

A essência da religião em geral: uma análise da Introdução a *Das Wesen des Christentums* de Ludwig Feuerbach¹

Adriana Veríssimo Serrão²

Resumo

A segunda parte da Introdução a *A Essência do Cristianismo* é o texto fundamental para compreender as grandes linhas da filosofia da religião de Feuerbach.

Neste artigo, começamos por mostrar que a posição de Feuerbach é indissociável do seu método genético-crítico. Seguidamente, procuramos evidenciar a ambivalência do fenómeno religioso, entre a gênese natural de um processo que forma os objetos íntimos da consciência e os objetiva como exteriores a si, e o estado de alienação a que acaba inevitavelmente por chegar, quando a consciência é incapaz de se autoanalisar e identificar esses mesmos objetos como produtos seus.

Palavras-chave: Feuerbach. Religião. Consciência.

Resumé

La deuxième partie de l'Introduction à *L'Essence du Christianisme* est le texte fondamental pour comprendre les lignes majeures de la philosophie de la religion de Feuerbach. On commence par montrer l'étroite correspondance entre la doctrine de la religion et le point de vue méthodologique, à savoir, la méthode génético-critique. Ensuite on cherche de mettre en lumière l'ambivalence du phénomène religieux. D'une part, en tant qu'expression du plus profond de la conscience, l'objet religieux (Dieu ou les Dieux) correspond à un stade naturel du développement psychique, selon lequel la vie intérieure objective ses contenus et les prend comme des êtres en soi. Cependant, quand la conscience devient incapable de se connaître soi-même et de reconnaître ces entités comme ses produits, l'objectivation devient étrangement et aliénation.

Mots-clés: Feuerbach. Religion. Conscience.

¹ O presente artigo é a versão portuguesa reformulada de um capítulo do livro *Ludwig Feuerbach. Das Wesen des Christentums*, hg. von Andreas Arndt, em curso de publicação pela Akademie-Verlag de Berlin.

² Departamento de Filosofia / Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. E-mail: adrianaserrao@letras.ulisboa.pt

1. Objeto e método da filosofia da religião

A segunda parte da Introdução a *A Essência do Cristianismo* é o texto fundamental para compreender as grandes linhas da filosofia da religião de Feuerbach. As ideias acerca do fenômeno religioso são aqui expostas de modo condensado e formam o núcleo teórico que irá sendo explicitado ao longo dos capítulos subsequentes. Para seguir este curso de pensamento há que ter primeiramente em conta que estas ideias não podem ser dissociadas da opção metodológica que as orienta. Globalmente considerado, o procedimento de Feuerbach consiste numa fenomenologia da consciência religiosa, isto é, na descrição do modo como o objeto religioso se forma na consciência humana. Seguindo embora um fio de raciocínio sequencial, contínuo e em crescendo, destacam-se nestas páginas dois andamentos distintos. O tom descritivo inicial que identifica a naturalidade de um processo mental vai se transformando num tom dramático à medida que vai sendo desvendada a ambivalência inerente à religião: entre essa naturalidade de que parte e o estado de doença que acaba por atingir.

Em testemunhos posteriores, sobretudo em contextos polêmicos ou autobiográficos, Feuerbach reitera a adoção deste ponto de vista neutral que não pretende defender uma posição pessoal, seja ela de aceitação ou de negação, mas unicamente compreender: “A tarefa da filosofia não é a de refutar a fé, mas também não é a de a demonstrar, é unicamente a de a apreender (*begreifen*), de a esclarecer (*erklären*).” (*Nachgelassene Aphorismen*, SW/ Bolin-Jodl, X, 327). No mesmo sentido vão estas linhas de esclarecimento no Prefácio à 2.^a edição:

Mas eu deixo a religião *expressar-se* por si mesma; apenas me torno seu ouvinte e intérprete [...]. Não inventar – descobrir, “desvendar existência”, foi o meu único objetivo, *ver* com justeza a minha única aspiração. (GW 5, 16-17).

Mas o propósito de captar e elucidar a essência da religião “em geral”, isto é, os elementos comuns a todas as religiões, que as fazem nascer e as sustentam, remete para o método de filosofia da religião elaborado no final dos anos 30 no quadro da articulação da filosofia com a teologia e com a religião. O reconhecimento do teor vivencial da religiosidade e da sua função na vida humana é o critério que delimita os

âmbitos respectivos do religioso e do teológico, ou entre a fé e as doutrinas da fé; aquele é uma manifestação genuína, este um aparelho conceitual que ao racionalizar e determinar o sentido da fé se coloca em inteira oposição a ela. Feuerbach reconduz o conceito filosófico de religião à fé verdadeira, que é “uma verdade, não meramente uma fantasia”, “uma verdade *prática, viva*” (*Zur Kritik der positiven Philosophie*, GW 8, 271), que brota do sentimento e vive imersa num conjunto de representações que compõem o universo da transcendência. Pelo contrário:

quando a religião já não satisfaz o homem com as representações e relações que lhe são próprias, aí já não existe. A religião *basta-se a si mesma* e só há religião onde ela se basta a si mesma, onde é sagrada em si mesma e está satisfeita consigo mesma. (*ibid.*).

Se a filosofia é inconciliável com a teo-logia, um discurso centrado na demonstração da existência e das propriedades de Deus, ela pode, por outro lado, simpatizar com a religião enquanto acontecimento da vida humana: centrada no homem, é uma via privilegiada de acesso aos segredos da natureza humana.

