[ismus] und Ideal[ismus], in welcher, nebenbei bemerkt, bei mir die Medizin, Hippokrates und Galen neben Plato und Aristoteles, eine große Rolle spielt, auf die Kritik der Hegelschen Psychologie, von dieser wieder auf eine Kritik d[er] Hegelschen Philosophie überhaupt zurück*" (GW 20, 310).

27 Cf. GW 11, IX.

28 "*Diese Postulate sind die der Unsterblichkeit, der Freiheit, positiv betrachtet (als der Kausalität eines Wesens, so fern es zur intelligiblen Welt gehört), und des Dasein Gottes*" (KANT, I, *Werke*. Frankfurt: Suhrkamp, v. 5, 1988. p. 132). Essa lista dos postulados práticos, em Kant, tem formulações diversas (cf. BECK, L. W. *Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*. 3. Aufl. München: Beck, 1995. p. 239).

29 Por isso, Braun expõe a Ética de Feuerbach no seu livro sobre a antropologia feuerbachiana. Cf. BRAUN, H.-J. *Ludwig Feuerbachs Lehre vom Menschen*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1971. p. 108-118.

30 "*Es ist aber eine solche völlig isolierte Metaphysik der Sitten, die mit keiner Anthropologie, mit keiner Theologie, mit keiner Physik, oder Hyperphysik, noch weniger mit verborgenen Qualitäten (die man hypophysisch nennen könnte) vermischt ist, nicht allein ein unentbehrliches Substrat aller theoretischen, sicher bestimmten Erkenntnis der Pflichten, sondern zugleich ein Desiderat von der höchsten Wichtigkeit zur wirklichen Vollziehung ihrer Vorschriften.*" (KANT, I, *Werke*. Frankfurt: Suhrkamp, v. 5, 1988. p. 410)

Nesse período, Feuerbach critica determinados aspectos da Ética kantiana, a fim de elucidar melhor o seu próprio ponto de vista. Não se trata, portanto, de uma análise sistemática da Ética de Kant, mas de uma apresentação da discordância feuerbachiana em relação ao postulado kantiano de uma vontade pura e livre. Muitas vezes, Feuerbach não fará justiça a Kant nas suas análises, como se tentará mostrar no que segue, apresentando, muito mais, uma caricatura da filosofia kantiana, o que lhe possibilita mais facilmente criticar o pensamento kantiano.

Diferentemente do primeiro período, no qual a razão ainda tinha a primazia, nos escritos éticos tardios, Feuerbach considera a razão como “a serva obediente do coração”³¹, o que conduz necessariamente a uma abordagem anti-intelectualista da Ética. Nesses escritos, as pulsões, os instintos (*Triebe*) desempenham um papel muito importante, especialmente a felicidade (*Glückseligkeitstrieb*), considerada como “a pulsão das pulsões”³². Além da felicidade, o instinto de autoconservação (*Selbsterhaltungstrieb*) também possui uma função muito destacada, diferenciando-se de Kant, o qual compreendia a autoconservação como um dever (*Selbsterhaltungspflicht*).

O categórico imperativo kantiano é duramente atacado por Feuerbach e substituído pelo imperativo categórico do instinto de felicidade³³. Por felicidade compreende o amor de si, que está em conexão com a felicidade do outro, isto é, trata-se do egoísmo do eu e do tu, que ele denomina “egoísmo social” (*sozialer Egoismus*). Mas, se se considera que a relação eu-tu, em Feuerbach, originariamente estava ligada ao conceito de gênero (*Gattung*), então ele tem de buscar, nos escritos éticos tardios, uma nova base, sobre a qual possa fundamentar tal relação, visto ter abandonado o conceito de gênero em favor do sensualismo, do indivíduo. A tradução feuerbachiana do individualismo sensível, na ética, acontece mediante a ênfase de um amor não-abstrato e do egoísmo. Nesse, o homem não se revela como ser universal, mas como um indivíduo bem concreto e sensível, como um ser cuja vontade está submetida à necessidade natural. Nesse contexto, não falará, como em Kant, de autodeterminação (*Selbstbestimmung*), mas sim de determinação natural (*Naturbestimmung*).