A relação preferencial da filosofia com a religião em detrimento da teologia – uma razão impura que mistura razão e fé – fora claramente anunciada em 1837 na monografia sobre Leibniz:

A filosofia não pode de modo algum ter em relação a ela [à teologia] nenhuma relação sintética, mas apenas uma relação genética. A sua meditação consiste apenas em desvendar a partir da gênese *aquele* ponto de vista, que constitui ele mesmo o fundamento da teologia, o ponto de vista da religião. (*Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie* GW, 3, 123).

A essência da religião não poderia ser obtida nem dogmaticamente nem indutivamente por comparação entre as religiões instituídas. Enquanto expressão vivencial do ser humano deve ser captada em estado originário partindo do modo como desponta na consciência. Feuerbach não faz depender a abordagem da religião de uma prévia definição do conceito por parte da filosofia, seja ela racionalista ou especulativa, mas inversamente. Só respeitando a religião como componente da vida concreta e atendendo ao seu teor afetivo, não intelectual, é possível circunscrever o objeto da filosofia da religião e ao mesmo tempo determinar o método de interpretação mais adequado. Mas como captar esse núcleo que nunca se encontra em estado puro, mas

sempre emaranhado com outros inúmeros processos? Uma resposta clara encontra-se no manuscrito *Entwurf zur Einleitung zum "Wesen des Christentums"*:

28

O livro é uma análise química das componentes essenciais da religião. O método é de redução, mas simultaneamente (crítico-) genético, na medida em que, mediante esta recondução, as representações veem justamente surgir o seu fundamento e origem. (Sass 1990: 19).

O objeto filosófico será a explicitação deste fato central da experiência humana.

Há por isso uma inevitável circularidade na fenomenologia da experiência crente: entre o fundo do ânimo e as suas manifestações, entre a vida interior e as expressões do vivido. O filósofo parte da raiz das representações – o plano recôndito e latente, em estado embrionário – para as formas manifestas onde pode ser captada já desenvolvida e em diferentes expressões; de novo retorna às fontes da subjetividade para depois confirmar as formações já objetivadas em estados avançados. A crítica consiste em delimitar o essencial do acessório e em isolar a essência da religião em articulação com a essência do homem; é um procedimento de diferenciação, uma analítica das faculdades do espírito com o propósito de nelas separar o subjetivo do objetivo. O filósofo da religião opera como um “naturalista do espírito”, adotando um método similar ao da química analítica (GW 5, 6): num conjunto indiferenciado procura deslindar os elementos constitutivos e identificá-los um a um mediante a redução do composto às substâncias mais simples. A gênese, por sua vez, é um procedimento regressivo que remonta até às fontes das representações religiosas para aí investigar os mecanismos geradores. Pela via crítica, ou de redução, dá-se a clarificação e discriminação de componentes obtida pela separação dos elementos de um agregado. Pela via genética dá-se a revelação de zonas desconhecidas, de dinamismos e operações que dão origem aos próprios elementos. O filósofo da religião desempenha simultaneamente a tarefa de um analista do espírito e de um psicólogo das profundezas.

2. Parte analítica: a religião como manifestação da consciência

2. 1. O lado subjetivo da religião: uma consciência destituída de consciência

Depois de ter mostrado na primeira parte da *Introdução* a estreita conexão entre consciência de si e consciência da essência, no segundo capítulo Feuerbach analisa mais detidamente o modo como a correlação do sujeito com o objeto se dá na consciência religiosa. Qualquer religião tem, em última instância, a sua condição de possibilidade na vida interior. Diversamente dos objetos sensíveis, que reproduzem elementos do mundo exterior, o objeto religioso habita a consciência sem que lhe corresponda qualquer coisa sensível. Não resulta de uma afecção nem é uma representação de algo. Destituído de causa afectante e de referente exterior, está de tal modo unido ao sujeito que se confunde com ele, não podendo ser separado nem desligado dele. A consciência deste objeto e a consciência de si são, por isso, o mesmo. Mesmo que pudesse comparar-se a outros conteúdos mentais, como as ideias abstratas ou os produtos da atividade pensante, acresce que este conteúdo que é “o objeto mais íntimo, mais próximo de todos” (GW 5, 45), possui ainda outra particularidade: é um objeto eleito, sempre associado a uma ideia de preferência e de valor, e mesmo de valor supremo, que não só o coloca acima dos sensíveis mundanos mas também dos produtos das faculdades cognoscitivas. Deus é este objeto ao mesmo tempo mais íntimo e mais elevado.

Sendo: a) que todo o objeto é a objetivação do sujeito, uma vez que o sujeito se revela nos seus objetos (é pelo objeto que o sujeito revela aquilo que é), Deus enquanto objeto supremo da consciência é objetivação da interioridade. A consciência religiosa não é por isso representativa, no sentido em que reproduziria o mundo real; é mais propriamente auto-apresentativa; nas suas representações, que são produções suas, está a exprimir-se unicamente a si mesma. Em Deus dá-se a objetivação e a revelação (*Offenbarung*) da subjetividade: é “o interior revelado, o si-mesmo do homem expresso” (GW 5, 46). E sendo: b) que a consciência de si, quando desligada da relação ao mundo, é unicamente a consciência que o indivíduo tem do seu gênero (*Gattung*), a consciência que o homem tem de Deus coincide com a consciência que tem da essência humana: “A consciência de Deus é a consciência de si do homem, o conhecimento de Deus o conhecimento de si do homem.” (GW 5, 46). Há, portanto, na origem do processo religioso uma coincidência entre objetivação e auto-conhecimento: “Pelo seu Deus

conheces o homem e, vice-versa, pelo homem conheces o seu Deus; é a mesma coisa.” (GW 5, 46).



Às características da intimidade e do valor supremo, que decorrem na sequência da seção anterior sobre “a essência do homem em geral”, vem seguidamente juntar-se a particularidade, ou a diferença específica, deste processo: a ausência de consciência. Na religião o homem não tem consciência de ser sujeito e protagonista, de ser ele o criador destas representações. Não sabe que através de um outro se está a revelar a si mesmo e que através desse outro se está a ligar à sua própria humanidade. A este peculiar misto de conhecimento e desconhecimento chama Feuerbach um conhecimento “primeiro, mas indireto” (GW 5, 47), isto é, uma relação a si mediada por um outro. A subjetividade crente ignora que a relação para com Deus é uma relação para com o homem. Porque está imune a toda a prova de adequação, toma facilmente como verdade uma mera ilusão.

2.2. O lado objetivo da religião: Deus é o divino

Se o método genético-crítico conduz o filósofo até à origem humana do objeto religioso, a humanidade da religião é ainda confirmada pela interpretação do modo como esse mesmo objeto é configurado. Contrariando a convicção comum de que ter fé seria aceitar a existência previamente posta de certas divindades, que crer em Deus seria crer na realidade efetiva de entidades (um Deus ou vários Deuses) dotadas de autonomia e certificadas como existentes, Feuerbach sublinha que é antes a fé, como em todo o ato de criação, a autora dos seus objetos e, além disso, que estes objetos estão na consciência sempre como determinados, isto é, como dotados de qualidades diversas que estabelecem a identidade própria deste Deus, e não de outro.

Tal diversidade seria por si só justificada pela constatação da mutabilidade das religiões e das configurações histórico-culturais do divino, uma vez que os Deuses se alteram à medida que as suas propriedades mudam. Mas prosseguindo a análise do ponto de vista da subjetividade crente, para o homem religioso Deus nunca é uma mera posição de existência fixa e estática, mas um ser (ou vários seres) pleno de qualidades. Tal como o sujeito se revela nos seus objetos, também a essência de Deus (ou dos Deuses) se revela nos respectivos atributos. Deus não é um existente com essência

31

própria, ao qual se viriam posteriormente a juntar algumas qualidades determinadas, mas é precisamente no conjunto dessas mesmas qualidades que reside, e se conhece, a essência distintiva de cada ser divino. Este importante passo interpretativo que atesta o primado da essência sobre a existência tem uma base filosófica na teoria da predicação segundo a qual o sujeito lógico é o substrato (*hupokeimenon* ou *suppositum*) dos atributos. Não existe sem eles; nada é sem eles. Logicamente considerado, o sujeito é a base na qual os predicados se sustentam. Gramaticalmente considerado, é o substantivo dos adjetivos.

Também na religião há uma linguagem própria pela qual a consciência se exprime em palavras e estas se concentram em juízos que predicam qualidades a uma entidade e que, embora expressão do interior, são passíveis de leitura e interpretação tal como um texto, como refere poeticamente Feuerbach: “a religião é o desvendamento festivo dos tesouros escondidos do homem, a confissão dos seus pensamentos mais íntimos, a *proclamação pública dos seus segredos de amor.*” (GW 5, 46). Mesmo que ditas em palavras obscuras e numa língua estranha, são estas palavras e frases que permitem a tradução da religião vivida em objeto filosófico. Também neste ponto há uma óbvia continuidade no pensamento de Feuerbach, que aplica princípios do método de interpretação textual já usado na obra historiográfica (*Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*, GW 3, 4-6; *An Karl Riedel*, GW 9, 6-7). Preside a ambos os métodos idêntico objetivo de chegar a uma apreensão fiel do sentido. Mas enquanto o trabalho historiográfico se desenrola no seio da mesma língua do pensamento filosófico, comum ao autor e ao intérprete, a tarefa do intérprete da religião exige um prévio momento de tradução ou de conversão entre códigos diferentes: “o meu livro é uma tradução fiel, justa, da religião cristã, da língua oriental e cheia de imagens da fantasia para um bom e compreensível alemão” (GW 5, 14). Todos os capítulos da primeira parte *Das Wesen des Christentums* são aplicações deste complexo método de tradução como decifração (*Entzifferung*) do sentido contido na essência de Deus, no politeísmo, no judaísmo e no cristianismo; um método que passa: a) pela fase da inversão (*Umkehrung*) do sujeito divino em sujeito humano, e b) pela explicitação (*Entwicklung*) do significado humano inerente aos múltiplos predicados divinos.

Para a dimensão vivencial da religião é desprovido de significado um Deus como pura posição teórica: um substantivo sem adjetivos. Ao nomear, ao pensar ou rezar ao seu Deus, o crente fá-lo dirigindo-se a um ser provido de qualidades. E é no conjunto destas qualidades que reside a essência do divino: aquilo que ele é. O conteúdo

do divino é precisamente a sua distinção qualitativa: “A *qualidade* é o fogo, o sopro vital, o oxigênio, o *sal* da existência. Uma existência *em geral*, uma existência sem qualidade, é uma existência *sem gosto, insípida*.” (GW 5, 51). Nessa profusão variável de qualidades a existência é também um predicado, sem dúvida fundamental, mas não separável dos restantes como se fosse uma entidade em si: “O *que* o sujeito é reside apenas no predicado; o predicado é a *verdade* do sujeito. Ora o sujeito é o predicado personificado, existente.” (GW 5, 55-56). Esta identidade múltipla é em tudo contrária a uma substância lógica, uniforme e monolítica. São os predicados que convertem Deus numa essência existente, figurado como pessoa, como sujeito: “Deus é para ti um existente, um sujeito, pela mesma razão que é para ti um ser sábio, santo, pessoal.” (GW 5, 55).