Feuerbach, na sua recepção crítica da filosofia kantiana, na verdade, dá continuidade ao seu ataque à religião, na medida em que identifica a Éti-

31 GW 10, 266.

32 GW 11, 70.

33 Cf. GW 11, 97.

ca kantiana com a Teologia: “De fato, portanto, Kant atribui os predicados da divindade à vontade”³⁴. É necessário, pois, segundo Feuerbach, reduzir a vontade, enquanto portadora dos predicados da divindade (como em Kant), a uma vontade humana e natural, que não mais contenha traços divinos. A vontade está circunscrita ao espaço e ao tempo, criticando, assim, aqueles que denomina “supranaturalistas” (*Supranaturalisten*), especialmente Kant, para os quais existe uma vontade para além do espaço e do tempo. Concentra-se, em suas reflexões, na questão do tempo e afirma que, em Kant, a existência do livre-arbítrio depende “apenas da inexistência do tempo para a razão e para a vontade”³⁵. Um livre-arbítrio sem referência ao espaço e ao tempo seria semelhante – segundo Feuerbach – a Deus e, por isso, inaceitável, haja vista que o querer é “sempre um querer sob as condições e formas da finitude e da temporalidade”³⁶.

A crítica dirige-se explicitamente à distinção kantiana entre *phainomena* e *noumena*, que, segundo Feuerbach, esfacelou o ser humano em dois “seres heterogêneos”³⁷. Para Kant, na *Crítica da razão pura*³⁸, a liberdade é um objeto da razão prática, e não da teórica. Dessa forma, concebe, consoante a interpretação de Feuerbach, a liberdade como algo que está fora do espaço e do tempo³⁹, interpretação altamente questionável, na medida em que desconsidera o esforço kantiano, especialmente na *Crítica da faculdade de julgar*, à qual Feuerbach nunca se refere, de realizar (*verwirklichen*) a vontade no espaço e no tempo⁴⁰.

A vontade *in abstracto*, apenas como pensamento, que não sofre influência dos objetos que se encontram no espaço e no tempo, é, segundo

34 “Kant vindiziert also in der Tat die Prädikate der Gottheit dem Willen” (GW 9, 293). Cf. GW 9, 292: “Der Kantsche Idealismus [...] ist also nichts anderes als die Verwirklichung der theologischen Vorstellung vom göttlichen Verstande” [Portanto, o Idealismo kantiano nada mais é do que a realização da concepção teológica de um entendimento divino].

35 “[...] nur von der Nichtigkeit der Zeit für Vernunft und Willen.” (GW 11, 64)

36 “Wollen unter allen Bedingungen und Weisen der Endlichkeit und Zeitlichkeit.” (GW 11, 72)

37 GW 10, 140.

38 Cf. KANT, I. *Werke*. Frankfurt: Suhrkamp, v. 3, 1988. p. 16-17.

39 Feuerbach recusa esta posição kantiana e crítica, assim, também Schopenhauer, que “den Notbehelf Kants mit s[einer] Unterscheidung eines intelligiblen und erschein[en]den Charakters für ein welthistor[isches] Meisterstück ausgibt, weil er sich selbst damit aus seiner Gedankennot heraushilft und ins Reich der metaphysischen Träume flüchtet” (GW 20, 372).

40 KANT, I. *Werke*. Frankfurt: Suhrkamp, v. 5, 1988. p. 176.

Feuerbach, algo sem sentido⁴¹, pois “nada querer e não querer significam a mesma coisa”⁴². Quando o objeto da vontade se modifica, altera-se também a própria vontade, porquanto vontade e objeto do querer são, segundo ele, inseparáveis: “A vontade é determinada por aquilo que ela quer”⁴³. Feuerbach comete aqui o erro, que será repetido por seu discípulo F. Jodl, de não compreender a intenção de Kant na *Crítica da razão prática*, que é a de apenas mostrar as condições de possibilidade da liberdade, sem a pretensão de tematizar as determinações da moralidade, apresentadas por Kant na *Metafísica dos costumes* (Doutrina do Direito e Doutrina das Virtudes).