Se considerarmos de novo a função do juízo seletivo que opera nesta escolha, a preferência recai necessariamente em propriedades que são adoradas como positivas, superiores, notáveis. Assim, mais importante que a entidade em si mesma é o ato prévio que diviniza tais propriedades e as coloca em Deus por serem excelentes. “O que eu transformo numa propriedade, numa determinação de Deus, já reconheci previamente como algo de divino.” (GW 5, 71). Afirmar que os predicados são a essência divina de Deus significa mais rigorosamente que eles são o que há de *divino em Deus*. Mais importante que Deus é o divino. Na semântica religiosa dizer que é Deus que é amor, bondade, sabedoria, justiça é dizer que o amor, a bondade, a sabedoria, a justiça são valores superlativos. O homem põe em Deus o que adora como supremo, o que toma como sagrado. A criação do divino resulta de um ato de divinização anterior à própria posição de Deus. Em Deus o homem adora, no fundo, uma imagem idealizada da sua própria essência. Também por esta via, pela semelhança entre criador e criatura, se mostra o conteúdo humano da religião. Na curiosa analogia com uma hipotética religião dos pássaros, teremos de conceder que o pássaro, se tivesse vida interior, representaria necessariamente o seu Deus como um ser alado (GW 5, 53).

2.3. O Deus humano da religião

Mas não será então todo o processo teogônico um continuado e reiterado exercício de antropomorfização? Feuerbach começa por recorrer a um testemunho



factual. A história das religiões comprova que não só os predicados mudam, mas que serão considerados posteriormente como antropomorfismos grosseiros, como fases transitórias na descoberta do verdadeiro Deus. Cada religião defende necessariamente o seu Deus como *o próprio* Deus e olha com desconfiança para os Deuses alheios como sendo particulares e falsos: como ídolos. As religiões instituídas rivalizam entre si, por tenderem à exclusividade, mas incapazes de idêntico distanciamento, são dogmáticas face a si mesmas (GW 5, 27).

Mas não será de fato possível conceber o sujeito absolutamente, sem predicados? Purificar Deus de todo o antropomorfismo, concebê-lo para além de toda a semelhança com a linguagem e os esquemas cognoscitivos humanos? Como um ente cuja existência é indubitável, mas misteriosa e inacessível? Este foi o caminho seguido pela teologia negativa. Reconhecendo que o conhecimento humano é incapaz de aceder ao infinito, que a linguagem humana é deficiente por se encontrar eivada de particularismos, para aceder ao transcendente *qua talis* evitando toda a mediação, sempre finita e projetiva, procede por negação de todo e qualquer nome divino. De Deus nada poderia ser dito de positivo, mas unicamente de negativo, afirmando sucessivamente que “não é A”, “não é B”, “não é C”, até alcançar por aproximação gradual a presença divina em si mesma. A *unio mistica* seria o momento final desse encontro imediato do crente com Deus. Ora a *via negationis* é paradoxal, uma vez que aceita a incognoscibilidade de Deus pelo homem, mas em contrapartida aspira a uma visão direta, intuitiva, para além das categorias e da discursividade humanas. Ao acentuar a incognoscibilidade de Deus pela palavra e pela imagem, o misticismo incorre no círculo vicioso de pôr Deus como realidade e ao mesmo tempo de não pôr Deus, reduzido em última instância a um nulo e vazio: como Ser e como Nada. (GW 5, 49-50).

Contra a teologia positiva Feuerbach usa argumentos ainda mais veementes. Sendo um discurso legitimador e justificativo da existência do ser supremo, a teologia, que é um ato da razão, concebe-o como exigência intelectual e ponto de apoio de uma concepção global da realidade, e determina-o elegendo aqueles predicados abstratos e universais que o designam como fundamento, primeiro princípio, *causa sui*, inteligência, vontade, etc. O Deus metafísico demonstrado teo logicamente é um puro *ens rationis*, uma ideia da razão, um conceito-limite do entendimento. Na sua calorosa denúncia da teologia metafísica e dogmática Feuerbach sublinha o contraste entre este objeto teórico – universal, impassível, autônomo, necessário... – e o ser pessoal justo,



bom, sábio, misericordioso. Enquanto justificação racional da fé a teologia é a censura do sentimento, uma fé morta. Mas o crente permanece indiferente a esta entidade despersonalizada, que não o atrai nem o pode satisfazer. “A religião só se satisfaz com um Deus *inteiro, sem reservas*. A religião não quer uma mera manifestação de Deus; quer o próprio Deus, Deus em pessoa.” (GW 5, 52). Este Deus é humano, sensível, enriquecido de imagens, tem a vida própria de um indivíduo. Reconhece-o apenas se lhe for próximo, se puder dirigir-lhe a oração, escutar a palavra, solicitar ajuda, seguir-lhe o exemplo. Como uma presença efetiva, de carne e osso. Por isso aceita que Deus tenha comportamentos emocionais, como atos de compaixão e amor, mas também de castigo, justiça, ou mesmo momentos de ira. Porque é um semelhante, um Tu. Fora da relação em que é para mim, nada é em si. Religião é ligação interpessoal, *religatio*.

Feuerbach irá reconduzindo cada vez mais a espontaneidade religiosa a uma manifestação da *Sinnlichkeit*, como energia, “carne e sangue”, calor, fogo, que extravasa a fria lógica do entendimento. “A religião é essencialmente emoção” (GW 5, 63). Feuerbach sai em defesa, mesmo que com intenção retórica, deste antropomorfismo ingênuo mas sincero que se esconde no Deus vivo, que não precisa de demonstração, denunciando a impiedade que se esconde sob a fé formal. Negar a humanidade de Deus ou querer privá-lo da sua humanidade é descrença. Retomando uma tese recorrente desde o livro sobre Pierre Bayle, lança sobre os teólogos os temidos epítetos de ceticismo, incredulidade, irreligiosidade – em suma, de a-teísmo (GW 5, 49-50). Preparada está a divisão central de *Das Wesen des Christentums*: entre a essência verdadeira (antropológica) e a essência não verdadeira (teológica) da religião.

3. Parte crítica: a ambivalência da consciência religiosa

3.1. Da objetivação à alienação

Se procurarmos entre as muitas definições deste capítulo uma suficientemente ilustrativa da posição de Feuerbach, poderemos reter esta: “A religião [...] é a *atitude (Verhalten) do homem para consigo mesmo, ou melhor, para com a sua essência (a saber, subjetiva) como se fosse uma essência diferente.*” (GW 4, 48). Religião é em última instância um modo de auto-referência, uma atitude humana originada numa



duplicação da consciência. Enquanto duplicação da consciência, tem uma raiz natural. A imagem de si é colocada e procurada fora antes de ser reconhecida como produto seu. É um traço típico de um estágio infantil, uma fase normal de crescimento tanto no plano ontogenético quanto no plano filogenético. Os pensamentos são exteriorizados e atribuídos às coisas como sendo componentes das coisas mesmas. Tanto a criança como o primitivo vivem em mundos de personalidades, narrativas, lendas, histórias. Nas religiões decortina-se este mesmo processo: no animismo, as forças naturais, não-humanas, são transformadas em pessoas; no teísmo (politeísmo ou monoteísmo), os Deuses são já pessoas. Nas religiões naturais a pessoalidade é projetada sobre coisas sensíveis; recai sobre as qualidades, não sobre as coisas mesmas. Nas religiões humanizadas em que os Deuses são suprassensíveis e supra-humanos, a divinização recai sobre um objeto interno da consciência e produzido na consciência; a humanização envolve simultaneamente o sujeito e os atributos; nelas, a dupla humanização é um ato único.

A imaginação desempenha um papel dominante na produção das imagens –, sinais distintivos, símbolos e descrições que povoam o mundo sobrenatural – e pelas quais a consciência, ao exteriorizar-se, se figura a si mesma sob formas sensíveis. Por isso, embora colocada na esfera transcendente, mantém ainda uma ligação, mesmo que remota e indireta, à realidade empírica. Mas porque carece, dada a inconsciência do processo, da capacidade de distinguir a imagem da coisa, a representação da realidade, o subjetivo do objetivo, a subjetividade é incapaz de deslindar a dualidade de planos em que está envolvida e tende a ficar presa nela. E ao permanecer neste estado de confusão entre interioridade e mundo sensível, sem que a razão chegue ao ponto de se auto-esclarecer, a atitude religiosa fechada na esfera interior, imune ao confronto com a realidade, entra num ciclo progressivo de estranhamento (*Entfremdung*), que pode atingir uma situação de doença psíquica. O desconhecimento da objetivação não é, para Feuerbach, em si mesmo alienação, mas é o fator desencadeador da alienação. Toda a evolução da consciência religiosa, seja na vida dos povos seja na vida do indivíduo segue um percurso declinante. No curso histórico tenderá a perder a frescura dos primeiros tempos para se intelectualizar e institucionalizar. No curso individual os primeiros sintomas chega a tornar-se em doença crônica.

A alienação pode ser diagnosticada – tal como uma doença – como um quadro clínico que associa diversas causas em diferentes intensidades, mas que resultam todas elas da cisão (*Entzweiung*) entre indivíduo e a essência. A natureza do ser humano

encontra-se nesta condição de ser interiormente consciente de ser um elemento do gênero. Ou na capacidade de apreender subjetivamente em si um poder infinito objetivo e universal. Pertence à sã razão a clara delimitação entre a existência finita, que define a particularidade do indivíduo, e a essência infinita, pertença de todos. Consciência e essência são as duas faces – subjetiva e objetiva – da vida referida ao gênero, ao humano universal. Neste capítulo Feuerbach extrai duas consequências principais de uma tipologia geral da alienação.

A primeira é de ordem antropológica. Quando se dá a hipostasiação dos predicados num sujeito, e este é posto como existindo independentemente, dá-se também a inversão de estatuto: “O homem – eis o segredo da religião – objetiva-se e torna a fazer de si objeto desta essência objetivada, transformada num sujeito; ele pensa-se, é objeto para si, mas como *objeto de um objeto*, de um *outro ser*.” (GW 5, 71). Quando a consciência de si deixa de ser presença do humano universal, o tu real é depreciado, ou mesmo suprimido, o Tu é colocado em outro ser que substitui a Humanidade como horizonte infinito das possibilidades de realização. Ao subtrair-se ao universal, deixando de sentir em si a presença da infinitude, o indivíduo isola-se da vida genérica, desumaniza-se. A tendência é para a clausura em si, para a desconfiança do mundo e a hipertrofia da individualidade. Porque a consciência é ser consciente, a perda de humanidade é também perda de ser. Colocado o infinito em outro ser, que é sempre particular, perde-se todo o potencial da essência. A abertura à totalidade é bloqueada, a visão do mundo mais limitada no seu horizonte. A vivência religiosa é necessariamente mais estreita do que a existência racional e sensível aberta ao mundo.