Além disso, Feuerbach quer demonstrar, por meio de sua argumentação, que a vontade humana está submetida à natureza, não podendo, por isso, eximir-se da necessidade natural (*Naturnotwendigkeit*)⁴⁴, diferindo totalmente, nesse ponto, de Kant⁴⁵. Na concepção feuerbachiana, a vontade não se situa “além, mas sim aquém da necessidade da natureza”⁴⁶. Concorda, por um lado, com Kant, ao afirmar que a vontade é autodeterminação (*Selbstbestimmung*), mas, por outro, e nesse sentido diferenciando-se diametralmente do filósofo de Königsberg, trata-se de uma vontade “dentro de uma determinação da natureza, que é independente da vontade humana”⁴⁷. Feuerbach concebe, por conseguinte, a autonomia da vontade, referida à natureza, diversamente de Kant, pois, segundo este, autodeterminação dentro da determinação da natureza é precisamente o que denomina heteronomia⁴⁸.

Feuerbach quer excluir toda e qualquer fundamentação metafísica do agir moral, e para isso serve-se de sua concepção de natureza que se revela com uma série de consequências para a antropologia. Na sua redução da éti-

41 GW 11, 63.

42 Id., *ibid.*, 63.

43 Id., *ibid.*, 63.

44 Cf. GW 11, 61.

45 KANT, I. *Werke*. Frankfurt: Suhrkamp, v. 3, 1988. p. 17.

46 GW 11, 68.

47 “[...] innerhalb einer vom Willen des Menschen unabhängigen Naturbestimmung.” (Id., *ibid.*, 68)

48 Cf. KANT, I. *Werke*. Frankfurt: Suhrkamp, v. 4, 1988. p. 394: “Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich, gut und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja wenn man will, der Summe aller Neigungen nur immer zu Stande gebracht werden könnte”.

ca naturalista, que tem como meta enfatizar a ligação do homem com a natureza, Feuerbach recorre, então, a uma concepção de natureza cujo traço fundamental é a necessidade natural. Mediante a redução da vontade à natureza assim compreendida, defende ele, coerentemente, uma posição determinista e nega, com isso, a responsabilidade no agir humano. Ele tenta, mediante a recondução da vontade à necessidade natural, ressaltar o caráter natural do ser humano, afirmando que a vontade humana age em consonância com a natureza. À questão se alguém, depois de ter cometido um ato, “poderia ter agido de outra maneira”⁴⁹, Feuerbach responde negativamente, pois, “com esse ser tão determinado, pude apenas tomar a resolução de agir como decidi e agi”⁵⁰. O seu ponto de vista determinista expressa-se com clareza, quando afirma que tudo o que acontece dá-se necessariamente. Essa compreensão de livre-arbítrio não seria compatível com uma das formas de compreensão da culpabilidade no direito penal, que Claus Roxin, quando tematiza o livre-arbítrio, apresenta como “poder agir de modo diverso” (“*Schuld als ‘Andershandelnkönnen’*”)⁵¹. A Feuerbach aplica-se, por isso, perfeitamente o juízo de Fabio D’Avila, quando se refere a certas pesquisas hodiernas no âmbito da neurociência:

E, a partir desse entendimento, a tradicional compreensão do homem responsável por suas ações, do homem que, diante de razões e contrarrazões, é capaz de decidir-se livremente, deve ser substituída por uma imagem de homem alheia a conceitos de responsabilidade, merecimento e culpabilidade.⁵²

CONCLUSÃO

Feuerbach empreende a naturalização da vontade, em sua polêmica contra a ética kantiana – que, no entanto, representa, não apenas uma controvérsia com o filósofo de Königsberg –, mas ainda com a teologia cristã, na medida em que Feuerbach reduz a ética de Kant à Teologia. A filosofia moral de Feuerbach pode, desse modo, ser considerada como um prolongamento de sua crítica da religião, na medida em que vê, na vontade de Kant, uma premissa teológica, que deve ser reduzida ao seu fundamento antropológico.

49 GW 20, 36.

50 GW 11, 89.

51 ROXIN, Claus. *Strafrecht. Allgemeiner Teil [Direito penal. Parte geral]*. Band I. 3. Aufl. München: Beck, 1997. p. 732-734.

52 D’AVILA, Fabio Roberto. Direito penal, literatura e representações. *Revista de Estudos Criminais*, Porto Alegre, n. 34, p. 54, jul./set. 2009.