A segunda consequência é de ordem moral. O juízo crítico que reparte o positivo do negativo coloca o bem em Deus e faz recair o reverso, a maldade, sobre o homem (GW 5, 68-69). Deus surge então não apenas como ser diferente, mas hierarquicamente superior, e não só ao indivíduo, mas ao homem em geral. É uma essência depurada não só das limitações individuais mas dos limites do inteiro gênero humano. Quando uma deficiência individual se estende à totalidade dos homens, quando um defeito particular não é assumido como tal mas generalizado como defeito de todos, está já instalada a cisão moral. O contraste entre bondade e maldade, perfeição e imperfeição, potência e impotência consagra a hierarquia entre superior e o inferior. A diferença de estatuto



entre senhor e súdito redobra esta escala com uma conotação social e política. Deus tem tudo o que o homem não tem.

Este desnível conduz à clivagem entre ser e dever-ser, e em última instância à conversão de simples erros em marca do mal generalizado como pecado original ou corrupção radical da natureza humana. O pecado é o sinal de uma lacuna irreparável, um estigma ínsito na natureza humana e que se transmite hereditariamente. Uma deficiência ontológica que reclama a ação de graças ou espera a reparação por parte do auxílio divino. Por não ser como deve ser, incapaz de se salvar sozinho, o pecador é carente de compaixão e misericórdia. Na polêmica entre Agostinho e Pelágio, Feuerbach encontra diferenças apenas aparentes. Defender que com Adão toda a Humanidade pecou e o que gênero humano é uma massa a tal ponto condenada que nenhum membro dela pode subtrair-se ao castigo sem a intervenção da misericórdia divina; ou defender que o pecado de Adão não compromete a capacidade para o bem, mas que esse mau exemplo torna mais difícil a ação reta do homem – concorrem ambas as posições para colocar o mal no homem (GW 5, 69-70). Mas por mais que estas doutrinas teológicas tentem apagar o mérito do homem exacerbando a imperfeição do agir, não chegam a anular o sentido do bem nele presente. Ao conceber um *summum bonum* o homem apenas incarnou nele a consciência moral que formou por comparação na convivência intra-humana. Trata-se no fim de contas de um movimento de rotação: colocar fora de si a fonte do bem para de novo ir beber nela; a cisão moral incorre mais uma vez numa tautologia (GW 5, 72-73), porque é absurdo reconhecer o bem e ao mesmo tempo não ter a disposição para ele, tal como o é reconhecer a beleza e ser destituído de juízo estético.

3.2. A afirmação do egoísmo ou a religião como compensação

O final de *A essência da religião em geral* é um remate surpreendente que radicaliza o movimento regressivo da orientação antropológica. Feuerbach usa os seus exímios dons de psicólogo das profundezas e dá mais um passo na exploração das motivações geradoras da religiosidade. Aos aspectos já longamente tratados – em torno da cisão da consciência – acrescenta a questão de saber qual será, no fundo, a motivação última que poderá originar esta cisão. Esta questão abre um novo problema até agora sem resposta: qual a causa última deste processo? Permanecia desde o início da *Introdução* uma indefinição na articulação entre essência da religião e essência do

homem. A associação entre consciência e conhecimento de si não era suficiente para justificar cabalmente o “porquê?”; explicava o “como”, mas não esclarecia nem a origem da alienação nem a perpetuação do sentimento religioso. A raiz da religião pendente agora para a esfera prático-vital. Porque Deus não é uma criação completa num único momento e de uma vez por todas, mas tem de ser constantemente reavivado num processo contínuo de criação e recriação, para este processo concorrem movimentos anímicos de sentido inverso, mas complementares.

Um é de negação: o homem prescinde de si mesmo para depositar em Deus parte das suas qualidades, ou tudo o que coloca em Deus nega de si. Esta negação está regida pela lei do “tanto mais quanto menos”: a proporção inversa entre empobrecimento e enriquecimento, pequenez e grandeza, incapacidade e onipotência, passividade e atividade, miséria e riqueza (GW 5, 65-66). Mas porque esta negação não é desinteressada nem destituída de contrapartidas, é acompanhada do movimento de subreptícia afirmação: é do meu interesse, porque Deus é para mim e não é indiferente à minha existência; quanto mais for em si mais pode por mim. O engrandecimento de Deus é-me útil; a sabedoria ajuda-me na minha ignorância, a atividade livre na minha incapacidade, a onipotência nas minhas dificuldades. O homem nega-se para de novo se afirmar. Na gênese está o eu egocentrado, o egoísmo: “Deus é portanto a *auto-satisfação* do egoísmo próprio, invejoso de tudo o resto, Deus é a *autofruição do egoísmo*.” (GW 5, 67). Feuerbach dá deste equilíbrio instável entre real e ideal uma explicação quase econômica, uma gestão pessoal em termos de ganhos e de perdas, regida pela lógica do cálculo: perco para ganhar mais, na previsão reconfortante de benefícios ainda maiores.

Um contra-exemplo poderia vir do monaquismo, que parece ser um modelo de despojamento de bens terrenos, uma austeridade apartada das tentações mundanas, sobretudo da sexual. Mas o que os monges recusavam na terra ao optarem pela castidade era compensado eminentemente num céu em que a virgem celeste ocupava um lugar preponderante na família divina (GW 5, 65). O desejo da mulher humana é sublimado na veneração da figura da castidade maternal. Em rigor, o asceta não renega os sentidos e o corpo, apenas adia esses prazeres mundanos esperando vir a fruí-los em plenitude: “*Quanto mais se nega o sensível, tanto mais sensível é o Deus ao qual o sensível é sacrificado.*” (GW 5, 65-66).





O egoísmo explica ainda a crescente propensão para o sentimentalismo da atitude religiosa e a crescente personalização de Deus, que é o seu correlato. Deus será cada vez mais um ser semelhante ao homem na essência – pensa, age e sente, tem vontade e faz planos –, mas ao mesmo tempo cada vez mais dissemelhante pelo estatuto dos predicados levados a um grau excessivo, hiperbólico: “Mas esta autonegação é apenas auto-afirmação. O homem frui em Deus, num grau incomparavelmente mais elevado e mais rico, aquilo que afasta de si mesmo e de que se priva.” (GW 5, 65). Este circuito que conserva o fluxo da corrente religiosa é duplo, centrífugo e centrípeto, tal como é duplo o ciclo da circulação sanguínea: na sístole, a repulsão; na diástole a atração (GW 5, 73). Tal como o coração ejeta o fluxo para as artérias irrigando todo o corpo, e depois volta a receber o sangue proveniente das veias, o mecanismo da sístole e da diástole refere a oscilação entre a contínua produção do divino e a autocompensão imaginária. Mas ao contrário da conservação da vida, que é uma troca de nutrientes, a abdicação de si e a compensação em Deus não se equilibram e conduzem a um acentuado enfraquecimento. A função compensatória exige um Deus cada vez mais rico – hipersubjetivo e maximamente pessoal – e um homem cada vez mais dependente e passivo.

A linguagem religiosa transforma o ativo em passivo. Neste ciclo interpessoal de dependência, o homem despoja-se para pôr em Deus, mas em grau potenciado, o que é uma propriedade sua – o seu ser. Por isso lhe fala, lhe roga, como a uma outra pessoa. E volta a chamar a si esse Deus para se contemplar nele, ser amado por ele, ser atendido por ele. A dinâmica da alienação é uma espiral recessiva de perdas, que reclama, para se equilibrar, um medicamento em doses cada vez maiores. Subjaz-lhe um tipo de renúncia que não o é verdadeiramente, por não ser desinteressado. O homem rebaixa-se mas ao mesmo tempo está a elevar-se. Amo Deus e sou amado por ele, mas o modo como me ama (a qualidade do seu amor) é incomparavelmente mais sublime, a que não serei capaz de corresponder: Deus tem de ser o maximamente ativo.

Mas nesse mesmo ato, e contraditoriamente, Deus tem de ser igualmente uma subjetividade passiva para que me aceite como sou e me reconheça como o fim da sua ação. Esta troca de favores não pode ser senão do máximo interesse do homem. A felicidade individual exige um Deus que além de não ser indiferente, quer efetivamente este fim, que coloca o bem do homem nos seus desígnios e nas suas ações. O bem do homem faz assim parte do plano divino: “O homem visa Deus, mas Deus nada visa senão a salvação moral e eterna do homem, portanto, o homem, só se visa a si mesmo.

A atividade divina não se distingue da atividade humana.” (GW 5, 72). O homem é o princípio e é o fim de Deus; nunca chega a sair do seu círculo. Na conclusão do capítulo, Feuerbach identifica a raiz da religião como inscrita na ordem prática. O tópico do interesse de Deus, que sintetiza a busca de atitude religiosa pela satisfação do seu bem-estar e da sua plenitude é o clímax do egoísmo e do antropocentrismo.

Considerando este contexto, é claro quão errônea é a divulgada simplificação da teoria feuerbachiana acerca da origem da transcendência como projeção da essência humana na essência divina. Esta explicação é unilateral, porque apenas tem em conta o movimento de repulsão do sujeito no objeto, e não o movimento complementar de chamada até si do objeto. A religião é, como este artigo mostra cabalmente, sempre circular. O homem prescinde, mesmo que parcialmente, de uma parte de si e reivindica-a, mesmo que ilusoriamente, de novo para si.

4. A filosofia da religião: diagnose e terapia de uma ilusão

Nesta seção introdutória, Feuerbach apresenta o seu conceito filosófico de religião, tendo como quadro explicativo de referência a correlação entre essência e consciência. Religião é um fenômeno sintético, não analítico, complexo e não simples, que conjuga um pólo subjetivo, a atitude que correlaciona a consciência e os seus objetos, e um pólo objetivo, a posição de conteúdos transcendentais, complexos de representações e figurações dos seres divinos. Na distinção entre o lado subjetivo (a fé) e objetiva (o divino) reside a originalidade da orientação de Feuerbach na busca da gênese mais funda da religião: captá-la como fato incarnado e *in nuce*. Ao articular a essência da religião com a essência do homem, Feuerbach mostra que a presença na consciência da representação de uma ou mais entidades supra-humanas apenas reflete uma imperfeita consciência de si e que a relação com a transcendência é ainda uma relação imanente do indivíduo com a consciência genérica. Fazendo coincidir na consciência humana, a consciência finita de si como indivíduo e a consciência das forças infinitas do gênero, compreende-se que num ser ao mesmo tempo particular e genérico no qual coexistem individualidade empírica e universalidade supra-individual possa suceder que um deficiente autoconhecimento venha a romper este vínculo e a

converter, por abusiva generalização, a finitude individual em finitude do inteiro gênero humano.