Feuerbach já utilizara procedimento semelhante em sua crítica a Hegel, na *Nova filosofia*, mediante a redução da filosofia de Hegel – que ele identifica com a Teologia – à antropologia. A ideia condutora tanto na crítica a Hegel como a Kant é a de que o Idealismo nada mais é do que Teologia, que deve ser reduzida à antropologia. Feuerbach compreendia, como se mostrou, sua filosofia, em última instância, como antropologia, que deveria substituir tanto Teologia como a metafísica.

Poder-se-ia falar, assim, no tocante aos escritos éticos tardios de Feuerbach, de um último estágio da sua crítica da religião, na medida em que se constituem numa crítica dos postulados idealistas na Ética, o que fica claro através de sua recusa decidida da concepção kantiana de livre-arbítrio, embora Feuerbach, no período anterior à ruptura com Hegel, tenha defendido entusiasticamente a Ética kantiana. No lugar das categorias kantianas como livre-arbítrio, dever etc., Feuerbach proporá uma Ética, cujas bases serão o instinto de felicidade e o de autoconservação, tanto do Eu como do Tu.

Feuerbach tinha a intenção, em seus escritos tardios, de apresentar uma ética naturalista, cujo centro era o homem como um ser natural que tem como tarefa autoconservar-se. Nesses escritos, a moral é, como uma ciência empírica, como a medicina⁵³. Por isso, para ele, a liberdade torna-se “apenas um pensamento”, na medida em que na experiência tudo está “num encadeamento necessário”⁵⁴. Na ciência empírica, não há lugar para ideais e princípios. Ao invés de uma filosofia moral que se expressa no imperativo, a ética feuerbachiana caracteriza-se pela utilização do optativo, isto é, a forma verbal grega, com a qual são expressos desejos, mas não mandamentos. É, por isso, evidente que não intenciona apresentar uma moral normativa, mas uma ética descritiva.

Além disso, acentua, em consonância com sua postura naturalista, que o homem não é muito mais do que um produto de suas circunstâncias, que, por sua vez, são necessariamente são como são. Na filosofia posterior de Feuerbach, trata-se um empreendimento que, como afirma Heinz Hüusser, conduz a uma “desconstrução”⁵⁵ da liberdade humana. O agir humano não

53 Cf. GW 20, 46 s.: “[...] denn die Lehre von der menschlichen Freiheit“, afirma Feuerbach, “gehört zur Arzneimittellehre”.

54 GW 11, 99.

55 HÜSSER, Heinz. *Natur ohne Gott. Aspekte und Probleme von Ludwig Feuerbachs Naturverständnis [Natureza sem Deus. Aspectos e problemas da compreensão de natureza em Ludwig Feuerbach]*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993. p. 365.

está mais em conexão, como em Kant, com a autodeterminação, mas sim com a determinação natural, que se expressa mormente por meio das pulsões.

No presente trabalho, quis-se tão somente mostrar a forma como a questão do livre-arbítrio é tratada por um filósofo do século XIX, sem apresentar as aporias a que a negação da liberdade conduz. Pode-se afirmar que Feuerbach está na origem de um tipo de filosofia contemporânea, que defende a dissolução do sujeito. E, segundo Walter Schulz, a “destruição da subjetividade e o desaparecimento das grandes questões marcam a situação intelectual do nosso tempo”⁵⁶. Porém, tal posição dificilmente pode ser compatibilizada com a noção constitucional da dignidade da pessoa humana, que cada vez mais exerce influência no direito penal, tanto material como processual.

56 SCHULZ, Walter. Op. cit., p. 17 (“Die Destruktion der Subjektivität und das Erlöschen der großen Fragen kennzeichnet die geistige Situation der Gegenwart”). Nesse contexto, acrescenta: “Mencionemos aqui Beckett: A ideia de eu permanece incerta. Em *Os inomináveis*, consta estritamente: ‘O sujeito não é tão importante. Não há sujeito’” (“Wir erinnern an Beckett. Der Gedanke des Ichs bleibt ungewiß. In der *Namenlose*, heißt es strikt: ‘Das Subjekt ist nicht so wichtig, es gibt keins’”. Id., *ibid.*, p. 17). Ver também BÜRGER, Peter. *Das Verschwinden des Subjekts*. Fragmente einer Geschichte der Subjektivität [O desaparecimento do sujeito. Fragmentos de uma história da subjetividade]. Frankfurt: Suhrkamp, 2001.