Mas porque o homem não pode de fato ultrapassar a sua essência, que é o fundamento e o fim, a medida e o critério últimos da verdade e da vida, que circunscreve o campo total da atividade do pensar, do querer e do sentir, a alienação, porque decorre da falta consciência, não é irreversível. A ilusão pode ser superada pela luz do esclarecimento: “Esclarecer significa fundamentar” (GW 5, 189). Tal uma imagem refletida na superfície de um espelho as entidades divinas conservam, apesar da diferença, a semelhança com o homem e reeviam, no seu estatuto de duplicações imaginárias, ao original. A destituição da realidade dessas entidades através da exaustiva comprovação do seu conteúdo humano (pela identidade dos predicados) tem implicações no plano teórico mas também de libertação na ordem prática. Ao traduzir a consciência que o homem tem de Deus em conhecimento de si do homem, a humanidade nela oculta é exibida na sua transparência. A teoria da consciência cumpre a função de fundamento filosófico e de arma crítica. À hermenêutica neutral do momento descritivo (analítico e genético), junta-se o diagnóstico e a prescrição terapêutica pela via da sã razão: a vida em relação com o mundo e com os outros homens. Por isso, Feuerbach contrapõe razão e religiosidade como orientações diferenciadas mas não disjuntivas, evitando estabelecer duas classes de homens, o que instituiria um inaceitável dualismo no gênero humano. A diferença entre razão e fé é de ordem psicológica. Ao contrastá-los, sem porém estabelecer hiatos intransponíveis, legitima a intenção da sua filosofia da religião como *medicina animae*, que lança luz sobre a ilusão e encaminha-a até à realidade com o propósito de celebrar a riqueza e o valor incondicional da existência mundana e coletiva.

Já na primeira edição de 1841 é patente a atenção dedicada a mecanismos da subjetividade irreduzíveis ao plano da consciência, como o sentimento e a passividade, o *Affekt*, o coração (*Herz*), sinais evidentes de uma progressiva assunção da *Sinnlichkeit* na concepção antropológica. A religião não tem primariamente função cognoscitiva, como concepção do mundo, mas de compensação vital, garantia que é do cumprimento dos desejos humanos da felicidade e da salvação. É a força propulsora inconsciente dos impulsos do coração que fazem mover a consciência e a leva a inverter a ordem natural. As operações sensíveis da imaginação e a esfera das emoções receberão ao longo do livro desenvolvimentos sempre mais aprofundados, que anunciam uma antropologia do homem sensível.

Para conciliar *logos* e *pathos* numa visão unificada do *homem integral* Feuerbach terá de superar uma antropologia modelada pela consciência para uma onto-antropologia fundada na existência. Só então poderá justificar filosoficamente que a consciência não é autofundada. Nessa viragem que ocorrerá pelos anos 1842-43 também a essência perderá a função de referente da consciência e será substituída pelo gênero, concreta e sensivelmente desdobrado na pluralidade dos indivíduos e das suas inter-relações. O gênero humano será cada vez mais o espaço comunitário de realização da essência humana. Será por isso na imanência das relações interpessoais que os desejos até então lançados para o Além poderão incarnar-se no ser sensível, descer à terra para nela instaurar uma nova religião.

Edições utilizadas

GW = *Ludwig Feuerbach Gesammelte Schriften*, ed. Werner Schuffenhauer, Berlin, Akademie-Verlag, 1967 ss.

A tradução portuguesa de *Das Wesen des Christentums* realizada por Adriana Veríssimo Serrão foi publicada em Lisboa, F.C. Gulbenkian, em 1991.

Referências Bibliográficas

AMENGUAL, Gabriel.: *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo*. Barcelona, 1980.

BARATA-MOURA, José. *Esclarecer significa fundamentar. Alienação e Alteridade em A Essência do Cristianismo* in J. Barata-Moura und V. Soromenho-Marques (coord.), *Pensar Feuerbach*, Lisboa, 1999.

BERNER, Christian. *Substantialisation et substantivation: la syntaxe de l'objectivation religieuse chez Feuerbach* in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 96, 395-406, 1991.



BRAUN, Hans-Jürg. *Die Religionsphilosophie Ludwig Feuerbachs. Kritik und Annahme des Religiösen*, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1972.

HARVEY, Van Austin. *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, Cambridge, 1995.

SASS, Hans-Martin. *Ludwig Feuerbach und die Zukunft der Philosophie in Hans-Jürg Braun, Hans-Martin Sass, Werner Schuffenhauer, Francesco Tomasoni (hg.), Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Berlin, 15-35, 1990.

SERRÃO, Adriana Veríssimo. *A Humanidade da Razão. Ludwig Feuerbach e o Projecto de uma Antropologia Integral*, Lisboa, 1999.

SERRÃO, Adriana Veríssimo. *Criar e recriar o divino. A humanidade da religião segundo Ludwig Feuerbach in: M. Leonor Xavier (coord.), A Questão de Deus na História da Filosofia*, Lisboa, 617-629, 2008.

TOMASONI, Francesco. *Ludwig Feuerbach. Biografia intellettuale*, Brescia, 2011.